

Socialismo.info

edizione 2018
proprietà riservata

MIKOS TARSIS

IL MEGLIO DI MARX

fino alla svolta del 1848

Il comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, e in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo.

È la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie.

È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole d'essere questa soluzione.

Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, già docente di storia e filosofia, Mikos Tarsis (alias di Enrico Galavotti) si è interessato per tutta la vita a due principali argomenti: Umanesimo Laico e Socialismo Democratico, che ha trattato in homolaicus.com e che ora sta trattando in quartaricerca.it e in socialismo.info. Ha già pubblicato *Pescatori di favole. Le mistificazioni nel vangelo di Marco*, ed. Limina Mentis; *Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo*, ed. Amazon.it; *Protagonisti dell'esegesi laica*, ed. Amazon.it; *Metodologia dell'esegesi laica*, ed. Amazon.it; *Amo Giovanni*, ed. Bibliotheka. Per contattarlo info@homolaicus.com o info@quartaricerca.it o info@socialismo.info

Introduzione

Una delle cose più sorprendenti quando si leggono i testi del marxismo classico è vedere come in certi aspetti di natura sociale la consapevolezza che si aveva era infinitamente superiore a quella odierna. Basta considerare - solo per fare un esempio - come veniva trattato il tema della *giustizia sociale* in rapporto a quello dell'uso della *proprietà*.

Oggi, in occidente, pochissimi tra i politici mettono in discussione il diritto alla proprietà privata, quella mediante cui si può vivere sfruttando il lavoro altrui. E tuttavia, se da un lato sarebbe giusto riprendere quel modo realistico di vedere le cose, dall'altro sarebbe un errore grossolano non tener conto dei progressi culturali e politici che la democrazia ha compiuto in altri settori.

Si pensi solo alla consapevolezza che oggi abbiamo dei limiti della scienza, sempre più proiettata, contro le sue stesse migliori intenzioni, verso la creazione di mostri d'ogni genere (clonati, robotizzati, biotecnologizzati), che portano a malattie o disfunzioni del tutto inedite; oppure pensiamo al disastro ambientale determinato da una industrializzazione selvaggia. Prima di Copernico, Keplero, Galilei... era il Sole a essere padrone della Terra; a partire dalla rivoluzione scientifica abbiamo preteso il contrario, fino a produrre qualcosa che tanto assomiglia al Sole: l'atomica.

Purtroppo il crollo del comunismo ci ha indotti a buttare via l'acqua sporca col bambino, passando così da un estremismo all'altro. Tant'è che oggi l'occidente non sembra essere in grado neppure di *pensare* a qualcosa che faccia progredire in qualche modo l'umanità verso una maggiore democrazia.

Probabilmente il meglio di sé l'occidente l'ha dato con la rivoluzione francese, almeno dal punto di vista politico, e forse con la Comune di Parigi, che però durò molto poco. L'occidente ha anche elaborato le teorie rivoluzionarie dell'ateismo scientifico e del socialcomunismo. Ma sul piano pratico le realizzazioni sono state molto deludenti. È venuta meno la forza della coerenza.

Taluni storici sostengono che tale incoerenza ha fatto risparmiare all'occidente milioni di morti, in quanto ha impedito lo scatenamento di sanguinose guerre civili all'interno delle singole nazioni. Tuttavia è fuor di dubbio che la mancata risoluzione di problemi cruciali, come p.es. quello della proprietà privata, è stata fatta pagare al cosiddetto Terzo Mondo, sottoponendolo a incredibili saccheggi.

Anche la Russia bolscevica dovette affrontare terribili devastazioni interne causate dalla guerra civile, però la Russia non può essere annoverata tra le potenze neocolonialiste, a meno che non s'intenda usare questo termine anche per indicare forme di sfruttamento indiscriminato di un qualunque territorio, ivi incluso quello interno ai propri confini geografici.

Insomma il meglio dei classici del marxismo andrebbe ripreso, perché lì sono le radici della critica del capitalismo, ma dovremmo farlo con la preoccupazione di stabilire dei nessi convincenti col presente.

*

Verso la metà degli anni '40 del XIX sec. il marxismo classico aveva già capito perfettamente, *in nuce*, non solo il modo di funzionare del sistema capitalistico, ma anche che questo modo non poteva essere corretto o aggiustato con delle semplici riforme, in quanto occorreva una vera e propria rivoluzione politica.

Cioè aveva capito che il problema era *strutturale* e quindi *politico*, e che i progressi in campo economico o le rivendicazioni sul piano giuridico (le libertà civili) non avrebbero modificato la sostanza delle cose.

Negli "Annali franco-tedeschi" è già evidente che sia Marx che Engels, in prima fila, ma anche tutti gli altri, non avevano alcuna fiducia in una progressiva democratizzazione della monarchia prussiana, tant'è che aspiravano alla realizzazione di una repubblica costituzionale avente caratteri di democraticità e di socialismo piuttosto avanzati per la Germania di allora.

La rivoluzione francese li aveva troppo favorevolmente impressionati perché potessero ancora credere nelle istituzioni tedesche. Quell'evento epocale ebbe sugli intellettuali tedeschi della sinistra hegeliana lo stesso effetto che la rivoluzione russa ebbe sui socialisti di tutta Europa.

Ma allora - ci si può chiedere - perché vi è stata più politica rivoluzionaria dopo l'Ottobre, o comunque dopo la Grande Guerra, che non dopo il 1848? Per quale ragione il marxismo occidentale è stato condotto in maniera prevalentemente teorica nella seconda metà dell'Ottocento, peraltro ribadendo tesi che già appartenevano ai suoi fondatori?

La ragione è molto semplice: il marxismo occidentale non ha mai cercato un rapporto con le masse contadine, e l'appoggio che poteva avere da quelle operaie era quantitativamente troppo esiguo perché si potesse realizzare con successo una rivoluzione. Il marxismo occidentale è

stato prevalentemente ideologico. Marx è stato un ottimo giornalista e un ottimo economista, ma un pessimo organizzatore politico. La Comune non è stata l'esito di idee marxiane e l'Internazionale non è mai stata concepita con delle idee equivalenti a quelle che misero in piedi la terza Internazionale. Persino la seconda Internazionale si presenterà, sul piano politico, molto più efficace della prima, almeno sino al tradimento operato alla vigilia della prima guerra mondiale. Questa incapacità di organizzare politicamente, in senso rivoluzionario, il movimento operaio è sempre dipesa da un'impostazione troppo illuministica della politica e quindi da una scarsa capacità di ottenere un consenso di massa. Prima di cercare un rapporto organico coi contadini s'è dovuto aspettare che Lenin entrasse in scena (peraltro persino in Russia la presenza dei contadini nel partito comunista rimase sino alla fine degli Venti piuttosto insignificante).

Ancora oggi in occidente si considera poco significativo il rapporto del marxismo col mondo rurale, in quanto questo è ridotto all'osso, essendo prevalentemente concentrato nel Terzo mondo. Cioè non si comprende che se anche il ceto rurale è concentrato in un'area specifica del pianeta, quest'area è strettamente connessa alla nostra, per cui anche se non abbiamo rapporti diretti con questo ceto (salvo quando parliamo di "acquisto equo e solidale"), esso ha un'importanza decisiva per la sopravvivenza del sistema e ne avrà anche per quella del socialismo, il quale però non potrà avvalersi di un rapporto di "dipendenza coloniale" e dovrà capire in fretta che senza autoconsumo si è destinati alla fame.

In Europa occidentale prima di capire che la piccola-borghesia poteva essere un alleato del proletariato, s'è dovuta aspettare la seconda Internazionale, che però ha usato quell'alleanza in chiave riformistica, onde negare l'esigenza di un cambiamento radicale del sistema. La stessa idea di "cooperazione", tanto per fare un esempio, i comunisti italiani l'han capita molto più tardi dei socialisti riformisti, proprio perché la vedevano come un puntello per tenere in piedi il sistema.

Quanto alle teorie economiche di Marx, esse erano già abbondantemente sviluppate per capire la necessità di un ribaltamento completo del sistema. Quando Lenin sviluppò la sua teoria dell'imperialismo non disse cose che Marx, se fosse vissuto, non avrebbe potuto dire, né aggiunse ulteriori motivazioni "di principio" sulla necessità di superare il capitalismo; semmai ne aggiunse alcune, molto importanti, sul piano "storico" o "economico". Le motivazioni "di principio" per cui il capitalismo va superato *qua talis* Marx le aveva già espresse, in nuce, nei *Manoscritti del 1844*, e ad esse il *Capitale* non aveva aggiunto nulla. Se esiste una differenza è semmai tra Marx e i socialisti utopisti, i quali erano convinti di poter "migliorare" il capitalismo utilizzandone gli stessi strumen-

ti con criteri etici.

Oggi la situazione è di nuovo cambiata in occidente, in quanto gli strati proletari si stanno sempre più intellettualizzando: i nuovi proletari sono quelli che lavorano davanti a un terminale. I quali si vanno ad aggiungere e in parte a sostituire agli operai e ai contadini classici, sia che questi operino in occidente, in condizioni relativamente sopportabili, sia che operino nel Terzo Mondo, in condizioni alquanto precarie.

Da tempo si dice che l'occidente va verso la terziarizzazione, cioè verso la fornitura di servizi che richiedono conoscenze intellettuali di un certo livello, ma questo non significa affatto che si sia superata la divisione di capitale e lavoro. Semplicemente si svolgono mansioni operaie con mezzi più evoluti.

*

La filosofia di Marx oscilla tra due estremi contrapposti: lo *spontaneismo* (fino al *Manifesto*) e, in seguito al fallimento della rivoluzione del 1848, il *determinismo* (a partire dagli studi di economia svolti in Inghilterra, sino all'incontro coi populisti russi, dove si assiste a un certo ripensamento critico in direzione del recupero delle tradizioni rurali). Qui ci siamo soffermati alla prima parte della sua vita. Per l'altra bisogna leggersi i due volumi: *Maledetto capitale e Marx economista*.

Il carattere spontaneistico dell'azione politica di Marx è visibile anche nel *Manifesto*, che in un certo senso rappresenta la quintessenza dell'azione politica del socialismo scientifico pre-bolscevico. Non esiste alcun capitolo dedicato all'*organizzazione rivoluzionaria delle masse*.

Il *Manifesto* chiede in sostanza alle masse di "auto-organizzarsi". Marx ed Engels non si pongono alla testa del movimento politico in quanto "organizzatori di partito" ma solo in quanto "intellettuali critici del sistema".

Nel *Capitale* si sostituirà lo spontaneismo del *Manifesto* col determinismo storico: il capitalismo ha in sé delle leggi che lo portano all'autodistruzione e il passaggio al socialismo diventa inevitabile. L'autodistruzione è determinata dalla contraddizione insanabile di capitale (privato) e lavoro (sociale). Marx non ha mai messo in discussione la necessità di sviluppare le *forze produttive* secondo il modello industriale del capitalismo. Innaturale era nel *Capitale* solo l'appropriazione *privata* del profitto, non la subordinazione totale della *natura* alle esigenze dello sviluppo economico.

L'assenza di una tattica e di una strategia per realizzare la rivoluzione politica sembra faccia da pendant allo scarso peso dato alla sovra-

struttura. Di qui i rischi del determinismo economicistico nell'analisi della realtà e dello spontaneismo nell'organizzazione della rivoluzione.

Da questo punto di vista il *Che fare?* di Lenin costituisce un decisivo superamento del marxismo occidentale.

Marx non rappresenta solo l'analisi *oggettiva* del capitalismo e Lenin l'azione *soggettiva* del socialismo. Marx rappresenta anche, dopo il fallimento della rivoluzione del 1848, il rischio di un'involuzione *economicistica* verso il determinismo. Esattamente come Lenin rappresenta anche il rischio di un'involuzione *autoritaria* verso il socialismo amministrato.

Determinismo e spontaneismo sono due facce di una stessa medaglia: si è tanto più "deterministi" in teoria quanto più si è "spontaneisti" nella pratica e viceversa.

In politica il *determinismo* porta al *riformismo*, lo *spontaneismo* invece porta all'*estremismo*, all'individualismo anarchico o anche al terrorismo. La principale differenza tra Marx e Bakunin riguardava appunto il fatto che Bakunin era solo uno spontaneista e un testo determinista come il *Capitale* non avrebbe mai potuto scriverlo. Nel *Capitale* infatti il comunismo appare come un correttivo sociale alle storture del capitalismo; alla fine non è che un aspetto meramente tecnico, nel senso che la gestione della produzione, per essere più efficiente, va sottratta allo spontaneismo, all'anarchia del modo di produzione borghese, che è individualistico per natura. Non criticando mai la rivoluzione tecnico-scientifica, nel *Capitale* era impossibile scongiurare il rischio di un "socialismo di stato", cioè di un capitalismo statale senza capitalisti privati.

A Marx non è mancato solo l'aspetto politico-rivoluzionario (che avrà Lenin al massimo grado), ma anche la capacità di vedere la transizione al capitalismo nei suoi aspetti *sovrastrutturali*. Il Marx economista spesso si limita più ad un'analisi *fenomenologica* dell'economia che non ad un'analisi *storica* vera e propria dei fatti, che tenga conto, in pari grado, delle *strutture* e delle *sovrastrutture*. Cosa che, d'altra parte, ammise lo stesso Engels nella sua tarda maturità.

Marx non s'è mai sottratto alla tentazione, anche quando trattava di temi economici, di fare della "filosofia", cioè di fare delle generalizzazioni troppo astratte per poter essere verificate storicamente (per quanto i suoi affreschi sintetici siano assolutamente dei capolavori).

Marx spesso fa violenza alla storia, proprio allo scopo di dimostrare la fondatezza delle sue idee economiche e politiche. La stessa pretesa di definire "il contenuto della storia come una forma incessante di progresso", fa parte di questa violenza ai fatti storici, e quindi di una certa violenza al concetto di "libertà umana", che è l'elemento principe in

grado di spiegare le cause degli eventi storici.

In realtà se un evento storico sembra apparentemente non avere una causa specifica, ciò non può essere interpretato con la categoria della *necessità*, cioè con quella categoria che, di fronte all'impossibilità di determinare con sicurezza delle responsabilità, si affida in un certo senso all'idea di *destino*. Infatti, è una caratteristica fondamentale della libertà umana quella di non permettere una spiegazione assolutamente univoca dei fatti.

Marx è tanto "determinista" quando studia l'economia quanto "evoluzionista" quando studia la storia. Di qui il suo grande apprezzamento per le teorie scientifiche di Darwin.

Oggi diamo per scontato che gli aspetti culturali possono esercitare una certa *influenza* su quelli economici: gli uni non sono semplicemente un *riflesso* degli altri. Non foss'altro che per una ragione: a parità di condizioni economiche, risulta essere decisiva, in ultima istanza, proprio la cultura. Questo perché, nell'analizzare i fenomeni sociali, non si può sempre partire dal presupposto che ciò che determina lo svolgimento delle azioni è anzitutto l'*interesse materiale*.

Con ciò ovviamente non si vuole sostenere che la cultura sia più importante dell'economia, ma semplicemente che quando si esamina l'una bisogna esaminare anche l'altra, secondo una metodologia *olistica*, quella che considera una parte solo in relazione al tutto, e questo "tutto" è l'*insieme della vita umana*, che è fatta di economia e di cultura, di rapporti sociali e politici, in un intreccio non sempre facile da capire. Peraltro, quando si parla di cultura, sono soprattutto gli aspetti *religiosi* che vanno esaminati, poiché l'ateismo è un'acquisizione piuttosto recente.

*

Se la rivoluzione comunista avesse dovuto compiersi in maniera spontanea, prendendo semplicemente consapevolezza dell'antagonismo sociale, non sarebbe nata l'esigenza di organizzare politicamente la rivoluzione attraverso un'avanguardia partitica. Questo significa che la critica più corretta che, da sinistra, si poteva muovere al marxismo, è già stata fatta dal leninismo.

Oggi il problema è quello di come fare una critica al leninismo, salvaguardando gli interessi della rivoluzione proletaria. Una critica di questo genere probabilmente è già stata fatta dalla *perestrojka* di Gorbaciov, ma dal modo come è stata accolta vien da pensare che in tutta l'Europa, orientale e occidentale, non vi sia più la possibilità di un'operazione critica così profonda.

L'Europa non è sufficientemente matura per fare del *fattore umano* un elemento della politica. L'Europa continua a servirsi della politica nella maniera tradizionale, quella borghese, cioè per salvaguardare gli interessi di *classe* e non di *popolo*.

Resta comunque assodato, almeno per il sottoscritto, che una delle tesi più sbagliate del marxismo è quella secondo cui per ottenere l'estinzione delle classi è necessario il raggiungimento di un alto grado di sviluppo delle *forze produttive*. Infatti la storia ha dimostrato il contrario, e cioè che quanto più si sviluppano tali forze, tanto meno sentita è l'esigenza di liberarsi delle classi e dello Stato e dei mercati.

Non ha quindi alcun senso affermare che senza ricchezza materiale non vi è possibilità di liberarsi degli Stati e delle classi. Là dove c'è "ricchezza materiale", vi sono meno motivi di liberarsi dei mali endemici del capitale, non foss'altro che per una ragione: quanto maggiore è la ricchezza, tanto maggiore è la corruzione. E se il proletariato può essere tenuto ai margini della ricchezza, è anche vero ch'esso può più facilmente corrompersi proprio per averne almeno una parte. Quanto più la ricchezza si diffonde, tanto più ci si convince che le contraddizioni ch'essa crea siano ineliminabili. Alla fine ci si vende per un piatto di lenticchie. E in occidente sappiamo bene cosa voglia dire "aristocrazia operaia".

È vero che in presenza di una democrazia diretta, localmente autogestita, priva di antagonismo sociale, la ricchezza potrebbe essere tenuta maggiormente sotto controllo, ma è anche vero che non servirebbe a nulla una tale democrazia se nei confronti della natura si continuasse ad esercitare un rapporto di mero sfruttamento, basato su un alto sviluppo tecnologico.

*

Se il marxismo si fosse limitato a dire che per estinguere le classi è necessario socializzare la proprietà e l'uso degli strumenti produttivi, forse si sarebbero evitate le ambiguità del riformismo, quelle per cui si tende a rimandare *sine die* la realizzazione del socialismo proprio col pretesto che non s'è ancora raggiunto un livello sufficientemente "elevato" delle forze produttive (che è poi il limite fondamentale del trotskismo, con la sua idea della "rivoluzione permanente").

Se l'obiettivo è quello di socializzare la proprietà dei mezzi produttivi, il problema principale alla fine è soltanto quello di trovare il modo e i mezzi per farlo. E uno dei modi principali è quello di sviluppare la consapevolezza della *necessità* di realizzare tale obiettivo, coi mezzi più democratici possibili.

In realtà non occorre alcun "alto" grado di sviluppo delle forze produttive, anche perché, nelle condizioni del capitalismo, quanto più è "alto" questo livello di sviluppo, tanto meno si avverte la necessità di una transizione verso il socialismo, perché tanto maggiori sono i condizionamenti a favore della conservazione dell'esistente.

Il marxismo ha sempre detto che se si sviluppa il livello delle forze produttive, ad un certo punto sarà giocoforza scontrarsi con dei rapporti produttivi inadeguati, per cui la contraddizione irrisolvibile porterà all'esigenza della suddetta transizione.

In realtà, se è vero che può esistere un contrasto insanabile tra forze e rapporti produttivi, in quanto, a causa della concorrenza, le forze tendono continuamente a svilupparsi, mentre i rapporti di proprietà tra capitale e lavoro non cambiano affatto nella sostanza, è anche vero che il capitalismo tende a risolvere i suoi problemi di "politica interna" usando i mezzi della "politica estera", cioè facendo scoppiare conflitti d'ogni sorta, inventandosi nemici inesistenti ecc.

Questo senza considerare che anche internamente la propaganda del sistema è sempre più volta a ingannare le masse e che i monopoli, invece di promuovere le forze produttive, le ostacolano pesantemente.

Peraltro ormai è ben noto che la promozione d'uno sviluppo delle forze produttive, nell'ambito del capitalismo, non fa che peggiorare i rapporti col Terzo Mondo e con la natura in generale, che pagano enormemente il prezzo del nostro benessere.

In sintesi, l'idea che si debbano sviluppare le forze produttive prima di realizzare il socialismo, è nata proprio per il venir meno della spinta rivoluzionaria, che avrebbe dovuto essere gestita nell'ambito della sovrastruttura, quella dell'organizzazione politica.

Il fallimento del '48, poi della Comune di Parigi, e poi ancora della Repubblica di Weimar e del Biennio Rosso in Italia hanno portato il marxismo euro-occidentale su posizioni riformiste, che al massimo servono per rendere il capitalismo meno irrazionale.

L'unica corrente ad aver capito la vera essenza del socialismo democratico è stata il leninismo, tradito dallo stalinismo, che ha fatto coincidere "socializzazione" con "statalizzazione" della proprietà: un unico apparato burocratico, con una gestione verticistica del potere, che s'era andato sostituendo non solo alle aziende private capitalistiche ma anche alla gestione popolare delle risorse territoriali: i soviet.

*

Mi rendo conto che, per chi considera Marx un'icona, risulti piut-

tosto sgradevole che nei suoi confronti il sottoscritto usi espressioni come "sbaglia", "non capisce", "non s'accorge"... È bene tuttavia precisare che non sono mai state usate espressioni del genere in rapporto alla critica ch'egli rivolgeva all'economia politica classica. Infatti abbiamo sempre dato per scontato che le sue osservazioni di merito, nei confronti di tale teoria borghese, fossero nel complesso giuste, ancorché, relativamente all'ambito del nostro discorso, favorevole all'*autoconsumo*, piuttosto limitate.

Quando vengono usate espressioni del genere è sempre in rapporto a un possibile svolgimento *democratico* del socialismo scientifico, uno svolgimento che non è possibile dedurre dal marxismo *in sé*, proprio perché questo soffre di un limite di fondo, dovuto al fatto ch'esso ha voluto ereditare dall'ideologia borghese e quindi dalla pratica del capitalismo uno sviluppo della *tecnologia* che non tiene conto delle necessità riproduttive della natura.

In altre parole - lo diciamo qui molto serenamente - il marxismo non ha capito quasi nulla del *comunismo primitivo*, cioè di quel periodo storico che costituisce l'unica vera esperienza di socialismo realizzato, l'unica vera esperienza in cui l'uomo si sentiva parte della natura e non considerava questa come una mera risorsa da sfruttare.

E comunque se fossimo scesi sul "personale", avremmo dovuto dire ben di peggio su Marx: basta leggerci il suo epistolario per capire che vita d'inferno ha fatto vivere alla sua famiglia.

*

Si è ritenuto inutile fare una sintesi esaustiva del pensiero di Marx nei quattro libri a lui dedicati, semplicemente perché sono 150 anni che se ne fanno. È possibile trovarla in tutti i manuali di filosofia e di economia. Nessuno dei suddetti libri voleva essere didattico o didascalico. Pertanto non s'è avvertito alcun bisogno di distinguere, in maniera netta e precisa, il nostro pensiero dal suo, proprio perché il suo, da tempo, lo conoscono tutti, anche quelli che lo rifiutano.

Inoltre non sono stati citati gli economisti borghesi classici (e ancora meno quelli contemporanei) non tanto per supponenza o ignoranza, ma per due ragioni fondamentali:

1) Marx è un gigante rispetto a tali economisti: basta leggerci lui per capire loro. Come, d'altra parte, non si ha bisogno, oggi, d'andarsi a leggere la *Logica* aristotelica quando si ha sotto mano quella hegeliana, che è infinitamente migliore.

Basta leggerci poche cose degli economisti borghesi per capire

che tra loro e Marx vi è un abisso: anche quando si trovano in Keynes o Galbraith delle considerazioni che possono avvicinarsi al socialismo (o meglio all'idea di Stato sociale), non si esce mai dai limiti del capitalismo.

2) Dal nostro punto di vista è impossibile trovare qualcosa di utile, tra gli economisti borghesi, in direzione del recupero del comunismo primitivo. Non si trova quasi nulla in Marx, che pur critica duramente i suddetti economisti: figuriamoci se è possibile trovare qualcosa in chi l'ha preceduto, difendendo strenuamente il principio della proprietà privata, che è sicuramente quello più estraneo all'epoca preistorica. Persino chi parla in maniera favorevole dello stato di natura, come p.es. Rousseau, in realtà aveva capito assai poco di quel periodo.

Il contesto storico-politico del giovane Marx

La vita di Marx (1818-83) abbraccia un periodo che va dalla Santa Alleanza, che sancì il trionfo delle idee assolutistico-feudali, al trionfo del capitalismo come sistema sociale, coi suoi aspetti colonialistici avanzati. Vediamo ora alcuni eventi significativi della Prussia sino al 1848, che è una data che nella vita di Marx fa da spartiacque tra il periodo giovanile e quello della maturità, come lui stesso avrà modo di dire.

Anzitutto occorre parlare della Renania, regione che gli diede i natali. Nel 1795 la riva sinistra del Reno era stata annessa alla Francia. In quei territori era stato smantellato l'ordinamento feudale e introdotto il codice napoleonico (quindi la servitù della gleba e con essa le corporazioni erano state abolite). Tutto ciò, unitamente alla presenza di grandi giacimenti carboniferi e di minerali ferrosi, favorì lo sviluppo dell'industria pesante in quella regione.

Al tempo di Napoleone s'era formata la Confederazione del Reno (1806 al 1813) di 16 Stati tedeschi, che lui stesso volle dopo le sconfitte militari fatte subire all'impero asburgico. Questi Stati lasciarono il Sacro Romano-Germanico Impero e costituirono la Confederazione chiamata Stati nazionali del Reno, dei quali Napoleone sarebbe stato il "protettore". Nello stesso anno 1806, obbedendo a un ultimatum di Napoleone, Francesco II dovette rinunciare al suo titolo d'imperatore del Sacro Romano-Germanico Impero, che non verrà mai più ripristinato. L'anno successivo altri 23 Stati tedeschi si unirono alla Confederazione. Soltanto l'Austria, l'Holstein e la Pomerania ne rimasero fuori.

Dopo il crollo dell'impero napoleonico la Renania fu annessa, nel 1815, alla Prussia (il più reazionario dei 39 Stati in cui era divisa la Confederazione germanica). Da notare che l'unificazione politica tedesca fu il maggiore tra i problemi che il Congresso di Vienna aveva lasciato irrisolti.

Nel 1818 la borghesia riuscì a unificare il territorio della Prussia in un'unica zona doganale di basse tariffe; poi, grazie soprattutto all'impegno dell'economista F. List, nella lotta per l'unione doganale (*Zollverein*), si riuscì a mettere insieme, nel 1834, 18 Stati tedeschi. Tuttavia solo nel 1867 l'unione doganale potrà contare quasi tutti gli Stati germanici, predisponendo così le basi per l'unificazione nazionale del 1871.

Le prime critiche sociali in Germania nacquero proprio in Renania, ad opera di L. Gall, G. Büchner (che dovrà poi fuggire in Svizzera) e F. Weidig che, dopo essere stato incarcerato e torturato, morirà suicida

nel 1837. I socialisti emigrati in Francia avevano costituito nel 1834 una società segreta col nome di Lega tedesca dei Proscritti, imbevuta di idee sant-simoniane e del socialismo utopistico di Fourier. Quand'essa si divise in due, l'ala sinistra diede vita nel 1836 alla Lega dei Giusti, il cui principale teorico fu W. Weitling¹, che pubblicò alla fine del '42, in Germania, *Garanzie dell'armonia e della libertà*, criticando duramente la società borghese e la proprietà privata. L'impianto restava entro i limiti del socialismo utopistico. Nello stesso anno L. Stein pubblicò *Socialismo e comunismo nella Francia contemporanea*. Non meno importanti furono le due opere di M. Hess, *Storia sacra dell'umanità* (1837) e *Triarchia europea* (1841), nonché i suoi molti articoli pubblicati sulla "Gazzetta

¹ Wilhelm Weitling (1808-1871), sarto e filosofo tedesco, il primo teorico tedesco del comunismo. Pur dipendente dal socialismo evangelico di F. R. de Lamennais, offrì un contributo importante alla formazione di una coscienza proletaria di classe. Nel 1836, recatosi a Parigi, si iscrive alla Lega dei Giusti, cui avevano già aderito Karl Schapper, Heinrich Bauer, Karl Pfänder e Georg Eckarius. La Lega dei Giusti, sostanzialmente una società di cospiratori influenzata dalle concezioni di Blanqui e di Babeuf, fu travolta dalla sconfitta toccata alla "Società delle stagioni" il 12 maggio 1839: Schapper e Bauer dovettero, dopo lunga prigionia, abbandonare la Francia e riparare a Londra. Engels definì i limiti della Lega nel carattere artigiano tedesco e idealmente corporativo dei suoi esponenti: cosa che impediva il costituirsi di un partito proletario. Si credeva fermamente nell'eguaglianza, nella fratellanza e nella giustizia, ma si era ignoranti in fatto di economia politica. Weitling pubblica *L'umanità com'è e come dovrebbe essere* (1838). Nel 1839 si rifugia in Svizzera. Pubblica *Garanzie dell'armonia e della libertà* (1842) e *Il vangelo di un povero peccatore* (1843). Nel 1844, espulso dalla Svizzera, viene consegnato al governo prussiano e condannato a dieci mesi di carcere per attività sovversiva ed empietà. Emigra quindi in Inghilterra dove collabora per qualche tempo con K. Marx e F. Engels; si stabilisce infine a New York dove muore in miseria. Fu incluso da Marx ed Engels - sebbene non giungessero a citarlo espressamente nel *Manifesto* - nel gruppo dei "Comunisti egualitari" dominato dalle idee di Babeuf. Il passo del *Manifesto* in cui si parla del sottoproletariato può anche essere interpretato come una velata allusione a Weitling, tant'è che sia questi che Bakunin vedevano nel Lumpenproletariat l'elemento più leale e sicuro della rivoluzione. Weitling non ammetteva la necessità, nel cammino verso il comunismo, di un periodo di transizione nel quale la borghesia esistesse ancora come classe, cosa che lo distanziò da Marx. Secondo lui, il modo migliore per instaurare un diverso ordine sociale consisteva nel portare il disordine esistente a un livello tale da far esaurire la pazienza del popolo. Benché Marx salutasse con entusiasmo l'apparizione, nel 1842, del libro di Weitling, *Garanzie dell'armonia e della libertà*, ruppe definitivamente con lui il 30 marzo 1846, quasi un anno prima della fondazione della Lega dei Comunisti.

Renana". La Lega dei Giusti, appoggiata dalle società segrete francesi di estrazione operaia, aveva diramazioni anche a Londra e in alcune città svizzere e tedesche.

*

Gli eventi più significativi subito dopo la Santa Alleanza furono i seguenti: i moti liberali del 1820-21 (rivoluzione spagnola per ottenere dal re Ferdinando VII una definitiva Costituzione, i moti a Napoli e in Sicilia, che erano sotto i Borboni di Spagna, ma qui il re spagnolo chiese l'intervento, risultato vincente, dell'Austria, la quale sconfisse anche i moti piemontesi), e l'indipendenza greca dalla Turchia (1829), riconosciuta dalla Santa Alleanza perché la corona della Grecia venne data a Ottone di Baviera.

Poi vi furono i moti liberali del 1830-31, che praticamente partirono con la rivoluzione parigina del luglio 1830 (le più importanti in Francia furono le rivolte operaie nel '31 e nel '34). Al potere andò Luigi Filippo d'Orleans che assunse il titolo di "re dei francesi" e non "per grazia di Dio" (come invece i monarchi assoluti). Egli modificò la Costituzione sulla base del censo elettorale, per permettere alla borghesia una più ampia partecipazione al governo e proclamò la "politica del non intervento", per cui il governo francese non avrebbe permesso l'intervento di uno Stato negli affari interni di un altro (era l'esatto contrario del principio affermato dalla Santa Alleanza).

Col nuovo principio francese s'impedì ad Austria e Russia d'intervenire nella rivoluzione belga del 1830, con cui il Belgio, unito all'Olanda dalla Santa Alleanza, allo scopo di creare uno Stato forte ai confini della Francia, volle staccarsi dall'Olanda per motivi economici (il Belgio era minerario e agricolo, l'Olanda era soprattutto commerciale), nonché etnico-religiosi (il Belgio vallone era cattolico, l'Olanda fiamminga era protestante). La Francia fu appoggiata dall'Inghilterra: esse aiutarono il Belgio anche militarmente.

La politica del "non intervento" non fu però applicata nel caso della rivoluzione polacca, con cui la Polonia cercò di liberarsi, senza riuscirci, dal giogo russo, e neppure nel caso dei moti dell'Italia centrale nel 1831, ove l'Austria poté facilmente avere la meglio. In Italia tuttavia i moti insurrezionali continuarono a Genova, nella Savoia, in Romagna e a Cosenza: tutti moti di tipo mazziniano conclusisi negativamente.

In Inghilterra negli anni '30 si sviluppò il cartismo, movimento operaio a tendenza radicale.

Le rivoluzioni borghesi ripresero nel 1848. Di nuovo fu quella di

Parigi che diede il via. Luigi Filippo aveva favorito solo l'alta borghesia (banchieri, industriali, grossi commercianti...). La rivoluzione del '48 vide uniti la piccola borghesia e il proletariato (era sorta in quegli anni la "questione sociale", a causa della miseria e della disoccupazione).

Bonapartisti (seguaci di Luigi Napoleone, ex-ufficiali e impiegati dello Stato), repubblicani e radicali (piccola borghesia) e socialisti (Saint-Simon, Fourier e Blanc i leader) chiesero il suffragio universale, ma sono soprattutto i repubblicani e i socialisti che impongono con la rivoluzione l'istituzione di una repubblica parlamentare e di officine nazionali per dare lavoro ai disoccupati, e la convocazione di un'Assemblea Costituente a suffragio universale per dare alla Francia una nuova Costituzione.

La borghesia si spaventò del potere dei socialisti e così mandò alla Costituente una maggioranza di repubblicani moderati con una forte minoranza clericale. La Costituente chiuse gli opifici nazionali, represses con forza il proletariato e promulgò una Costituzione repubblicana di carattere esclusivamente borghese. Quando poi si trattò di eleggere il presidente, i voti della borghesia andarono al partito bonapartista, cioè a Luigi Bonaparte, per avere un governo forte. Ma una volta eletto, Luigi Bonaparte fece un colpo di stato nel 1851 per farsi eleggere imperatore col titolo di Napoleone III (il che farà nascere il secondo impero).

In Prussia, a Berlino, scoppiò la rivoluzione nel 1848 per ottenere dal re Federico Guglielmo IV una Costituzione. Il re represses la rivolta ma volle concedere lo stesso una Costituzione, seppure di carattere moderato. Venne imitato da quasi tutti gli altri Stati tedeschi. Il re parteggiava per la romantica scuola storica del diritto, per la quale la monarchia feudale era un'istituzione divina e la teoria del diritto naturale un assurdo.

I liberali però pretesero l'unificazione politica della Germania, avendo già ottenuto l'unione doganale nel 1834. Proposero di trasformare la vecchia Confederazione germanica in un Impero federale tedesco. Convocarono a tale scopo un'Assemblea Costituente, formata dai deputati di tutti gli Stati tedeschi, eletti a suffragio universale.

L'Assemblea fu divisa tra "grandi tedeschi" (l'unità tedesca sotto l'egemonia austriaca) e "piccoli tedeschi" (l'unità sotto la Prussia): vinsero quest'ultimi. Ma il re di Prussia, per timore dell'Austria e nettamente ostile al movimento democratico, non volle accettare la corona; l'Austria e quasi tutti i sovrani della Germania richiamarono i propri deputati. L'Assemblea venne sciolta dalle milizie prussiane nel 1849.

L'unificazione politica della Germania non avverrà sotto la direzione della borghesia industriale, ma sotto quella degli junkers (aristocrazia fondiaria, alte caste militari, burocrazia statale). Dopo la sconfitta del

movimento liberale, all'indomani del '48, ogni traccia di rinnovamento democratico-costituzionale si perse, e attorno a Guglielmo I di Prussia (nuovo re nel 1861 e poi imperatore) restarono compatti appunto gli junkers. Il governo, è vero, agevolò le iniziative economiche degli industriali (specie nelle regioni della Ruhr, Slesia e Sassonia), ma non aprì nessun varco all'effettiva partecipazione politica dei nuovi ceti imprenditoriali e commerciali. Il parlamento, pur esistendo sulla carta, aveva la sola funzione di ratificare le decisioni della monarchia e del governo. Il processo di unificazione era praticamente guidato dall'alto in maniera del tutto autoritaria.

Intanto in Austria, a Vienna, per opera dei liberali, scoppia la rivoluzione, al fine di ottenere da Ferdinando I sia la Costituzione che l'autonomia amministrativa per i vari popoli dell'impero (italiani, boemi, croati, sloveni, ungheresi). L'imperatore licenziò il ministro reazionario Metternich e concesse una Costituzione di carattere moderato, che però scontentò tutti.

I liberali convocarono un'Assemblea Costituente. Nel contempo in Ungheria la popolazione si solleva per proclamare l'indipendenza del loro paese. Tuttavia, le correnti conservatrici, affidandosi alle armi, repressero il movimento liberale e rioccuparono Vienna. Ferdinando I abdicò a favore di Francesco Giuseppe, che revocò subito la Costituzione e con l'aiuto dei russi stroncò l'insurrezione ungherese.

Iter biografico e intellettuale del giovane Marx

Il periodo universitario

Karl Marx nacque nel 1818 a Treviri, in Renania, la regione tedesca, assai sviluppata economicamente, che forse più di ogni altra aveva risentito dell'influsso delle idee progressiste della rivoluzione francese. Il padre di Marx, di idee nettamente illuministiche, era un avvocato di origine ebraica, passato al protestantesimo nel 1816 per non rinunciare alla professione, in quanto la legge prussiana vietava agli ebrei di esercitare certi uffici.

Terminato il liceo nel 1835, Marx si iscrive alla facoltà di giurisprudenza dell'università di Bonn e un anno dopo si reca a Berlino, la cui università era certamente più quotata. Oltre ad occuparsi di diritto, studia storia e filosofia, ma i suoi interessi principali vertono verso la letteratura: scrive poesie liriche alla fidanzata (due delle quali vengono pubblicate nella rivista "Atheäum"), una tragedia in versi, alcuni capitoli di un romanzo satirico, epigrammi, sonetti..., lasciandosi chiaramente influenzare dalla corrente dello *Sturm und Drang*.

Sul finire degli anni '30 Marx aderisce al *Doktorclub* di Berlino, formatosi attorno alla figura di B. Bauer (vi erano anche, fra altri, Max Stirner e Moses Hess). Organo letterario erano gli "Annali di Halle", fondati da Arnold Ruge e Ernst Theodor Echtermeyer nel '38. Interesse prevalente del club era la filosofia hegeliana, specie nei suoi risvolti religiosi, che si ritenevano molto superati. La nuova filosofia che veniva emergendo era quella dell'"autocoscienza" che - a giudizio degli hegeliani di sinistra - doveva portare gli eredi dell'hegelismo ad assumere un coerente ateismo.

Nel 1837 Marx scrive il grande dialogo *Cleante o del cominciamento e dello sviluppo necessario della filosofia*, che non ci è pervenuto. In esso Marx aveva cercato di liberarsi dall'idealismo hegeliano, facendo riferimento alle scienze della natura, a Schelling, alla storia, ma il tentativo - così scrisse al padre - era fallito.

Nel 1841, coronando i suoi interessi prevalentemente filosofici, si laurea con una tesi sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. Avendo già assunto posizioni ateistiche, Marx preferì inviare la tesi all'università di Jena, temendo che quella di Berlino non l'avrebbe valutata obiettivamente. Nella tesi egli riconosce l'importanza di Hegel, ma se ne distacca nell'interpretazione della filoso-

fia post-aristotelica. Hegel, che apprezzava più Democrito che Epicuro, viene indirettamente contestato da Marx, che rileva in Democrito il tentativo di aver prima ridotto la realtà a immaginazione soggettiva, accettando poi la necessità come legge universale; mentre Epicuro, partendo dalla conoscenza sensibile, avrebbe invece ammesso, di fronte all'assoluto determinismo, il caso e la libertà. Oltre a ciò Marx respinge il tentativo di Plutarco di far comparire la filosofia davanti al tribunale della religione e, accolta la posizione scettica di Hume, afferma - per bocca di Prometeo - il proprio irriducibile ateismo.

In questa tesi l'influenza di Bauer è notevole. La concezione dell'"autocoscienza" (ovvero della libertà umana in divenire) non ha più solo un valore contemplativo - come nell'idealismo -, ma attivo. Nella tesi di laurea Marx avverte la necessità di concretizzare operativamente la filosofia, cioè di farla diventare uno strumento efficace per modificare la realtà. La filosofia ufficiale, hegeliana, gli appare, in tal senso, troppo conservatrice.

Una volta "dottore", Marx mira a entrare come docente all'università di Bonn, ove insegnava Bauer, che qui era stato trasferito, da Berlino, sotto la pressione della Destra hegeliana. Quando Bauer viene licenziato anche dalla facoltà di teologia di Bonn, Marx rinuncia alla carriera universitaria e decide di darsi alla pubblicistica, tornando in Renania. Qui, a Colonia, la borghesia, esasperata dal voltafaccia di Federico Guglielmo IV (1840-61)², si era alleata con la Sinistra hegeliana dando vita alla "Gazzetta Renana", il primo periodico moderno della Germania, sorto nel 1842 (sarà soppresso dal governo dopo 15 mesi).

La "Gazzetta Renana"

Il primo articolo di Marx si riferisce alla discussione della Dieta renana sulla libertà di stampa. Il governo prussiano infatti aveva emanato delle istruzioni per la censura. Marx reagì affermando che la libertà di

² Il sovrano, pur volendo attenuare la politica reazionaria del padre, diminuendo la censura sulla stampa e promettendo l'entrata in vigore di una Costituzione, rifiutò di avallare un'assemblea popolare legislativa, preferendo lavorare di concerto con l'aristocrazia in gruppi di lavoro locali nelle varie regioni del regno di Prussia. Inoltre, malgrado fosse un devoto luterano, decise di liberare dalla prigionia Clemente Augusto di Droste-Vischering, arcivescovo cattolico della città di Colonia. Anzi, nel 1844 partecipò personalmente alla cerimonia d'inaugurazione della cattedrale della città, divenendo il primo monarca di Prussia a fare il proprio ingresso in una cattedrale cattolica. Tali atteggiamenti ondivaghi si ripeterono, sul piano politico, nel corso dei moti del 1848.

stampa era una forma necessaria della libertà di coscienza, a condizione naturalmente che non si trasformasse in un'attività lucrativa. Egli rilevò anche il carattere aristocratico della Dieta renana (composta per 1/3 dai rappresentanti della nobiltà), nonché il suo carattere anti-popolare, in quanto dotata di soli poteri consultivi in materia di leggi statali. La reazione della censura non si fece attendere: il secondo articolo di Marx riguardante il conflitto tra governo prussiano e chiesa cattolica non poté essere pubblicato.

Nel terzo articolo egli analizza il dibattito a proposito della legge contro i furti di legna. Smascherando le vessazioni e i soprusi dei proprietari terrieri, Marx difendeva la massa contadina da essi sfruttata. Nel quarto articolo egli delinea il quadro della rovina dei viticoltori nella zona della Mosella, denunciando la falsità della burocrazia prussiana. A causa di questi (e di altri articoli non suoi), fu costretto a rispondere (essendo diventato il direttore del giornale) agli attacchi della "Gazzetta generale di Augusta", che accusava la "Gazzetta Renana" di propagandare idee comuniste (in particolare il giornalista "incriminato" era M. Hess).

Occupandosi di questioni economiche (furti di legna, parcellizzazione fondiaria e libertà di commercio), Marx era giunto alla conclusione che il governo prussiano non difendeva mai gli interessi del popolo, ma sempre quelli dei ceti privilegiati della nobiltà e del clero. In questo senso il diritto e le leggi non potevano più essere considerati - a suo giudizio - fuori dal contesto dei rapporti sociali, in quanto nella società l'interesse privato viene ritenuto come fine ultimo e il diritto, per essere conforme allo scopo, deve realizzare necessariamente questo interesse. L'approdo di Marx al socialismo fu appunto una conseguenza di questo lavoro giornalistico.

Sul piano filosofico egli aveva anche capito che l'umanesimo di Ludwig Feuerbach e l'emancipazione dell'uomo imponevano di combattere sul terreno concreto delle contraddizioni socio-economiche, ritenute dai giovani hegeliani argomenti profani e indegni della filosofia. Essi infatti, riunitisi intorno ai fratelli Edgar e Bruno Bauer per fondare nel 1842 il gruppo dei cosiddetti "Liberi", spedivano alla "Gazzetta Renana" astratte divagazioni sull'ateismo e sul comunismo utopistico che a Marx non piacevano affatto. La rottura definitiva con il circolo avvenne alla fine del '42 (alleato di Marx era Ruge).

Religione e politica nella "Gazzetta Renana"

Nei numeri 191, 193 e 195 della "Rheinische Zeitung" del luglio 1842, Marx delinea in maniera sufficientemente chiara quale avrebbe do-

vuto essere, sul piano democratico-borghese, il rapporto tra religione e politica.³

Il giovane Marx pose le basi del proprio laicismo nella convinzione che una critica della religione (intesa quest'ultima come forma di gestione politica del potere), sarebbe stata il presupposto di ogni critica in generale e quindi del superamento dello Stato confessionale e della chiesa di stato. I riferimenti ai risultati più significativi della rivoluzione francese sono ovviamente impliciti.

Nella "Rheinische Zeitung" egli attacca l'autore dell'articolo di fondo del n. 179 della "Gazzetta di Colonia": è, in sostanza, lo scontro tra un sostenitore del cristianesimo di stato e un sostenitore della libertà di coscienza.

Le dimostrazioni argomentate da Marx a sostegno della separazione di religione e politica sono molteplici. Le vedremo evidenziandone anche i limiti, che Marx supererà successivamente.

1. I limiti della ricerca scientifica devono essere stabiliti dalla stessa scienza e non dalla religione. Marx qui ancora non coglie il nesso tra ricerca scientifica e interessi economici, ovvero la subordinazione di quella a questi.
2. Non è stato il decadere delle antiche religioni (del mondo greco-romano) a far crollare gli Stati - dice Marx -, ma al contrario, è stato il decadere degli antichi Stati a far crollare le antiche religioni. Marx qui non ha ancora chiara la distinzione tra società civile e Stato; è infatti dal declino della società civile, ovvero dall'acuirsi delle contraddizioni socioeconomiche, dalla polarizzazione degli interessi di classe che, *contemporaneamente*, si è verificato sia il declino dello Stato che quello della cultura dominante.
3. Marx rifiuta decisamente il concetto di "Stato cristiano", che va sostituito con quello di "Stato democratico" (di tutti i cittadini), capace di prescindere dalle opinioni in materia di religione e capace di fondare "la libera comunità di uomini morali". Ancora però egli non è arrivato a contrapporre società a Stato, cioè a capire che lo Stato è un'espressione coercitiva delle classi dominanti della società, sia lo Stato di tipo religioso che laico.
4. Marx contrappone il matrimonio civile, quello che *solo* lo Stato dovrebbe poter riconoscere, al matrimonio ecclesiastico, quello che lo Stato confessionale è tenuto a riconoscere in quanto consacrato (autorizzato) dalla chiesa.
5. Marx rifiuta l'idea che lo Stato debba essere uno strumento am-

³ Cfr Marx-Engels, *Scritti sulla religione*, ed. Garzanti, Milano 1979.

ministrativo attraverso cui la chiesa fa passare la propria educazione religiosa. E afferma l'idea che la vera educazione "pubblica" dello Stato è l'essenza razionale e pubblica dello Stato stesso, che ha il compito di trasformare i fini dei singoli cittadini in fini generali. Marx ha ancora una concezione idealistica dello Stato, qui investito di compiti "etici", quando invece anche uno Stato del genere è non meno coercitivo dello Stato confessionale. Egli in sostanza è ancora fermo a una mera contrapposizione di principi politici, fra loro antitetici, nessuno dei quali però mette in discussione la forma delle strutture istituzionali, l'organizzazione generale del sistema sociale. Gli sfugge in sostanza che il nesso di "pubblico" e "statale" è del tutto artificioso e non è affatto un indice, di per sé, della democratizzazione della vita sociale.

6. Netta la critica alle astrattezze della filosofia idealistica tedesca. Tuttavia Marx è convinto che la filosofia possa riacquistare credibilità affrontando le tematiche del mondo contemporaneo. Non solo, ma ritiene che la filosofia possa svolgere un efficace lavoro di laicizzazione umanistica della cultura dominante, contro le pretese integralistiche della religione. Egli non ha ancora posto il nesso tra filosofia e proletariato, cioè il fatto che la realizzazione degli obiettivi politici del proletariato porrà fine alla filosofia.
7. Marx chiede alla chiesa (protestante prussiana) di concepirsi in maniera separata dallo Stato. "Se voi fate della religione la teoria del diritto pubblico, allora fate della religione stessa una specie di filosofia". Cioè egli chiede alla religione di restare "teologia" e di non trasformarsi in "filosofia". Se il cristianesimo si sentisse "altro", rispetto alle scienze e alla filosofia, ma anche al diritto e alla politica, non vi sarebbe uno "Stato cristiano" - dice Marx -, come non lo volevano i Padri della chiesa. Invece da secoli il cristianesimo, da quando s'è compromesso col potere politico istituzionale, non è più lo stesso, ha perso la propria identità.

In tal senso Marx plaude al pontificato di Roma, che rifiutò di aderire alla Santa Alleanza, in quanto "l'unione universale cristiana di tutti i popoli è la chiesa - dice Marx - e non la diplomazia, non l'alleanza mondana degli Stati". "Il vero Stato religioso è quello teocratico", afferma Marx. Là dove non esiste una "chiesa infallibile", una "chiesa con un capo supremo" (come nel cattolicesimo romano), "il dominio della religione non è altro che la religione del dominio, il culto della volontà del governo".

Cioè secondo Marx il protestantesimo rendeva abusivamente "cristiano" lo Stato e, di conseguenza, faceva dello Stato uno

strumento ideologico coercitivo nelle mani del cristianesimo. Egli sembra qui preferire l'esplicita teocrazia cattolica alla implicita confessionalizzazione dello Stato moderno. Secondo lui i cattolici affermano meglio dei protestanti il principio di separazione tra Stato e chiesa. Gli sfugge però il fatto che, nel mondo cattolico, la chiesa è così politicizzata che lo Stato altro non è se non il proprio "braccio secolare".

8. Per il giovane Marx lo Stato avrebbe dovuto essere aconfessionale, pluralista, aperto a qualunque religione che rispetti l'autonomia delle istituzioni civili. All'aggettivo "cristiano" contrappone l'aggettivo "umano". Filosofia, umanesimo, democrazia, separazione tra chiesa e Stato (laicità) sono concetti equivalenti per Marx, sin dai primissimi tempi della sua attività giornalistica. La democraticità di uno Stato o di una Costituzione va analizzata, tutelata e favorita dal punto di vista dell'*umano*, non tanto del *cristiano*, proprio perché di fronte allo Stato tutte le religioni sono uguali. Anche perché - precisa Marx, rifacendosi alle fonti neotestamentarie - il cristiano è tenuto a considerare come "mandata da Dio" ogni autorità terrena.
9. Marx considera lo Stato bizantino, sotto questo aspetto, come il "peggiore" degli Stati, proprio perché facendo propri i problemi ecclesiastici, esso evitava accuratamente di tenersi separato dalla chiesa.

In realtà Marx qui non s'accorge che nell'epoca medievale lo Stato bizantino era molto più tollerante di quello franco di Carlo Magno e dei sovrani tedeschi (Ottoni, Svevi...), e molto più democratico delle pretese integralistiche della chiesa romana, che non voleva riconoscere al *basileus*, prima, e all'imperatore d'occidente, dopo, alcuna vera autonomia politica.

Marx crede ancora ingenuamente alla possibilità di uno Stato democratico in nome della laicità e della separazione dalla chiesa. Ancora non è arrivato a considerarlo come una mera sovrastruttura della società civile, come uno strumento di oppressione e di dominio da parte della classe dominante. Lo farà però dopo essere emigrato in Francia.

La prima critica contro Hegel

A Colonia la borghesia, delusa dalla politica di false riforme di Federico Guglielmo IV, si era alleata con la Sinistra hegeliana dando vita alla "Gazzetta Renana", il primo periodico moderno della Germania, nato nel 1842. La "Gazzetta" venne chiusa dal governo dopo 15 mesi. Anche

gli "Annali Tedeschi" di Ruge subirono la stessa sorte. Gli azionisti liberali della "Gazzetta" pensarono di riuscire a salvare il giornale imprimendogli un orientamento più moderato, in quanto non amavano gli articoli che sobillavano il popolo contro il governo. Ma il 25 gennaio 1843 Marx scrive a Ruge che ha intenzione di lasciare la Germania e gli chiede se ha intenzione di pubblicare con lui all'estero una nuova rivista per la Germania, allo scopo di criticare non solo le idee della Sinistra hegeliana ma anche quelle utopistiche di Fourier, Proudhon, Cabet, Dézamy e Weitling, che cominciavano a diffondersi in Germania, offrendo del comunismo una visione astratta e dogmatica, come un sistema già compiuto.

Prima di recarsi a Parigi (il luogo scelto per l'edizione), Marx sposa Jenny von Westphalen, con cui vive a Kreuznach sino all'ottobre del '43, scrivendo fra l'altro *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (edito solo nel 1927 in Urss). Esistono anche i *Quaderni di Kreuznach*, in cui sono contenuti molti appunti storici sulla rivoluzione francese e sulla teoria e storia dello Stato. Marx leggeva Rousseau, Montesquieu, Ranke, Ludwig..., in quanto ciò che lo interessava di più era il problema dello Stato, soprattutto nei suoi legami con le condizioni materiali di vita della società civile. A suo parere, l'umanesimo di Feuerbach era materialista solo quando doveva spiegare i fenomeni naturali, psicologici, ma restava idealista nella sua concezione della storia, dei rapporti sociali e della politica. Feuerbach insomma dava troppa importanza alla natura e non abbastanza alla politica, mentre solo alleandosi con la politica la filosofia poteva dimostrare la propria verità.

Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, Marx usa la critica che Feuerbach aveva mosso all'hegelismo di aver fatto del pensiero un soggetto e dell'oggetto un predicato, e afferma che Hegel ha fatto dello Stato e del diritto gli strumenti della logica. Marx cioè sostiene: 1) che lo Stato (idealizzato, neutrale, interclassista) è un prodotto della società civile (egoistica, divisa in classi), 2) che l'anatomia della società civile va cercata nell'economia politica, 3) che la proprietà privata determina l'essenza stessa dello Stato e del diritto, 4) che la classe che meglio rappresenta l'alienazione dello Stato (separato dalla società civile) è la burocrazia, 5) che la liberazione dell'uomo non dipende da una partecipazione politica all'attività dello Stato, ma da un rivolgimento sociale che porti all'autogoverno, dove la direzione stessa è espressione della comunità.

Marx era pervenuto alla distinzione tra "uomo" e "cittadino", che sarà fra non molto il tema dominante del suo scritto sulla *Questione ebraica*. A suo dire il soggetto umano è diviso in "cittadino" per lo Stato e "uomo" per la società civile: allo Stato non interessa l'uomo reale, "ine-

guale", che soffre contraddizioni sociali antagonistiche nella società civile, ma interessa solo l'uomo formale, "uguale", giuridicamente e politicamente "libero", in grado di votare, ecc.

Prima di partire per Parigi, Marx invitò Feuerbach a collaborare alla nuova rivista, proponendogli di redigere una critica di Schelling, ma ne ricevette un rifiuto.

In Francia, tra le file dei lavoratori erano già diffuse le idee del socialismo utopistico (specie quelle di Saint-Simon e Fourier). Per la prima volta il proletariato parigino si era affacciato alla ribalta storica con la rivoluzione del luglio 1830. Durante il suo soggiorno parigino, Marx entrò in contatto con i leader della Lega dei Giusti e coi dirigenti della maggior parte delle società operaie segrete francesi, senza tuttavia aderire ad alcuna di esse. Conobbe i socialisti e comunisti francesi L. Blanc, É. Cabet, P. Leroux, P.-J. Proudhon, il grande poeta tedesco H. Heine, il politico russo M. Bakunin. Avendo in progetto un volume sull'economia, Marx prese a studiare i classici inglesi dell'economia politica, A. Smith e D. Ricardo. Si mise a studiare anche quegli storici borghesi come A. Thierry, F. Guizot, F.-A. Mignet, che spiegavano tutta l'evoluzione della Francia e dell'Inghilterra moderne in termini di lotta di classe tra borghesia e nobiltà.

Gli "Annali franco-prussiani"

Marx aveva chiarissima l'idea - a differenza di Bauer e degli altri giovani hegeliani di sinistra - che tutta l'emancipazione *politica* affermata dalla rivoluzione francese (culminata nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*) non aveva minimamente toccato il problema dell'emancipazione *sociale* dei lavoratori e dei cittadini in genere.

Tuttavia il socialismo utopistico anglo-francese era arrivato alla medesima conclusione molto prima di lui. L'arretratezza della filosofia tedesca, nonostante l'acume di Hegel, Marx, Engels ecc., era appunto da attribuirsi alla scarsa consapevolezza politico-democratica dei prussiani in generale, i quali erano convinti d'aver dato il massimo contributo alla storia dell'emancipazione umana con la riforma protestante prima e con la filosofia idealistica dopo.

Finalmente riesce a portare a termine con Ruge la redazione del primo numero degli "Annali franco-prussiani", pur non avendo ottenuto un solo contributo culturale francese. I socialisti di Francia - scriverà più tardi Marx - consideravano più saggio attenersi al volterianesimo che all'ateismo tedesco del XIX sec. Il primo e unico numero di quegli "Annali" uscì nella primavera del '44. In seguito Ruge si staccò da Marx. I due

lavori più importanti di Marx furono *La questione ebraica* e *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*.

Il primo saggio prendeva spunto da due opere di B. Bauer sulla capacità o possibilità degli ebrei di diventare politicamente liberi (1843). Come noto, nella Prussia dell'assolutismo cristiano-germanico, la religione fungeva da strumento di governo, per cui agli oppositori filosofici (soprattutto alla Sinistra hegeliana) la libertà politica appariva condizionata dall'emancipazione ateistica. Un grosso problema dell'epoca era appunto l'uguaglianza politica degli ebrei, privi di diritti civili a causa della loro religione. Bauer non accettava il fatto che gli ebrei, per essere liberi politicamente, chiedessero il privilegio d'essere riconosciuti dallo Stato in quanto "ebrei". A suo parere, infatti, per emanciparsi politicamente, gli ebrei avrebbero dovuto liberarsi della loro religione, ovvero smettere di essere "ebrei", mentre lo Stato, dal canto suo, doveva abbandonare ogni privilegio religioso, riducendo la religione ad affare privato.

Marx rispose a Bauer superando la tesi feuerbachiana secondo cui il fulcro dell'estraneazione umana sarebbe quella religiosa. Compito della filosofia progressista è diventato ora per Marx quello di trasformare la lotta contro la religione in una lotta contro le condizioni oggettive (socio-economiche) che la rendono possibile. Ciò in pratica significava che la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e la religione doveva diventare la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e quella umana. Infatti, se è vero che in molti Stati nord-americani - dice Marx - lo Stato è completamente separato dalla religione, è anche vero che in questi Stati la religione si presenta come un fenomeno molto attivo. Ciò quindi implica che un'emancipazione politica non porta di per sé al superamento della religione. E siccome la religione è l'esistenza di un "difetto", la fonte di tale difetto va cercata nello stesso Stato politicamente emancipato.

A giudizio di Marx non solo non serve l'emancipazione della religione per realizzare quella umana, ma non serve neppure quella politica. Lo dimostra il fatto che in molti Stati nordamericani si è creduto di abolire la proprietà privata semplicemente abolendo il censo per l'eleggibilità attiva e passiva. In sostanza lo Stato politico va superato non meno di quello religioso, come va superato il concetto di "cittadino" (formalmente "libero") nell'affermazione del concetto di "uomo" (che se nullatenente è "estraniato").

Marx - come si può vedere - criticava anche le *Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino* proclamate alla fine del '700 in America e in Francia. La vera liberazione, per il giovane Marx, non era quella ateistica (dell'autocoscienza) né quella politica (dello Stato), ma quella *uma-*

na e sociale, che deve realizzarsi nell'ambito della *società civile*. Qui infatti la contraddizione è pratica, concreta, oggettiva, determinata essenzialmente dalla proprietà privata, il cui uso fa dell'uomo un essere egoistico, anche se in quanto cittadino può apparire "persona morale".

Nel secondo contributo Marx ribadisce le tesi fondamentali della *Questione ebraica*, chiarendo che l'interesse per il problema religioso (ora che si è appurato, con Feuerbach, che "l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo"), deve essere superato dall'interesse (e dalla critica) per l'economia, la politica, il diritto, rivoluzionando i rapporti sociali esistenti. Di questo compito però, in Germania, non può farsi carico la borghesia, ma solo una classe che per i suoi "dolori universali" possieda un carattere universale e non rivendichi alcun diritto particolare, cioè il proletariato. La filosofia (socialista o quella più progressista della Sinistra hegeliana) può trovare nel proletariato le sue armi "materiali" per potersi realizzare, mentre il proletariato può trovare in questa filosofia la sue armi "spirituali" per potersi sopprimere come classe attraverso la rivoluzione. In sostanza, se la Germania non è riuscita a fare nulla in senso "borghese", ora può fare molto di più in senso "socialista".

I Manoscritti parigini del 1844

Durante il soggiorno parigino, fino all'inizio del 1845, Marx si mise a studiare assiduamente i testi dei socialisti francesi, inglesi e tedeschi (quest'ultimi però si riducevano agli scritti di Weitling, Hess ed Engels), concentrando i suoi interessi sulle questioni dell'economia politica. Il frutto di questo lavoro è racchiuso nei tre *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (editi nel 1932).

In essi Marx scopre che l'estraneazione religiosa del credente (analizzata da Feuerbach), secondo cui quante più virtù si attribuiscono a dio tante meno se ne conservano per sé, assomiglia molto da vicino all'alienazione "economica" dell'operaio, che quanto più produce tanto più avverte i suoi prodotti come oggetti estranei. La fonte di questa duplice estraneazione risiede, secondo Marx, nella stessa attività produttiva, ovvero nel sistema della proprietà privata, che divide il produttore dal prodotto del suo lavoro. Questa alienazione non procede da nessuna legge naturale, ma è una conseguenza storica determinata. Marx non contesta il valore del lavoro moderno (come autoprodursi dell'uomo), ma il fatto che ci si voglia fermare - come fece Hegel - a questo aspetto positivo, trascurando quello negativo dello sfruttamento.

Soluzione della contraddizione sociale antagonistica è il comunismo, ma non quello utopistico, per il quale infatti il possesso fisico im-

mediato è l'unico scopo della vita. In tal senso il comunismo diventa un'astrazione come l'ateismo: questo si riduce a una mera negazione di dio, quello a una mera negazione della proprietà privata. Il comunismo utopistico - dice Marx - prescinde dal talento degli individui e vuole annientare tutto ciò che non è suscettibile d'essere posseduto da tutti in proprietà privata. La prestazione dell'operaio salariato, anziché essere soppressa, viene estesa a tutti gli uomini, così come al matrimonio - come forma di proprietà privata esclusiva - viene contrapposta la comunanza delle donne. Questo comunismo non è altro che l'espressione dell'invidia dei poveri per la ricchezza dei ceti abbienti. L'uguaglianza sociale diventa una forma di livellamento. In realtà, la soppressione della proprietà privata - dice Marx - è solo il primo passo in direzione del comunismo, il quale esiste veramente solo quando l'uomo viene valorizzato in tutte le sue capacità creative, personali e collettive.⁴

La rivolta dei tessitori slesiani

Qui si può aprire una parentesi sulla rivolta dei tessitori slesiani del 1844, poiché non poca influenza ebbe sul giovane Marx. Ne parla in *Glosse marginali di critica all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale"*, firmato: un Prussiano.⁵ Le sue *Glosse* vennero stampate in due numeri (7 e 10 agosto 1844) del "Vorwärts" ("Avanti"), giornale stampato a Parigi dagli emigrati tedeschi.

L'anonimo articolista ridimensionava di molto l'accaduto e chiedeva di comprenderlo in nome della carità cristiana.

In questa *Glosse* Marx prosegue la sua critica anti-statuale, affermando, contro Ruge, che non si può affidare allo Stato la soluzione delle contraddizioni sociali, e che con un'attività politica incapace di mettere in discussione l'esistenza dello Stato, non si potrà mai conseguire il rovesciamento dei rapporti di sfruttamento esistenti, che quello stesso Stato protegge in tutti i modi. La comunità reale, sociale, supera di gran lunga quella politica. Ruge infatti vedeva nelle agitazioni dei tessili della Slesia (1844) un cieco ammutinamento ideologicamente immotivato; Marx invece vi vedeva i primi passi del movimento operaio tedesco.

*

⁴ Su questi *Manoscritti* viene più estesamente il commento nell'apposito capitolo.

⁵ Testo di riferimento per le citazioni: K. Marx, *La questione ebraica*, Editori Riuniti, Roma 1974.

All'origine della rivolta vi fu una canzone, creata dai tessitori del villaggio slesiano di Peterswalden. Il 4 giugno 1844 la polizia arresta un tessitore che cantava quest'inno sotto le finestre del costruttore Zwanziger, che pagava miseri salari e che nella regione era il simbolo dello sfruttamento dei padroni.

Nel pomeriggio i tessitori reagiscono all'arresto e saccheggiano gli uffici degli industriali e distruggono i libri dei debiti e le lettere di credito, senza commettere alcun furto. Il 5 giugno una folla di 3.000 tessitori marcia verso un villaggio vicino (Langebielau) dove si svolgono scene analoghe. Ma l'esercito interviene e spara sulla folla disarmata, uccidendo 11 operai e ferendone 24; la massa reagisce e a colpi di pietre e bastoni caccia i soldati dal villaggio.

Il 6 giugno arrivano tre compagnie di fanteria e una batteria di artiglieria che sconfiggono la ribellione. I sopravvissuti cercano rifugio tra le montagne e i boschi vicini, dove sono braccati dalle truppe: 38 tessitori vengono arrestati e condannati a pesanti pene e ai lavori forzati.

Le ripercussioni dell'avvenimento si ebbero in tutta la Slesia, in Boemia, a Praga e anche a Berlino, dove si erano succeduti scioperi e manifestazioni operaie nei mesi estivi del 1844 (cfr Heinrich Heine, *I tessitori* (1847) e Gerhart Hauptmann, *I tessitori* (1892)).

Per Marx invece l'insurrezione dei tessitori fu un fatto così grave che lo porterà a rompere definitivamente con la Sinistra hegeliana e con Feuerbach, che a suo parere si ponevano in maniera troppo astratta nei confronti dei problemi sociali della Prussia.

Marx ridicolizza il primo articolo dell'anonimo Prussiano, il quale aveva scritto che, essendo un paese "non politico", la Prussia e il suo governo non potevano vedere la rivolta dei tessitori come un problema per tutto il paese e al massimo lo consideravano un problema locale, al pari di una siccità o di una carestia.

Viceversa Marx fa notare che anche là dove esiste una partecipazione politica più avanzata di quella tedesca, là dove esistono parlamenti e repubbliche democratiche, l'indifferenza delle istituzioni e dei partiti nei confronti dei problemi sociali è analoga, e scrive: "Nella misura in cui la borghesia inglese ammette che il pauperismo è una *colpa della politica*, il *whig* considera il *tory*, e il *tory* il *whig*, come la causa del pauperismo. Secondo il *whig*, il monopolio della grande proprietà terriera e la legislazione protezionista contro l'importazione dei cereali è la fonte principale del pauperismo. Secondo il *tory*, tutto il male risiede nel liberalismo, nella concorrenza, nel sistema industriale spinto troppo avanti. Nessuno dei partiti trova il motivo nella politica in generale, bensì ciascuno di essi lo trova nella politica del proprio partito; ma ambedue i par-

titi non si sognano neppure una riforma della società" (p. 118).

La borghesia inglese, che già vede il pauperismo non come fenomeno locale ma *nazionale*, è ancora più indifferente di quella tedesca a proporre dei rimedi sociali per risolverlo. E se anche il pauperismo potesse essere risolto per via amministrativa o con la beneficenza - come proponeva l'anonimo Prussiano -, Marx fa notare che l'Inghilterra emanò una legislazione apposita in tal senso, sin dai tempi della regina Elisabetta, la quale però non servì a nulla; anzi ci fu qualcuno, come p.es. Malthus, il quale sostenne che proprio quella legislazione non faceva che aumentarla: "Poiché la popolazione tende incessantemente a superare i mezzi di sussistenza, la beneficenza è una pazzia, un pubblico incitamento alla miseria. Perciò lo Stato non può far altro che abbandonare la miseria al suo destino, e al massimo rendere più facile la morte dei poveri" (p. 121).

La conseguenza inevitabile di questa posizione fu molto esplicita in parlamento: "il pauperismo è la miseria *di cui hanno colpa gli operai stessi*, per cui non lo si deve prevenire come una sfortuna, bensì piuttosto reprimere, punire come un delitto" (p. 122).

La stessa cosa, d'altra parte, accadde in Francia ai tempi di Napoleone, allorché - dice Marx - si pretese di eliminare l'accattonaggio col tribunale della polizia correzionale e i penitenziari (p. 123).

La critica di Marx è tutta rivolta alla concezione interclassista dello Stato che ha l'anonimo Prussiano. È lo Stato *in sé* e non una certa forma di Stato ad essere incapace di risolvere i problemi sociali (p. 125). Gli Stati moderni possono ritenere la miseria una legge di natura, dovuta all'aumento sproporzionato della popolazione rispetto ai mezzi di sussistenza, possono ritenerla un effetto della cattiva volontà dei poveri, che non vogliono uscire dalla loro condizione, possono ritenerla la conseguenza dell'atteggiamento non cristiano dei ricchi, possono anche decidere, come nel periodo della Rivoluzione francese, di ghigliottinare i proprietari sospettati d'essere controrivoluzionari, ma in ogni caso gli Stati - dice Marx - non possono risolvere questo problema senza negarsi come tali (p. 126).

"Lo Stato infatti poggia sulla contraddizione tra *vita privata e pubblica*, sulla contraddizione tra gli *interessi generali* e gli *interessi particolari*. L'amministrazione deve perciò limitarsi ad una attività *formale e negativa*, poiché proprio là dove ha inizio la vita civile e il suo lavoro, là termina il suo potere" (ib.). "L'impotenza è la *legge di natura* dell'amministrazione. Infatti, questa lacerazione, questa infamia, questa *schiavitù della società civile* è il fondamento naturale su cui poggia lo Stato moderno..." (ib.).

La situazione paradossale, secondo Marx, è che "quanto più po-

tente è lo Stato, quanto più *politico* quindi è un paese, tanto meno esso è disposto a ricercare nel *principio dello Stato*, dunque nell'*odierno ordinamento della società*, della quale lo Stato è l'espressione attiva, autocosciente e ufficiale, il fondamento delle infermità *sociali*, e a intenderne il principio generale" (p. 127).

Nel secondo articolo contro il medesimo anonimo Prussiano, Marx sostiene che "*nemmeno una* delle rivolte degli operai francesi e inglesi possedette un carattere così *teorico e consapevole* quale la rivolta dei tessitori slesiani... dove il proletariato proclama il suo antagonismo con la società della proprietà privata, in modo chiaro, tagliente, spregiudicato e possente" (p. 130). E lo spiega: "Non soltanto vengono distrutte le macchine, queste rivali degli operai, ma anche i *libri commerciali*, i titoli di proprietà, e mentre tutti gli altri movimenti si volgevano innanzitutto contro il *signore dell'industria*, il nemico visibile, questo movimento si volge contemporaneamente contro il banchiere, il nemico nascosto" (p. 131).

Marx inoltre considera Weitling (specie nell'opera *Garanzie dell'armonia e della libertà*) importante tanto quanto Proudhon. Proprio in virtù dell'opera di Weitling, Marx arriva ad affermare "che il proletariato tedesco è il *teorico* del proletariato europeo, così come il proletariato inglese ne è l'*economista* e il proletariato francese il *politico*" (ib.). E prosegue dicendo che "si deve ammettere che la Germania possiede una tanto *classica* vocazione per la rivoluzione *sociale* quanto è incapace di una rivoluzione *politica*" (ib.). La Germania infatti ha una borghesia debole, ma può avere un proletariato forte.

Solo che non deve lasciarsi ingannare dalla politica e dai suoi sostenitori, come appunto l'anonimo Prussiano, i quali ritengono che i problemi sociali saranno risolti quando la Germania avrà raggiunto una forte consapevolezza politica. Marx, al contrario, sostiene che "quanto più formato e generale è l'intelletto *politico* di un popolo, tanto più il *proletariato* - almeno all'inizio del movimento - consuma le sue forze in insensate, inutili sommosse soffocate nel sangue. Poiché esso pensa nella forma della politica, scorge il fondamento di tutti i mali nella *volontà* e tutti i mezzi per rimediarvi nella *violenza* e nel *rovesciamento* di una *determinata* forma statale" (p. 134).

Lo Stato - secondo Marx - va eliminato, in quanto espressione di una società civile alienata, dominata dal principio della proprietà privata: quanto più questa si libera di ciò che tiene divisi i cittadini, tanto meno questi avranno bisogno dello Stato. "La *comunità* dalla quale l'operaio è isolato è una comunità di ben altra realtà e di ben altra estensione che non la comunità *politica*. Questa comunità, dalla quale il *suo lavoro* lo

separa, è la *vita* stessa, la vita fisica e spirituale, la moralità umana, l'attività umana, l'umano piacere, la natura *umana*" (p. 135).

L'uomo è più importante del cittadino, e la vita umana, sociale è più importante della vita politica (p. 136). "Una rivoluzione *sociale* si trova dal punto di vista della *totalità* perché - se pure ha luogo unicamente in *un* distretto industriale - essa è una protesta dell'uomo contro la vita disumanizzata, perché muove dal *punto di vista* del *singolo individuo reale*, perché la *comunità*, contro la cui separazione da sé l'individuo reagisce, è la vera *comunità* dell'uomo, la natura *umana*. L'*anima politica* di una rivoluzione consiste al contrario nella *tendenza* delle classi politicamente prive di influenza a eliminare il proprio *isolamento* dallo *Stato* e dal *potere*. Il suo punto di vista è quello dello Stato, di una *totalità astratta*, che sussiste *soltanto* attraverso la separazione dalla vita reale, che è *impensabile* senza l'antagonismo *organizzato* tra l'idea generale e l'esistenza individuale dell'uomo. Una rivoluzione dell'*anima politica* perciò, organizza anche, conformemente alla natura *limitata* e *discorda* di quest'anima, una cerchia dirigente nella società a spese della società" (ib.).

Con questo Marx non vuol dire che non occorra fare una "rivoluzione politica". Anzi lo conferma a chiare lettere, ma con una precisazione: "La *rivoluzione* in generale - il *rovesciamento* del potere esistente e la *dissoluzione* dei vecchi rapporti - è un *atto politico*. Senza *rivoluzione* però il *socialismo* non si può attuare. Esso ha bisogno di questo *atto politico*, nella misura in cui ha bisogno della *distruzione* e della *dissoluzione*. Ma non appena abbia inizio la sua *attività organizzativa*, non appena emergano il suo *proprio fine*, la sua *anima*, allora il socialismo si scrolla di dosso il rivestimento *politico*" (p. 137).

Inutile dire quanto siano ancora attuali queste considerazioni sul ruolo della politica.

Il ruolo di Engels

Marx conosce Engels quando questi era ancora socio del *Doktorclub*, il circolo dei giovani hegeliani liberali che avevano assunto il nome di *Liberi*, e collaborava con la "Rheinische Zeitung", il quotidiano di Colonia più progressista della Germania, dove denunciava la mancanza di libertà di stampa, la necessità di ottenere una Costituzione liberale e la rottura dell'alleanza politica della Prussia con la Russia. Terminato il servizio militare nel 1842, Engels era tornato a Barmen, ove era nato e suo padre aveva un ufficio commerciale. Da qui doveva raggiungere Manchester, nel Regno Unito, per occuparsi dell'azienda Ermen & Engels, di

cui il padre era comproprietario. Passando per Colonia, nella redazione della "Rheinische Zeitung" per la prima volta incontra Marx: è un incontro freddo, perché Marx ha appena rotto i rapporti con i *Liberi*, che giudica dei parolai politicamente inaffidabili, mentre Engels era ancora in rapporto con loro.

Successivamente però, verso la fine del 1844, Engels lascia Manchester per tornare in Germania; passando per Parigi, incontra per la seconda volta Marx, e questa volta si trovano d'accordo su tutte le loro principali teorie. Nascerà un'amicizia che durerà fino alla morte di Marx. Nei pochi giorni che si trattiene in casa di Marx, dà un piccolo contributo alla stesura che Marx va compiendo de *La sacra famiglia. Contro Bruno Bauer e soci*, pubblicato a Francoforte nel 1845. Engels non poté fare granché, perché ebbe bisogno di recarsi in Germania per portare a termine il suo lavoro sulla classe operaia inglese.

Praticamente l'inizio della critica di Marx ed Engels al capitalismo andò di pari passo con una revisione delle loro idee filosofiche generali maturate in Germania ai tempi della loro adesione alla Sinistra hegeliana. La quale ora viene messa in ridicolo a causa della sua pretesa di compiere una rivoluzione solo "col pensiero" o solo con le "grandi personalità" della storia. Nel testo, che sarà pubblicato agli inizi del '45, gli autori dimostrano anche che il proletariato deve compiere una missione storico-universale: quella di creare la società socialista, in antitesi non solo soprattutto alle concezioni di Bauer, che opponeva gli intellettuali che "creano" cultura alla massa che ostacola tale creazione, ma anche alle concezioni dei socialisti utopisti, che vedevano nel proletariato una massa impotente e passiva.

Poco prima che *La sacra famiglia* fosse pubblicata, il governo francese, su insistente richiesta di quello prussiano, espulse dal paese i socialisti e comunisti più in vista, soprattutto quelli che si erano riuniti intorno al "Vorwärts", giornale che sotto la direzione di Marx aveva preso un indirizzo comunista decisamente anti-prussiano. Marx si trasferì da Parigi a Bruxelles nel febbraio del '45.

Engels intanto in Germania organizzava riunioni di comunisti venendo a contrasto con le forze dell'ordine. Legge *L'unico e la sua proprietà* di Stirner e ne condivide la critica al concetto feuerbachiano di "uomo", ancora troppo astratto e inficiato di elementi religiosi, ma ritiene che Stirner sia approdato solo all'individualismo. Scrivendo a Marx gli fa capire che non ha più intenzione di polemizzare contro la teologia e il crasso materialismo, preferendo argomenti di carattere sociale, e che vuole smettere di continuare a vivere un'esistenza borghese, nel quadro della famiglia, svolgendo nel contempo propaganda comunista.

A Bruxelles Marx e la sua famiglia si trovavano praticamente privi di mezzi di sussistenza. Furono aiutati da Engels che li raggiunse nell'aprile del '45, dopo aver pubblicato *La situazione della classe operaia in Inghilterra*. Marx però fu costretto a rinunciare alla cittadinanza prussiana se voleva evitare di essere espulso anche dal Belgio.

Nel suo testo sociologico, Engels collega la rivoluzione industriale con l'invenzione della macchina a vapore e delle macchine per la lavorazione del cotone (il filatoio meccanico). A questo, secondo lui, bisogna far risalire l'incremento della produzione, la vittoria del lavoro a macchina su quello artigianale, la rapida caduta dei prezzi di tutte le merci manufatte, le crescenti esigenze del mercato e quindi la fioritura del commercio, inclusa la conquista di quasi tutti i mercati esteri non protetti, l'esodo dalle campagne (per cui ad es. i tessitori-agricoli si trasformarono in tessitori-salariati), la formazione del proletariato industriale e delle agitazioni politiche e sindacali...

Engels sottolinea anche che il proletario è di diritto e di fatto uno schiavo della borghesia, la quale gli fornisce il minimo indispensabile per vivere, ottenendo in cambio la forza-lavoro, da essa giudicata un "equivalente", ma che in realtà produce molto di più di quanto venga pagata. Il concetto di "equivalenza" sta d'altra parte a significare, per la borghesia, che la compravendita della forza-lavoro avviene in piena "libertà", in quanto l'operaio, di sua "spontanea volontà", accetta di metterla a disposizione del capitalista sulla base di un contratto regolare. Con acume Engels evidenzia che l'operaio ha semplicemente la libertà di sottostare alle condizioni della borghesia o di morire di fame.

Engels indica anche la necessità, per il contenimento dei salari e per la sostituzione degli operai non graditi ai capitalisti, del cosiddetto "esercito di riserva del proletariato", e sottolinea la necessità delle crisi nell'anarchica produzione capitalistica e che la lotta di classe è una conseguenza del principio della libera concorrenza. La rivoluzione proletaria, date la miopia e l'intransigenza della borghesia, non potrà che essere violenta.

Engels infine rileva che il socialismo utopistico inglese (che trae origine dall'industriale Owen) non tocca granché i contrasti tra borghesia e proletariato, predicando un comunismo astratto, estraneo all'evoluzione storica della società. I socialisti sono divisi dai cartisti: questi sono arretrati e immaturi ma schietti proletari, quelli invece sono più preparati e con orizzonti più vasti, ma slegati dalla classe operaia.

Quando Engels giunse a Bruxelles, si rese conto che con Marx avrebbe dovuto cominciare a sintetizzare le esperienze e le teorie dei socialisti francesi, tedeschi e inglesi. Questi movimenti ora apparivano

come un più generale movimento della moderna classe operaia europea.

Le Tesi su Feuerbach

Nella primavera del '45 Marx abbozzò in un taccuino le famose undici *Tesi su Feuerbach*, nelle quali egli rileva i limiti del materialismo "classico" e di quello antropologico (in particolare di Feuerbach), entrambi incapaci di trasformare la realtà, in quanto considerano l'uomo mero oggetto di natura, isolato, astratto, e non invece come prodotto storico-sociale e insieme soggetto che trasforma le circostanze in cui vive (qui Marx critica anche Owen).

Marx elabora il concetto di "prassi rivoluzionaria", nel momento in cui cerca di superare le pretese della "critica teorica" della Sinistra hegeliana, di cui Feuerbach è considerato l'esponente più significativo in direzione del materialismo filosofico. "È nell'attività pratica - dice Marx - che l'uomo deve dimostrare la verità". E per "attività pratica" Marx intende la trasformazione della società, ovvero il superamento delle contraddizioni che alienano l'uomo. Senza di essa il materialismo resta idealistico, poiché gli idealisti si limitano unicamente a "interpretare" il mondo, ovvero a conciliare le contraddizioni nell'ambito del pensiero. Il vero materialismo quindi è quello storico-sociale, quello in cui l'uomo, che è un "insieme di rapporti sociali", è artefice consapevole e attivo della propria storia. Il superamento dell'alienazione religiosa può avvenire solo in questi termini, così come il superamento della realtà della società borghese nella società umana (o umanità socializzata).

Queste *Tesi* furono pubblicate da Engels nel 1888 in appendice al suo volume su *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*.

L'Ideologia tedesca

Il lavoro comune di Marx ed Engels proseguì nella stesura dell'*Ideologia tedesca* (1845-46). All'inizio, ricevuto un volume miscelaneo in cui Bauer e Stirner li criticavano, Marx ed Engels pensarono subito di rispondere a quest'ultimi; in seguito però aggiunsero una critica a Feuerbach e una al "Vero socialismo" di Grün e Kuhlmann: di qui il titolo di *Ideologia tedesca*. Questo voluminoso manoscritto presenta un notevole interesse per chi voglia seguire la genesi del pensiero dei due fondatori del socialismo scientifico: esso fu realizzato - come dicono gli autori - per "saldare i conti" con le loro precedenti convinzioni filosofiche. Ma il suo valore fondamentale sta nell'aver delineato per sommi capi una con-

cezione materialistica della storia (o materialismo storico). Quand'essi videro che nessun editore voleva pubblicarlo, decisero di abbandonarlo - come ricorda Marx - alla "rodente critica dei topi" (l'espressione purtroppo va presa alla lettera, in quanto il manoscritto, rimasto inedito sin al 1932, subì danni irreparabili). Poco prima di scriverlo, Marx ed Engels avevano compiuto un viaggio in Inghilterra, ove rimasero per circa un mese e mezzo studiando nelle biblioteche di Manchester e Londra quella letteratura economica impossibile a Bruxelles. Qui rafforzarono i legami con i cartisti di sinistra e con la Lega dei Giusti, contribuendo alla nascita dell'organizzazione internazionalista Fraternal Democrats.

Nella Premessa *l'Ideologia tedesca* denuncia l'incapacità della Sinistra hegeliana, ma più in generale di tutti i filosofi tedeschi, a ricercare il nesso esistente tra la loro filosofia e la realtà tedesca, tra la loro critica e il loro ambiente materiale. La nuova concezione materialistica afferma invece che il primo presupposto di tutta la storia umana sono gli individui umani viventi (che non possono essere ipostatizzati) e la prima constatazione riguarda l'organizzazione fisica di questi individui fra di loro e nel rapporto con la natura. L'analisi quindi deve partire dall'esame delle caratteristiche dei loro mezzi di sussistenza (che una generazione eredita da quella precedente) e dall'esame del modo come li utilizzano e li trasformano. L'organizzazione sociale attorno a questi mezzi di sussistenza determina l'uomo, inclusa la sua coscienza. È l'uomo che produce delle idee, l'uomo che dipende da un determinato processo materiale di produzione e riproduzione.

La coscienza quindi è sempre un riflesso della realtà, che è, a sua volta, una relazione sociale in cui si trova coinvolta anche la natura, poiché questa viene trasformata dall'uomo. Ciò significa che la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica non ha storia propria, in quanto la loro storia è strettamente subordinata a quella degli uomini. Non è la coscienza che determina la vita (o l'essere sociale) ma il contrario. Quando la concezione che i filosofi hanno della realtà o della storia, trascura questa base reale su cui sorgono le idee, essi si muovono con una falsa coscienza (ideologica).

Il termine "ideologia" viene quindi usato da Marx ed Engels in due modi: 1) per indicare tutto ciò che non fa parte della struttura materiale dell'esistenza (e che può modificare questa struttura solo quando vi sono le condizioni materiali necessarie e solo quando l'ideologia si socializza, diventando un fenomeno di massa); 2) per indicare quelle specifiche concezioni di vita o filosofie che negano il primato della struttura materiale e che credono di beneficiare di un'assoluta indipendenza (queste ideologie tendono, anche contro le loro intenzioni, a giustificare sem-

pre la realtà in cui vengono formulate). Nella produzione di Marx ed Engels i due usi del termine "ideologia" spesso si confondono, perché prima del materialismo storico nessuna filosofia aveva assegnato all'economia la funzione di base o struttura del pensiero umano.

In sostanza, il materialismo storico sostiene che non possono essere le idee a determinare il corso della storia, in quanto esse non sono che il riflesso di oggettive relazioni sociali, indipendenti dalla soggettiva volontà dei filosofi. La verità filosofica sta nel sapere adeguare il pensiero alle esigenze della realtà (alle esigenze della prassi rivoluzionaria). Nel 1859 (vedi la *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*) Marx chiamerà col nome di "struttura" o "base reale" le relazioni socio-produttive, e darà il nome di "sovrastruttura" a tutte le forme ideali della coscienza.

Il rapporto struttura/sovrastruttura non va inteso in senso meccanicistico, poiché né Marx né Engels hanno mai negato un'azione di ritorno della coscienza (che però dev'essere sociale, collettiva) sulla struttura (vedi ad es. la III tesi su Feuerbach). Una generazione accoglie tutto della generazione precedente, ma, a sua volta, trasformando quello che ha ricevuto, offre alla generazione seguente condizioni di vita e forme di pensiero sensibilmente mutate. In effetti, se la prima opera storica dell'uomo è la produzione di mezzi atti a soddisfare bisogni elementari (mangiare, bere, abitare, vestirsi...), nel secondo momento si verifica che i bisogni soddisfatti portano a nuovi bisogni, pratici e intellettuali, che modificano di fatto, anche a prescindere dalla volontà dell'uomo, l'esistenza e la coscienza delle cose.

Col perfezionamento della produzione nasce la divisione del lavoro, che implica la ripartizione ineguale (in qualità e quantità) del lavoro, dei suoi prodotti e soprattutto della proprietà, nonché la contraddizione tra interessi singoli e collettivi negli individui che hanno rapporti reciproci. Ma la vera divisione del lavoro avviene quando il lavoro manuale si separa da quello intellettuale. A partire da questo momento la coscienza si estranea dal mondo e produce la "pura" teoria (teologia, filosofia, morale...). Queste forme teoriche del pensiero entrano in contraddizione con la realtà, perché determinati rapporti sociali sono già entrati in contraddizione con le forze produttive esistenti. Una teoria può sempre entrare in contraddizione con la realtà, ma se mancano i rapporti sociali che la sostengono essa resterà lettera morta. Le forze produttive sono quelle che spingono in avanti il processo vitale degli uomini; i rapporti sociali devono adeguarsi a tali forze perché queste possano esprimersi al meglio. Le rivoluzioni scoppiano quando la mancata corrispondenza dei due elementi raggiunge livelli insopportabili.

Nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels si esprimono negativamente contro la tradizionale divisione del lavoro, fondata sulla proprietà privata (divisione che si manifesta persino nell'ambito della stessa classe dominante, fra chi si limita a "pensare", elaborando idee apologetiche del sistema o idee pseudo-rivoluzionarie, e chi invece "agisce" concretamente, come gli imprenditori, gli affaristi, i commercianti...). Secondo loro, nella futura società comunista nessuno avrà una sfera di attività esclusiva (in qualche modo imposta) in cui esprimersi, ma avrà la possibilità di perfezionarsi in qualsiasi campo, mentre la società, nel suo insieme, regolerà la produzione generale. Marx concepisce l'uomo come un essere polivalente e onnilaterale.

Nel testo continua anche la critica all'istituzione dello Stato e alla natura del potere politico. Lo Stato è considerato estraneo non solo ai bisogni del singolo individuo, ma anche a quelli dell'intera società civile. Le lotte politiche nell'ambito dello Stato sono solo illusorie ed esse comunque riflettono lotte di classe che avvengono nella società. Per eliminare questo Stato occorre che le forme produttive si sviluppino notevolmente: in tal modo la massa dell'umanità priva di proprietà si renderà più facilmente conto "da che parte" sta lo Stato. Marx ed Engels parlano di "massa dell'umanità" perché in questo testo ritengono possibile una rivoluzione comunista solo a livello mondiale, ovvero a livello dei paesi più industrializzati del mondo. Lo sviluppo delle forze produttive, nell'ambito del capitalismo, permette non solo l'aumento della povertà (e quindi la rottura rivoluzionaria), ma anche la possibilità di creare una società comunista nel benessere (altrimenti si generalizzerebbe soltanto la miseria). Il comunismo quindi è la soppressione del mercato mondiale capitalistico e la storia diventa "storia universale", quella storia in cui non esistono nazioni che governano altre nazioni.

Infine, il proletariato non deve solo far esplodere la contraddizione tra forze e rapporti produttivi, ma deve anche, allo stesso tempo, lottare contro le idee della classe dominante, che in ogni epoca sono sempre le idee dominanti della società, poiché la classe che dispone dei mezzi produttivi materiali dispone anche dei mezzi produttivi intellettuali. All'interno della classe dominante - dicono Marx ed Engels - possono prodursi, a causa del regime concorrenziale, contrasti anche aspri, ma ogni ostilità cade da sé quando la classe borghese, come tale, si sente minacciata dal proletariato.

Dall'analisi che l'*Ideologia tedesca* delinea appare evidente che tutti gli elementi fondamentali della nuova concezione materialistica (storico-dialettica) della storia erano ormai dati.

Marx ed Engels a confronto

Resta significativo il fatto che mentre Marx discuteva con Bauer della "questione ebraica", Engels aveva già capito che i problemi principali della società moderna erano quelli di *natura economica*, elaborando per primo i *Lineamenti di una critica dell'economia politica*.

Ancora più singolare è il fatto che Marx, dopo aver polemizzato a sufficienza con Bauer, dopo aver capito, attraverso Hess e soprattutto Engels, che il problema principale era quello *economico*, si sia messo a polemizzare nuovamente, e in maniera pedissequa, con Bauer e gli altri esponenti della Sinistra hegeliana nel volume, mai pubblicato, della *Sacra famiglia*, cui Engels collaborò certo malvolentieri.

A Marx era mancata, in sostanza, la capacità di coinvolgersi personalmente col movimento socialista francese. Se l'avesse fatto, non solo avrebbe saputo approfondire immediatamente le idee di Engels (cosa che poi farà nei *Manoscritti del '44* e soprattutto in *Miseria della filosofia*), ma avrebbe anche cominciato ad affrontare sul piano pratico una disciplina ancora più importante dell'economia, e cioè la *politica*.

Il giovane Marx era ancora convinto che per contribuire al mutamento generale della società borghese (o, come quella prussiana, tardo-feudale), fosse sufficiente *criticare* in maniera radicale (alla stregua di Bakunin) tutto l'esistente, a partire - appunto come lui fece - dalla filosofia hegeliana del diritto. In tal senso, la differenza dalla posizione di Bauer consisteva unicamente nel fatto che la critica di quest'ultimo non era sufficientemente *radicale* (si trattava ancora di uno scontro tra *filosofie* opposte), in quanto ferma al rapporto ateismo-religione.

In quegli anni Marx non nutriva particolare interesse per le idee "comunistiche" degli ambienti contadini e artigiani. Il suo stesso proto-socialismo si rivolgeva alla borghesia illuminata e agli intellettuali progressisti della Prussia, anche quando in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* userà per la prima volta le parole "*proletariato industriale*". Sarà solo nel *Manifesto* che si rivolgerà esplicitamente al proletariato industriale, rinunciando nel contempo a qualunque identificazione geografica.

La polemica col movimento comunista di Weitling fu sempre molto forte. Nel *Manifesto* parlerà addirittura di "idiotismo della vita rurale" (Engels, rifacendosi alle lotte di classe del '48, in riferimento ai contadini cechi, slovacchi, croati, ruteni... parlerà di "popoli senza storia").

L'attività politica di Marx ed Engels

Mentre si trovavano a Bruxelles, Marx ed Engels cercarono di gettare le basi per un'organizzazione internazionale che stabilisse legami coi cartisti inglesi, con la dirigenza londinese della Lega dei Giusti (cui però Marx ed Engels continuavano a negare la loro piena adesione a causa della sua natura utopistica, settaria e cospirativa), con varie comunità parigine (ma in questo caso senza particolare successo), con singoli gruppi comunisti tedeschi di Colonia, in Westfalia, in Slesia, ecc. Di qui la fondazione a Bruxelles nel 1846 di un Comitato di corrispondenza comunista.

L'interesse teorico di Marx si concentrava sui problemi economici, anche a motivo del fatto che i seguaci del socialismo utopistico di Saint-Simon, Fourier e Owen continuavano a porsi negativamente nei confronti degli scioperi, delle organizzazioni sindacali e delle lotte politiche (loro preoccupazione principale era quella di fondare delle colonie comuniste in Europa o negli Stati Uniti).

W. Weitling, comunista utopista tedesco, aveva riconosciuto l'esigenza della rivoluzione, ma ne individuava la forza motrice nel sottoproletariato (lumpenproletariato) non nella classe operaia. Inoltre, dopo la pubblicazione di *Garanzie dell'armonia e della libertà*, Weitling era scivolato verso posizioni egualitaristiche a sfondo mistico-religioso. Quand'egli arrivò a Bruxelles nel '46, reduce da una lite con i capi londinesi della Lega dei Giusti, Marx ed Engels cercarono di fargli superare le sue errate convinzioni, ma il contrasto fu insanabile e la rottura definitiva.

Già nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels si erano misurati con le concezioni utopistiche del "Vero socialismo" (K. Grün, H. Kriege, M. Hess disapprovavano le critiche rivolte a Bauer, Stirner e Ruge), secondo cui in luogo della lotta di classe operaia era meglio usare idee di fratellanza universale e di conciliazione delle classi. Marx notava inoltre l'assurdità di negare l'esigenza di partecipare al movimento democratico europeo sulla base della convinzione che la nazione tedesca e il piccolo-borghese tedesco avrebbero raggiunto livelli superiori a quelli di ogni altra nazione. Kriege, redattore del giornale "Volks-Tribun" di New York, si serviva del giornale per screditare in America il movimento comunista tedesco; Grün propagandava il "Vero socialismo" nella sezione parigina della Lega dei Giusti, mescolando le sue concezioni con quelle del riformatore francese piccolo-borghese P. J. Proudhon. Il Comitato di Bruxelles inviò Engels a Parigi nel 1846 per sconfiggere l'operato di Grün. Il tentativo riuscì, ma il nuovo astro nascente del socialismo utopico era diventato Proudhon.

Contro Proudhon

Già nel 1840, col libro *Che cos'è la proprietà? (La proprietà è un furto)*, Proudhon aveva destato l'interesse del movimento proletario, e Marx nel '44 lo volle conoscere di persona. Nel 1846 Proudhon delineò i suoi principi fondamentali nel libro *Sistema delle contraddizioni economiche o Filosofia della miseria*. In quello stesso anno Marx l'aveva invitato a collaborare al Comitato di corrispondenza: ne ricevette un rifiuto sulla base dell'idea che una trasformazione rivoluzionaria della società sarebbe accaduta da sola, mediante singole riforme progressive.

Con la pubblicazione nel 1847 di *Miseria della filosofia* Marx rompe definitivamente con Proudhon. Egli parte dai risultati classici dell'economia politica borghese (Smith e Ricardo in particolare), accogliendo in sostanza la loro teoria del valore-lavoro, secondo cui il lavoro è fonte del valore e la misura del lavoro è il tempo, cioè il valore relativo dei prodotti è determinato dal tempo socialmente necessario per produrli, mentre il prezzo è l'espressione monetaria del valore relativo di un prodotto. In seguito Marx comprenderà che il capitalista non compra il lavoro bensì la "forza-lavoro", dando ad essa solo quanto è necessario per riprodursi. Smith e Ricardo erano convinti di aver espresso, con la loro teoria del valore, la legge naturale ed eterna di una società corrispondente alla natura umana e non consideravano il capitalismo come un fenomeno storico transitorio.

Proudhon non faceva altro che ereditare quelle concezioni borghesi inserendole in un quadro piccolo-borghese, cioè nel quadro di una trasformazione pacifica e graduale del capitalismo verso il socialismo, il quale conserverebbe, di quello, solo i lati positivi. La piccola borghesia - disse Marx ad Annenkov - "è abbagliata dalla magnificenza della grande borghesia e simpatizza con le miserie del popolo". Proudhon ad es. sosteneva che lo scambio di merce senza denaro e il credito a basso interesse o gratuito fosse sufficiente, pur senza intaccare la proprietà privata, a eliminare lo sfruttamento e le crisi del capitalismo.

Viceversa, Marx si preoccupò di evidenziare che nella storia tutte le forme produttive e i relativi rapporti sociali, incluse le riflessioni ideologiche, sono soggetti a mutamenti sostanziali appena le forze produttive si scontrano con relazioni sociali inadeguate. Là dove esiste l'antagonismo di classe non ci può essere evoluzione sociale (come vorrebbe Proudhon) senza rivoluzione politica. È - come si può vedere - una tesi dell'*I-deologia tedesca*, ma questa volta Marx l'applica concretamente alla storia economica e all'economia politica, e in maniera così incisiva che - a

detta dello stesso Marx - il *Capitale* sarà appunto il tentativo di approfondire in maniera sistematica le tesi di *Miseria della filosofia*.

Il Manifesto del 1848

Nel 1847, dopo che la Lega dei Giusti di Londra aveva rotto col "Vero socialismo" e con gli utopisti, Marx ed Engels decisero di entrare nelle file dell'associazione. Dalla collaborazione coi comunisti tedeschi di Londra nacque il *Manifesto del partito comunista*. Si tenne infatti a Londra il congresso della Lega: Marx, a causa di difficoltà materiali, non poté parteciparvi, ma era presente Engels, quale delegato del gruppo parigino.

Il congresso rinunciò alla tattica cospirativa e organizzò la Lega in comunità, circoli, organi centrali e congresso. Da allora si chiamò Lega dei Comunisti. Essa rinunciò al precedente motto, troppo astratto: "Tutti gli uomini sono fratelli", per adottare quello più rivoluzionario: "Proletari di tutti i paesi, unitevi!". Furono eliminati il rituale misticheggiante dell'ammissione dei membri, l'eccessiva centralizzazione e la concentrazione dei poteri nelle mani dei dirigenti. Il congresso adottò l'*Abbozzo di professione di fede comunista*, steso da Engels in forma catechistica, con domande e risposte, com'era d'uso allora tra gli operai. Tale *Abbozzo* doveva essere inviato alle comunità di base per eventuali rettifiche o aggiunte, dopo di che il progetto sarebbe stato sottoposto all'approvazione del secondo congresso della Lega.

Subito dopo il primo congresso, Engels, insoddisfatto dell'*Abbozzo*, redasse in forma catechistica alcune tesi note come *I principi del comunismo*. Alla fine del '47 le spedì a Marx chiedendogli di rivederle in modo storico-politico, intitolandole con la parola *Manifesto*. I principi di Engels sono molto importanti, in quanto ad es. egli non esclude che la rivoluzione possa avvenire in maniera pacifica, anche se afferma che tale eventualità dipenderà da come reagirà la borghesia all'espropriazione della proprietà privata, la quale peraltro non potrà essere abolita di colpo con la rivoluzione. Inoltre egli sostiene che, ai fini della rivoluzione, le congiure (i colpi di stato) non servono, poiché le rivoluzioni non si possono fare quando mancano i presupposti reali, oggettivi. Una volta conquistato il potere, il proletariato non dovrà abolire immediatamente lo Stato, ma instaurare una costituzione statale democratica, ove sia affermato il predominio politico del proletariato. La rivoluzione comunista, infine, può essere solo internazionale, cioè deve avvenire simultaneamente almeno in Inghilterra, America, Francia e Germania. Essa poi eserciterà un influsso sugli altri paesi, accelerando il corso del loro svi-

luppo.

Intanto Marx a Bruxelles organizza nel 1847 una sezione della Lega comunista e crea un comitato direttivo. Viene anche fondata una Società operaia tedesca sul modello di un'associazione culturale operante a Londra dal 1840. Alla fine del '47 Marx tiene in questa Società una serie di lezioni di economia politica, che nel '49 saranno pubblicate nella "Nuova Gazzetta Renana", col titolo *Lavoro salariato e capitale*. La tesi fondamentale è che salario e profitto si trovano tra loro in rapporto inverso: infatti, sebbene a causa della crescita delle forze produttive e della produttività del lavoro, il salario possa a volte aumentare, nel complesso i profitti dei capitalisti crescono con una velocità assai maggiore. Vi è dunque una contraddizione antagonistica, inconciliabile fra le due classi fondamentali della società borghese.

Sentendo avvicinarsi un clima di maturazione rivoluzionaria (per il rovesciamento dei regimi monarchici assoluti, l'eliminazione della proprietà feudale della terra, la liberazione dai gioghi stranieri, la fondazione di singoli Stati nazionali), Marx ed Engels, non disponendo di mezzi per creare un efficace organo di stampa, stabiliscono legami con la "Deutsche-Brüsseler-Zeitung", che usciva dal 1847. Marx e altri comunisti cominciarono a collaborare scrivendo articoli contro il governo prussiano. Dopo pochi mesi, seppure non ufficialmente, il giornale era diventato l'organo della Lega dei Comunisti. Marx ed Engels erano convinti che la borghesia tedesca non sarebbe riuscita da sola a compiere una rivoluzione democratica, per cui ritenevano indispensabile l'alleanza del proletariato (operai e contadini) con la piccola-borghesia. Per la Germania essi prevedevano una rivoluzione non socialista ma democratico-borghese, nella prospettiva però di una più ampia rivoluzione permanente, a capo della quale avrebbe dovuto porsi il proletariato.

Al secondo congresso della Lega vennero sostanzialmente accolti tutti i *Principi* elaborati da Engels e rifiutato il progetto di *Professione di fede* stilato da Hess. Il congresso incaricò Marx ed Engels di redigere il *Manifesto*. A Londra essi parteciparono ad un incontro internazionale organizzato dalla Fraternal Democrats, in occasione dell'anniversario dell'insurrezione polacca del 1830. Qui affermarono che la vittoria del proletariato sulla borghesia è in pari tempo la vittoria sui conflitti nazionali, in quanto una nazione non può diventare libera e continuare ad opprimere altre nazioni.

Il *Manifesto del partito comunista* (1848) è il primo documento programmatico del comunismo scientifico. In esso è delineata una teoria della lotta di classe quale forza motrice dello sviluppo delle società basate sull'antagonismo sociale. Il primo capitolo esordisce con la frase: "La

storia di ogni società sinora esistita è storia di lotta di classe" (nell'edizione inglese del 1888 Engels aggiungerà che tale principio vale per la "storia scritta", cioè non per la storia della comunità primitiva). Questa lotta è sempre finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta. L'epoca della borghesia si distingue dalle precedenti per aver semplificato i contrasti fra le classi, che in pratica sarebbero due: borghesia e proletariato.

La società capitalista viene analizzata nella sua genesi e nel suo sviluppo, a grandi linee, come risultato della necessaria dissoluzione della società feudale: in tal senso si riconosce alla borghesia un ruolo progressista (essa ad es. ha internazionalizzato la produzione e il consumo, ha superato i limiti nazionali e l'autosufficienza, ha rivoluzionato di continuo gli strumenti della produzione...). Tuttavia, una volta preso il potere, la borghesia s'è trasformata in classe conservatrice. Essa, pur avendo concentrato nelle sue fabbriche milioni di operai, dando alla produzione un carattere sociale, non vuole socializzare né la proprietà né i profitti della produzione (anzi ha "abolito" la proprietà privata per la maggioranza assoluta dei cittadini). La mancata abolizione della proprietà privata borghese impedisce una regolamentazione dell'economia e quindi il perpetuarsi di un'anarchia produttiva, basata su una esasperata concorrenzialità intercapitalistica. Di qui le periodiche crisi. Il proletariato è la classe più rivoluzionaria perché è la più sfruttata. Esso è l'unica classe della storia che, liberando se stessa, libera tutta la società e tutta l'umanità da qualunque sfruttamento.

Nel secondo capitolo, Marx ed Engels esprimono la necessità di affermare un partito politico proletario che faccia valere gli interessi comuni dell'intero proletariato mondiale, indipendentemente dalle nazionalità. Non quindi un partito politico specifico, cioè non un organismo disciplinato, ma una corrente di idee e di interessi da far valere nella vita politica. È il proletariato come classe che deve fare la rivoluzione (nella versione dell'88 Engels sostituirà però le parole "classe nazionale" con "classe dirigente della nazione"). Il proletariato deve arrivare al potere politico e socializzare la produzione (così il libero sviluppo di ciascuno è condizione per il libero sviluppo di tutti): il che non vuol dire eliminare la piccola proprietà (quella ottenuta col proprio lavoro), ma solo quella che permette di sfruttare il lavoro altrui. Una volta abolite le classi, il potere pubblico perderà il carattere politico e lo Stato sarà superato.

Nel terzo capitolo gli autori criticano le varie concezioni socialiste del tempo: il socialismo reazionario che vuole tornare a forme preborghesi di economia; il socialismo conservatore o borghese (rappresentato da Proudhon) che vuole la razionalizzazione dei rapporti di produzione

borghesi mediante miglioramenti amministrativi; il socialismo e comunismo critico-utopistici di Saint-Simon, Fourier, Owen... che, pur avendo svolto un ruolo positivo, ora non sa riconoscere al proletariato nessuna funzione storica autonoma.

Nel quarto capitolo si precisano i rapporti dei comunisti coi vari partiti di opposizione. I comunisti appoggiano ogni movimento progressista contro il feudalesimo e lo sfruttamento borghese, e lavorano all'intesa dei partiti democratici di tutti i paesi.

La possibilità di una rivoluzione in Prussia

Se fino al 1848 aveva avuto primaria importanza la formulazione delle basi filosofiche del materialismo storico-dialettico, negli anni '48-'49 si erano posti in primo piano le idee politiche, i problemi di tattica e di strategia. Se la rivoluzione fallirà, ciò dipenderà sia dal fatto che il rivoluzionamento della democrazia borghese stava già morendo in Europa (rispetto ai due secoli precedenti), sia al fatto che il rivoluzionamento del proletariato non era ancora giunto a maturazione. Quest'ultimo fatto si evidenzierà soprattutto nella mancanza di un'efficiente organizzazione politica, consapevole e risoluta.

*

Sulla scia della sommossa repubblicana parigina del febbraio '48, scoppiano dei moti rivoluzionari dalla Germania all'Austria, dall'Ungheria all'Italia. L'inizio della rivoluzione trovò Marx ed Engels a Bruxelles. Per aiutare l'armamento degli operai francesi, Marx non mancò di destinare una parte notevole dell'eredità paterna appena ricevuta. I gruppi repubblicani locali cominciarono a prepararsi all'insurrezione armata che doveva abbattere la monarchia in Belgio. A questa preparazione parteciparono attivamente i membri dell'associazione di Bruxelles della Lega dei Comunisti.

Il governo belga, spaventato dalla crescita del movimento repubblicano, si diede alla repressione dei democratici. La notte del 4 marzo la polizia arrestò Marx e sua moglie per violazione della scadenza dei termini di espatrio. Solo in virtù delle numerose proteste contro l'azione di polizia, i due coniugi furono liberati, anche se dovettero lasciare immediatamente Bruxelles senza prendere con loro nemmeno lo stretto necessario. Alcune ore prima dell'arresto il comitato della Lega dei Comunisti del circondario di Bruxelles, al quale il Comitato Centrale di Londra aveva trasmesso i pieni poteri, aveva deciso di trasferire la sede del Comita-

to Centrale a Parigi in vista delle repressioni poliziesche.

Il 5 marzo Marx arrivò a Parigi, dove fu creato un nuovo Comitato Centrale della Lega dei Comunisti sotto la sua presidenza; segretario del comitato divenne Schapper; tra i membri vi era anche Engels, arrivato anch'egli da poco a Parigi.

Intanto a Parigi la Società democratica tedesca aveva iniziato a formare una legione militare tedesca allo scopo di suscitare in Germania una rivoluzione dall'esterno. Marx ed Engels vi si opposero e attraverso un club di operai tedeschi da loro istituito intervennero contro l'avventuristica idea dell'esportazione della rivoluzione, cercando di convincere gli operai a tornare in patria singolarmente.

Alla fine di marzo fu pubblicato il volantino di Marx ed Engels, che conteneva la piattaforma politica dei comunisti tedeschi: *Le rivendicazioni del Partito Comunista di Germania*. I principali punti programmatici erano: 1) la formazione di una Germania repubblicana, unica e indivisibile, 2) il suffragio universale per tutti i maschi che avessero compiuto il 21° anno di età, 3) la retribuzione dei deputati eletti in parlamento, 4) l'eliminazione del vecchio esercito e l'armamento generale del popolo, 5) la gratuità dei procedimenti giudiziari, 6) la separazione di Stato e chiesa, 7) l'istruzione generale e gratuita del popolo, ecc.

Sul piano economico si chiedeva: 1) la fine della proprietà privata fondiaria (base economica del dominio politico della nobiltà), 2) l'annullamento senza indennizzo di tutti i vincoli feudali contadini e la creazione di grandi aziende rurali sulle terre nazionalizzate, 3) il passaggio nelle mani dello Stato di tutte le terre feudali, miniere, cave, canali ecc., 4) la centralizzazione di tutte le banche in un'unica banca di stato, 5) la nazionalizzazione di ferrovie, trasporti marittimi, poste, 6) l'istituzione di opifici statali per i disoccupati, 7) l'assicurazione statale del lavoro per tutti gli operai, l'assistenza per gli inabili al lavoro, ecc.

Queste e altre *Rivendicazioni*, messe per iscritto, vennero consegnate, insieme al *Manifesto*, a tutti i membri della Lega dei Comunisti (circa 400) in partenza per la Germania. Marx ed Engels pensavano che questo avrebbe creato il terreno favorevole per passare poi a una rivoluzione socialista e per lottare per una completa vittoria del proletariato.

Nell'aprile del 1848 anche loro lasciarono Parigi per recarsi a Mainz in Germania, al fine di riunificare in un unico centro tutte le società operaie tedesche. Il tentativo però fallì a causa del frazionamento della nazione, del carattere locale e prevalentemente economico delle rivendicazioni operaie, dell'im maturità politica del proletariato (in maggioranza artigiano). Allora Marx ed Engels decisero di creare un quotidiano a Colonia, che era la città più industrializzata della Renania, ove si era ancora

conservato il codice legislativo francese.

La linea tattica di Marx ed Engels era basata sulla lotta per l'unità di tutte le forze democratiche della Germania. Per realizzare praticamente questi obiettivi Marx entrò nell'"Unione operaia" di Colonia, dove i comunisti svolgevano la propria attività in collaborazione con i rappresentanti della corrente di sinistra dei democratici borghesi.

Durante l'aprile e il maggio 1848 il Comitato Centrale della Lega dei Comunisti, la cui sede, da quando Marx era arrivato (l'11 aprile), era divenuta Colonia, centro della regione industriale renana, condusse un intenso lavoro per stabilire contatti con le associazioni locali e per crearne di nuove.

Delegati del Comitato Centrale furono inviati in diverse città della Germania, ma dalle loro comunicazioni risultò chiaro che le associazioni della Lega erano poche. La Lega, che spediva emissari e propagandisti per tutto il paese, incontrava grandi difficoltà a organizzare gli operai, sia per la dura campagna anti-comunista lanciata dalla reazione feudale alleata con la borghesia liberale, terrorizzata dalle insurrezioni operaie francesi, sia per l'impreparazione politica degli operai. Queste difficoltà generarono dei contrasti in seno alla Lega: una corrente illudeva gli operai che una lotta diretta per gli scopi del socialismo fosse possibile farla "legalmente"; un'altra accentuava l'attenzione degli operai sui bisogni materiali quotidiani, distogliendoli dalla lotta politica vera e propria. Marx si oppose a queste due tattiche, ma sperava che gli operai si sarebbero accorti da soli della loro erroneità.

Marx e i suoi compagni di lotta giunsero alla conclusione che in quelle condizioni era impossibile trasformare la Lega dei Comunisti in un partito proletario di massa. Fu perciò deciso che la propaganda delle idee comuniste e la diffusione delle direttive della Lega sarebbero state condotte essenzialmente con la stampa e che i membri della Lega, oltre a partecipare alle organizzazioni operaie, avrebbero dovuto far parte del movimento democratico, formandone la corrente di sinistra.

Marx condannò recisamente il tentativo avventuristico di un gruppo di emigrati tedeschi, guidati dal poeta Georg Herwegh, di organizzare una marcia militare dalla Francia in Germania per iniziare la rivoluzione. Marx si oppose a questo progetto dimostrando che non avrebbe fatto altro che compromettere gli emigrati tedeschi; egli invece consigliava loro di ritornare alla spicciolata in patria per partecipare alla lotta rivoluzionaria. Nonostante ciò Herwegh non rinunciò all'impresa; il 24 aprile una colonna da lui guidata attraversò il Reno, ma già il 27 veniva sconfitta e dispersa in uno scontro con le truppe.

Tuttavia la Lega restava in Germania un mezzo troppo debole

per organizzare gli operai (scarsa consistenza numerica e insufficiente organizzazione). Per ovviare a tale limite si favorì l'ingresso dei comunisti nelle Società democratiche della piccola-borghesia. Fu a questo punto che il giornale di Colonia, dal 1° giugno 1848, prese il nome di "Nuova Gazzetta Renana" (col sottotitolo "Organo della democrazia", il cui redattore-capo era Marx).

Il giornale combatté anzitutto l'illusione diffusa tra le masse che con le lotte del marzo 1848, a risultato delle quali era giunta al potere la borghesia liberale, la rivoluzione tedesca fosse ormai compiuta. In realtà la borghesia al potere aveva preferito, nell'elaborare una Costituzione, la via della conciliazione col potere monarchico, temendo che il proletariato francese potesse influenzare quello tedesco. A questa forma di vergognoso compromesso Marx opponeva una sovranità popolare ottenuta con la lotta armata. Soprattutto era evidente il tradimento della politica borghese nei confronti dei contadini: essa non aveva avuto il coraggio di attentare alla proprietà feudale, temendo di perdere anche la propria. Non solo, ma la borghesia tedesca aveva continuato la politica di oppressione della Prussia e dell'Austria nei confronti di polacchi, ungheresi, cechi, italiani e altri popoli.

Marx ed Engels criticarono anche l'operato delle Assemblee nazionali parlamentari di Berlino e di Francoforte, che cercavano non appoggi popolari ma accordi di vertice con la monarchia e i ceti feudali. Engels sottolineò, vedendo che la sinistra parlamentare non aveva una posizione definita, che nei momenti cruciali della rivoluzione è più efficace un'azione extraparlamentare.

In effetti il giornale era la tribuna dell'avanguardia rivoluzionaria del proletariato, e stavano a dimostrare ciò gli articoli di Marx ed Engels sul movimento cartista in Inghilterra e specialmente i loro appassionati interventi in difesa della rivoluzione di giugno degli operai parigini. Dopo la pubblicazione di questi articoli, molti borghesi, che partecipavano alla pubblicazione del giornale, se ne allontanarono.

La "Nuova Gazzetta Renana" sferzava i controrivoluzionari aperti e il comportamento dei liberali borghesi, criticava l'incoerenza e l'indecisione dei democratici piccolo-borghesi, difendeva gli interessi vitali del popolo tedesco. Il giornale dava ampie informazioni sul corso della rivoluzione in Francia, in Germania e in Austria, e prestava inoltre anche molta attenzione al movimento operaio e alla lotta rivoluzionaria delle masse popolari di altri paesi, ai movimenti nazionali dei popoli polacco, italiano, ungherese, ceco ecc.

In politica estera Marx ed Engels proponevano una lotta rivoluzionaria contro la Russia zarista, che era allora il principale baluardo del-

la controrivoluzione europea. Essi rilevavano che la sconfitta dello zarismo in questa guerra avrebbe portato a un rilancio della rivoluzione in Germania e in Austria, al rovesciamento della dinastia degli Hohenzollern e di quella degli Asburgo.

All'interno del movimento operaio tedesco Marx ed Engels conducevano una lotta su due fronti: da un lato contro S. Born, il quale sperava in uno sviluppo pacifico degli avvenimenti; dall'altra contro A. Gottschalk, il quale reputava che la Germania sarebbe potuta divenire una repubblica comunista senza passare per lo stadio intermedio democratico-borghese della rivoluzione ed esortava gli operai a non prender parte alle elezioni all'Assemblea rappresentativa prussiana. La lotta contro la tattica semianarchica di Gottschalk si concluse con la perdita da parte di quest'ultimo di ogni influenza tra gli operai di Colonia.

Nel giugno del 1848, 40.000 operai parigini insorsero, male armati, contro le truppe, ben più numerose, del governo. Fu una tragedia. La controrivoluzione, anche in Germania, soprattutto in Renania, ne approfittò passando al contrattacco. Cominciarono ad essere arrestati alcuni capi della Lega di Colonia, a Marx non si concesse il diritto di cittadinanza. Egli tuttavia si recò lo stesso a Berlino e a Vienna per rafforzare i legami con le organizzazioni operaie e democratiche delle due capitali più importanti, e anche per ottenere finanziamenti per il giornale.

Quando tornò a Colonia, nel settembre 1848, la situazione era diventata più critica: l'Assemblea nazionale aveva preso posizione contro l'atteggiamento reazionario degli alti ufficiali, mentre il governo prussiano, nella guerra contro la Danimarca, aveva deciso di stipulare un armistizio, impedendo alla popolazione tedesca dello Schleswig-Holstein di ricongiungersi alla Germania. A causa di ciò vi fu un'insurrezione isolata a Francoforte, subito repressa dalle forze dell'ordine. Le autorità cominciarono a intraprendere una dura campagna contro il movimento operaio e democratico di Colonia. Engels e altri comunisti furono espulsi dalla Germania. Dopo essere stato espulso anche dal Belgio, Engels si recò a Parigi, ma il fallimento dell'insurrezione di giugno gli procurava un effetto deprimente. Decise allora di recarsi in Svizzera, a Berna e da qui cominciò a spedire articoli a Marx, criticando il provincialismo della borghesia svizzera, che voleva prendere come modello i piccoli-borghesi tedeschi.

Nell'ottobre del 1848 Marx fu eletto presidente dell'"Unione operaia" di Colonia; egli aveva inoltre una funzione direttiva nell'"Associazione democratica" di Colonia, e anche nel "Comitato dei democratici della Renania", fondato alla fine di giugno del 1848.

*

Uno dei più importanti compiti che la rivoluzione democratica borghese tedesca si poneva era l'unificazione politica della Germania. Gran parte della borghesia tedesca voleva l'unificazione sotto l'egemonia della Prussia, soluzione che prevedeva l'esclusione dalla Germania dei possedimenti della monarchia degli Asburgo: perciò i sostenitori di questa tesi furono chiamati "piccolo-tedeschi".

La seconda soluzione prevedeva l'unificazione della Germania con tutti i territori della Confederazione germanica in un unico Stato tedesco sotto l'egemonia dell'Austria.

Alcuni gruppi di piccoli borghesi e di contadini, specialmente del sud del paese, miravano a trasformare la Germania in una repubblica federale, sul tipo della Svizzera, con una debole autorità centrale, nella quale i piccoli Stati conservassero una notevole indipendenza. Gli ambienti progressisti della classe operaia, della piccola borghesia e gli intellettuali radicali combattevano per la creazione di un'unica repubblica tedesca democratica.

Il 18 maggio 1848 s'erano aperte a Francoforte sul Meno le sedute dell'Assemblea nazionale prussiana, eletta per risolvere il problema dell'unificazione del paese. La maggioranza dei deputati di questo primo Parlamento prussiano era formata da borghesi liberali, da intellettuali borghesi e da sostenitori della monarchia costituzionale; operai e artigiani erano completamente assenti. Tra i deputati vi era un solo comunista, Wilhelm Wolff, membro del Comitato Centrale della Lega dei Comunisti, eletto in Slesia, dov'era molto popolare.

Reggente temporaneo della Germania fu eletto l'arciduca austriaco Giovanni, membro della dinastia degli Asburgo, che si era conquistato la fama di liberale. Il reggente imperiale nominò i ministri del governo centrale tedesco e mandò ambasciatori nelle capitali degli Stati stranieri. Ma il governo e il Parlamento di Francoforte non avevano un vero potere né in Germania né all'estero. Il Parlamento si rifiutò di abolire gli obblighi feudali, e sul problema nazionale prese una posizione apertamente sciovinista, dichiarandosi a favore di un'assimilazione forzata dei popoli slavi e pronunciandosi contro il movimento di liberazione del popolo italiano.

Nonostante la moderatezza politica dell'Assemblea nazionale prussiana, la sua maggioranza liberale borghese fu costretta, sotto la pressione delle petizioni dei contadini, a emanare alcune leggi agrarie, in particolare sull'abolizione del diritto di caccia dei proprietari fondiari nelle terre dei contadini. Queste leggi e il progetto di una definitiva liquidazione

zione degli ordinamenti feudali nelle campagne suscitarono il malcontento dei nobili. Era possibile prevenire un'offensiva della controrivoluzione solo appoggiandosi alle masse popolari, ma i deputati borghesi liberal-moderati dell'Assemblea erano incapaci di compiere questo passo.

Intanto a Vienna nell'ottobre 1848 era scoppiata l'insurrezione, perché la popolazione si era rifiutata di appoggiare la repressione della rivolta ungherese. Ma anche qui l'insurrezione fallì. Ciò fu il preludio, in Prussia, della definitiva restaurazione del re Federico Guglielmo IV, il quale era intenzionato a sciogliere l'Assemblea nazionale.

Il 13 ottobre 1848, in seguito alla minaccia di licenziamento, iniziarono a Berlino agitazioni tra gli operai occupati nei lavori pubblici. Il 16 ottobre la polizia e distaccamenti della Guardia civica aprirono il fuoco su una dimostrazione di operai. Reagendo a questa violenza cominciarono a sorgere barricate nella città. Gli operai, gli artigiani e gli studenti si armarono. La Guardia civica borghese partecipò con le truppe alla repressione di questo moto.

La vittoria della controrivoluzione in Francia e in Austria incoraggiò i reazionari prussiani. Il 2 novembre fu formato un nuovo governo con i rappresentanti della nobiltà feudale e dell'alta burocrazia, guidati da reazionari convinti, come il conte e generale Brandenburg (zio del re) e il barone Manteuffel. Il 9 e il 10 novembre le truppe occuparono Berlino, e la Guardia civica si lasciò disarmare senza opporre alcuna resistenza.

Gruppi di operai radunati accanto al palazzo dov'era riunita l'Assemblea nazionale erano pronti a entrare in lotta contro le truppe, ma i deputati liberali non vollero saperne. Sicché tutti i giornali di sinistra furono soppressi e le organizzazioni democratiche vietate.

Il 9 novembre il governo dichiarò che l'Assemblea nazionale sarebbe stata trasferita da Berlino al sobborgo di Brandeburgo. Questo significava in sostanza la soppressione dell'Assemblea. Il 15 novembre, alla vigilia dell'apertura, l'Assemblea si rivolse al popolo tedesco esortandolo a sospendere il pagamento delle tasse, ma non si decise a chiamare il popolo alla lotta armata.

Gli ambienti progressisti della classe operaia, i democratici piccolo-borghesi cercarono di resistere alle azioni controrivoluzionarie di Berlino. Il "Comitato regionale dei democratici sassoni", l'"Unione generale dei contadini della Slesia" e molte altre organizzazioni democratiche protestarono vivamente contro i provvedimenti del gabinetto di Brandenburg e Manteuffel. Le organizzazioni democratiche della Renania opposero una resistenza particolarmente decisa al colpo di stato.

Il 18 novembre il "Comitato dei democratici della Renania" lanciò un appello ai deputati, redatto da Marx, nel quale si dichiarava l'im-

possibilità di limitarsi a una resistenza passiva e che la decisione dell'Assemblea nazionale di non pagare le tasse si sarebbe potuta attuare soltanto se il popolo avesse opposto al governo una resistenza armata. La "Nuova Gazzetta Renana" iniziò a uscire con la parola d'ordine: "Niente più tasse!", invitando il popolo ad armarsi. Marx chiese anche l'arresto dei ministri filo-monarchici e che si dichiarassero fuorilegge i funzionari che non si uniformavano ai deliberati dell'Assemblea.

L'Assemblea però aderì solo alla proposta di non pagare le tasse, limitandosi per il resto a un'opposizione nei limiti della legalità, rifiutando soprattutto l'idea di una lotta armata. Essa inoltre non seppe centralizzare il movimento democratico indirizzandolo verso un obiettivo comune. E così nel dicembre 1848 venne sciolta dal re con un colpo di stato.

Il tradimento dell'alta borghesia, la quale insieme con i circoli dei latifondisti aveva appoggiato il governo, rese più facile alle autorità la repressione contro i gruppi democratici che avevano partecipato alla lotta contro il colpo di stato controrivoluzionario.

All'inizio del 1849 si ebbe in Germania un inasprimento della lotta di classe e un incremento del processo di differenziazione all'interno del campo democratico tra la corrente moderata e quella rivoluzionaria. La posizione conseguentemente rivoluzionaria della "Nuova Gazzetta Renana", il suo battagliero internazionalismo e la sua decisa lotta contro la reazione provocarono gli attacchi della stampa reazionaria e liberale moderata, le minacce e le repressioni delle autorità. Il giornale fu costretto a chiudere e nel febbraio del 1849 il governo prussiano intentò due cause contro Marx, Engels e l'editore del giornale, e anche contro il "Comitato dei democratici della Renania", ma la corte d'Assise assolse gli imputati.

Nell'aprile del 1849 Marx, a causa della crescente ostilità dei democratici borghesi nei confronti del movimento operaio, ruppe i legami organizzativi con loro e uscì dal "Comitato regionale dei democratici". Con l'appoggio del movimento proletario, che aveva acquistato nuove forze, Marx e i suoi compagni di lotta si preparavano alla convocazione di un congresso in cui fossero rappresentate le organizzazioni operaie di tutta la Germania allo scopo di creare un partito operaio di massa, separandolo progressivamente dalla democrazia piccolo-borghese. Sulle caratteristiche di questo partito sorsero subito dei contrasti, poiché Marx era convinto che in Germania sussistessero ancora le condizioni per un'attività legale, non clandestina, dei comunisti. La sua linea ebbe la meglio, e così i comunisti uscirono dalle Società democratico-borghesi per fondare un partito più omogeneo.

Marx stilò un primo bilancio del fallimento della rivoluzione te-

desca, addebitandone la causa principalmente alla politica traditrice della borghesia, spaventata com'era dai possibili esiti socialisti della rivoluzione; in secondo luogo metteva in evidenza le illusioni dello stesso movimento rivoluzionario, che sulla base della "fratellanza universale" sperava di condurre una rivoluzione indolore.

*

Il 28 marzo 1849, a conclusione di lunghi dibattiti, il Parlamento di Francoforte approvò la Costituzione dello Stato germanico unificato. Essa prevedeva la creazione di un Reich tedesco del quale avrebbero dovuto far parte la Baviera, la Sassonia, l'Hannover, il Württemberg, il Baden e altri Stati tedeschi, nonché l'Austria.

Tutti questi Stati conservavano la propria autonomia interna, i propri governi, parlamenti e tribunali, ma le funzioni più importanti di interesse generale (politica estera, comando delle forze armate, politica doganale ecc.) dovevano essere esercitate dal governo centrale, a capo del quale era l'imperatore. Il potere legislativo era affidato a un Reichstag bicamerale.

La Costituzione sanciva alcune libertà democratiche borghesi: eguaglianza di tutti i cittadini dinanzi alla legge, libertà di parola, di stampa, di coscienza, inviolabilità della persona, istruzione elementare gratuita e laica ecc. D'altra parte però la Costituzione dichiarava intangibili le proprietà della Chiesa, e per quel che riguardava la questione dei più importanti obblighi feudali, consigliava che fosse risolta tra padroni e contadini.

Nonostante la sua moderazione, la Costituzione aveva un significato progressista, poiché si prefiggeva di eliminare lo smembramento politico del paese ed era un passo in avanti verso la trasformazione della Germania in monarchia borghese. Proprio per questa ragione i circoli dirigenti prussiani e degli altri grandi Stati germanici, in cui erano al potere gruppi reazionari della nobiltà e della burocrazia, si rifiutarono di riconoscere questa Costituzione. La Costituzione di Francoforte risultò fallita in partenza, e il fatto ch'essa fosse stata riconosciuta da 29 Stati, piccoli e medi, non ebbe alcun significato pratico.

Nell'aprile del 1849 arrivò a Berlino una delegazione del Parlamento di Francoforte per offrire al re prussiano la corona dell'impero tedesco, ma Federico Guglielmo IV si rifiutò categoricamente di accettarla.

*

Intanto continuava la lotta di liberazione nazionale del popolo ungherese contro la monarchia asburgica. Marx ed Engels (quest'ultimo si stava sempre interessando di questioni militari) speravano che questa guerra servisse da punto di partenza per una nuova ondata rivoluzionaria in Francia, Germania e Italia. Ma l'Italia contro l'Austria non aveva conseguito fino a quel momento alcun successo significativo e la Germania già complottava con la Russia per frenare la rivolta ungherese.

Nel maggio del 1849 le masse popolari si levarono in difesa della Costituzione, ma queste azioni, a differenza delle insurrezioni del marzo 1848, ebbero un carattere locale e limitato, si svolsero solo in una parte della Germania, e cioè nelle regioni della Sassonia e della Renania, industrialmente avanzate, e anche nel Baden e nel Palatinato, dove i sentimenti anti-prussiani erano particolarmente forti.

Il 3 maggio, su appello dei circoli democratici, le masse popolari di Dresda iniziarono a costruire barricate. Il 4 maggio il re di Sassonia fuggì dalla capitale e il potere passò nelle mani di un governo provvisorio formato dal leader della corrente di sinistra dei borghesi democratici, l'avvocato S. E. Tzschirner, e dai liberali moderati J. A. Hübner e K. G. Todt.

Il governo provvisorio non agì decisamente, e di questo approfittarono i nemici della rivoluzione, che riuscirono ad ammassare numerose truppe a Dresda e ad assicurarsi la superiorità nei confronti degli insorti.

La Guardia civica borghese tradì il movimento popolare. Per quattro giorni distaccamenti di operai e di artigiani respinsero con grande tenacia la pressione delle truppe sassoni e prussiane. La direzione militare degli insorti era stata affidata a Stephan Born, capo della "Fratellanza operaia" di Berlino; partecipò attivamente alla lotta il rivoluzionario russo M. Bakunin.

Il 9 maggio l'insurrezione in Sassonia fu repressa. Nello stesso giorno scoppiò una rivolta a Elberfeld (Renania), e le truppe ivi giunte per la repressione furono scacciate. La sera dello stesso giorno gli operai di Dusseldorf corsero alle armi, e dopo aver costruito barricate, resistettero fino alla mattina del giorno seguente.

A Solingen gli operai insorti s'impadronirono dell'arsenale. A Iserlohn gli operai crearono un corpo armato di quasi 3 mila uomini e costruirono barricate per tutta la città.

Ma la preoccupazione dei liberali borghesi, ai quali faceva più paura l'attività rivoluzionaria degli operai che l'approssimarsi delle truppe prussiane, annullò i successi iniziali del movimento rivoluzionario della Renania. Questa preoccupazione si manifestò chiaramente durante gli avvenimenti di Elberfeld, dove l'11 maggio giunse Engels a capo di

un distaccamento di 500 operai di Solingen, per partecipare alla lotta armata.

Engels chiedeva il disarmo della Guardia borghese, la distribuzione delle armi sequestrate agli operai, l'imposizione ai grandi capitalisti di un prestito forzato. Il "Comitato per la sicurezza", formato da rappresentanti della corrente moderata della democrazia borghese, si rifiutò di accettare queste richieste, sebbene esse avrebbero potuto rinforzare considerevolmente la posizione della città insorta. Dopo alcuni giorni Engels fu invitato ad abbandonare Elberfeld, con la scusa che la sua presenza provocava preoccupazioni all'interno dei circoli borghesi, e così Engels fu costretto a partire.

Gli errori tattici dei democratici insorti nella Renania, i quali non si erano preoccupati di stabilire stretti contatti tra le varie città, accelerarono la sconfitta delle insurrezioni. Influi negativamente anche il fatto che la maggioranza dei contadini non partecipò alla lotta rivoluzionaria.

Nel Palatinato il movimento in difesa della Costituzione imperiale ebbe inizio i primi giorni di maggio. Al movimento aderirono soldati delle guarnigioni locali; il 17 maggio a Kaiserslautern fu nominato un governo provvisorio, il quale proclamò la separazione del Palatinato dalla Baviera, ma agì in maniera molto indecisa e non prese seri provvedimenti per la lotta contro la controrivoluzione.

In quegli stessi giorni il movimento rivoluzionario si era esteso anche nel Baden. Il 12 maggio scoppiò un'insurrezione di soldati nella fortezza di Rastatt. Soldati insorsero anche in altre città. A Karlsruhe il 13 maggio scoppiò un'insurrezione; il granduca Leopoldo fuggì dalla città e il potere passò nelle mani di uomini politici dell'opposizione, che formarono un governo provvisorio presieduto dal liberale moderato borghese Brentano. Tutto il vecchio apparato burocratico rimase però immutato. La richiesta dei circoli democratici di eliminare gli obblighi feudali ancora esistenti non fu attuata, e la repubblica non fu proclamata ufficialmente. Gli elementi controrivoluzionari agivano impunemente. Brentano sin dal primo momento aveva tradito l'insurrezione del Baden (così scriveva F. Engels in *La campagna tedesca per la costituzione imperiale*).

Ben presto le truppe prussiane attraversarono il Reno e cominciarono ad avanzare verso l'interno del Baden. Il 29 e il 30 giugno si svolse l'ultima battaglia sotto le mura di Rastatt, nel corso della quale 13 mila abitanti del Baden opposero una tenace resistenza a 60 mila prussiani. L'11 e il 12 luglio l'esercito sconfitto del Baden e del Palatinato attraversò i confini svizzeri. Ultimo a ritirarsi fu il reparto di operai volontari guidati dall'ufficiale a riposo e membro della Lega dei Comunisti, August Willich, il cui aiutante di campo era lo stesso Engels, che, secondo la

testimonianza dei suoi compagni di lotta, diede prova di grande coraggio. Lui stesso attribuì al comportamento dei capi della piccola borghesia, la principale causa della sconfitta dell'insurrezione.

La guarnigione della fortezza di Rastatt - l'ultimo focolaio della resistenza dei rivoluzionari del Baden - circondata dalle truppe prussiane, si batté coraggiosamente fino al 23 luglio. La cricca militarista si vendicò selvaggiamente dei difensori di Rastatt.

L'insurrezione armata del Palatinato e del Baden fu l'ultimo scontro decisivo tra le forze rivoluzionarie e quelle controrivoluzionarie nel 1849 in Germania. Le autorità di Colonia approfittarono della repressione dell'insurrezione della Renania per sopprimere la "Nuova Gazzetta Renana". Il 19 maggio 1849 uscì l'ultimo numero (301) del giornale, stampato tutto in rosso. Congedandosi dagli operai di Colonia, Marx, che aveva ricevuto l'ordine di espulsione da parte del governo, scriveva a nome dei collaboratori del giornale che la loro ultima parola sarebbe stata sempre e ovunque: "emancipazione della classe operaia". Con Engels si recò a Francoforte per esortare i deputati di sinistra a chiamare il popolo a prendere le armi in difesa dell'Assemblea, e chiese di dichiarare fuorilegge tutte le monarchie tedesche, attirando dalla loro parte i contadini con l'annullamento senza indennizzo dei vincoli feudali. Ma i leader di sinistra rimasero sordi a questi consigli.

Il 16 giugno 1849 il Parlamento di Francoforte, da poco tempo trasferitosi a Stoccarda, fu sciolto dalle truppe, e ciò segnò la vittoria definitiva della controrivoluzione in Germania.

Visti vanificati tutti i loro tentativi, Marx ed Engels, dopo essere stati di nuovo arrestati e rilasciati, decisero di separarsi: il primo recandosi a Parigi, il secondo arruolandosi come aiutante nel reparto volontario di Willich, che copriva la ritirata dell'esercito del Baden-Palatinato. Nel luglio 1849 anche Engels abbandonò il territorio tedesco varcando la frontiera svizzera.

A Parigi le operazioni militari intraprese dal presidente Luigi Bonaparte contro la rivoluzionaria repubblica romana avevano provocato grande scontento popolare. Si costituì così un comitato socialista clandestino che propagandava l'insurrezione, pronto, in caso di vittoria, a proclamare la Comune. Tuttavia il partito piccolo-borghese della Montagna rifiutò la proposta e decise di organizzare una dimostrazione pacifica, che fu poi dispersa dalle truppe governative, cui seguirono repressioni di massa. Nell'agosto del 1849 Marx decise di trasferirsi a Londra scrivendo a Engels di raggiungerlo.

Marx ed Engels in Inghilterra

In Inghilterra Marx era al sicuro dalle minacce della reazione prussiana e dei suoi alleati europei. Lì però sarà costretto a conoscere tutte le miserie della vita da emigrato privo di qualunque mezzo di sussistenza. Nel dicembre del 1850 gli muoiono infatti due figli. Engels, che intanto aveva ripreso a lavorare nella ditta paterna di Manchester, otteneva un modesto stipendio col quale non poteva aiutarlo granché.

Per ricostituire al più presto la Lega dei Comunisti, Marx ed Engels scrissero nel 1850 l'Indirizzo del C.C. della Lega, in cui si palesava l'esigenza che in una futura rivoluzione il partito operaio fosse più organizzato, più unanime e più indipendente, senza escludere la lotta in comune con la piccola-borghesia. Però aggiungevano che nei confronti della piccola-borghesia andava riaffermata la necessità di "distruggere" e non semplicemente "trasformare" la proprietà privata, ovvero che i contrasti di classe andavano "aboliti" e non "mitigati" e che l'attuale società non poteva essere "migliorata" ma "rifondata". Ora, la condizione irrinunciabile per la vittoria della futura rivoluzione era la fondazione di un partito operaio che disponesse di un'organizzazione clandestina e pubblica, nonché la trasformazione di ciascuna sua comunità in un centro di associazioni operaie per l'autogoverno locale, difeso da una specifica guardia operaia. Nel secondo Indirizzo del C.C. alla Lega (giugno '50) si informava che erano stati contattati i rivoluzionari francesi del partito di A. Blanqui, i cartisti di sinistra e il partito più avanzato dell'immigrazione ungherese.

A prezzo di enormi difficoltà Marx riuscì a organizzare ad Amburgo la stampa della "Nuova Gazzetta Renana" (di economia politica). Nei 6 numeri che uscirono furono pubblicati i lavori di Marx ed Engels dedicati alle rivoluzioni del 1848-49 in Francia e in Germania. Marx attribuì la sconfitta del proletariato francese al suo isolamento, in quanto la borghesia aveva saputo convogliare tutte le classi contro di esso. Di qui la conclusione secondo cui la classe operaia francese non può distruggere la struttura politica esistente se contro il dominio del capitale non si muovono anche le masse contadine e la piccola-borghesia. Ne *Le lotte di classe in Francia* Marx per la prima volta fa uso della formula "dittatura del proletariato", contro la dittatura economica della borghesia, che si esprime in una "formale" democrazia politica. In una lettera a Weydemeyer (1852) Marx afferma che la scoperta della lotta di classe spetta non a lui ma agli storiografi borghesi. Il suo contributo stava semplicemente: 1) nell'aver dimostrato che l'esistenza delle classi è legata a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione e non è eterna, 2) che la lotta di classe conduce necessariamente alla dittatura del proletariato, 3)

che tale dittatura non è che il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi.

Un altro importante libro di Marx fu *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, scritto subito dopo il colpo di stato del dicembre 1851, e pubblicato negli Usa. Qui Marx evidenzia l'essenza del bonapartismo, ovvero il fatto che la borghesia, pur di non perdere il proprio potere economico, è disposta anche a rinunciare alla propria democrazia parlamentare per affidarsi alla dittatura personale di un duce. In questo colpo di stato Bonaparte riuscì a trovare nei contadini un efficace alleato. Marx esprime anche la necessità di "spezzare", "demolire" la macchina statale, evitando di trasferirla così com'è dalle mani borghesi a quelle proletarie.

Engels, nella "Nuova Gazzetta Renana", pubblicò due importanti lavori: *La campagna per la Costituzione in Germania*, dove elabora una teoria dell'insurrezione armata, e *La guerra dei contadini in Germania* (del 1852), ove fa capire indirettamente che l'alleanza del proletariato coi contadini è fondamentale per la riuscita della rivoluzione.

Nell'ultimo numero della rivista (1850) Marx ed Engels erano arrivati alla conclusione che il capitalismo fosse entrato in una nuova fase di ripresa economica, per cui non si poteva parlare di imminenti rivoluzioni. Tuttavia, alcuni membri della Lega si dissociarono da queste conclusioni e cercarono di preparare avventuristici piani di insurrezione armata in Germania. La rottura fu inevitabile. Per salvare la Lega, la maggioranza trasferì il C.C. a Colonia. Marx ed Engels scrissero contro i frazionisti un pamphlet, *I grandi uomini dell'emigrazione*, che sarà però stampato per la prima volta in Urss nel 1930.

Nel maggio 1851 Marx viene informato dell'arresto di molti comunisti del C.C. di Colonia. Nell'opuscolo *Rivelazioni sul processo dei comunisti di Colonia*, egli smascherò le pretestuose macchinazioni del governo prussiano, ma quell'arresto determinò la rottura dei legami col continente. La Lega nel '52 venne sciolta sia qui che in Inghilterra.

Il primo decennio vissuto da Marx a Londra coincise con un periodo di dura reazione in Europa. Il movimento rivoluzionario e operaio era in declino. Senza l'aiuto di Engels, Marx probabilmente sarebbe perito sotto il peso della miseria. Nel '55 infatti un altro figlio gli muore. Per guadagnare qualcosa, collabora a varie riviste, soprattutto la "Tribune" di New York.

Dalla primavera del '50 Marx aveva ripreso a lavorare sull'economia politica. Per i suoi studi si recava alla biblioteca del British Museum. Anche Engels, a Manchester, studiava moltissimo. Gli interessi scientifici erano vastissimi in entrambi. A ciò si potevano dedicare anche perché il partito proletario non aveva più una struttura organizzata vera e pro-

pria. Peraltro in Inghilterra, il monopolio industriale-coloniale permetteva ai capitalisti di realizzare profitti tali da poter corrompere i vertici del movimento operaio, i quali si limitavano a rivendicazioni meramente salariali.

Nei suoi articoli sulla "Tribune" (molti dei quali venivano solo firmati, essendo in realtà opera di Engels, che così permetteva a Marx di scrivere *Il capitale*), Marx dimostrava che in Inghilterra neanche il veloce sviluppo dell'industrializzazione faceva diminuire la povertà dei lavoratori o la loro disoccupazione, e che comunque a un breve periodo di espansione economica seguiva sempre, necessariamente, una crisi più o meno forte (ciò che poi si avverò nel 1857, con la recessione scoppiata dapprima negli Usa e poi in tutta Europa: fu la prima crisi economica mondiale).

Marx aveva inoltre individuato l'essenza del regime statale inglese - dalla maggioranza dei cittadini considerato, a torto, "sovraclassista" - nel compromesso tra grande borghesia e aristocrazia terriera: di qui il lato falso e ipocrita della vita politica inglese.

Egli smascherava anche le manipolazioni elettorali nelle campagne politiche della borghesia e dell'aristocrazia inglesi, che non volevano perdere l'assoluta maggioranza in parlamento. Il ruolo dell'opposizione parlamentare era paragonabile - secondo Marx - a quello della valvola di sfogo nella macchina a vapore. Il tradizionale sistema bipartitico inglese funzionava appunto in modo tale da non cambiare nulla nel corso politico di un qualunque governo, quale che fosse il partito al potere. Marx riponeva grandi fiducie nella lotta dei cartisti per la democratizzazione della vita politica e per la Carta del popolo, e credeva nell'efficacia degli scioperi economici e politici.

Egli dedicò una serie di articoli anche allo sviluppo dell'economia francese, allora contrassegnata da speculazioni e manovre borsistiche. Aveva infatti notato un fenomeno nuovo: l'associazione del capitale finanziario (specie bancario) con quello industriale sulla base della necessità di allargare la produzione a livello mondiale; concentrando i capitali si potevano così formare vasti imperi industriali che avrebbero sicuramente mandato in rovina la piccola-borghesia, infoltendo le file del proletariato. Marx aveva praticamente individuato alcune caratteristiche di quello che a fine secolo sarebbe diventato il capitalismo monopolistico.

Egli scrisse articoli anche sulla Prussia, sull'Austria, sulla rivoluzione spagnola iniziata nel 1854 e poi fallita nel '56 a causa del tradimento della borghesia. S'interessò anche delle sorti storiche dei paesi colonizzati (specie quelli della corona inglese) e delle lotte di liberazione nazio-

nale di quei paesi. E scrisse che la barbarie della civiltà borghese è senza veli solo nelle colonie (India, Cina, Irlanda, Birmania, Afghanistan, Iran, Turchia...), non nella madrepatria. Sperava anche che la guerra di Crimea nel 1853-56 sollevasse le popolazioni slave contro lo zarismo. Il che però non avvenne, anche perché Francia e Inghilterra facevano di tutto pur di non arrecare troppo danno alla Russia, affinché essa potesse continuare a svolgere in Europa il suo ruolo di gendarme.

Dall'agosto '57 al maggio '58 Marx mise per iscritto il frutto di 15 anni di ricerche economiche: *Critica dell'economia politica*, che rappresentava il primo abbozzo de *Il capitale*, e che venne pubblicato integralmente a Mosca nel 1939-41, col titolo di *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (i cosiddetti *Grundrisse*). In quest'opera vengono gettate le basi della teoria sul plusvalore. Di fondamentale importanza è la *Prefazione*. Marx, in maniera assai concisa, sintetizza la sua concezione della storia umana: 1) gli uomini, nascendo, ereditano modi e rapporti di produzione della generazione precedente, che corrispondono a un determinato grado di sviluppo, 2) questa struttura economica condiziona la sovrastruttura giuridica, politica e tutte le forme della coscienza sociale, 3) la rivoluzione da una società a un'altra accade quando scoppia la contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive e l'ineadeguatezza dei rapporti di produzione (di proprietà), 4) col mutarsi della base economica si sconvolge anche la sovrastruttura, nell'ambito della quale gli uomini possono acquisire la consapevolezza delle contraddizioni antagonistiche e proporre soluzioni per superarle, 5) le contraddizioni però non scoppiano quando la società ne ha consapevolezza, poiché la loro origine è di natura materiale, oggettiva, economica, 6) in ogni caso esse non scoppiano mai in maniera decisiva (tale da porre all'ordine del giorno il problema della rivoluzione) fino a quando una formazione sociale non ha esaurito tutte le sue potenzialità produttive (l'umanità si propone solo quei problemi che è in grado di risolvere e i problemi sorgono solo quando esistono, in qualche modo, le condizioni materiali della loro soluzione), 7) le forze produttive che si sviluppano nella società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per risolvere le contraddizioni antagonistiche, 8) le contraddizioni antagonistiche della società borghese solo le ultime della preistoria della società umana.

Come noto, queste tesi vennero interpretate in senso meccanicistico durante la II Internazionale e sotto lo stalinismo.

Dopo l'edizione del primo fascicolo sul "Tribune" (intitolato *Per la critica dell'economia politica*), Marx si vide costretto a sospendere le sue ricerche economiche a causa dei grandi avvenimenti internazionali che caratterizzarono il 1859. La crisi economica del '57, infatti, risvegliò

i movimenti democratici e proletari. In particolare, si era riaperto il problema dell'unificazione italiana e della liberazione del Lombardo-Veneto dal giogo austriaco. Luigi Bonaparte intervenne come alleato del Piemonte contro l'Austria. A tale proposito Marx sosteneva che un'effettiva indipendenza e unità del popolo italiano poteva essere acquisita solo con una grande sollevazione popolare, guidata da Garibaldi, che rovesciasse tutte le monarchie italiane, togliesse ogni potere temporale al papa e desse la terra ai contadini, conducendo una guerra contro il dominio straniero.

Con quale passione Marx combattesse contro le infiltrazioni bonapartiste nelle file dell'emigrazione tedesche lo documenta il suo pamphlet *Herr Vogt*. Karl Vogt, naturalista e democratico piccolo-borghese, cercò di screditare moralmente i comunisti agli occhi del popolo. Marx gli contrappose l'autentica storia della Lega dei Comunisti, affermando che Vogt era un agente segreto di Napoleone III, il cui scopo era quello di giustificare l'aggressiva politica estera del Bonaparte. Quando, dopo la caduta del secondo impero, vennero pubblicate le liste dei nomi degli agenti di L. Bonaparte, tra essi figurava anche quello di Vogt.

Durante la guerra italo-franco-austriaca Marx ebbe forti divergenze anche con F. Lassalle, tedesco democratico che aveva conosciuto Marx nel 1848, dichiarandosi suo sostenitore. Lassalle era contrario alla rivoluzione socialista e alla dittatura del proletariato e orientava la classe operaia tedesca verso una forma di lotta esclusivamente pacifica e legale. Sosteneva che in Germania era sufficiente conquistare il diritto al suffragio universale per ottenere uno Stato libero e popolare. Egli infondeva negli operai l'illusione che lo Stato prussiano potesse aiutarli, mediante l'organizzazione di cooperative produttive, ad appropriarsi dei mezzi di produzione. Lassalle quindi si opponeva alla lotta di classe e allo sciopero, e giudicava reazionario il ruolo storico dei contadini. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1864 in seguito a un duello, Marx seppe da Liebknecht che Lassalle aveva assicurato a Bismarck l'appoggio degli operai nella guerra della Prussia contro la Danimarca, sperando di ottenere in cambio il suffragio universale.

Nel 1863-64 si verificò l'insurrezione polacca. Prussia e Russia si erano accordate per reprimerla. Entrambe infatti avevano già partecipato alla spartizione della Polonia, col beneplacito di Francia e Inghilterra. Marx denunciò l'aristocrazia polacca che aveva venduto se stessa e il proprio paese agli stranieri.

Egli s'accorse che la sconfitta della Russia nella guerra di Crimea aveva acuito le profonde contraddizioni di questo paese. Ecco perché seguiva con grande interesse il risveglio del movimento contadino. Come

noto, nel 1861 lo zar aveva abolito la servitù della gleba.

La sua collaborazione alla "Tribune" venne meno quando durante la lotta anti-schiavista del 1861-65, nella redazione del giornale si manifestarono simpatie per le posizioni favorevoli al compromesso col Sud. Marx caratterizzava la guerra negli Usa come una lotta tra il sistema capitalistico e quello schiavistico, quest'ultimo certamente meno progredito dell'altro. La classe operaia inglese, in questo caso, pur vedendo entrare in crisi la propria industria cotoniera a causa di quella guerra, non parteggiò mai per gli schiavisti americani.

Il risveglio del movimento proletario europeo indusse Marx ed Engels ad allargare e rafforzare i legami con gruppi, associazioni e personalità socialiste e comuniste, che appartenessero a tutte le nazioni europee, inclusi gli Usa. Nel settembre 1864 si fondò a Londra la prima associazione internazionale degli operai, cioè la I Internazionale, il cui programma e lo statuto vennero stilati dallo stesso Marx.

Nell'Indirizzo inaugurale e nello Statuto provvisorio si dichiarò la disponibilità ad aprire le porte dell'Internazionale alle organizzazioni operaie di vario tipo e ai socialisti di tutte le sfumature ideologiche. Si consideravano due vittorie acquisite dal proletariato inglese la legge sulla giornata lavorativa di 10 ore e il movimento cooperativistico (quest'ultimo, naturalmente, come preludio alla conquista operaia del potere politico). Marx esprimeva anche l'esigenza di creare un partito proletario molto organizzato e consapevole della necessità della rivoluzione.

Il primo problema che Marx dovette affrontare nell'ambito dell'Internazionale fu il rifiuto a condurre lotte economico-sindacali da parte di owenisti, proudhonisti e lassalliani, i quali sostenevano che l'aumento dei salari porta con sé l'aumento del prezzo delle merci, per cui gli scioperi sono alla fine controproducenti. Marx, con una relazione su *Salario, prezzo e profitto*, tenuta nel giugno 1865 (poi pubblicata dalla figlia Eleonora nel '98), cercò di dimostrare che l'aumento dei salari in realtà diminuisce il profitto dei capitalisti e che il prezzo delle merci aumenta a prescindere dagli scioperi. E così l'Internazionale decise di sostenere economicamente, nei limiti del possibile, tutti gli scioperanti dei diversi paesi.

La lotta contro il proudhonismo (una corrente forte soprattutto in Francia e Belgio) e i lassalliani (forti in Germania) continuò a svolgersi alla Conferenza di Londra del 1865, ai Congressi di Ginevra del '66, di Bruxelles del '68, di Basilea nel '69. In Germania i lassalliani cercavano di collaborare col governo di Bismarck per creare una sorta di socialismo statale, monarchico-prussiano. Ciò rese impossibile qualunque rapporto dell'Internazionale coll'Associazione generale operaia di Germania. Ecco

perché l'Internazionale pensò di organizzare in varie città tedesche delle proprie sezioni. Due esponenti di queste sezioni, Liebknecht e Bebel, furono eletti deputati al parlamento della Germania del nord. Nel '69 ad Eisenach fu fondato il partito operaio socialdemocratico tedesco, avente un programma sostanzialmente marxista.

Nello stesso momento in cui il marxismo otteneva la sua affermazione ideologica sul proudhonismo venne alla ribalta il bakunismo. Marx aveva conosciuto M. Bakunin a Parigi nel 1843. Nel '64 a Londra Bakunin gli aveva assicurato d'appoggiare l'Internazionale. Contrariamente però agli impegni assunti egli aveva continuato a partecipare all'attività dell'organizzazione borghese "Lega per la pace e la libertà". Non avendo in questa ottenuto alcun successo, Bakunin decise di fondare, su principi anarchici, una propria "Alleanza internazionale della democrazia socialista". Egli vedeva il principale nemico da sconfiggere non nel capitale e nella proprietà privata dei mezzi produttivi, ma unicamente nello Stato. Il suo atteggiamento verso la lotta politica era di tipo ribellistico: egli chiamava le masse alla distruzione immediata e ininterrotta delle istituzioni statali, indicando come unico mezzo di liberazione le insurrezioni e le rivolte. A tale scopo riponeva le sue maggiori speranze negli emarginati e nel sottoproletariato. Il bakunismo ebbe la sua maggior diffusione nei paesi dove dominava la piccola produzione (Italia, Spagna e Svizzera), essendo espressione della disperata protesta piccolo-borghese contro la produzione capitalista industriale. Il suo programma, tra l'altro, prevedeva non l'eliminazione ma l'uguaglianza delle classi, l'abolizione del diritto di eredità (come voleva Saint-Simon), l'ateismo come dogma imposto agli aderenti e soprattutto l'astensione dalle lotte politiche (vedi Proudhon).

Marx ed Engels, nonostante questi principi anti-comunisti, avevano accettato la richiesta di adesione dei bakunisti all'Internazionale, ma a condizione che sciogliessero la loro organizzazione (l'Alleanza Internazionale). Bakunin lo promise, ma poi la mantenne in vita come associazione segreta, cercando nel contempo di mettersi a capo della I Internazionale: a tale scopo si serviva dell'appoggio dei lassalliani e della corrente riformista delle Trade Unions inglesi (che era anti-proudhonista riguardo alle questioni degli scioperi, ma anti-marxista riguardo alla socializzazione della proprietà privata). Il tentativo però non gli riuscì. Marx aveva tra l'altro ottenuto un valido appoggio contro Bakunin dalla sezione russa dell'Internazionale fondata a Ginevra nel 1870.

Tra la gioventù rivoluzionaria russa, il nome di Marx stava diventando sempre più popolare. Dopo l'uscita del *Capitale* nel '67, Marx ricevette proprio da quella gioventù la prima proposta di traduzione in

lingua straniera. Marx scrisse a Kugelmann che la *Miseria della filosofia* e *Per la critica dell'economia politica* da nessuna parte avevano trovato uno smercio maggiore che in Russia. Di qui l'esigenza di studiare la lingua russa e di accingersi alla lettura degli scrittori progressisti allora più famosi (Dobroljubov e soprattutto Černyševskij).

Erano invece peggiorati i rapporti tra Marx e gli esponenti del liberalismo operaio inglese, soprattutto quando, sul finire degli anni '60, venne a trovarsi al centro della vita politica inglese la questione irlandese. Dopo la sfortunata insurrezione del 1867 (l'Irlanda era infatti una colonia dell'Inghilterra), il governo inglese si era dato a una feroce campagna di persecuzione contro gli organizzatori del movimento d'indipendenza irlandese, i Feniani, la cui tattica era cospirativa. A tale proposito Marx rivide la tesi sostenuta in precedenza, secondo cui l'oppressione nazionale sull'Irlanda sarebbe stata eliminata con la presa del potere da parte del proletariato inglese, ed affermò esattamente il contrario, e cioè che il proletariato inglese non avrebbe potuto prendere il potere fintanto che l'Irlanda non fosse divenuta libera. Marx infatti vedeva nell'Irlanda la roccaforte dell'aristocrazia inglese, la fonte principale della sua ricchezza e della sua influenza politica. Se con una rivoluzione agraria fossero crollati i landlords inglesi in Irlanda, allora sarebbe crollata anche l'aristocrazia terriera in Inghilterra. Inoltre proprio nella questione irlandese stava il segreto - secondo Marx - della debolezza della classe operaia inglese, che si era lasciata dividere dalla borghesia in classe "operaia" e in classe operaia "inglese". Marx riteneva che in Inghilterra vi fossero già i presupposti materiali per la rivoluzione socialista, quello che mancava era lo spirito e il coraggio rivoluzionario. A suo parere questo spirito sarebbe potuto nascere a partire dalla questione irlandese.

Ma una delle prove più severe cui fu sottoposta l'Internazionale fu la guerra franco-prussiana iniziata nel luglio 1870. Non appena scoppiò, Marx scrisse un *Indirizzo* a tutti i membri dell'Internazionale in Europa e negli Usa, definendo la guerra come il tentativo di Luigi Bonaparte di mantenere la Germania nella frammentazione politica. Annettendosi infatti l'Hannover, l'Assia-Cassel, il Nassau e la città di Francoforte, la Prussia era diventata lo Stato dominante di una Confederazione della Germania del Nord, comprendente 22 Stati, presieduta dal re di Prussia. Napoleone III, preoccupato dall'ascesa della Germania, cominciò a perseguire progetti di annessione della riva sinistra del Reno, del Belgio e del Lussemburgo. Bismarck, a sua volta, non aspettava altro che apparire nel ruolo dell'agredito, per scatenare una guerra contro la Francia, espandendosi verso ovest. La guerra si concluderà nel 1871 con la sconfitta della Francia a Sedan e l'annessione da parte della Germania dell'Alsazia

e della Lorena del nord.

Marx, all'inizio, chiese agli operai tedeschi di non trasformare una guerra da difensiva a offensiva; poi, dopo la vittoria di Sedan, di non trasformare la vittoria in una annessione dell'Alsazia-Lorena, prevedendo che, in tal caso, la Francia si sarebbe alleata con la Russia ai danni della Germania.

In Francia, con la caduta dell'imperatore, era nata la Repubblica, e questo per Marx doveva considerarsi l'esito più significativo della guerra. Ora però gli operai non avrebbero dovuto approfittarne in senso rivoluzionario, perché - diceva Marx - il nemico, la Prussia, batteva quasi alle porte di Parigi. Invece nel 1871 venne proclamata a Parigi la Comune. Marx descrive l'impresa dei comunardi ne *La guerra civile in Francia*.

Il 18 marzo 1871, per la prima volta nella storia dell'umanità, il potere statale passò, anche se solo per 72 giorni, nelle mani del proletariato. Ciò era accaduto perché, subito dopo la caduta del secondo Impero, l'accettazione da parte dell'Assemblea Nazionale delle pesanti condizioni imposte dall'armistizio con la Prussia, aveva subito suscitato forti malcontenti, tanto che per un certo tempo non si riuscì a firmarlo. Quando poi la borghesia cercò di scaricare tutte le conseguenze dell'armistizio sul proletariato, questo insorse, insieme alla piccola-borghesia radicale, proclamando la Comune.

Il governo fuggì immediatamente a Versailles, ma, non essendo stato attaccato subito, si ricompose militarmente preparando la controffensiva. Un secondo errore commesso dai comunardi, capeggiati da proudhoniani e blanquisti, fu quello di trascurare ogni misura immediata contro gli elementi controrivoluzionari che cercavano di sabotare la Comune dall'interno. I comunardi si preoccuparono soprattutto di preparare le elezioni politiche, onde sottrarsi all'accusa di aver conquistato illegalmente il potere, mentre in quel momento bellico sarebbe stato meglio concentrare le forze in un organismo direttivo fortemente compatto, centralizzato e autorevole.

In politica interna la Comune abolì l'esercito permanente basato sul servizio di leva e lo sostituì con battaglioni di riserva della Guardia Nazionale. Si affermò il principio della elettività, responsabilità personale e revocabilità per tutti i dipendenti statali, inclusi gli eletti alla Comune. Lo stipendio dei più alti impiegati non doveva superare la paga di un operaio qualificato. Si rifiutò il parlamentarismo, in quanto la Comune era nel contempo organo legislativo ed esecutivo del potere.

Sul piano economico-sociale la Comune incorporò le fabbriche abbandonate dai capitalisti, ma promise loro un compenso in denaro se

fossero rientrati a Parigi. Poi instaurò il controllo statale-operaio sulla produzione di alcune grosse imprese. Proibì il lavoro notturno nei panifici, le trattenute arbitrarie sul salario. Intraprese misure a favore dei disoccupati. Stabilì un salario minimo garantito. Requisì tutti gli appartamenti sfitti. Restituì gli oggetti di valore impegnati ai monti di pietà. Abolì il pagamento degli affitti per nove mesi. Prolungò di tre anni il termine di pagamento di ogni tipo di effetto commerciale...

Stabilì la separazione tra Stato e chiesa e laicizzò la scuola. Venne introdotto lo studio gratuito e obbligatorio per la scuola primaria e organizzò per la prima volta in Francia la scuola professionale. I teatri passarono dalle mani degli impresari a quelle degli artisti. Si riorganizzarono musei e biblioteche...

Ovviamente quasi nessuna di queste riforme poté essere portata a termine, anche perché i comunardi non vollero confiscare il denaro e altri preziosi conservati nella Banca di Francia. I proudhoniani si rifiutarono sempre di agire con forza nei confronti della proprietà borghese. E così proprio quei capitali finirono col sovvenzionare la controrivoluzione di Versailles.

Altro errore fondamentale del marxismo occidentale fu la sottovalutazione del ruolo dei contadini, senza l'appoggio dei quali nessuna insurrezione è in grado di reggere per molto tempo. Parigi infatti rimase isolata completamente dalla provincia.

Il governo di Versailles riuscì ad ottenere anche l'appoggio della Prussia. Gli junkers e la borghesia tedesca temevano che gli avvenimenti francesi potessero influire sul movimento operaio del loro paese; inoltre temevano che il governo di Parigi non mantenesse fede al trattato di pace e che rinnovasse la guerra per riprendersi l'Alsazia e la Lorena. La Comune invece si dichiarò pronta a pagare alla Germania 500 milioni di franchi come primo acconto sulle riparazioni di guerra, se il governo tedesco fosse rimasto neutrale. Bismarck accettò le trattative ma solo per impaurire il governo di Versailles, il quale infatti si convinse a firmare il trattato di pace e ad accettare tutte le pesanti condizioni imposte dalla Germania.

Quando i versagliesi riuscirono a entrare a Parigi, il massacro fu enorme. Morirono più di 30.000 comunardi e più di 50.000 furono fatti prigionieri. L'unico appoggio che riuscirono ad ottenere fu quello della prima Internazionale.

Con la caduta della Comune iniziò un periodo molto pesante per l'Internazionale, contro la quale si allearono quasi tutti i governi europei. La guerra civile in Francia aveva attirato su di sé l'attenzione dei circoli dirigenti borghesi di molti paesi. Marx praticamente era diventato l'uomo

più calunniato di Londra. Due leader tradeunionisti uscirono dall'Internazionale. Il bakunismo si stava di nuovo rafforzando.

Nel Congresso a porte chiuse del 1871 a Londra, Marx si pronunciò a favore della lotta politica della classe operaia: "contro il potere compatto delle classi abbienti, gli operai possono agire come classe solo se organizzati in un partito politico autonomo", svolgendo una tattica pacifica là dove è possibile, e con le armi dove è necessario. Poi disse che se la classe operaia va al potere, come nel caso della Comune, è suo dovere affermare la dittatura del proletariato e costituire un esercito proletario. La Comune aveva altresì insegnato che lo Stato non va trasferito da una classe all'altra, ma va "spezzato".

I bakunisti contrattaccarono cercando di dividere l'Internazionale. Marx ed Engels si videro costretti a emanare una circolare segreta, *Le pretese scissioni nell'Internazionale*, mettendo in luce la lotta di Bakunin contro ogni disciplina, autorità e potere, lotta che portava a disarmare il proletariato. È vero che Bakunin poneva la "volontà" a fondamento della rivoluzione socialista, ma faceva questo nell'ignoranza più completa delle condizioni economiche. Egli infatti era convinto che il proletariato al potere avrebbe fatto nascere un altro proletariato oppresso. Marx si era anche pronunciato contro l'abrogazione del diritto di eredità propagandata da Bakunin: questa misura, infatti, portava il contadino ad accettare subito, per forza di cose, la proprietà collettiva, mentre per Marx il processo doveva essere graduale, soprattutto con l'aiuto della produzione cooperativistica.

A fianco dei bakunisti si trovarono i leader delle Trade Unions inglesi e altri gruppi, anche americani. Il Congresso dell'Aia nel 1872 decise di espellere Bakunin dall'Internazionale. La sede del Consiglio generale venne però trasferita a New York, in quanto la situazione europea rischiava di favorire il formarsi in seno al Consiglio di una maggioranza di riformisti inglesi e di blanquisti.

E così, pur uscendo vincitrice sulle tendenze frazioniste dei bakunisti, l'Internazionale aveva dovuto riconoscere che il principale ostacolo che impediva la coesione tra il comunismo scientifico e il movimento operaio era l'influenza liberal-borghese e riformistica sugli stessi operai, nonché le varie forme di socialismo e anarchismo settari e piccolo-borghesi che caratterizzavano molti leader dell'Internazionale. In Francia, con la disfatta della Comune di Parigi, il movimento stentava a riprendersi; in Inghilterra si lasciava corrompere dall'aumento dei salari (reso possibile dai monopoli e dal colonialismo); in Germania il movimento nazionale borghese aveva appena vinto e in Russia dominava ancora la reazione feudale. Marx ed Engels intuirono la necessità di una lenta prepara-

zione della rivoluzione sociale e che, a tale scopo, la struttura dell'Internazionale si rivelava inadeguata (con le sue sezioni e federazioni eterogenee per composizione, sparse nei diversi paesi): occorreva costituire dei partiti proletari di massa. La I Internazionale cessava di esistere come organizzazione unitaria nel 1876.

Dopo la caduta della Comune, dopo il periodo burrascoso che va dal '48 al '71 (rivoluzioni borghesi, fallimento delle rivoluzioni proletarie del '48, fine del socialismo utopistico, Comune di Parigi, nascita dei partiti proletari indipendenti con la fine della I Internazionale, socialdemocrazia tedesca), l'Europa conosce un periodo relativamente pacifico, senza scosse rivoluzionarie, almeno sino al 1904. L'occidente aveva terminato le rivoluzioni borghesi e l'oriente non era ancora maturo per esse. In Europa occidentale i partiti socialisti imparano a servirsi del parlamentarismo borghese, a creare la loro stampa quotidiana, le loro istituzioni di educazione, i loro sindacati, le loro cooperative. Il marxismo si diffonde in estensione (soprattutto in Germania), mentre nel primo periodo era solo una dottrina fra le altre.

Marx approfitta di questo periodo di calma politica per completare *Il Capitale*. Cura la seconda edizione tedesca e prepara quella francese, apportando sostanziali mutamenti alla struttura originaria del libro. Nel contempo sistema i materiali raccolti per il secondo libro ("Il processo di circolazione del capitale") e per il terzo ("Il processo complessivo della produzione capitalistica"). La sua attenzione verte sempre più sui processi di centralizzazione e concentrazione dei capitali, nonché sulla tendenza al monopolio da parte delle grandi compagnie azionistiche che investono grandi capitali, oltre che in operazioni finanziarie, anche nella costruzione di fabbriche, esercitando un'influenza notevole sulla produzione industriale e sul commercio. Gli interessa inoltre il fenomeno della crescente esportazione dei capitali. Egli in sostanza aveva avvertito il passaggio ad una nuova epoca, quella dell'imperialismo.

Tra il 1878 e l'82 compone un saggio storico sul calcolo differenziale in due manoscritti *Sulle funzioni derivate e sui differenziali*: applicando la dialettica alla matematica elaborò un nuovo metodo di calcolo differenziale per gli studi economici. Questi testi sono stati pubblicati a Mosca nel 1968. Marx scrisse anche molti quaderni sulla storia della tecnologia e del macchinismo. Negli anni 1879-81 compose degli *Estratti cronologici per una storia dell'India*. Dalla fine dell'81 alla fine dell'82 compose un panorama sinottico della storia politica degli Stati europei, che comprendeva i principali avvenimenti a partire dal I sec. d.C. sino alla metà del XVII sec. (vi sono anche degli excursus sulla storia dei paesi afro-asiatici legati all'Europa dal colonialismo).

Dalla metà degli anni '70 in poi Marx mostrò grande interesse per lo studio delle formazioni sociali precapitalistiche e soprattutto per lo studio della dissoluzione delle società primitive. Soprattutto su due ricercatori aveva soffermato la propria attenzione: l'etnologo americano L. G. Morgan (cfr *La società antica* del 1877) e lo studioso russo M. Kovalevsky che con il libro *La proprietà fondiaria in forma di obščina* (1879) permise a Marx di capire il carattere universale della proprietà fondiaria in forma di comunità esistente nei tempi antichi presso varie popolazioni del mondo. I materiali di Marx vennero poi utilizzati da Engels per l'opera *Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, ch'egli considererà quasi come un'esecuzione testamentaria per l'amico. Le conoscenze enciclopediche di Marx riguardavano anche tutti i campi delle scienze naturali, benché su questo Engels abbia prodotto di più.

Intanto in Germania, dove il proletariato aveva subito la guerra austro-prussiana del 1866 e quella franco-prussiana del 1870-71 senza ottenere nulla in cambio, si stava cercando di mettere in pratica le ultime disposizioni dell'Internazionale relative alla costituzione di un partito operaio di massa. Si partì dal fatto che l'unificazione del Paese era avvenuta praticamente "dall'alto", per via controrivoluzionaria, nella forma più svantaggiosa per i lavoratori, in quanto si erano conservati la monarchia, i privilegi politici ed economici di determinate classi e altri retaggi feudali.

Nel febbraio 1875 la socialdemocrazia tedesca tenne a Gotha il suo primo Congresso, al quale fu sottoposto anche un programma. A causa delle concessioni fatte ai lassalliani, esso subì severe critiche da parte di Marx ed Engels. Al Congresso si cercò la riunificazione su basi opportunistiche degli eisenachiani (Bebel e Liebknecht) con i lassalliani. Lassalle e i lassalliani, al tempo della Germania "divisa", vedendo che la via proletaria e democratica aveva scarse possibilità di successo, si erano adattati all'egemonia bismarckiana, portando il partito operaio sulla via di un socialismo statale-bonapartista. Con la Germania "unita" venivano a cadere le principali divergenze tattiche che dividevano i due gruppi del partito.

Con la sua *Critica al programma di Gotha* (pubblicato da Engels nel 1891), Marx rifiutò il progetto di riunificazione sostenendo che il partito non doveva venir meno alla purezza dei suoi ideali teorici e doveva respingere l'opportunismo dei lassalliani, cui contestò l'idea che la società comunista sia possibile edificarla subito dopo la rivoluzione. Marx precisa che occorre distinguere nel comunismo due fasi: una, inferiore, detta "socialismo", e un'altra, superiore, detta "comunismo". La prima fase è caratterizzata dalla liquidazione della proprietà privata dei mezzi

produttivi, dalla costituzione di una proprietà socialista comune e dalla eliminazione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, ma nonostante ciò la divisione del lavoro resta, per cui a ineguale attitudine individuale, a ineguale capacità di rendimento e a ineguali condizioni di vita (un operaio sposato e uno no, uno con figli e uno senza, ecc.), deve corrispondere necessariamente un'ineguale distribuzione del reddito. Ciò significa che il principio lassalliano del "reddito integrale del lavoro" non ha senso, anche perché dal prodotto sociale complessivo vanno detratte le spese per la riproduzione allargata, per i mezzi di consumo, per i servizi sociali, ecc.

Dunque nel socialismo il diritto dei produttori è proporzionale alle loro prestazioni di lavoro. L'uguaglianza consiste nel fatto che il termine di paragone è sempre lo stesso: il *lavoro* (chi non lavora non può partecipare alla distribuzione del reddito). Soltanto nella fase avanzata del comunismo, con la scomparsa della subordinazione degli individui alla divisione del lavoro, con la fine del contrasto tra lavoro intellettuale e manuale, tra città e campagna, e con l'affermazione del lavoro quale primo bisogno vitale (di creativa espressione), solo allora si potrà dire: "Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni".

Marx critica anche la concezione lassalliana dello "Stato libero" (ente autonomo che possiede proprie basi spirituali, morali...). In realtà lo Stato - dice Marx -, nei moderni paesi civili, è sempre lo Stato della borghesia, mentre quello del proletariato al potere è uno Stato transitorio, utile a sconfiggere la borghesia e la proprietà privata, ma destinato a estinguersi.

Queste osservazioni critiche di Marx furono recepite in misura insignificante dal Congresso, ma dato che il fatto della riunificazione veniva interpretato positivamente dagli operai, Marx ed Engels rinunciarono a intervenire pubblicamente contro il programma. Tuttavia nelle loro lettere ai leader del partito essi avvertivano dei pericoli insiti in tale ricomposizione.

L'immatunità teorica del programma di Gotha si manifesterà infatti in forme ancora più nette lungo tutta la storia della II Internazionale. Intorno al 1875 di tale debolezza aveva già dato prova E. Dühring, libero docente all'università di Berlino e uno dei primi critici del *Capitale*. Molti capi del partito avevano accolto con entusiasmo le sue idee. Fu Liebknecht a chiedere ad Engels di rispondere agli attacchi di Dühring (Marx era troppo impegnato nella stesura del *Capitale*). Engels lo fece malvolentieri, perché stava lavorando a un libro sulla *Dialettica della natura*, che sarà pubblicata postuma nel 1925. Engels spedì una serie di articoli, che poi vennero raccolti in un unico volume dal titolo *Antidühring*, che è

una vera enciclopedia del marxismo, trattando in modo organico di filosofia, economia politica e socialismo (il 10° cap. è opera di Marx: è un profilo storico del pensiero economico). Engels ne approfittò anche per fare un bilancio dei suoi studi sulle scienze naturali, dimostrando che in natura sono operanti quelle stesse leggi dialettiche del movimento che anche nella storia dominano l'apparente accidentalità degli avvenimenti.

Le apprensioni di Marx ed Engels si dimostrarono fondate quando il governo di Bismarck introdusse nell'ottobre 1878 delle leggi eccezionali contro i socialisti. Portando avanti una politica di blocco agrario-borghese, Bismarck intendeva introdurre dazi protezionistici sulle merci industriali ed agricole, aumentare le spese militari e accrescere le imposte. La socialdemocrazia, che già impensieriva il governo a causa dei suoi successi elettorali, rappresentava un ostacolo all'attuazione di queste misure. Di qui il divieto a qualunque organizzazione e organo di stampa di fare propaganda socialista, nonché la concessione alle autorità locali della facoltà di proclamare lo stato di semiassedio sul loro territorio, onde permettere alla polizia di espellere le persone "sgradite".

Marx difese la socialdemocrazia tedesca dalle calunnie di quanti la volevano vedere compromessa con gli attentati terroristici contro l'imperatore. In ogni caso con le leggi eccezionali il partito non poteva più sussistere legalmente. A quel punto il C.C. di Amburgo, che svolgeva allora il ruolo di direzione del partito, si limitò unicamente a ratificare lo scioglimento e non anche a mutare tattica passando a organizzare strutture di partito clandestine (solo Bebel si oppose allo scioglimento unilaterale). Ultima isola di legalità rimase la tribuna del Reichstag, ove però i molti parlamentari del partito non seppero fare altro che chiedere l'abolizione delle leggi eccezionali (che durarono dal '78 al '90).

Marx ed Engels rimasero sconcertati dall'opportunismo dei leader socialdemocratici. Solo con Bebel e Liebknecht la classe operaia poté ristabilire i legami troncati e rifondare il partito. Tuttavia l'opportunismo, il revisionismo e il riformismo avevano già trovato molti seguaci nelle file della socialdemocrazia. Con una Lettera circolare Marx ed Engels denunciarono i tentativi dei "tre di Zurigo" (Höchberg, Bernstein e Schramm, seguaci di Dühring) di ridurre, col loro "manifesto", i compiti della socialdemocrazia a una "generale conciliazione" col capitalismo e quindi a un rifiuto della lotta di classe. La protesta di Marx ed Engels si fece sentire e i "tre" non poterono più pubblicare i loro articoli nell'organo di stampa del partito, che inizialmente li aveva ospitati.

Nel primo Congresso clandestino del partito, tenutosi in Svizzera nel 1880, la maggioranza espulse l'ala estremistica che rifiutava l'impegno parlamentare e cancellò dal programma di Gotha la parte in cui si di-

ceva che il partito avrebbe raggiunto i suoi scopi solo coi mezzi legali, riconoscendo così la necessità di associare al lavoro legale-parlamentare l'attività clandestina.

In Francia, intanto, il partito operaio veniva a ricomporsi per opera di J. Guesde, ex-bakunista passato al marxismo, e di P. Lafargue, che insieme posero le basi del rinato partito al Congresso di Marsiglia nell'ottobre '79. Su richiesta di Lafargue, Engels rielaborò tre capitoli dell'*Antidühring*, che divennero poi noti col titolo *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*.

Marx ed Engels rimproveravano spesso Guesde e Lafargue per la loro tendenza al fraseologismo rivoluzionario e, soprattutto Guesde, per il settarismo e il dogmatismo. Tuttavia la loro corrente seppe opporsi validamente a quella filo-anarchica, che era su posizioni "possibiliste" (rivendicare cioè solo quello che si pensa immediatamente conseguibile, lasciando perdere gli scopi finali). Nel settembre 1882 al Congresso di Saint-Étienne vi fu la scissione fra le due correnti. Marx ed Engels sottolinearono che quando era in gioco una lotta tra il carattere proletario del partito e l'opportunismo, la scissione poteva salvaguardare l'unità e la coerenza del partito.

Viceversa in Inghilterra, dopo la caduta del movimento cartista, gli operai non manifestavano più alcuna autonomia politica e non sapevano legare la loro quotidiana lotta economica a uno scopo finale. Tre cause avevano contribuito a tale situazione: 1) la politica coloniale dell'Inghilterra che garantiva alti profitti e quindi possibilità di alti salari in cambio di una scelta non-rivoluzionaria (gli alti profitti erano garantiti anche dal monopolio industriale, ma già dalla fine degli anni '70 questo era minacciato dalla concorrenza americana e tedesca); 2) la tradizionale indifferenza degli operai inglesi per le questioni teoriche; 3) le forti tendenze sciovinistiche tipiche della nazione inglese. Marx apprezzava solo i pubblicisti Belfort Bax e W. Morris.

Non minore difficoltà incontrava la formazione di un partito operaio negli Usa. Dopo la guerra di secessione il capitalismo aveva cominciato a svilupparsi in modo burrascoso. Proprio qui si manifestarono con più evidenza quelle nuove linee di sviluppo del capitalismo che Marx aveva notato sul finire della sua vita: prodigiosa concentrazione del capitale, crescita di una forza monopolistica, influenza delle grandi compagnie che si sono assicurate, dall'inizio della guerra civile, il dominio dell'industria, del commercio, della terra, delle ferrovie, delle finanze. "Le cricche degli affaristi - diceva Marx - hanno messo le mani sugli organi legislativi trasformando la politica in oggetto di commercio".

Il movimento operaio americano tardava a formarsi anche perché

a quel tempo gli operai avevano ancora la possibilità di ottenere una terra e diventare dei farmers (il capitalismo poteva espandersi verso ovest). Inoltre gli operai bianchi erano privilegiati rispetto ai neri e ai nuovi immigrati. Come quello inglese, l'operaio americano aveva interessi esclusivamente economici. Infine i principali propagandisti del socialismo in America erano emigrati tedeschi, in maggioranza lassalliani, inclini al dogmatismo e al settarismo, avulsi dalla quotidiana lotta degli operai.

Ciononostante nell'estate del 1876 venne fondato il partito operaio americano, capeggiato da Sorge, O. Weydemeyer jr. e McDonnell. Sul loro organo di stampa, "Labour Standard", Engels pubblicò nel 1878 la serie di articoli *Gli operai europei nel 1877*. Ma già nel '77 i lassalliani avevano ottenuto la maggioranza, per cui il partito entrò in una profonda crisi.

Tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80 sorsero partiti o gruppi socialisti anche in Austria, Danimarca, Belgio, Spagna, Portogallo, Olanda, Italia, Cecoslovacchia, Ungheria, Polonia e Russia. Verso quest'ultima, a cominciare dagli anni '70, presero a rivolgersi le speranze di Marx. Ciò che soprattutto lo interessava erano i rapporti agrari, l'evoluzione della *obščina*, i processi avvenuti dopo l'abolizione della servitù della gleba. Tra la fine del 1881 e l'inizio dell'82 egli scrisse *Note sulla riforma del 1861 e sullo sviluppo della Russia dopo la riforma*. In questo lavoro respingeva nettamente l'idea populistica secondo cui la sussistenza dell'*obščina* (la comune agricola) avrebbe preservato la Russia dallo sviluppo capitalistico. Egli inoltre riteneva che l'*obščina* non avrebbe potuto da sola evolversi in una più alta struttura sociale, in quanto non aveva i presupposti materiali per farlo. Solo una rivoluzione proletaria - secondo Marx - avrebbe potuto salvare l'*obščina* dalla sua definitiva rovina. Marx ed Engels avevano previsto che in Russia si poteva evitare il capitalismo trasformando con la rivoluzione socialista la proprietà comune rurale in punto di partenza per una evoluzione comunista.

Quando in Russia si formò la prima organizzazione marxista, "Emancipazione del lavoro", capeggiata da Plechanov, Marx era già morto: si era spento a Londra nel marzo del 1883, un anno dopo la morte della moglie e della figlia di 38 anni Jenny.⁶

⁶ Jenny, sposata con Charles Longuet, membro della Comune di Parigi, si era ammalata gravemente dopo la nascita del quinto figlio: furono loro due a tradurre in francese il I libro del *Capitale*. Laura invece si era sposata con Paul Lafargue: fu lei ad aiutare Engels a pubblicare gli altri due volumi del *Capitale* e a tradurre in francese non poche opere di Marx (parlava e scriveva ben sette lingue). Fu sempre lei a incontrarsi con Lenin e la Krupskaja a Parigi. Si suicidò insieme al marito all'età di 70 anni, nel 1911. Eleonora sposò Edward Eving,

Engels si trovò subito di fronte a un compito immane. Dovette anzitutto provvedere all'edizione del II e III libro del *Capitale*. Mantenne poi contatti epistolari con la maggior parte dei movimenti rivoluzionari. Scrisse infine *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) e *L. Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1886). Nel marzo 1895, poco prima della sua morte, redasse un'introduzione alle *Lotte di classe in Francia* di Marx, che fu considerata come il suo testamento politico e di cui si serviranno i revisionisti per deformare il suo pensiero. Bernstein infatti affermerà che Engels, in quel testo, aveva ripudiato la rivoluzione come mezzo di conquista del potere, a favore della lotta parlamentare. In realtà Engels aveva voluto distinguere "le lotte di strada" (le barricate) dalla rivoluzione vera e propria: le prime hanno solo lo scopo di paralizzare le truppe nemiche, di scuotere la resistenza dell'esercito avversario; la seconda invece è conquista attiva del potere, trasformazione dei rapporti sociali ed economici. Se le "lotte di strada" resistono fino al punto che il nemico, demoralizzato, si ritira, allora si può approfittare per fare la rivoluzione; se invece si pensa di fare la rivoluzione solo con le "lotte di strada", allora è meglio la lotta parlamentare. Le rivoluzioni non si improvvisano, né si fanno con piccole minoranze coscienti. Affinché le masse comprendano ciò che si deve fare, occorre un lavoro lungo e paziente. Engels morì nell'agosto 1895.

socialista seguace di Darwin. Fu molto impegnata a livello sociale e sindacale. I rapporti personali col marito si andarono deteriorando col tempo, al punto che si suicidò a 42 anni, nel 1898.

Il Marx epicureo nella tesi di laurea

I

Secondo Diego Fusaro, giovane marxista talentuoso, da molti considerato erede di Costanzo Preve, le principali fonti cui Marx avrebbe attinto non sono solo quelle da tempo note: Rousseau, Feuerbach, Hegel e la coppia di economisti Smith e Ricardo, ma anche il filosofo greco Epicuro, che Marx mise a confronto con Democrito nella sua tesi di laurea del 1841. Il libro che vogliamo prendere in esame è *Marx e l'atomismo greco*, ed. Il Prato, Padova 2007.⁷

Che ai due greci si debba far risalire l'odierno materialismo, è anche questa cosa nota. Interessante invece il fatto che Fusaro abbia visto tracce di epicureismo in tutta l'opera marxiana, compreso il *Capitale*.

Ma che cos'è che Marx, nella sua tesi di laurea, apprezzava dell'epicureismo? È la teoria del *clinamen*, cioè della deviazione casuale nel percorso rettilineo degli atomi. Questa teoria toglierebbe al determinismo di Democrito il suo carattere meccanicistico e fonderebbe la libertà nell'ambito del materialismo ateistico.⁸

Il secondo aspetto apprezzato da Marx sarebbe il fatto che in Epicuro si ha fiducia nei *sensi* e, quando si fa filosofia, è bene cercare la felicità e non inquietarsi come Democrito, sempre in giro per il mondo, in quanto considerava illusoria qualunque esperienza basata sui sensi, es-

⁷ Fusaro ha però del tutto trascurato, nel suo libro, l'influenza del socialismo utopistico sul giovane Marx. Eppure fu solo a contatto con questa corrente ch'egli rivalutò decisamente il materialismo. Finché rimase in Germania, si limitò ad apprezzare le idee ateo-umanistiche degli esponenti della Sinistra hegeliana, che però, sul piano filosofico, considerava inferiori a quelle hegeliane. Solo quando in Francia partecipò all'attività dei circoli comunisti riuscì a comprendere che il materialismo era la filosofia corrispondente al socialismo. È quindi difficile sostenere che sia stato l'epicureismo a dare a Marx i primi rudimenti del materialismo. Diciamo che il Marx "discepolo" dei giovani ateo-umanistici della "Sinistra hegeliana" aveva trovato in Democrito ed Epicuro degli anticipatori significativi.

⁸ In realtà l'ateismo epicureo è più vicino all'agnosticismo, in quanto Epicuro non nega radicalmente l'esistenza degli dèi: semplicemente li confina in un luogo in cui vivono felici e beati, privi di passioni e indifferenti alle vicissitudini umane. La loro esistenza dovrebbe anzi essere imitata dagli uomini, isolandosi in comunità poste ai margini della società civile e degli Stati. Ma questo anche Fusaro lo dice.

sendo gli atomi mere quantità, privi di qualunque qualità (colori, odori, sapori...).

Marx quindi avrebbe fatto capire, nella sua *Dissertazione*, d'essere disposto a credere nel materialismo solo a condizione di privarlo di ciò che solitamente qualunque forma di materialismo scientifico considera prioritaria nella propria metodologia d'indagine: la *categoria della necessità*. La quale, guarda caso, era prioritaria anche nell'idealismo hegeliano.

Epicuro quindi viene ad assumere, nella *Dissertazione*, la principale opposizione a Hegel, che infatti l'aveva trascurato o giudicato molto negativamente. Marx era così entusiasta di Epicuro che non s'accorse - rileva giustamente Fusaro - che anche in Democrito la formazione dei mondi avviene in maniera del tutto *casuale*, in quanto nel vuoto gli atomi si muovono in tutte le direzioni e non necessariamente in maniera rettilinea (cosa che non avrebbe senso in mancanza di peso), per cui la collisione tra loro è possibile in qualunque momento, esattamente come avviene nel pulviscolo della nostra aria domestica.

La caratteristica del "peso" era stato Epicuro ad aggiungerla a quelle democritee di forma, ordine e posizione, sicché il movimento rettilineo diventava inevitabile. Marx quindi avrebbe basato il suo apprezzamento di Epicuro su un equivoco. E l'avrebbe fatto per focalizzare in realtà l'attenzione su una diversità ben più importante, quella *etica*.

Epicuro sarebbe stato più grande di Democrito perché avrebbe cercato di vivere l'etica nell'esperienza comunitaria del "Giardino". Questa esperienza rappresentava, in un certo senso, la *deviazione* che Epicuro aveva posto nel percorso rettilineo che il "sistema" - qualunque "sistema" - impone all'uomo-atomo. Il "sistema" era - per Marx - quello stesso prussiano di cui la filosofia hegeliana rappresentava la quintessenza. La tesi quindi non voleva essere solo *filosofica* ma anche indirettamente *politica*. Epicuro, in un certo senso, simboleggiava il tentativo di dare "corpo" alla filosofia critica, trasformandola in un'esperienza di vita pratica, ancorché circoscritta nei limiti di una comunità privata.

*

Detto questo, qual è la tesi che Fusaro sostiene? La tesi è che la teoria del *clinamen* avrebbe influenzato tutto il successivo pensiero marxiano, refrattario al determinismo basato sulla sola categoria della *necessità*. Con questa differenza, che Epicuro era un individualista, Marx invece un collettivista. Per avvalorare la propria tesi, Fusaro cita due filosofi che l'avrebbero sostenuta prima di lui: Ernst Bloch e Louis Althusser.

Questa tesi è suggestiva e potrebbe anche essere vera. Peccato

che Bloch, Althusser e Fusaro si siano limitati a "mostrarla", senza "dimostrarla". Infatti questa tesi è *indimostrabile* e se ci si limita a "mostrarla", si finisce col fare del semplice *psicologismo*, attribuendo a Marx una doppia personalità: quella dell'economista scientifico e quella del filosofo rivoluzionario. In realtà c'è una spiegazione convincente che giustifica l'indimostrabilità di questa tesi, ma, per capirla, bisogna prima fare un passo indietro.

II

Il Marx maturo, quello inglese, è un Marx "epicureo" solo per quel poco di esperienza politica giovanile ch'egli era in grado di ricordare e di far rivivere, in maniera nostalgica, nei suoi scritti di economia politica.

In realtà il Marx maturo è prevalentemente *democriteo*, cioè rigorosamente determinato sulla categoria della "necessità", ch'egli usa però alla maniera hegeliana, secondo il processo di tesi, antitesi e sintesi, ovviamente dopo averla privata di qualunque addentellato mistico.

Solo saltuariamente, dedicandosi p. es. alla I Internazionale, Marx mostra ancora delle aspirazioni all'impegno politico, ma i risultati che ottiene sono di scarsa rilevanza. In Inghilterra il meglio di sé Marx lo diede come *economista*, ma non in previsione di dedicarsi all'attività politica. Gli studi economici furono in realtà un ripiego conseguente al fallimento del suo giovanile impegno politico-giornalistico.

Marx in sostanza fu un *epicureo* nel modo di condurre la sua esistenza personale (il suo "Giardino" era il "British Museum", dove, invece di fare "critica della religione", faceva "critica dell'economia") e fu un *democriteo* nel modo teorico di esprimersi, che raggiunse nel *Capitale* il suo vertice. Anche quando parla della *Comune di Parigi* o del *Programma di Gotha*, egli non rinuncia mai alla sua attività prevalente, che è quella del "critico economista". Scrisse così tanto di economia politica che avrebbe tranquillamente potuto fare il docente universitario. Per trovare un politico comunista in grado di riprendere il percorso giovanile di Marx, e di portarlo alle sue più logiche conseguenze rivoluzionarie, abbiamo dovuto aspettare la nascita di Lenin.

In tal senso il Marx maturo, vivendo la politica solo in maniera indiretta ed estemporanea (in rapporto alle vicende della I Internazionale), finisce, inevitabilmente, col fare dell'economia politica una sorta di "metafisica economica". Cioè proprio il *Capitale* costituisce la rinuncia al fatto che la *politica*, se si vuole realizzare un'effettiva transizione al socialismo, deve avere un primato sull'economia.

Lenin ha sempre detto che la politica è una sintesi dell'economia. Ma il Marx inglese era quasi tutto "economista", al punto che non si rese mai conto che un'analisi troppo dettagliata dell'economia politica borghese e del modo di produzione capitalistico, rischia facilmente di fare gli interessi dei proprietari privati, se a quell'analisi non si fanno seguire provvedimenti concreti, di tipo pratico-politico. Non è un mistero per nessuno che la borghesia utilizzò proprio le analisi di Marx per rimediare alle proprie storture sovraproduttive. La stessa socialdemocrazia tedesca ha rappresentato il tentativo di utilizzare Marx contro il socialismo.

Questo per dire che tutto quanto Marx scrisse dai *Manoscritti* del 1844 al *Manifesto* del 1848 era già sufficiente per impostare un'azione politica favorevole alla transizione al socialismo. Dopo il *Manifesto* un politico rivoluzionario avrebbe dovuto parlare di tattica e strategia, non di economia politica, che è una scienza borghese per eccellenza. Esattamente come farà Lenin a partire dal suo *Che fare?*.

Il Marx inglese fu l'esempio più eloquente del fatto che il modo di produzione capitalistico, se non viene abbattuto subito, condiziona in maniera irreparabile i soggetti che presumono d'essere rivoluzionari. Cioè proprio mentre scriveva, nel *Capitale*, che al sistema borghese avrebbe dovuto necessariamente seguire quello socialista, egli, di fatto, con la sua personale esperienza, dimostrava esattamente il contrario. Il sistema borghese non è affatto destinato alla propria dissoluzione, neppure dopo che si sono analizzate tutte le sue contraddizioni più irriducibili. Anzi il tempo che s'impiega ad analizzare questi antagonismi è tempo sottratto all'azione politica rivoluzionaria.

L'analisi dettagliata del sistema capitalistico non porta a nulla anche per un altro motivo: essendo un sistema fortemente incentrato sul profitto privato, le contraddizioni che genera sono infinite, tali per cui è impossibile averne una visione d'insieme. Nessuno può avere un approccio olistico di questo sistema, quando i soggetti che lo costituiscono sono dominati da esigenze individualistiche. Un sistema come questo, al proprio interno, dovrebbe essere caratterizzato da continui scontri sociali; se ciò non avviene, è solo perché le aree capitalistiche più forti del pianeta scaricano su quelle più deboli gran parte del peso delle loro contraddizioni. Il capitalismo ha sempre usato la politica estera per risolvere i propri problemi interni.

Lenin poté passare, abbastanza velocemente, dall'analisi economica del capitalismo russo e dell'imperialismo mondiale all'azione politica anti-zarista proprio perché la sua Russia non era ancora così pesantemente influenzata dalla mentalità e dal comportamento della classe borghese. Ma anche lui non si rese conto che, proprio mentre scriveva con-

tro i populistici che la penetrazione del capitalismo in Russia era inevitabile e che la comune agricola sarebbe stata inesorabilmente distrutta, non si accorgeva che poteva opporsi così radicalmente al capitalismo proprio perché questo non aveva ancora così profondamente condizionato la mentalità contadina russa.

L'idea marxiana ed engelsiana (ripresa in parte da Lenin) secondo cui il socialismo non si può realizzare in assenza di forze produttive adeguate, era completamente sbagliata. Cioè non è affatto vero che sviluppando l'industrializzazione privata, che produce il proprio proletariato in funzione di "becchino", vi sono più possibilità di realizzare il socialismo che non in un paese privo di tale industrializzazione. Lo stesso Lenin, pur parlando di sviluppo capitalistico necessario o inevitabile, arrivò anche a dire, quando polemizzava coi populistici, contestando molti suoi colleghi di partito, che la Russia doveva essere considerata l'anello debole del capitalismo europeo, per cui, se invece di approfittare di questa opportunità, le si fosse permesso d'imborghesirsi ulteriormente, si sarebbe persa un'occasione storica. Peraltro egli era convinto che nulla avrebbe impedito ai bolscevichi di realizzare una transizione al socialismo utilizzando le conquiste tecnico-scientifiche dei paesi borghesi (lo slogan era "socialismo più elettrificazione").

Ma è anche vero che Lenin non seppe mai impostare un rapporto *organico* col mondo contadino, ripetutamente giudicato d'essere culturalmente arretrato e socialmente piccolo-borghese. Egli non riuscì mai a porre le condizioni operative affinché tale mondo potesse difendersi da eventuali abusi del potere politico e statale. I provvedimenti ch'egli mise in atto (dal *Decreto sulla terra* alla Nep) furono senz'altro molto intelligenti, ma non sufficienti a far capire ai suoi successori quale avrebbe dovuto essere la strada da percorrere.

Questa mancanza di chiarezza del leninismo, nei suoi rapporti col mondo rurale, probabilmente era dovuta al fatto che anche la Russia aveva pagato il prezzo, seppur in misura minore rispetto ai paesi europei dell'ovest, di un'influenza perniciosa della mentalità borghese. Questo per dire che una transizione al socialismo è possibile non grazie allo sviluppo delle forze produttive del capitalismo, ma solo quando queste forze produttive hanno cessato di esistere. L'unico vero socialismo della storia è stato quello "preistorico", quello in cui non esisteva alcuna proprietà privata, alcuna forma politica statale, alcuna forma di mercato che andasse al di là del semplice baratto, e dove tutto era impostato su un'economia di *autosussistenza*.

*

Vi sono dei passi, nel suo libro, in cui Fusaro è costretto ad arampicarsi sugli specchi. P. es. quando dice, a p. 147 ss., che il rapporto struttura / sovrastruttura non era per Marx ed Engels così deterministico come appariva, tant'è che Engels era arrivato a introdurre le parole "in ultima istanza", in riferimento al tipo di riflesso della sovrastruttura, ovvero che anche questa poteva incidere sulla struttura. In realtà il "poter incidere" era considerato solo in maniera *teorica*, in quanto sul piano pratico si era convinti che senza l'esaurimento della spinta propulsiva delle forze produttive borghesi non ci sarebbe mai stata alcuna rivoluzione comunista.

Già Marx, in verità, aveva detto, in una sua introduzione al *Capitale*, che, soggettivamente, in base alla propria consapevolezza critica, uno poteva elevarsi al di sopra dei meccanismi economico-produttivi e quindi al di sopra dei loro inevitabili condizionamenti, ma l'aveva appunto detto in riferimento alla *soggettività*, non in previsione di un affronto *oggettivo* della realtà che comportasse una transizione al socialismo a prescindere dall'effettivo sviluppo del capitalismo. Per Marx il capitalismo costituiva un'illusione di benessere e di democrazia, di cui gli uomini dovevano liberarsi, per poter fare la rivoluzione, ma ciò non sarebbe mai potuto avvenire finché esso fosse stato in ascesa, in fase di sviluppo.

D'altra parte lo stesso Fusaro non ha alcuna riserva nel sostenere la tesi marxiana secondo cui nella società antica schiavistica mancavano i presupposti materiali per elaborare un'adeguata strategia per il socialismo (cfr. p. 142). In realtà fu proprio la vicinanza di queste società antagonistiche al comunismo primitivo che impedì il crearsi di una mistificazione particolarmente sofisticata come quella odierna, che fa del mercato, del diritto e dello Stato degli elementi che in apparenza vogliono porsi in maniera del tutto neutrale. Il fatto che oggi si sappia con certezza che l'antagonismo sociale non può essere che autodistruttivo e che l'unica vera alternativa è il socialismo democratico, non sta di per sé a significare che noi si sia più vicini a realizzare tale convinzione, proprio perché in questi ultimi 6000 anni di storia abbiamo perso la memoria di cosa davvero voglia dire vivere un'esperienza di vita comunitaria in cui ogni cosa sia condivisa.

Per avere un effettivo rovesciamento di prospettiva a favore di un primato della politica sull'economia s'è dovuto attendere il leninismo, e per capire effettivamente l'importanza della sovrastruttura culturale c'è voluto Gramsci.

III

Ecco, ora possiamo "dimostrare" perché il Marx maturo era più democriteo che epicureo. Il motivo sta nel fatto che, a partire dal soggiorno inglese, Marx ha completamente smesso di considerare possibile un'influenza decisiva della sovrastruttura sulla struttura. Ha semplicemente ritenuto la prima un mero riflesso della seconda, limitandosi a dire che il soggetto, con la sua coscienza, si può elevare sopra i condizionamenti dell'economia, senza per questo essere in grado di mutarli. La struttura può essere mutata soltanto quando ha esaurito le proprie energie: solo a quel punto le sue contraddizioni diventano esplosive, tali per cui possono indurre i soggetti che più le subiscono, a ribellarsi.

Ecco perché l'analisi, nel *Capitale*, resta monca di qualcosa: è l'apporto della *cultura*, della riflessione sugli aspetti culturali che hanno favorito la nascita di un sistema così particolare. L'assenza di un'analisi culturale è andata di pari passo con la rinuncia alla battaglia politica vera e propria. Il Marx inglese aveva smesso di guardare l'uomo in maniera *olistica* e aveva iniziato a guardarlo solo in maniera *economica*.

Abbozzo su Friedrich Engels

Engels era nato a Barmen, in Renania, nel 1820. Suo padre, un industriale tessile, non gli fece neppure terminare il ginnasio per poterlo mandare a lavorare dapprima nel suo ufficio commerciale e in seguito (nel '37), a Brema, per fare un tirocinio economico presso un console che gestiva un'importante ditta di esportazioni. Non si iscrisse quindi all'università e venne educato in un clima rigidamente pietistico.

A Brema si lega al movimento letterario della Giovane Germania, che subiva l'influsso di Heine e Börne e dei giovani hegeliani, con le loro discussioni sulla religione. Nel '39, sul "Telegrafo per la Germania", pubblica un articolo dal titolo *Lettere dal Wuppertal*, in cui descrive le condizioni di vita miserevoli, la diffusione del misticismo e dell'alcolismo nel suo ambiente natio, elencando i dati sulle malattie professionali dei tessitori, sul lavoro dei fanciulli, sull'ipocrisia pietistica degli imprenditori, che impiegano i bambini più piccoli dando loro i salari più bassi. Ciò che soprattutto lo infastidisce è l'oscurantismo dei pietisti e dei mistici, che impediscono la lettura dei romanzi, la frequenza ai concerti, lo studio della scienza e della filosofia, l'applicazione alle arti, le simpatie per l'illuminismo...

A detta di Engels, fu proprio il direttore del "Telegraph", Gutzkov, a imprimere un carattere politico, d'impegno sociale, al movimento della Giovane Germania, sulla base delle idee liberali giusnaturalistiche e costituzionali, della partecipazione popolare all'amministrazione dello Stato, dell'emancipazione degli ebrei e, più in generale, della libertà di coscienza e di religione. Nel '39, leggendo Strauss, Engels comincia a dubitare della fede religiosa, rinunciando anche alle posizioni mistiche di Schleiermacher. Grazie a Strauss pensa di cominciare a studiare la filosofia hegeliana.

Agli inizi del '41 scrive un importante articolo sul "Telegraph", parlando di un certo E. Arndt, un antico oppositore di Napoleone, costretto dapprima a fuggire dalla Germania, per poi rientrarvi al momento della guerra di liberazione. Engels aveva considerato positivo non solo il fatto d'essersi liberati, in quanto tedeschi, dal giogo straniero, ma anche il fatto che il popolo si fosse ribellato senza aspettare il permesso dei sovrani, anzi costringendo quest'ultimi a capeggiare l'insurrezione. Il miglior risultato di quegli anni - scrive Engels - fu che, dopo la guerra, gli uomini che avevano assunto un atteggiamento più consapevole e risoluto, parvero alquanto pericolosi ai governanti prussiani.

Engels evidenzia anche che Napoleone aveva realizzato cose significative, come l'emancipazione degli ebrei, l'istituzione delle giurie, l'introduzione del Codice civile, ecc., per cui il monarchismo indifferenziato di Arndt, secondo cui è sufficiente che tra principi e sudditi vi sia un reciproco impegno per il benessere del paese, gli appare molto equivoco, in quanto tale impegno, perché diventi giusto, deve essere regolato dal diritto e non dalle buone intenzioni o dalle manifestazioni di moralità (ovviamente Engels non si riferiva alla scuola storica tedesca del diritto, per la quale il sovrano, qualunque cosa facesse, restava inamovibile).

Alla fine del '41 Engels si reca a Berlino per prestare servizio militare. Nel tempo libero frequenta come uditore i corsi universitari e si avvicina al circolo dei giovani hegeliani. Pur rimproverando ad Hegel di non aver capito la rivoluzione parigina del 1830, si entusiasma per i suoi principi filosofici (soprattutto per la dialettica), ma ne rifiuta le conclusioni illiberali. Accetta la filosofia baueriana dell'autocoscienza. Scrive un articolo e due opuscoli contro Schelling.

Per Engels, come per i giovani hegeliani, Hegel aveva concluso il ciclo filosofico iniziato con Cartesio: ora il problema era diventato quello di innalzare tutta la Germania alle migliori conquiste dell'hegelismo. In tal senso la posizione di Schelling, che cercava d'introdurre la fede, il misticismo, la mitologia e la fantasia gnostica nella filosofia, andava - secondo Engels - decisamente condannata, per evitare di riportare la filosofia ai livelli pre-hegeliani. Se il mondo non è razionale, è il mondo che va cambiato, non la filosofia. Schelling, secondo Engels, non ha avuto il coraggio di dirlo, portando così avanti un'opposizione persa in partenza. Per Engels è attraverso la filosofia dell'autocoscienza che il mondo può essere cambiato. È con questo spirito che dal '42 comincia a collaborare alla "Gazzetta Renana".

Sempre nello stesso anno scrive un saggio su Federico Guglielmo IV, re di Prussia, pubblicato nel volume miscelaneo di Herwegh, *Ventun fogli dalla Svizzera*, che uscì nel '43, con contributi di Bauer, Strauss, Hess e altri. Engels sottolinea che l'opinione pubblica è interessata soprattutto a due cose: la costituzione parlamentare e la libertà di stampa (ottenuta la seconda sarà facile ottenere la prima. Ottenute entrambe sarà facile rompere l'alleanza con la Russia).

Il '42 fu importante per Engels per altre due ragioni: la prima perché conobbe di persona Hess alla redazione della "Gazzetta Renana" di Colonia, maturando, dopo quell'incontro, delle precise convinzioni comuniste; la seconda perché si trasferì in Inghilterra per lavorare nella filanda di Manchester di proprietà del padre. Durante il viaggio deviò di nuovo per Colonia, dove s'incontrò per la prima con Marx; ma, dato

che Engels, durante il suo soggiorno berlinese, era stato legato al gruppo dei "Liberi", coi quali Marx aveva avuto serie divergenze, l'incontro ebbe carattere alquanto distaccato.

La vita in Inghilterra diede moltissimo a Engels. Egli prese a studiare con grande interesse la situazione degli operai, frequentando le riunioni dei cartisti, stringendo legami con i leaders dell'ala sinistra del loro movimento, come pure con esponenti socialisti seguaci di R. Owen, e collaborando alla loro stampa. Conobbe inoltre i capi della sezione londinese della Lega dei Giusti.

Studiando la struttura economica e statale dell'Inghilterra, Engels arrivò alla conclusione che alla base delle lotte politiche vi fossero degli interessi materiali. Egli scoprì il carattere di classe sia dei partiti politici che dello Stato inglese, e individuò nel proletariato cosciente la forza più progressista.

Nell'estate del '42 i cartisti avevano organizzato un grande sciopero, ma il governo, reagendo con durezza, lo fece fallire. Questo e altri episodi fecero maturare ad Engels la convinzione che in quella situazione una rivoluzione pacifica era impossibile. Se a tale conclusione gli inglesi non erano ancora arrivati, dipendeva dal fatto che consideravano lo Stato e la legge al di sopra delle parti, ma Engels prevedeva che una generale disoccupazione del proletariato, e quindi il timore di dover morire di fame, avrebbe sicuramente portato a una rivoluzione sociale, non semplicemente politica, una rivoluzione cioè dettata da interessi concreti, materiali, non da principi astratti, teorici, cui gli inglesi per tradizione erano refrattari. La lotta della democrazia contro l'aristocrazia in Inghilterra era già una lotta dei "poveri" contro i "ricchi", per cui - dice Engels - era impossibile un'alleanza politica della borghesia col proletariato.

Come si può vedere, anche Engels, come Marx, vedeva nella rivoluzione politica un momento poco significativo rispetto alla rivoluzione *sociale*. Entrambi cioè erano convinti che il proletariato, messo di fronte a situazioni di estrema indigenza, avrebbe trovato da solo, in se stesso, spontaneamente, la forza per ribellarsi, senza bisogno d'essere guidato da un partito specifico.

Nei *Lineamenti di una critica dell'economia politica*, un lungo saggio apparso nel numero unico degli "Annali franco-tedeschi", Engels gettava le basi di una critica scientifica dell'economia politica borghese e quindi del capitalismo. Marx ne restò fortemente impressionato. In effetti, Engels rilevò che la prassi della libera concorrenza teorizzata da Smith, Mill, Malthus, Ricardo e Say, era penetrata in tutti gli aspetti della vita inglese, portando a perfezione la reciproca schiavitù degli uomini: ovvero, lotta dei capitalisti fra loro per accaparrarsi il mercato, salario dei

lavoratori ridotto al minimo, conflitto dei lavoratori tra loro, crisi economiche di sovrapproduzione, rovina assoluta di chi dispone di pochi capitali, di piccoli possessi fondiari, di scarsa professionalità, concentrazione della proprietà e formazione dei monopoli, ecc. Tutte le contraddizioni - dice Engels - nascono dalla separazione originaria del capitale dal lavoro, cioè dalla scissione dell'umanità in capitalisti e lavoratori. Queste contraddizioni potrebbero essere risolte eliminando la proprietà privata e organizzando razionalmente la produzione, in modo che i produttori conoscano esattamente i bisogni dei consumatori.

Oltre a questo importante saggio, Engels ne aveva spedito un altro dall'Inghilterra per gli "Annali franco-tedeschi": *La situazione dell'Inghilterra*, che conteneva parecchie notazioni sociologiche sulla rivoluzione industriale. Egli inoltre evidenziava il fatto che i socialisti inglesi conoscevano, dello sviluppo filosofico eurooccidentale, solo il materialismo francese, ignorando completamente la filosofia tedesca.

Praticamente Engels, in Inghilterra, era giunto alle stesse conclusioni di Marx in Francia. Lui stesso ricorderà che quando, ritornando nell'estate del '44 in Germania, fece visita a Marx a Parigi, risultò che concordavano in tutti i campi della teoria. Da quell'incontro cominciò il loro stretto lavoro comune.

Il giovane Engels

"Annali Franco-Tedeschi". *Abbozzo di una critica dell'economia politica*

Il giovane Engels era molto più severo nei confronti del capitalismo di quanto non lo fosse nella maturità. Quando scrive negli "Annali" che "il sistema delle fabbriche e la schiavitù moderna non è per nulla inferiore all'antica per inumanità e crudeltà...", esprime senza dubbio un giudizio etico incontestabile, ancorché non storicamente documentato. "Dietro la farisaica umanità dei monopolisti si nasconde una barbarie che gli antichi non conoscevano" - dice ancora.

Tuttavia, nella maturità, quand'egli avrà occasione di fondare tale giudizio storicamente, il giudizio etico diventerà più sfumato, molto meno categorico. L'Engels maturo considerava il capitalismo una inevitabile barbarie, frutto di una necessaria evoluzione storica, e quindi, sotto questo aspetto, un progresso rispetto allo schiavismo antico o al servaggio feudale.

L'approfondimento storico portò a indebolire il giudizio etico di riprovazione. Questo atteggiamento fu una conseguenza del fatto che il marxismo occidentale non riuscì a organizzare alcuna rivoluzione politi-

ca. Viceversa, ai tempi degli "Annali", e fino al '48, la speranza di un rivolgimento epocale era stata molto forte nei giovani comunisti tedeschi.

Va tuttavia detto che già nel giovane Engels vi era la tendenza a considerare come necessaria una determinata evoluzione della civiltà occidentale, in quanto egli ha sempre visto come un progresso indiscutibile il passaggio dal clericalismo feudale al panteismo borghese e quindi all'ateismo comunista.

Egli cioè - e in questo trovò ampi consensi da parte di Marx - sacrificò sul terreno del progresso ideologico quelli che potevano essere stati i meriti del feudalesimo rispetto al capitalismo. Quanto, in questo atteggiamento semplicistico, fu determinante il peso della tradizione luterana tedesca, che senza volerlo aveva avviato un processo verso il superamento della religione in sé (e non solo della religione cattolico-romana), è facile immaginarlo.

I filosofi post-hegeliani, a partire dalla Sinistra hegeliana, si vantavano d'essere approdati all'ateismo esplicito, razionale - cosa che in quel momento non si era verificata in maniera altrettanto radicale in nessun'altra parte d'Europa, neppure nella Francia rivoluzionaria, dove alla religione cristiana si cercò di sostituire una religione laica della ragione (quella di Robespierre).

Resta comunque straordinario il fatto che Engels avesse già piena consapevolezza dei limiti del capitalismo in età giovanissima, prima ancora dello stesso Marx, il quale iniziò l'analisi economica solo in un secondo momento.

Non solo, ma egli addirittura pose subito un nesso - condiviso poi da Marx - tra economia borghese e religione cristiana: cosa che però né l'uno né l'altro ha mai approfondito con un'analisi di tipo *culturale*, anche se nell'ultima parte della sua vita Engels inizierà a farlo (si vedano gli studi sulla riforma protestante e la guerra contadina).

Con la sua incredibile perspicacia, Engels riuscì a porre le basi di quella che si può considerare la *scienza delle transizioni*, e cioè lo studio delle motivazioni *culturali* (e quindi religiose) che hanno non solo *giustificato* ma anche *favorito* il processo di transizione dall'economia schiavistica a quella feudale e da questa a quella borghese.

Uno studio approfondito di questo nesso, che è in fondo l'esame di un intreccio implicito tra elementi strutturali e sovrastrutturali, deve ancora essere fatto. Non si tratta semplicemente di una sociologia della cultura (o della religione), poiché l'oggetto di studio principale resta sempre la società nel suo complesso e non la cultura (o la religione, che di tutte le manifestazioni culturali resta la più importante), e non è neppure una scienza o una storia dell'economia, in quanto una scienza delle tran-

sizioni dovrà escludere a priori l'ipotesi che possa esistere uno sviluppo autonomo dell'*economia* senza un contestuale sviluppo della *cultura*, che di quella economia è *espressione* e insieme *ispirazione*. Tra struttura e sovrastruttura esiste un nesso di reciproca dipendenza.

Non è neppure una storia della civiltà, poiché la scienza delle transizioni non potrà limitarsi ad affrontare il nesso dal punto di vista politico-istituzionale o, al contrario, dal punto di vista del minimalismo quotidiano. All'ordine del giorno non dovranno essere posti i ruoli istituzionali della cultura (o della religione) nei confronti dei poteri politici, siano essi statali o no. O, al contrario, gli aspetti folcloristici, rituali della cultura, che è quasi sempre cultura religiosa.

Ciò che va studiato è il *legame causale* tra riflessione culturale ed evoluzione dei rapporti sociali. Di questi rapporti l'economia è solo un aspetto, come la religione è un aspetto della cultura. Si tratta, beninteso, di un legame causale reciproco.

I due campi privilegiati della nuova scienza storica dovranno essere il *sociale*, che include l'economico, il tecnologico, il materiale, il rapporto con l'ambiente, l'organizzazione della vita civile, del lavoro ecc. E il *culturale*, che sta ad indicare qualunque riflessione intellettuale fatta intorno a determinati problemi. P.es. lo studio del dibattito sugli universali, svoltosi negli ambiti universitari medievali, dovrà cercare di verificare quali possibili conseguenze pratiche poteva aver quel dibattito sui rapporti sociali. È stato fatto uno studio del genere oppure si è preferito tenere separata l'analisi filosofico-teologica da quella economico-sociale?

Senza considerare che il nesso di "sociale" e "culturale" va poi rapportato al "politico", in quanto la politica trae forza da ciò che la precede, anche se, successivamente, può determinare, col peso della sua autorità, lo svolgimento degli aspetti socio-culturali.

Non dovrà più esistere separazione tra scienze umane e scienze esatte. Anzi, non dovranno esistere neppure le "scienze umane", in quanto esisterà un'unica scienza, quella dell'*essere umano*, che si autoconcepisce come soggetto integro, organico, unitario, in perenne stato evolutivo.

La contrapposizione dovrà essere tra scienza *unitaria* e scienze *separate*, o, se vogliamo, tra scienza dell'uomo e scienze dei poteri, tra scienza della verità e scienza degli interessi (i quali trasformano la verità in opinioni): in una parola, tra *co-scienza* e *in-coscienza*.

Marx e la filosofia hegeliana del diritto pubblico

Introduzione

Nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*⁹, scritta nel 1842-43 e pubblicata per la prima volta nel 1927, Marx non aveva ancora individuato quella classe sociale - il proletariato industriale - che avrebbe potuto e dovuto guidare la rivoluzione anti-borghese; anche perché nella Prussia d'allora una rivoluzione borghese vera e propria, analoga a quella francese, non c'era mai stata.

Il giovane Marx, almeno fino a questo scritto, tendeva a contrapporre, sulla scia di Rousseau, l'idea di *società civile* a quella di Stato, così come l'idea di *popolo* a quella di nobiltà e monarchia. All'interno del concetto di "popolo" egli non faceva ancora chiara distinzione tra "borghesi" e "proletari". Al massimo distingueva tra "possidenti" e "nullatenenti". E i più grandi possidenti, nella Prussia d'allora, non erano certo i borghesi, anche se un grande sviluppo della borghesia si stava in effetti verificando in alcune aree del paese.

La *Critica* non fu mai pubblicata da Marx non solo perché egli, versatile com'era, spostò in pochissimo tempo la sua attenzione dalla *filosofia del diritto* alla *filosofia politica* e da questa all'*economia politica*, rendendosi conto che se voleva approfondire i concetti di "società civile", "realtà materiale", "proprietà privata" doveva uscire completamente dalla metodologia hegeliana e dal suo modo astratto (metafisico) d'impostare i problemi, ma anche perché egli non riusciva a intravedere nella Prussia guglielmina il modo di superare l'autocrazia feudale.

La Germania infatti, come l'Italia, farà la rivoluzione borghese solo in coincidenza dell'unificazione nazionale, a fine Ottocento, per poi avventurarsi in due guerre mondiali, al fine di recuperare il "tempo perduto", rispetto alle altre nazioni capitalistiche europee. La Germania non riuscirà a fare ciò che seppe fare la Russia di Lenin: saltare la fase borghese, passando direttamente dal feudalesimo al socialismo.

⁹ Ci si riferisce a quest'opera: K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti; K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, a c. di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1983; K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983; K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, a c. di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1969. I *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel li aveva pubblicati nel 1821.

Per queste ragioni la *Critica* rimase in forma di bozza, priva di titoli di paragrafi e con frequenti riassunti, peraltro magistrali, con cui fare il punto di tutti i ragionamenti di volta in volta elaborati. Si tratta, come spesso succede nelle sue opere, di una sorta di "genialità asistematica", che avrebbe necessitato di studi più approfonditi, maggiori esempi probanti, citazioni di opere inglesi e francesi, che in materia di diritto, soprattutto costituzionale, erano sicuramente più avanzate di quelle coeve della Prussia tardo-feudale.

Tuttavia, nonostante Marx pecchi qui di eccessiva sinteticità, al limite del parafrasare involuto, non gli si può non riconoscere il rigore logico del pensiero, la capacità di saper sviscerare l'essenza fondamentale dei problemi della dialettica hegeliana. Questa *Critica* è stata per lui una buona occasione di esercizio ermeneutico, quasi filologico, sui concetti-chiave di quei *Lineamenti* che costituiscono, se vogliamo, la *summa summarum* di tutto il pensiero del più grande filosofo tedesco. Un esercizio che - alla luce di quanto poi Marx riuscirà ad acquisire di lì a poco durante l'emigrazione a Parigi - se anche fosse stato svolto a regola d'arte, seguendo i crismi del trattato vero e proprio, non avrebbe in realtà aggiunto nulla al modo di esaminare la tematica più propriamente socio-economica, quale si verrà configurando a partire dai *Manoscritti del 1844*.

La permanenza a Parigi segnerà nella vita di Marx una svolta decisiva, irreversibile, al punto che tra la fine del 1843 e l'inizio del 1844 egli riscriverà in forma completamente diversa la sua analisi critica della filosofia hegeliana del diritto, producendo un'incisiva *Introduzione*, pubblicata negli "Annali franco-tedeschi". In essa Marx era in grado di fare confronti ben precisi tra Prussia e Francia, tra riforma protestante e rivoluzione francese, ecc. L'*Introduzione* non è soltanto rivolta al "filosofo Hegel" ma a tutta la Prussia, al suo Stato conservatore, pare anzi un appello alla società civile tedesca, invitata a riscattarsi dal fatto d'essersi accontentata d'una mera rivoluzione teorica (la riforma luterana) e di non aver proceduto con coerenza verso le rivoluzioni politiche vere e proprie, come altre nazioni europee (Francia, Olanda e Inghilterra in primis) avevano già fatto.

L'unico vero merito che Marx attribuisce alla Germania è stato quello di aver condotto l'uomo all'*ateismo*, cosa che ha trovato nelle riflessioni della Sinistra hegeliana il suo punto d'onore.

Nella *Critica* Marx riconosce a Hegel i meriti della dialettica, e pensa che sarebbe stato sufficiente volgerli in maniera coerente contro l'assolutismo monarchico, riconoscendo p.es. un certo primato alla "società civile" sullo Stato; col che egli non sembra rendersi conto che Hegel, nonostante il lato progressivo della sua dialettica, non avrebbe mai

potuto scrivere un trattato del genere, senza farne cioè un pamphlet rivoluzionario.

Il *diritto pubblico* era appunto il *diritto dello Stato*, anzitutto. Hegel non poteva essere criticato per aver fatto una scelta sbagliata, cioè per non essere un *democratico*, appunto perché non voleva esserlo. La *Critica* di Marx, in tal senso, è semplicemente il tentativo di rovesciare la filosofia hegeliana del diritto ponendola al servizio della società civile. Solo quando egli si renderà conto che tale tentativo non l'avrebbe portato da nessuna parte, almeno nella Prussia tardo-feudale, rinuncerà definitivamente alla pubblicazione dell'opera.

Quando poi egli individuerà nella *classe operaia* il soggetto che avrebbe dovuto sostituirsi alla borghesia nel governo della nazione, la filosofia di Hegel finirà direttamente nel dimenticatoio, non meritando neppure d'essere criticata.

La "società civile", infatti, è una categoria borghese non meno di quella dello "Stato". In essa dominano i rapporti capitalistici o della proprietà privata, che nella sua *Critica* egli ha appena cominciato a intravedere. Sicché la borghesia, quando rivendica maggiori poteri a favore della società civile, in realtà non fa che chiedere maggiore libertà di sfruttamento.

Lo Stato borghese viene utilizzato sia per illudere le masse lavoratrici che possa esistere un ente equidistante dai conflitti di classe, sia per incrementare tutte le forme possibili dello sfruttamento dei lavoratori. Questa consapevolezza apparirà lucidamente solo nel *Manifesto* del 1848.

Stato e Società civile

La *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, scritta subito dopo la tesi di laurea del 1841, è l'unico testo di Marx dedicato all'analisi del diritto pubblico e dello Stato costituzionale (nella fattispecie hegeliano-prussiano) ed essa non va confusa con l'articolo che Marx pubblicò negli "Annali franco-tedeschi" del 1844: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, che forse doveva appunto essere una introduzione alla *Kritik* in oggetto. Quest'ultima non fu mai portata a termine in quanto già nel 1843 gli interessi di Marx erano orientati verso l'attività politica (come giornalista partecipava alla redazione della "Gazzetta Renana", il primo periodico moderno della Germania, nato nel 1842 e soppresso dal governo dopo 15 mesi). Dopo la chiusura del periodico Marx, con la moglie, preferì emigrare a Parigi alla fine del 1843, dove continuerà a interessarsi di politica almeno sino al 1848-49, per poi rivol-

gersi definitivamente agli studi di economia politica nella capitale londinese.

Il testo cui si fa qui riferimento è quello curato da U. Cerroni, per gli Editori Riuniti (Roma 1983). Tale curatore è convinto che il Marx migliore non sia quello economista o politico, ma quello filosofico, critico di Hegel, cioè in sostanza il giovane Marx, che si limitava a criticare lo Stato liberale borghese e il conservatorismo monarchico, in nome della democrazia politico-parlamentare, frutto del suffragio universale. Per Cerroni il socialismo sarà soltanto la conseguenza naturale del completo sviluppo della democrazia politica: il che rende del tutto inutile una qualunque "rivoluzione".

*

Marx esordisce nella *Critica* osservando come nell'hegelismo esiste un'incongruenza di notevole spessore: da un lato infatti si pone lo Stato come "necessità esterna" alla famiglia e alla società civile; dall'altro invece lo si pone come loro "scopo immanente".

Famiglia e società civile, che pur determinano, nel loro sviluppo, lo Stato, trovano solo in quest'ultimo il loro vero significato. Sicché in caso di conflitti d'interesse tra queste sfere, devono sempre prevalere le ragioni dello Stato.

Per Marx i concetti di "necessità esterna" e "scopo immanente" costituiscono una "antinomia irrisolta". Infatti non ha senso che ciò che si pone come "naturale scopo immanente" abbia poi bisogno di farsi valere come "necessità esterna". Quindi Marx parte da una contraddizione di filosofia politica, che ovviamente ha dei riflessi sulla filosofia del diritto.

Tuttavia Marx rileva che per Hegel non vi è alcuna antinomia, in quanto è proprio lo Stato a garantire l'identità di diritti e doveri: p.es. "il dovere di rispettare la proprietà coincide col diritto alla proprietà". È lo Stato che garantisce questo, in quanto famiglia e società civile, essendo troppo determinate dall'arbitrio o dall'interesse privato, non sono in grado di farlo.

Marx dice che in Hegel sorge il limite del "misticismo logico, panteistico" proprio nel momento in cui si pretende di attribuire allo Stato una funzione del tutto idealizzata, storicamente insussistente. Si realizza così nell'hegelismo una sorta di inversione di ruoli, per cui lo Stato, invece di apparire come un fenomeno della società civile, appare come un'idea assoluta, mentre la società diventa una sorta di "emanazione" dello Stato. L'idea è trasformata in soggetto e la realtà in un'attività immaginaria dello Stato.

Il giovane Marx aveva già chiaramente individuato la fondamentale astrattezza e mistificazione della filosofia hegeliana, incapace di cogliere la vera natura dei fenomeni sociali, ovvero capace di interpretarli solo in maniera filosofica, falsandone appunto il significato.

Famiglia e società civile, nell'hegelismo, non possono produrre lo Stato consapevolmente, perché è proprio da questo Stato che esse ricevono la consapevolezza della loro funzione. Esse semmai lo producono spontaneamente, spinte, in questo, da un'idea assoluta, che trova però realizzazione di sé in un ente da esse separato, appunto lo Stato.

Hegel fa ovunque dell'idea il soggetto e dell'individuo reale il predicato. Lo dimostra anche nel fatto che egli considera la Costituzione politica un'idea organica, mentre le "distinzioni reali" che si riscontrano nella società (tra ceti, classi ecc.) sono soltanto "lati distinti" della Costituzione, e non il suo presupposto storico-politico.

In questo modo di vedere le cose Hegel difetta di senso storico, di analisi sociale: dà per scontato ciò che invece andrebbe dimostrato. Il suo idealismo non è che una tautologia mistica, e la sua filosofia del diritto non è che "una parentesi della logica", dice Marx.

Hegel "non sviluppa il suo pensiero secondo l'oggetto, bensì sviluppa l'oggetto secondo un pensiero in sé predisposto... nell'astratta sfera della logica". Basterebbe questo pensiero di Marx per abolire lo studio della filosofia nelle scuole statali. Tutto il pensiero filosofico e teologico occidentale infatti si comporta così.

Questo lato mistificatorio della logica hegeliana è, se si vuole, il limite di ogni posizione idealistica, che ragiona sulla o della realtà standosene fuori. È un limite che può caratterizzare persino chi intraprende l'esame dell'economia politica con gli strumenti interpretativi della stessa economia politica.

Non è infatti l'oggetto in sé dell'indagine che tutela dal rischio dell'idealismo astratto. Non c'è nulla che possa esimere il soggetto dal rischio di cadere in questo limite esegetico. Lenin dirà che solo uno stretto rapporto con le classi oppresse aiuta a restare coerentemente materialisti.

*

Ancora oggi le istituzioni borghesi, pur avendo recepito la critica marxiana all'idealismo filosofico, in quanto pongono la politica, nonché le questioni socioeconomiche al centro del dibattito pubblico, risentono proprio del limite dell'idealismo hegeliano, in quanto concepiscono se stesse al di sopra di ogni realtà sociale, ponendosi come una sorta di entità che si autolegittima e che non ha bisogno dell'espressione della volon-

tà popolare.

La differenza tra lo Stato etico hegeliano e lo Stato attuale è che il primo era una laicizzazione di idee di derivazione cristiana (una laicizzazione peraltro molto parziale, in quanto lo Stato prussiano restava confessionale, mentre la filosofia hegeliana si poneva come scopo quello di inverare razionalmente le verità cristiane): lo Stato etico prussiano non era che una "chiesa laicizzata". Di qui la grande importanza che la Sinistra hegeliana diede alla critica della religione e che Marx però considerava del tutto insufficiente per una battaglia politica contro lo Stato in generale.

Oggi invece lo Stato ha perso molta della propria pretesa etica, essendo stato duramente sottoposto a critica, specialmente dopo le due guerre mondiali, dal socialismo scientifico, dal laicismo democratico, radicale, neo-illuministico. Oggi lo Stato più che "etico" è "sociale", cioè garante di un benessere collettivo minimo, che mira a scongiurare la formazione e lo sviluppo di gravi conflitti sociali tra le classi (quei conflitti che hanno appunto portato alle guerre mondiali e alle rivoluzioni comuniste in Europa e in altre parti del mondo).

Uno Stato del genere può sussistere solo a condizione di adottare una severa politica fiscale: cosa che ovviamente trova contrari i poteri forti dell'economia, che cercano invece di ridurre al minimo il peso "sociale" dello Stato o, al contrario, di ricavare da tale funzione tutti i vantaggi possibili, in termini di trasferimenti di risorse pubbliche verso imprese private (per favorire ristrutturazioni, risanamenti di debiti ecc.), ma anche in termini di leggi favorevoli alla flessibilità nel mercato del lavoro, alle agevolazioni fiscali, per non parlare delle commesse relative agli appalti pubblici.

Lo Stato appare tanto più "etico" quanto più un ente politico come la chiesa cattolica lo condiziona, invitandolo a far proprie, seppur in forma laicizzata, idee provenienti dal mondo clericale (cosa che si verifica p.es. quando i politici, gli statisti sostengono che va difesa la civiltà o la religione "cristiana" nel confronto con altre civiltà o religioni, o quando si chiede di inserire in Costituzioni statali o interstatali, come quella europea, riferimenti espliciti a ispirazioni, valori, culture di matrice "cristiana"). Da notare che questo condizionamento è più riscontrabile nei paesi latini, dove la chiesa cattolica si pone più o meno esplicitamente in maniera politica, avendo un proprio Stato confessionale (in Italia la Città del Vaticano) o influenzando direttamente sui partiti politici (ai quali assicura un determinato elettorato) o sulle istituzioni pubbliche, anche attraverso strumenti legislativi specifici, come p.es. i concordati o le intese.

In ogni caso ancora oggi, sia nel mondo cattolico che in quello

protestante, ogniqualvolta un governo in carica prende decisioni identificando se stesso con lo Stato, cioè mostrando che le sue decisioni sono una necessità dello Stato, si viene a creare, *ipso facto*, una situazione di idealismo hegeliano, poiché si finisce con l'attribuire allo Stato una funzione arbitraria, come è arbitrario il fatto che una società debba essere rappresentata non da se stessa, ma da una realtà ad essa "esterna", che, proprio per tale ragione, è necessariamente coercitiva.

Ogni volta che un governo in carica si assume la responsabilità di emanare dei provvedimenti facendoli passare come una necessità dello Stato, la democrazia è, in quanto tale, violata. La democrazia infatti o è diretta o non è. La democrazia delegata o lo è transitoriamente, in via eccezionale, oppure, se in maniera permanente, essa deve garantire che il rappresentante possa essere revocato in qualunque momento, altrimenti la sua elezione, la sua rappresentatività diventa un abuso, una mistificazione, una forma edulcorata di dittatura. Non dovrebbe essere possibile che un parlamentare agisca "senza vincolo di mandato", come recita invece la nostra Costituzione.

Una democrazia diretta è incompatibile con qualunque forma di organizzazione statale, cioè con qualunque ente, organo, istituzione che sia conseguenza strutturale, inevitabile, della democrazia delegata, la quale, per come è nata in epoca borghese, è "formale" per definizione, avendo di "sostanziale" solo l'antagonismo sociale.

Tutte le forme di democrazia delegata degli Stati borghesi sono espressione di precisi conflitti di classe, in cui i proprietari di terre o di capitali detengono tutti i poteri economici e si servono della democrazia delegata come strumento politico per tutelare i loro interessi, ingannando le masse sulla vera natura del loro potere.

Il socialismo democratico non può considerare lo Stato come uno strumento indispensabile per contrastare la reazione dei ceti proprietari all'esproprio dei loro beni. È la società civile che deve difendersi. Se al suo posto lo fa lo Stato, nulla potrà poi impedire che il medesimo Stato, una volta sconfitti gli sfruttatori, rivolga il proprio potere contro gli stessi elementi proletari che l'hanno sostenuto, come è successo nel cosiddetto "socialismo reale".

Lo Stato non offre alcuna garanzia di democrazia. Impadronirsi delle leve dello Stato significa soltanto distruggerle progressivamente, sistematicamente. Quanto più la società civile mostra di poter svolgere autonomamente le funzioni dello Stato, tanto più quest'ultimo diventa inutile.

Democrazia e Monarchia

Marx mette bene in luce che in Hegel non ha un peso solo la Costituzione ma anche e soprattutto la monarchia, essendo queste due realtà inseparabili. Anzi, in ultima istanza, ciò che più conta per Hegel è la volontà individualistica del sovrano, l'unica in grado di elevarsi al di sopra del particolare.

Ma la critica più significativa di Marx viene fatta quando mette in ridicolo la pretesa hegeliana di considerare come "pubblica" la proprietà dello Stato. Lo Stato è composto di individui che dispongono di proprietà privata. È assurdo pensare a una proprietà che, in quanto statale, non appartenga a nessuno.

Hegel non parte mai dagli individui concreti, ma da categorie astratte, che poi applica agli individui e ai ceti sociali. In tal senso egli è lontanissimo dal concetto di democrazia.

Il monarca che lui descrive concede la Costituzione *oborto collo*, come una sorta di necessità storica influenzata dallo sviluppo delle potenze capitalistiche europee. Hegel infatti apologizza una monarchia analoga a quella cristiano-feudale, ma in forma laicizzata, in cui la filosofia sostituisce la teologia, come l'essere sostituisce dio.

In tal senso la critica marxiana della sovranità monarchica, alla quale sovranità viene opposta quella *popolare* (sulla scia di Rousseau), è strettamente connessa non solo alla critica della religione dominante e del suo rapporto con lo Stato, ma anche alla critica della filosofia idealistica, che realizza su basi non esplicitamente ma implicitamente, non direttamente ma indirettamente "religiose" o "mistiche" il rapporto tra teologia, filosofia e politica.

Marx mutua il concetto di democrazia dagli illuministi francesi più radicali, che ritenevano la monarchia (specie quella ereditaria, che non a caso Hegel preferiva a quella elettiva) un rudere del passato. Il popolo andava messo in grado di governarsi anche senza sovrano, in quanto gli era sufficiente dotarsi di un parlamento e di una Costituzione. Ancora Marx non pone differenze tra proletariato e borghesia e non fa un discorso esplicitamente politico, relativo all'esproprio rivoluzionario della proprietà privata, per cui la democrazia gli appare qui come la "forma auto-cosciente del popolo", inteso come contraltare dei poteri dominanti.

È interessante però il fatto ch'egli associ lo sviluppo della democrazia a quello dell'ateismo: argomento questo che riprenderà espressamente nei *Manoscritti* del 1844.

Ancora più interessante è il fatto ch'egli consideri lo Stato solo come "un particolare modo di esistere del popolo"; il che significa, in sostanza, che la democrazia può anche fare a meno dello Stato, se questa ri-

nuncia è frutto di una decisione comune, democratica appunto. "I francesi moderni - dice Marx - sostengono che nella vera democrazia lo Stato politico perisce".

Egli praticamente aveva già intuito che la democrazia "sociale" non ha alcun bisogno dello Stato per diventare "politica". Nell'ambito dello Stato infatti la democrazia politica è una forma di alienazione, in quanto la separazione tra democrazia sociale e democrazia politica è essa stessa una forma di alienazione. E all'interno di tale alienazione è del tutto irrilevante che un paese sia monarchico o repubblicano.

Lo Stato politico è un'astrazione tipica del mondo moderno, conseguente al fatto che nel processo di emancipazione della borghesia, che nella fase iniziale (contro le classi agrarie-feudali) marciava di pari passo con quello contadino e artigiano, si sono formate delle situazioni che hanno favorito la privatizzazione degli interessi (il più importante dei quali era quello della proprietà privata), il che ha reso necessario, per la loro tutela, la costituzione degli Stati.

Gli Stati moderni sono diventati uno strumento istituzionale astratto in cui s'è realizzato una sorta di compromesso tra i vecchi poteri forti e i poteri emergenti, e tra quest'ultimi quello borghese imprenditoriale ha avuto la meglio.

Marx scrive che il "Medioevo era la democrazia della illibertà" proprio in riferimento al fatto che allora non esisteva la possibilità di privatizzare gli interessi (borghesi). La democrazia era imposta dai poteri forti del feudo, i quali non avevano bisogno di uno Stato centralista, essendo loro stessi "Stato" per i servi della gleba.

Il rapporto tra feudatari e contadini era diretto, personale, sicché tutto il contenuto politico della democrazia era racchiuso in questa dipendenza personale. "La costituzione della proprietà privata è una costituzione politica", senza necessità di ulteriori mediazioni. "L'uomo è il reale principio dello Stato, ma l'uomo non-libero".

Marx quindi riconosce al Medioevo maggiore coerenza e minore ipocrisia, maggiore realismo e minore astrattezza, più sostanza e meno forma. Ma riconosce questo anche ai regimi schiavistici, del mondo greco-romano e asiatico. È interessante quindi il fatto che per il giovane Marx la democrazia moderna non fosse affatto, in sé, superiore a quella antica.

Egli pensa di descrivere la vera democrazia quando si oppone all'idea di monarchia ereditaria che aveva Hegel, e dice: "dei membri possono conservarsi reciprocamente solo in quanto l'intero organismo è fluido e ognuno dei membri è abolito in questa fluidità, e nessuno dunque è, come qui [nella monarchia ereditaria], il capo dello Stato, 'imperturbato',

'inalterabile'".

Qualunque concezione gius-politica che veda nel capo dello Stato o del governo un soggetto inattaccabile, al di sopra di ogni critica, è intrinsecamente una concezione mistica, favorevole alla magia.

Lo Stato burocratico-amministrativo

Marx, ad un certo punto, si stupisce che Hegel scenda dalle astrazioni metafisiche a sfondo mistico, giungendo a qualificare la società civile come il luogo in cui si esercitano gli egoismi individuali, le forme patriottiche per tutelare tali egoismi e le istanze di regolamentazione degli egoismi tramite l'organizzazione statale.

Marx inizia ad analizzare l'ultimo aspetto, quello burocratico-amministrativo, che è specifico dello Stato, mentre i poteri di "polizia" e "giudiziario" Hegel li attribuisce alla società civile, che in tal modo si autogoverna e mette in atto le decisioni del sovrano; nel senso cioè che anche i poteri esecutivo e giudiziario, pur non essendo poteri delegati in maniera diretta, svolgono comunque la funzione di amministrare la società civile secondo gli interessi dello Stato.

Qui, per non cadere in equivoci, bisogna ricordare che lo Stato prussiano cui Marx ed Hegel fanno riferimento era precedente a quello che nel 1871 acquisirà l'unificazione nazionale. Fino ad allora infatti aveva dominato uno Stato composto di tanti Stati autonomi, di derivazione feudale, in un certo senso federati tra loro, in quanto tutti riconoscevano l'autorità di un monarca ereditario, vincolato da una Costituzione e dovevano altresì provvedere ad eleggere la figura, più che altro simbolica, dell'imperatore del sacro romano-germanico impero.

In questa Germania si parla ancora di "caste" e "corporazioni", quando la Francia le aveva già eliminate con la rivoluzione del 1789. Ecco perché nella trattazione hegeliana appaiono molto importanti i burocrati, veri funzionari statali, proposti dalla società civile, ma approvati dal monarca, previo specifico esame e concorso pubblico. Solo questi individui sono gli unici veri delegati del potere governativo.

Essi rappresentano una sorta di sovrintendenti delle comunità e corporazioni, la cui elezione mista è in realtà un compromesso tra Stato e società civile. Lo Stato riconosce la realtà di determinati interessi privati proprietari e cerca di regolamentarne, a livello nazionale, i rapporti, in modo che non si giunga a dei conflitti sociali. Lo Stato svolge il ruolo di intermediario, di paciere, con funzione tipicamente (cioè illusoriamente) *super partes* o "interclassista", come diremmo oggi.

I funzionari, molto più dei giudici e delle forze di polizia, rappre-

sentano l'intelligenza statale, la cultura più elevata, il lato politico dell'amministrazione statale. Il vero potere governativo è quindi l'amministrazione statale, che Hegel sviluppò come "burocrazia".

Una situazione del genere non esisteva nell'altro grande paese europeo diviso in Stati, e cioè l'Italia, in quanto prima dell'unificazione nazionale, la chiesa romana era sempre riuscita a impedire, con l'appoggio degli spagnoli controriformisti, la possibilità di realizzare non solo l'unificazione nazionale, ma anche il semplice riconoscimento di un'autorità monarchica nazionale, pur nella separazione politica degli Stati principeschi. La differenza tra Germania e Italia risiedeva appunto nel fatto che la chiesa romana, a differenza di quella luterana, si poneva anzitutto come "organo politico".

Marx qui non vuole apparire come un "costituzionalista", non essendo propriamente interessato a esaminare i meccanismi interni allo Stato prussiano, cioè i rapporti tra le sue diverse istanze di potere. Egli tratta la filosofia del diritto di Hegel come se fosse un filosofo della politica, per cui prende di quel trattato solo le parti che gli servono per dimostrare alcune tesi fondamentali.

Infatti, quando inizia ad analizzare il concetto di "burocrazia", lo fa perché ha intenzione di sottoporre a critica gli istituti tardo-feudali delle caste e delle corporazioni (ovvero gli stati, gli ordini ecc.). D'altra parte lo stesso Hegel non vuole apparire nei suoi *Lineamenti* come un teorico della politica, un politologo. Scrive Marx a tale proposito: "Hegel dà alla sua logica un corpo politico: non dà la logica del corpo politico".

La società civile - scrive Marx - tende a eliminare le corporazioni, ritenendole ormai una realtà superata, ma lo Stato si oppone a questa tendenza, poiché proprio in virtù delle corporazioni esso può continuare a governare inalterato e a conservare la propria burocrazia. Ovviamente non è sempre stato così, in quanto la burocrazia ha potuto affermarsi, come moderno fenomeno, proprio ponendosi contro le corporazioni medievali.

Nel feudalesimo l'autogoverno delle comunità era più forte; le stesse comunità locali erano molto più autonome tra loro e di fatto non si aveva bisogno di una burocrazia come organo separato gestito da uno Stato in opposizione alla società civile.

Come organo permanente di controllo, la burocrazia - dice ancora Marx - è strettamente connessa all'istituto della monarchia, ed entrambe sono contrapposte, in un certo senso, all'istituto dell'impero, di matrice feudale, che si serviva di propri funzionari più che altro per questioni fiscali.

Tuttavia nello Stato prussiano del tempo di Hegel ogni corpora-

zione ha bisogno della burocrazia contro la corporazione rivale. E di tutte le corporazioni, quella della burocrazia è la più "etica" nella filosofia hegeliana, in quanto emanazione diretta dello Stato, preposta quindi a difendere interessi generali.

Su questo modo di vedere le cose Marx è molto critico e arriva a qualificare i funzionari statali come "gesuiti di Stato" o "teologi di Stato", il cui compito fondamentale è quello di far credere che lo Stato sia al di sopra delle parti.

Inutile dire che qui la particolare forma di burocrazia prussiana appare come specifica di un paese che, da un lato, non è ancora giunto a una matura e completa unificazione nazionale, mentre, dall'altro, ha già compiuto la propria riforma protestante, liberandosi così del peso politico di una istituzione, la chiesa, irriducibilmente avversa alla formazione di uno Stato autonomo, non direttamente gestito da essa.

In tal senso la critica di Marx potrebbe essere rivolta, *mutatis mutandis*, ai funzionari ecclesiastici dello Stato pontificio italiano, nonché a quelli dello Stato spagnolo, che al tempo dei loro "colleghi" tedeschi facevano dell'inquisizione l'organo di controllo poliziesco per eccellenza. E la si potrebbe estendere anche a tutte quelle confessioni religiose che, dopo aver dovuto accettare l'unificazione nazionale democratico-borghese, hanno deciso di appoggiare la sovranità di questi nuovi Stati, ottenendo in cambio il riconoscimento di una serie di privilegi, allo scopo di poter continuare ad esistere e di impedire alla democrazia di svilupparsi in maniera più coerente e conseguente.

E se la critica di Marx la si volesse oggi applicare ai funzionari di Stato, che di religioso ormai hanno ben poco, se non gli aspetti formali imposti dai vari Concordati e Intese, ci si accorgerebbe di quanto essa resti ancora molto attuale, pur a distanza di 150 anni, poiché le caratteristiche salienti del burocrate di professione sono in fondo sempre le stesse.

Marx le elenca con molta precisione e sagacia. "Lo spirito generale della burocrazia è il *segreto*, il mistero, custodito entro di essa dalla gerarchia, e all'esterno in quanto essa è corporazione chiusa". In tal senso ogni forma di "pubblica opinione" è un "tradimento del suo mistero".

"L'*autorità* è perciò il principio della sua scienza e l'idolatria dell'autorità è il suo *sentimento*". Il che ovviamente si traduce in "obbedienza passiva", in ripetizione meccanica di regole fisse: atteggiamento, questo, molto apprezzato da tutte le dittature politiche.

Il burocrate, preso singolarmente, è di necessità un *carrierista* privo di scrupoli, dice Marx, in quanto vive una forma priva di contenuto, è costretto ad obbedire ciecamente a ordini superiori, avverte d'essere una semplice rotella di un ingranaggio ritenuto imm modificabile. Che ne

sia o no consapevole, il burocrate vive il proprio "spiritualismo statale" come una forma di "crasso materialismo", che esercita tentando di vessare i propri subordinati.

E qui, per la prima volta, Marx espone un concetto che nei *Manoscritti del 1844* troverà ulteriori e ancora più significativi sviluppi, a testimonianza di come ormai la coscienza critica tedesca (nella fattispecie quella della Sinistra hegeliana), dovesse necessariamente incontrarsi con quella francese, molto più matura sul piano politico. Dice: "il superamento della burocrazia è possibile solo a patto che l'interesse generale diventi *realmente*, e non come in Hegel meramente nel pensiero, nell'*astrazione*, interesse *particolare* [concreto], il che è possibile soltanto se il *particolare* interesse diventa realmente l'interesse *generale*".

Ma di questa trasformazione potrà farsi carico - Marx lo scoprirà di lì a poco - solo una classe sociale: il *proletariato*, che è sì una classe *particolare*, ma la cui particolarità è quella di non dover difendere una *proprietà privata*. Il proletariato è l'unica classe che può definitivamente spezzare il dualismo che oppone Stato e società civile, in quanto è l'unica che, nell'ambito della società civile, può spezzare il dualismo che oppone proprietari privati a nullatenenti.

Sarà poi Lenin a precisare che nell'epoca dell'imperialismo anche il proletariato occidentale può essere oggetto di corruzione da parte della classe imprenditrice, la quale è in grado di scaricare sulle popolazioni coloniali il peso delle contraddizioni del capitalismo, cioè del rapporto capitale-lavoro. L'ipersfruttamento dei lavoratori del Terzo Mondo può permettere agli imprenditori di tenere relativamente alti i salari del proletariato occidentale, il quale, in tal modo, tenderebbe a limitare la propria azione rivoluzionaria a mere rivendicazioni di tipo sindacale. Il che comunque non impedirà al capitalismo d'essere caratterizzato da crisi cicliche di sovrapproduzione, strutturali al sistema, la cui dinamica Marx elaborerà in maniera scientifica durante la stesura del *Capitale*, quelle crisi che generalmente vengono risolte, in forma temporanea, facendo ricorso ai conflitti bellici.

Potere legislativo e Sovranità popolare

Commentando i paragrafi hegeliani dedicati al potere legislativo, Marx, che conosce bene i limiti del suo maestro, il quale "non può commisurare l'idea all'esistente, ma deve commisurare l'esistente all'idea", si concentra su una palese "collisione" tra potere legislativo e Costituzione.

Per Hegel la Costituzione riveste un qualcosa di "sacro", in quanto è presupposta al potere legislativo; quest'ultimo, tuttavia, indiretta-

mente la modifica, poiché vi è un continuo progresso delle leggi. Ora, come si spiega che una cosa che dovrebbe essere intangibile e che dà senso a tutta l'attività legislativa, venga indirettamente, obliquamente, modificata da questa stessa attività?

Questo si chiede Marx e quando va a cercare la risposta in Hegel deve constatare di non essere riuscito a trovarla. Hegel non spiega l'antinomia proprio perché pone lo Stato al di sopra della società civile, come un ente separato, a se stante, e lo stesso da con la Costituzione che lo rappresenta, che può essere modificata - secondo lui - solo in aspetti del tutto marginali, che non possono mettere in discussione l'impianto generale. In questa maniera la libertà che si manifesta nella società civile viene a cozzare con la "cieca necessità naturale" di uno Stato che non la rappresenta e che non può farlo. Hegel infatti non ammetterebbe mai che per una nuova Costituzione occorra una "formale rivoluzione". Le modifiche costituzionali devono anzi essere molto graduali, quasi inavvertite. Qui sta il lato "conservatore" della sua dialettica.

Scrivono Marx su questo punto: "La categoria della transizione *graduale* è in primo luogo falsa storicamente, e secondariamente non spiega nulla". Sarebbe accettabile solo a una condizione (e qui Marx anticipa molte delle sue future riflessioni): che il *popolo* stesso diventasse il principio della Costituzione; "il progresso stesso è allora la Costituzione". Questa cosa però viene esclusa a priori da Hegel proprio perché il popolo è visto come mero elemento formale dello Stato politico, il quale, rispetto alla società civile, è "un dominio a parte".

Marx non può perdonare a Hegel di non aver tenuto conto che in Francia il potere legislativo aveva fatto la rivoluzione dopo aver cacciato la monarchia, in quanto sentiva di rappresentare la "volontà generale" (qui ancora Marx non distingue nella categoria di "popolo", che mutua da Rousseau, le differenze di classe, e tende a contrapporla al potere governativo, monarchico, rappresentante di interessi particolari, ed anche allo stesso Stato, che è strumento della monarchia per l'oppressione della società civile).

Il popolo, in sé, ha sempre diritto di darsi una nuova Costituzione, poiché questa, "appena cessa di essere l'espressione reale della volontà popolare, diviene un'illusione pratica". Qui tra Marx e Rousseau vi è piena identità di vedute, e a non caso fu Galvano Della Volpe il primo a parlare in maniera entusiastica di questa *Critica*. In essa infatti vengono poste le basi di una democrazia che, in definitiva, non è molto diversa da quella che volevano i rivoluzionari francesi più radicali (anche se essa ancora non è giunta, qui, alle vette sociali di Babeuf). Il fatto che Marx abbia poi tralasciato di approfondire questa tematica, specie dopo la sua

frequentazione degli ambienti proletari parigini, documentata nei *Manoscritti del 1844*, avrebbe dovuto far riflettere filosofi come Della Volpe e Cerroni sull'effettivo valore politico di una "democrazia" priva del suo contenuto di "classe". Lenin sarà talmente consapevole dei limiti della democrazia borghese che non avrà riserve di alcun genere nell'usare la definizione di "dittatura del proletariato".

In ogni caso, anche attenendosi alla sola *Critica*, resta significativo che Marx scriva: "È caratteristico che Hegel, che ha tanto rispetto per lo spirito dello Stato..., lo disprezzi espressamente allorché esso spirito gli si presenta in forma reale, empirica" (come appunto quando si parla di "società civile"). Un'affermazione del genere, portata alle sue logiche conseguenze, avrebbe comportato solo una cosa: l'organizzazione della società civile contro lo Stato che non la riconosce. Qualunque altra mediazione infatti non è che una forma di opportunismo, ivi inclusa quella che prevede la sostituzione della monarchia con la repubblica.

Se Marx avesse accettato l'idea che uno Stato è sempre e comunque necessario alla società civile, non avrebbe mai scritto il *Manifesto*, ma si sarebbe limitato a rivendicare il suffragio universale e tutte le altre condizioni politiche che tengono in piedi una democrazia borghese. Un qualunque riconoscimento di valore a istituzioni che si contrappongono di fatto, in sé e per sé, ai bisogni reali della popolazione è, *ipso facto*, una forma di "misticismo".

Il fatto che Marx avesse ribaltato il modo hegeliano di vedere le cose (un modo che procedeva dall'alto al basso, dallo Stato alla società civile, un modo particolarmente conservatore, favorevole ai poteri forti, aristocratici), e che ad un certo punto portò Marx a credere che la vera alternativa non stava neppure nel porre la società civile a fondamento dello Stato, ma nel considerare quest'ultimo come un'inutile zavorra, utilizzabile al massimo come strumento per reprimere la reazione delle classi possidenti, spogliate dei propri beni dalla rivoluzione proletaria, e che in seguito avrebbe dovuto essere progressivamente liquidato, per fare finalmente della società civile il luogo dell'*autogoverno popolare*, avrebbe dovuto mettere sull'avviso quanti, da sinistra, ritengono lo Stato una conquista imprescindibile della modernità.

Una qualunque accettazione dello Stato come ente a se stante Marx lo fa capire in maniera chiarissima -, è paragonabile all'accettazione che i credenti hanno per categorie religiose come dio, bibbia, chiesa, papa, dogmi ecc. Si tratta soltanto di una forma di "misticismo" o di "magia" rivestita di panni laici. Identico infatti è il disprezzo nei confronti del popolo. Lo Stato, infatti, impedisce alla società civile di essere quel che dovrebbe essere.

*

Qui ora si potrebbero precisare due cose facendo alcune considerazioni sulla realtà attuale a livello nazionale:

1. nell'ambito della società civile una classe sociale, quella borghese, ha bisogno dello Stato per controllare l'altra parte della società civile, che borghese non è, e la borghesia si serve dello Stato non solo come arma repressiva ma anche come mistificazione ideologica, in quanto lo Stato viene fatto passare per ente etico, al di sopra delle parti, interclassista (ciò a prescindere dal fatto che nei *Lineamenti* di Hegel lo Stato rappresenti anzitutto l'aristocrazia fondiaria, e solo in subordine la borghesia commerciale e industriale);
2. per una società civile dominata dai poteri forti dell'economia, rivendicare "meno Stato" può soltanto voler dire rivendicare "più mercato", cioè più libertà di rapina, di sfruttamento, di speculazione; sotto questo aspetto lo Stato potrebbe anche costituire una sorta di contrappeso agli appetiti della borghesia (specie se si tratta di "Stato sociale").

Dunque che fare? Continuare a rivendicare le funzioni di uno Stato sociale, assistenziale, oppure porre all'ordine del giorno una completa autonomia della società civile, demandando a una fase successiva l'affronto del problema delle classi contrapposte? Se la prima battaglia politica dovesse essere quella di separare la società civile dallo Stato, in modo che il peso dello Stato venisse ridotto al minimo, quali potrebbero essere le condizioni per un'intesa tra borghesia e proletariato?

L'unico modo in cui potrebbero trovarsi d'accordo è quello relativo alla gestione delle *tasse*. Se ci si convince che una raccolta e gestione locale (cioè non centralizzata nella capitale nazionale) delle tasse comporta necessariamente un maggiore benessere per tutti, in quanto si ridurrebbero di molto le spese parassitarie di una struttura ormai diventata elefantica, sarebbe impossibile non trovare su questo tema un generale consenso (per quanto la borghesia farà sempre di tutto per pagare meno tasse possibili).

Gli unici a non essere d'accordo potrebbero essere quanti vivono in quelle zone geografiche in cui la maggioranza della popolazione, per motivi storici (cioè di storia dello sviluppo del capitalismo nazionale), è a carico dello Stato. Queste popolazioni potrebbero anche insorgere se venisse loro mancare, di punto in bianco, l'assistenza statale; con esse pertanto si dovrebbero cercare nuove forme di intesa economica.

Ma il vero problema in realtà sarebbe un altro, e cioè come realizzare una vera *democrazia sociale*, a livello *locale*, quando nell'ambito della società civile si fronteggiano classi i cui interessi sono diametralmente opposti. Qui è impossibile scongiurare un conflitto armato. E tuttavia, in tal caso, il proletariato (urbano e rurale) avrebbe a che fare con una borghesia più debole, che non potrebbe avvalersi di apparati nazionali per reprimere forme di resistenza locale.

Potrà mai la borghesia accettare la liquidazione di questi apparati in nome del fatto che con una migliore gestione delle tasse, a livello locale, potrebbe anche avere come interlocutore un proletariato più disposto a lasciarsi sfruttare in quanto socialmente più garantito? Una borghesia del genere dovrebbe necessariamente rinunciare ad alti profitti, ma è mai esistita una borghesia del genere? Non è forse proprio la necessità di accumulare elevati profitti che induce la borghesia a non rinunciare alle funzioni repressive tipiche dello Stato nazionale?

Anche supponendo che delle aziende piccole o medio-piccole si accontentino di profitti limitati (il che è già un controsenso nell'ambito del capitalismo, in quanto nessun imprenditore ama porsi dei limiti sull'entità dei propri profitti), possono delle aziende del genere sussistere in un'economia capitalistica globale, in cui la concorrenza è a livello internazionale? Aziende del genere possono sussistere solo se si applica il *protezionismo* e a condizione che la produzione locale sia sufficiente a coprire la generalità dei bisogni fondamentali del vivere quotidiano. È noto infatti che se si applica il protezionismo sarà poi molto difficile commerciare con l'estero, in quanto le ritorsioni sono praticamente immediate.

Può dunque il capitalismo restare circoscritto entro territori locali o anche solo nazionali? Nel caso in cui il proletariato garantisca la possibilità del proprio sfruttamento e un acquisto preferenziale o unilaterale delle merci delle proprie industrie locali, potrebbe la borghesia limitare le proprie vendite su un mercato ristretto? Si è mai visto un imprenditore autolimitarsi nella propria capacità di sfruttare manodopera altrui? Può la borghesia rinnegare se stessa, cioè il fatto che il suo obiettivo principale è massimizzare i profitti e minimizzare i costi sociali della produzione, del lavoro ecc.? Hanno davvero un qualche senso logico le idee sul federalismo fiscale e sul federalismo in generale? È davvero possibile ritenere che il federalismo possa essere un'alternativa allo Stato centralista, senza che in tale processo favorevole al decentramento si mettano in discussione i presupposti economici del capitalismo?

Un ritorno al primato *borghese* della "società civile" può soltanto voler dire un ritorno a quei conflitti sociali che ad un certo punto richie-

sero l'istituzione degli Stati moderni, centralizzati e repressivi. Il federalismo è un obiettivo della piccola e media borghesia, la quale, una volta acquisito l'obiettivo, farebbe di tutto per trasformarsi in grande borghesia, riproponendo così nuovamente a se stessa l'esigenza di dotarsi di uno Stato nazionale centralizzato, al fine di controllare meglio lo sfruttamento del proletariato. Il vero problema invece è quello di come spezzare definitivamente questo ciclo di corsi e ricorsi.

La rappresentanza politica

Gli "stati" di cui parlano Hegel e Marx (qui con la minuscola) rappresentavano nella Prussia ottocentesca le comunità organizzate socialmente, secondo criteri di gerarchia e di privilegio, il primo dei quali era il principio ereditario, a tutela del patrimonio degli avi o comunque della proprietà privata. Gli "stati" in sostanza erano delle caste, delle corporazioni di arti e mestieri, delle strutture sociali di potere, tipiche, se vogliamo, di tutti i paesi feudali.

Nella visione conservatrice di Hegel - dice Marx - gli "stati" rappresentano la mediazione tra Stato e popolo, dove quest'ultimo non è che una realtà informe, con tendenze centrifughe, e quindi inevitabilmente destinata alla sottomissione. Si tratta dunque di una mediazione che deve fare gli interessi superiori della monarchia, non del popolo, in quanto questo non può appellarsi all'autonomia degli "stati" per contrapporsi allo Stato.

Gli "stati" - prosegue Marx - rappresentano per il popolo una forma di mediazione illusoria, in quanto per loro tramite vien fatto credere al popolo di poter partecipare attivamente alla gestione politica del paese, se non addirittura di potersi contrapporre alla politica del governo, cosa che in realtà, seppure in misura molto limitata, riescono anche a fare, inducendo Hegel a pensare che, in questa loro attività politica, scompare la distinzione tra "vita civile" e "vita politica".

Che cosa dunque rappresentano gli "stati"? A cosa li potremmo paragonare in una società capitalistica? Se consideriamo che tra l'epoca di Marx e quella attuale si sono sviluppate proprio le idee del socialismo, prima utopistico poi scientifico, quelle idee di cui il capitalismo, per continuare a sussistere come tale, ha in qualche modo dovuto recepire e rielaborare in forma propria, possiamo dire, fatte ovviamente le debite differenze, che gli "stati" li possiamo paragonare a delle associazioni di categoria o professionali e, se vogliamo, agli stessi sindacati dei lavoratori, in quanto nessun sindacato si pone mai l'obiettivo di una conquista del potere politico da parte dei lavoratori, e meno che mai se lo pongono le

associazioni che tutelano gli interessi dei ceti borghesi (commerciali o imprenditoriali), che al potere già ci sono.

Per Hegel l'ideale di società - scrive Marx - era il Medioevo, quello dei privilegi, mediato però da una sorta di clericalismo laicizzato, di matrice protestantica, quale appunto era la sua filosofia idealistica. Egli s'immaginava una sorta di Medioevo riveduto e corretto, adattato ai tempi moderni, in cui l'identità di società civile e società politica fosse priva delle contraddizioni del servaggio.

Tuttavia, prosegue Marx, tale identità va esclusa a priori nello Stato prussiano tardo-feudale, in quanto è sotto gli occhi di tutti la contrapposizione tra una società civile, che ha bisogno della mediazione degli "stati" per essere valorizzata come tale, e uno Stato che si pone in maniera autoritaria, facendo leva sul proprio apparato burocratico-amministrativo e poliziesco.

Hegel infatti deve dare per scontata la presenza dello Stato burocratico, che ha, nella sua visione filosofica astratta, lo scopo di superare gli egoismi locali, il frazionamento degli interessi privati. Egli tuttavia sa bene che nella realtà non esiste alcuna vera identità di vedute o di interessi tra lo Stato e l'intera società civile (al massimo esiste con la parte di quest'ultima che fruisce di privilegi storicamente acquisiti). Pertanto egli è costretto a inventarsi un'identità di vedute fittizia, formale, una sorta di connubio in cui "dall'alto" dello Stato agiscono indisturbati i funzionari amministrativi, e "dal basso" della società gli "stati" cercano di far valere i loro diritti o di conservare i loro privilegi.

Nella sua critica delle tesi hegeliane sorprende che Marx consideri il Medioevo superiore alla Prussia vetero-feudale, in quanto, pur considerando ovviamente la Costituzione *rappresentativa* (quella borghese) un passo avanti rispetto a quella medievale, ch'era fissa per "stati", egli deve comunque ammettere che l'assenza, in epoca feudale, di uno Stato burocratico, separato dalla società, permetteva a quest'ultima (proprio in quanto *società civile*) di porsi immediatamente in maniera *politica*, senza bisogno di particolari o di ulteriori mediazioni.

Nel Medioevo l'*autogoverno* della società civile offriva maggiori garanzie di unità tra civile e politico. Questo ovviamente senza dimenticare che la contraddizione del servaggio impediva alla stragrande maggioranza dei lavoratori (i contadini) di partecipare direttamente alla vita politica. Contraddizione, questa, che indurrà Marx, di lì a poco, a considerare lo sviluppo del capitalismo una vera e propria *necessità storica*.

Ma su questo apprezzamento del Medioevo da parte del giovane Marx bisogna spendere altre parole, anche perché egli arriva a dire che il Medioevo era più democratico delle antiche società greco-romane, dove

la società civile era del tutto "schiava" di quella politica.

Marx dice a chiare lettere (e queste sue riflessioni non verranno più riprese nella produzione successiva) che l'attività legislativa degli "stati" medievali (corporazioni ecc.) era una "emanazione", un "complemento" della loro attività politica più generale, non era affatto una "concessione" data loro dall'alto, come appunto nello Stato prussiano.

Gli "stati" privati medievali erano da subito "politici" e non per riconoscimento di un'autorità superiore. "Il *principato*, la *sovranità*, era uno stato particolare che aveva certi privilegi, ma ch'era altrettanto impacciato dai privilegi degli altri stati", scrive Marx, mostrando così, pur essendo ancora lontano da un'analisi economica della rendita e del ser-vaggio, di aver intuito come vi fosse più democrazia politica proprio là dove si pensava fosse meno presente.

A questo punto però bisogna chiedersi - visto che prima Marx aveva detto che per Hegel l'ideale politico era il Medioevo - quali fossero su questo aspetto le differenze tra i due. La differenza sta appunto nel fatto che Hegel non vede la ricomposizione di società civile e Stato dal punto di vista della società civile, ma solo dal punto di vista dello Stato. In tal senso la riunificazione è puramente fittizia, illusoria, in quanto la società civile non resta che una semplice emanazione dello Stato: essa acquista il proprio significato politico solo in quanto appartiene allo Stato.

"Hegel - scrive Marx - tratta qui di stati *politici* in tutt'altro senso da quello degli stati *politici del Medioevo*". Egli infatti "ha presupposto la *separazione* della società civile dallo Stato politico e l'ha sviluppata come *momento necessario dell'idea*, come assoluta verità razionale". E così facendo egli "opponne la società civile come *stato privato* allo Stato politico", cioè come l'egoismo viene contrapposto all'etica. Lo Stato, dal canto suo, resta intoccabile, assoluto, perfetto; la società civile va invece regolamentata dall'alto, essendo incapace di autogestirsi.

Magistrale qui la conclusione di Marx, che evidentemente conosceva bene il suo maestro: "Il più profondo in Hegel è che egli sente come una *contraddizione* la separazione di società civile e società politica. Ma il falso in lui è ch'egli si appaga dell'apparenza di questa soluzione e la spaccia per la cosa stessa".

Marx insomma si è servito del confronto politico tra Medioevo ed Epoca moderna per dire che nell'identità fittizia dell'idealista Hegel il cittadino che voglia partecipare all'attività politica deve, nello Stato prussiano, porsi esclusivamente in maniera individuale, ovvero servirsi degli "stati" cui appartiene in maniera esclusiva, per poter entrare nelle fila dell'organizzazione statale e da qui cominciare a vedere dall'alto, come "altro da sé", la stessa società civile da cui proveniva, che altro non è se

non un corpo estraneo da tenere sotto controllo. Per diventare cittadino dello Stato il politico deve negarsi come cittadino della società civile.

Tutta la critica che Marx fa della separazione tra Stato e società civile (o tra attività politica e attività sociale) verrà ripresa e approfondita nella critica che di lì a poco egli farà a Bruno Bauer nella *Sacra famiglia*. Ancora oggi questa critica non ha perso il suo valore politico, anche perché fino agli studi di economia Marx non smetterà mai di rivendicare alla società civile un primato sullo Stato, il tentativo cioè di riprendersi autonomamente una propria rappresentanza politica e di rivolgerla contro lo Stato.

Resta moderna questa critica in quanto la separazione tra Stato e società civile è presente anche nelle Costituzioni rappresentative delle repubbliche democratiche. Lo Stato resta sempre un'entità separata, estranea alla società civile, uno strumento politico e organizzativo che una classe sociale (quella borghese industriale) utilizza contro i lavoratori.

Questo è così vero che la partecipazione dei lavoratori all'attività statale (p.es. col carrierismo nell'amministrazione o nella politica o nelle sfere dell'ordine pubblico) si traduce sempre in una partecipazione all'oppressione dello Stato nei confronti della società civile.

Lenin diceva che bisogna comunque partecipare all'attività degli organismi statali, denunciando continuamente questa contraddizione, ma diceva anche che l'attività legale andava affiancata a quella illegale, ovvero che l'attività parlamentare doveva procedere in parallelo con quella extra-parlamentare, proprio per evitare di abituarsi a un ruolo che alla fine sarebbe risultato nocivo agli interessi dei lavoratori.

Dunque, in sintesi: il giovane Marx arrivò a dire chiaramente che la società civile aveva tutti i diritti di organizzarsi contro uno Stato che voleva tenerla sottomessa (successivamente arriverà a dire che nell'ambito della stessa società civile gli interessi del proletariato sono opposti a quelli della borghesia).

A questa analisi Lenin aggiungerà che gli interessi del proletariato possono anche parzialmente coincidere con quelli della borghesia se il peso delle contraddizioni del rapporto tra lavoro e capitale viene scaricato sulle spalle dei lavoratori dei paesi colonizzati dall'imperialismo mondiale.

La corruzione di una parte del proletariato (aristocrazia operaia) genera facilmente la corruzione degli intellettuali di sinistra, che da rivoluzionari diventano riformisti, e quindi fautori di interessi favorevoli o direttamente ai ceti borghesi o indirettamente alle istituzioni statali che rappresentano in ultima istanza quegli interessi.

Oggi la situazione nei paesi occidentali è sostanzialmente analo-

ga a quella descritta da Lenin, con la differenza forse che ora sappiamo cogliere meglio i limiti del socialismo scientifico nei confronti dell'ambiente, del mondo rurale, della scienza e della tecnologia, della rivoluzione industriale, della statalizzazione dei mezzi produttivi e dell'umanesimo in generale.

Società feudale e Società moderna

Marx, pur avendo detto che nel Medioevo si realizzò l'unità di sociale e politico dal punto di vista del *sociale* (senza soffermarsi, come invece farà successivamente, sulla questione del servaggio), ora si contraddice (e questo limite lo condizionerà sino ai suoi rapporti col populismo russo), dicendo che nel periodo della monarchia assoluta (cioè in sostanza nei secoli XVI-XVII), la rottura nei confronti dell'idea di "Sacro Romano Impero" porterà all'affermazione degli Stati moderni, sicché la mutazione degli "stati politici" (caste, corporazioni, comunità organizzate..., tipiche del mondo feudale) in "stati sociali", cioè in semplici aspetti privati dello Stato politico vero e proprio, rappresentato dal monarca assoluto, va in sostanza considerata "un progresso della storia".

Influenzato dall'idea hegeliana di "progresso", di "superamento" (*Aufhebung*), di "processo dialettico-triadico" (tesi-antitesi-sintesi), di "negazione della negazione" ecc., Marx non è mai riuscito a immaginare la possibilità di una rivoluzione contadina che facesse uscire il Medioevo dal servaggio e dal clericalismo, senza farlo piombare nel capitalismo.

Qui, per il giovane Marx pre-socialista, l'alternativa al Sacro Romano Impero non è una gestione autonoma, democratico-sociale, delle comunità di villaggio, ma è quella che di fatto si è data l'evoluzione dei paesi europei più avanzati, secondo la categoria della "necessità storica", quella appunto della monarchia assoluta, che ha saputo servirsi della burocrazia, di un mercato unico nazionale, e quindi dell'appoggio decisivo della borghesia, per dare un senso "nazionale" alle comunità feudali tra loro separate.

Marx ritiene che il passaggio sia stato "necessario", in quanto, essendo egli "ateo", non può che ritenere progressiva qualunque fase storica che ridimensioni il lato religioso della società feudale, tanto più che nel feudalesimo tale aspetto era vissuto in maniera prevalentemente "clericale".

Cioè, sentendosi un intellettuale radicale, illuminato, urbanizzato, appartenente all'eversiva Sinistra hegeliana, simpatizzante per i rivoluzionari francesi, notoriamente anti-religiosi, Marx non può mettere sullo stesso piano le esigenze del progresso *sociale* (che nella Prussia vete-

ro-feudale stentano a venir fuori) con quelle del progresso *culturale*.

Dovendo scegliere tra un progresso verso l'ateismo, in un contesto sociale di maggiore estraniamento, e una conservazione della religione in un contesto di minore estraniamento sociale, Marx non ha dubbi in merito. Infatti per tutta la sua vita egli non riuscirà mai a vedere nel mondo contadino, tipicamente caratterizzato, a motivo dell'arretratezza culturale, dall'elemento religioso, un aspetto sociale più significativo di quello del proletariato urbano, frutto, questo sì, di rapporti socio-economici del tutto estraniati (come egli stesso d'altra parte avrà modo di dire, in maniera molto persuasiva, a partire dai *Manoscritti del 1844*).

È dunque stato un "progresso della storia" il fatto che mentre prima i cristiani erano "eguali in cielo e ineguali in terra", ora "i singoli membri del popolo" (senza caratterizzazione religiosa) sono "*eguali* nel cielo del loro mondo politico e ineguali nell'esistenza terrena della *società*".

È un progresso il superamento della coscienza religiosa, anche se di fatto non esiste alcun progresso a livello *sociale*, in quanto l'ineguaglianza ha solo mutato le sue *forme*, risultando anzi gravemente lesiva degli interessi del mondo contadino, una parte del quale si vedrà trasformato in proletariato industriale.

Marx inoltre spiega - mettendo a dura prova le capacità interpretative dei suoi esegeti - che "soltanto la rivoluzione francese condusse a termine la trasformazione degli *stati politici* in *sociali*, ovvero fece delle *differenze di stato* della società civile soltanto delle *differenze sociali*, differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica. Fu con ciò compiuta la separazione di vita politica e di società civile".

Il che, in sostanza, voleva dire che mentre nel '500 e nel '600 i ceti nobiliari (l'aristocrazia laica ed ecclesiastica), pur vedendo ridotto il loro potere politico a vantaggio della monarchia nazionale assoluta, appoggiata dalla borghesia, continuavano ad esercitare, in quanto tali, un certo peso politico nella società, a prescindere quindi dalla loro rappresentanza politica, viceversa con la rivoluzione francese, cioè con l'ingresso politico diretto della borghesia nella gestione dello Stato, i vecchi ceti feudali non potevano più far valere i loro diritti politici in maniera automaticamente, in funzione del loro status sociale privilegiato. Con la rivoluzione infatti nasceva la moderna idea di *democrazia*, cioè di rappresentanza parlamentare elettiva, a suffragio sempre più universale.

Tuttavia con la moderna democrazia s'impone anche, in maniera compiuta e irreversibile, la separazione tra Stato *politico* e società *civile*. La società, di fatto, è *solo* civile; ora la politica è *solo* un affare dello Stato e chi vuol far politica deve "uscire" dalla società ed entrare nello Stato.

"Lo *stato* in senso medievale sussistette soltanto dentro la burocrazia stessa, dove la posizione civile e quella politica sono immediatamente identiche", dice Marx. E questo, bisogna aggiungere, non solo nel senso hegeliano che il funzionario statale (civile o militare che fosse), cioè l'amministratore dello Stato moderno veniva ad esprimere il legame ideale, politico, tra Stato e società civile (dal punto di vista dello Stato, beninteso), ma anche nel senso che, professionalmente, buona parte della vecchia aristocrazia fu riciclata in questa nuova funzione ideologica e politica insieme, mentre un'altra parte si trasformò in imprenditoria capitalista agraria (specie in Inghilterra).

Marx però ad un certo punto deve ammettere che mentre in epoca feudale la comunità agraria aveva una propria specifica identità *sociale* (tant'è che la esercitava anche in chiave politica, in maniera del tutto naturale), viceversa la moderna società civile ha a che fare con individui separati tra loro, privi di una vera caratterizzazione *sociale*. "La distinzione di stato non è più qui una distinzione secondo il *bisogno* e il *lavoro* in quanto corpo autonomo".

La moderna società civile non è più autonoma ma subordinata all'identità astratta dello Stato. "L'unica differenza generale, *superficiale e formale*, è qui [nella moderna società civile] ancora soltanto quella di *città e campagna*", scrive con acume Marx. Questo perché a dominare in realtà è l'*individualismo*, cioè - dice Marx - "l'arbitrio. E *denaro e cultura* ne sono i criteri capitali".

Il giovane Marx aveva in sostanza già capito che la moderna società civile è intrinsecamente "borghese", per cui il valore dominante non è l'interesse collettivo (di questo semmai si occupa, formalmente, illusoriamente, lo Stato politico) bensì l'egoismo privato, per la valorizzazione del quale occorrono conoscenze, competenze, capitali... La società civile borghese "è una divisione di masse che si formano fugacemente, la cui stessa formazione è arbitraria e non è un'organizzazione". Più chiaro di così, in questa *Critica*, Marx non poteva essere.

E in tale individualismo, privo di veri legami *sociali*, ciò che prevale è "la *mancanza di beni* e la *condizione del lavoro diretto*". In questa semplice frase sta in nuce tutto il programma di studi che di lì a poco Marx si accingerà a intraprendere. La "condizione del lavoro diretto", salariato, verrà appunto vista come inevitabile conseguenza della "mancanza di beni".

Non esiste più, nella moderna società borghese, "qualcosa di comune, una comunità che tiene l'individuo", ma solo legami superficiali, casuali, formali, che di politico non hanno nulla, poiché il politico è solo prerogativa "dei *membri del potere governativo*".

L'individuo non appartiene più a una comunità *originaria*, ma a una società *artificiale*, all'interno della quale si sposta come un nomade che, privo di proprietà, è costretto a lavorare, ovunque capiti, sotto terzi. Sicché non c'è solo separazione tra Stato e società civile, ma anche, all'interno di quest'ultima, tra individuo e individuo.

La società civile "non è inerente al lavoro dell'individuo", poiché un lavoro vale l'altro, rispetto al senso di appartenenza al collettivo; la società non "si rapporta all'individuo come un'oggettiva comunità, organizzata secondo leggi stabili e avente con lui stabili relazioni".

La società non è neppure in grado di darsi proprie leggi, proprio perché essa "non è in alcun *reale* rapporto con l'agire sostanziale dell'individuo, col suo *reale stato*". Le leggi sono imposte dallo Stato e di fronte allo Stato l'uomo è solo, vive in una società di monadi isolate, obbligate a rispettare uno Stato padre e padrone.

Queste monadi appaiono (o, meglio, vengono fatte apparire) come "egoiste", in quanto "il principio della condizione civile... è il *godimento*, la *capacità di fruire*". Se invece una monade vuol fare attività *politica*, deve staccarsi dalla società ed entrare nello Stato; in tal modo essa "perviene come *uomo* ad avere significato", cioè diventa "ente sociale" solo "come membro dello Stato". Quindi un cittadino deve sbarazzarsi di tutti i legami che lo caratterizzano nell'ambito della società civile e che per lo Stato non lo fanno diventare "uomo". Egli diventa "uomo" in quanto "politico" e diventa "politico" in quanto "istituzionalizzato".

"L'attuale società civile è il principio realizzato dell'*individualismo*". Marx ancora non è giunto all'idea che lo Stato moderno, dei paesi avanzati europei, sia uno strumento dell'oppressione della borghesia contro le altre classi lavoratrici, ma il passo ormai gli è breve. D'altra parte in Prussia la borghesia non ha ancora compiuto la propria rivoluzione politico-democratica. È impossibile poter constatare, al momento, quanto la borghesia tedesca possa servirsi dello Stato per tutelare i propri interessi privati.

Qui Marx si limita semplicemente a fare un parallelo tra società feudale e società moderna, e ciò che, in un certo senso, lo preoccupa di più è il fatto che nel passaggio dall'una all'altra si è del tutto perduta la nozione di "collettivo", ch'era insieme *sociale e politico*.

Società feudale e Monarchia costituzionale

Marx, sempre in maniera molto sintetica e involuta, quasi criptica, in poche battute pretende di distinguere l'epoca feudale da quella tardo-feudale della Prussia a lui coeva, e anche da quella moderna di tipo

democratico-borghese. L'interpretazione di questi passi è davvero ostica ed è impossibile assicurarne un qualche valore scientifico.

Marx in sostanza, nel suo confronto sinottico, tende ad affermare che il tardo-feudalesimo della Prussia ottocentesca è qualcosa di molto diverso dal feudalesimo classico, in quanto mentre qui dominava ancora l'unità di società civile e società politica dal punto di vista della società civile, viceversa nella Prussia guglielmina l'uomo reale, sociale, è l'uomo *privato*, opposto a quello irreali, fittizio, che appartiene allo Stato e che l'hegelismo vuol far passare come vero uomo *etico e politico*.

La "separazione" tra pubblico e privato è l'esistenza del singolo nel mondo moderno. Il suo modo di vivere non è una "funzione" della società, ma il suo modo *particolare* di vivere, che, per quanto riguarda le caste, le corporazioni... è senza dubbio una forma di *privilegio*.

Certo il privilegio esisteva anche nel Medioevo, ma Marx qui fa capire che solo nel tardo-feudalesimo, con la nascita degli Stati politici, della monarchia (assolutistica o costituzionale), il privilegio è diventato espressione di una *separazione* tra civile e politico.

Se non si chiarisce la differenza posta da Marx tra feudalesimo classico e tardo-feudalesimo, non si può capire la frase seguente: "Non solo lo *stato* [casta, corporazione] si basa sulla *separazione* della società come legge generale; esso separa l'uomo dal suo essere generale, ne fa un animale che coincide immediatamente con la sua determinatezza [appunto perché il civile è tenuto separato dal politico]. Il Medioevo è la *storia animale* dell'umanità, la sua zoologia".

Eppure poco più sopra egli aveva scritto che questa analisi si riferiva a una "*costituzione per stati*, quando non è una tradizione medievale...". In Italia, p.es., le costituzioni per stati emergono con la nascita dei Comuni, cioè nel basso Medioevo, in occasione delle prime forme di mercantilismo europeo, nei limiti della cristianità feudale. Altrove, in Europa, emergeranno molto tempo dopo.

Marx spiega meglio questa differenza tra Medioevo classico e tardo-feudalesimo nel passo successivo. "Allorché la struttura della società civile era ancora politica e lo Stato politico era la società civile... gli stati [caste, corporazioni, comunità] non già acquistavano un *significato* nel mondo politico, bensì vi *significavano* se stessi". Questa è appunto la situazione del Medioevo classico, cioè di quanto si deve constatare "per tradizione".

Viceversa, nel tardo-feudalesimo esiste un dualismo di fondo tra società civile e Stato politico, "che la costituzione per stati crede di risolvere con una *reminiscenza*", del tutto palese nella Camera Alta costituita dai signori di maggiorasco (o Camera di casta) e che nelle intenzioni di

Hegel rappresenta la suprema sintesi delle contraddizioni tra governo e popolo.

Marx qui è molto chiaro: il tardo-feudalesimo dello Stato prussiano è una *involuzione* rispetto al Medioevo classico, proprio a motivo del fatto che l'identità politica e sociale affermata da tale Stato è solo presunta, fittizia, irreal.

È un'identità illusoria proprio perché gli stati [caste, corporazioni] non acquistano significato nella *società* ma solo nello *Stato*, e tale significato solo successivamente si presume debba valere anche per la società. Lo Stato è indotto a riconoscere loro un qualche significato proprio perché non può prescindere dalla loro presenza nella società.

Lo Stato tardo-feudale (monarchico-costituzionale), dandosi una veste giuridico-formale, ha la pretesa di essere più democratico di quello feudale classico. Tuttavia, proprio il fatto ch'esista uno Stato separato dalla società è di per sé indice di una maggiore ambiguità politica, cui Hegel cerca di ovviare con l'uso del misticismo logico, metafisico (lo Stato etico ecc.).

Marx è convinto d'aver svelato l'enigma delle moderne Costituzioni tardo-feudali, basate sul riconoscimento politico-istituzionale degli stati (Camera Alta, Camera dei Pari). La monarchia si serve del governo per governare e legiferare; la società si serve degli stati per controllare (relativamente) l'operato del governo.

Tra monarchia, governo, società e stati non esiste una vera contrapposizione, nella filosofia hegeliana, ma solo un'intesa da far valere diplomaticamente, in quanto gli interessi appaiono sostanzialmente analoghi. Marx appunto s'è preoccupato di far capire che tutte le opposizioni poste da Hegel tra queste realtà sono soltanto fittizie, formali, come d'altra parte non esiste una vera opposizione tra la sua filosofia e il cristianesimo: "la filosofia comprende la *religione* nella sua *illusoria* realtà". Come la religione è un momento della filosofia, così la società civile è un momento dello Stato. Tutta la costruzione metafisica hegeliana rientra nel "romanticismo dello Stato politico", in quanto non pone alcun reale contrasto tra Stato e società civile.

Ora però Marx deve dimostrare in che modo questa unità è illusoria. Hegel sostiene che gli interessi comuni tra monarchia e aristocrazia agraria stanno nel *possesso fondiario*, oltre che nella *vita familiare*.

Marx obietta che fare della vita familiare, cioè patriarcale, di un agrario un principio che lo rende idoneo al più alto compito politico, quello di governare lo Stato (tramite la Camera Alta), è un'assurdità, poiché questa caratteristica riguarda qualunque classe sociale, anche quella borghese, che però certamente nello Stato prussiano non ha la stessa im-

portanza dei nobili, per quanto Hegel si sforzi di presentare uno Stato per tutti, a prescindere dalle differenze di classe.

In secondo luogo Marx vuol far capire che nel Medioevo classico l'aristocrazia non aveva bisogno di porsi o di essere posta come mediazione tra Stato politico e società civile, poiché non aveva bisogno di essere qualificata come "cittadina" dello Stato; lo era già in quanto appartenente alla società civile.

Marx critica Hegel d'essere inconsequente, poiché il tentativo di conciliare il sistema medievale degli stati con lo Stato politico moderno, ereditato dalle monarchie costituzionali borghesi, è un sincretismo che non porta da nessuna parte, se non alla riaffermazione di un privilegio, quello del *patrimonio inalienabile*, acquisito come *bene ereditario* (*maggiorasco*: il diritto del primogenito a vivere indipendente).

Hegel insomma si arrampica sugli specchi e il suo modo di ragionare si avviluppa in contraddizioni irrisolvibili. A suo giudizio infatti solo chi dispone di un patrimonio sicuro può partecipare agli affari dello Stato. Allo Stato non basta il sentimento della cosa pubblica, il senso dell'eticità. Il patrimonio (in questo caso il possesso fondiario) deve essere indipendente dai favori dello Stato e persino dalla volontà di chi ne dispone: solo così esso può offrire la possibilità reale di far partecipare eticamente il cittadino alla gestione dello Stato. Chi dispone da sempre di beni, e non si trova quindi in uno stato di bisogno, è più capace di senso etico, cioè di equità e imparzialità.

Secondo Marx, Hegel avrebbe dovuto ammettere che nello Stato prussiano è molto più importante la *proprietà privata fondiaria* che tutto il resto. Lo Stato politico hegeliano non è affatto *etico* - dice Marx -, poiché deve necessariamente riconoscere il primato di qualcosa che non ha nulla di etico, come appunto la proprietà privata fondiaria, ottenuta in eredità senza alcun merito personale, semplicemente per i favori della nascita.

Hegel in sostanza ha fatto di un arbitrio sociale: la proprietà inalienabile, la fonte principale del bene pubblico, anzi del diritto pubblico, superiore a qualunque valore umano. "La realtà dell'idea etica appare qui come la *religione della proprietà privata*". L'idealismo politico di Hegel si rovescia nel più crasso materialismo. Rifiutare la democrazia elettiva in nome di un'aristocrazia per nascita, rende tutta la filosofia hegeliana quanto mai obsoleta.

È sintomatico tuttavia - aggiungiamo noi - come nell'odierna società borghese questa concezione della proprietà che rende incorruttibili si sia trasferita dalla classe aristocratica alla stessa borghesia. Quante volte si sente dire che un politico già ricco di suo è meno influenzabile ai

giochi politici, alle ambizioni di potere, alle pressioni delle varie lobbies ecc.?

Non è forse questo un pretesto per escludere il popolo lavoratore dalla gestione della "cosa pubblica"? L'importante infatti è che non si indaghi né su come questo potere economico è stato originariamente acquisito, né su come viene concretamente conservato e incrementato.

La tendenza è appunto quella, dopo il fallimento della politica di professione, coinvolta in una serie innumerevole di scandali economici (le collusioni con l'imprenditoria privata), di far governare, nei paesi borghesi, direttamente gli imprenditori, privi di tradizioni di impegno politico, addirittura privi di un vero e proprio partito, legato alla società civile, all'associazionismo da cui trarre ricambi di tipo generazionale o manovalanza per le esigenze politiche e organizzative. Il partito può essere creato proprio in virtù dei capitali di cui si dispone.

Un politico già ricco di suo, che vuole apparire equidistante, *super partes*, e che per diffondere questa immagine falsata di sé ha bisogno di mistificare enormemente la realtà (molto di più di quanto facessero i politici di professione), accentua il lato individualistico (bonapartista) del potere borghese, diventa in un certo senso l'anticamera della dittatura personale, che in caso di crisi può anche appellarsi all'intervento delle forze armate.

Con queste figure di politici prese in prestito dall'imprenditoria, la politica perde ogni forma apparente di ideale e si pone direttamente, esplicitamente al servizio degli affari privati. Se prima si criticava la politica d'essere collusa col *business*, ora è la politica stessa a farsi *business*. Non c'è più alcun bisogno di usare l'etica come paravento con cui cercare di coprire l'inevitabile corruzione politica di statisti che oggettivamente dovevano fare gli interessi della borghesia, mentre soggettivamente dicevano d'essere al di sopra delle parti.

Oggi la convinzione che la democrazia borghese sia superiore ad ogni altra forma di democrazia, non proviene tanto da tradizioni ideologiche quanto piuttosto da tradizioni economiche. La superiorità è dimostrata dall'ostentazione di un benessere materiale che si vuol far credere generale.

Diritto romano e Diritto germanico

Marx è giunto alla conclusione che il segreto del diritto pubblico, della Costituzione prussiana, dello Stato politico è la tutela della proprietà privata inalienabile, che i primogeniti maschi devono necessariamente ricevere in eredità. Tutto il resto ruota attorno a questo principio fonda-

mentale.

Quindi la suprema personalità politica non è che una realtà astratta, che ha anzitutto bisogno d'incarnarsi nel sovrano e, in secondo luogo, nell'aristocratico (che partecipa alla Camera Alta). Il maggiorasco è il senso politico della proprietà privata. E lo Stato, altra personalità astratta, tutela in tutti i modi il maggiorasco. Quindi il segreto del diritto pubblico sta in realtà in quello privato.

La proprietà privata fondiaria spiega anche il senso di ogni altra proprietà privata: commerciale, industriale, le cariche di corte, le competenze giudiziarie, le diverse province, il servizio militare, l'ambito spirituale, le nazionalità. Tutto è proprietà privata di particolari stati o funzionari o principi o sovrani.

Marx ora pone un nuovo confronto tra il Medioevo classico e il tardo-feudalesimo (quello delle monarchie costituzionali), e dice: "nel Medioevo ogni forma di diritto, di libertà, di esistenza sociale, si manifesta come un *privilegio*, come un'*eccezione* alla regola... questi privilegi si presentano tutti nella forma della *proprietà privata*... Dove, come in Francia, i principi [i sovrani] intaccarono l'indipendenza della proprietà privata [per far nascere la monarchia assoluta], essi attentarono alla proprietà delle *corporazioni* prima di attentare alla proprietà degli *individui*". Ma in tal modo - prosegue Marx - fu distrutto un "*legame sociale*".

Il potere del principe non è altro che il potere della proprietà privata che si sovrappone a un'altra proprietà privata. Solo che questa prevaricazione viene fatta in un processo che separa la sfera sociale da quella politica: il principe, specie se costituzionale, è l'illusione di uno Stato imparziale, al di sopra delle classi. Egli, per imporsi sulla società, in una dimensione nazionale, ha avuto bisogno dell'idea astratta di Stato.

Ecco perché il concetto di separazione tra società civile e Stato è di derivazione borghese. La borghesia ha avuto bisogno di uno Stato moderno costituzionale (e della monarchia, ma questa realtà fa parte della contingenza storica e comunque non è strutturale all'esistenza dello Stato) per liberarsi della concezione politico-feudale dell'imperatore e per ridurre il peso delle due principali classi feudali: l'aristocrazia e il clero.

Ora Marx (come spesso farà, in relazione al profitto capitalistico, quando diventerà economista) non può non chiedersi il motivo per cui una concezione così astratta dello Stato non sia nata nelle epoche in cui altrettanto forte era l'idea della proprietà privata. E pone a confronto il diritto romano con quello germanico: "non troviamo mai presso i romani che il diritto della proprietà privata sia stato, come presso i tedeschi, mistificato. E mai diventa *diritto pubblico*".

Il giovane Marx aveva già capito perfettamente che mentre nella

società romana il possesso delle cose era un dato acquisito in virtù della *forza*, che non aveva bisogno d'essere qualificata come *diritto*, e che diventerà diritto solo successivamente, quando verranno regolati i rapporti tra le diverse forme di proprietà privata; sicché tutto in realtà poteva essere oggetto di proprietà privata, incluso l'uomo sconfitto in guerra o ridotto in schiavitù per i debiti. Mentre quindi nell'epoca romana il potere imperiale non era che un potere di fatto, basato sulla forza militare (fisica), la quale, a sua volta, doveva ad un certo punto avvalersi, per potersi conservare, di una certa proprietà, che si contrapponeva ad altre proprietà, e che veniva trasmessa ereditariamente; e mentre questo sviluppo politico della proprietà privata inevitabilmente minerà le basi del diritto pubblico dell'epoca repubblicana.

Viceversa, nella Prussia guglielmina - ma su questo Marx avrebbe dovuto essere più analitico - le cose procedono in maniera più *mistificata*. Non esiste il concetto di "forza" in maniera esplicita, in quanto è quello di "proprietà privata" che media i rapporti tra cittadini e Stato. Lo sviluppo della proprietà privata porta alla nascita del diritto pubblico, che formalmente si contrappone all'interesse privato, anche se di fatto conferma il carattere privilegiato dei poteri forti, specie quelli fondiari.

Altre differenze stanno nel fatto che a Roma le dignità pubbliche non sono mai ereditarie, ma frutto della volontà dei poteri forti, e che la libertà di imporre tasse è un'emanazione diretta della proprietà privata.

Quello che manca nell'analisi di Marx (che nel libro curato da Cerroni non è neppure aiutata dalle note in calce, qui del tutto inesistenti) è la spiegazione per cui il diritto pubblico prussiano appare come "mistificato" rispetto a quello romano. È chiaro che qualcosa si capisce seguendo l'intera trattazione che Marx ha svolto sino adesso, ma è fuor di dubbio che il giovane Marx avrebbe dovuto maggiormente concentrarsi sul fatto che l'intera mistificazione poggiava (e ancora oggi poggia) le sue basi ideologiche sul cristianesimo.

È infatti il cristianesimo che, criticando il concetto di "forza", ha posto le basi della moderna *eticità*, la quale però, non essendo riuscita a risolvere il problema del dominio della proprietà privata, ha continuamente dovuto realizzare con questa proprietà una serie di compromessi, al fine di renderla politicamente e moralmente più accettabile agli occhi di chi non ne disponeva.

E la classe che ha saputo meglio usare il cristianesimo in questa sua funzione mistificatoria, che occulta la sostanza delle cose mentre ne presenta un'altra, dal contenuto etico generale, valido apparentemente per tutti, è stata proprio la borghesia.

Marx ha invece preferito servirsi della critica della religione del-

la Sinistra hegeliana per regolare i suoi conti col cristianesimo, affermando la necessità di un integrale *umanesimo laico*, ateistico, rinunciando a studiare i nessi organici, culturali, tra religione ed economia, quei nessi che hanno fatto nascere non solo il feudalesimo (col cattolicesimo romano) ma anche il capitalismo (col protestantesimo).

Democrazia formale e Democrazia reale

La democrazia formale è, secondo Marx, quella che Hegel definisce "stabile", in quanto peculiare del possesso fondiario (maggiorasco), il quale possesso fa dei nobili i legislatori per definizione, non avendo essi bisogno (come invece il ceto borghese) di elezione e deputazione. "La Camera dei deputati è qui la *costituzione politica* della società civile, in senso moderno; la Camera dei Pari lo è in un senso di casta", spiega Marx.

Hegel non ha fatto che conciliare una sopravvivenza del passato, che però nella Prussia tardo-feudale aveva ancora un peso molto significativo, con una novità, quella delle moderne costituzioni borghesi. "Qui il progresso sul Medioevo consiste soltanto in questo: che la *politica di casta* è abbassata a un'esistenza politica particolare accanto alla politica del *cittadino dello Stato*", dice ancora Marx, e ci si può chiedere se la parola "progresso" venga usata in senso proprio o ironico, visto che in precedenza Marx tendeva a preferire il Medioevo classico al tardo-feudalesimo dello Stato prussiano.

È un "progresso" relativo al fatto che lo Stato prussiano ha dovuto riconoscere lo sviluppo della borghesia nell'ambito della società civile. Ma è evidentemente un progresso effimero, in quanto nella *Rechtsphilosophie* hegeliana non si mette in discussione il primato del ceto nobiliare.

Ma secondo Marx il "progresso" è effimero persino nella Costituzione francese, dove pur la Camera dei Pari è stata ridotta a un nulla (Marx si riferisce alla Costituzione del 1830, di Luigi Filippo), in quanto le è stato negato il diritto all'ereditarietà. Per i francesi la Camera dei Pari è un prodotto astratto di un'altra astrazione, lo Stato politico.

Marx non vede un passo in avanti davvero significativo nelle Costituzioni borghesi, rispetto a quella hegeliana, fatta salva la differenza che mentre in Hegel lo Stato è un'astrazione che legittima una proprietà fondiaria, nelle Costituzioni borghesi invece lo Stato appare ancora più astratto, ancora più separato dalla società civile, in quanto ambisce a porsi, illusoriamente, al di sopra di ogni differenza sociale.

La separazione della vita reale dalla vita pubblica è una caratteristica specifica dello Stato politico, sia esso tardo-feudale che neo-borghese.

se. In uno Stato del genere la democrazia è semplicemente impossibile. Infatti il massimo della partecipazione che lo Stato riesce a garantire, alla vita politica, è quella *individuale* (da notare che ancora il proletariato non s'è organizzato in Europa con propri organi rappresentativi: sindacati, partiti, cooperative...).

Viceversa Marx afferma che in uno Stato realmente *razionale* dovrebbe valere il principio "non tutti in quanto individui, ma gli individui in tanto tutti". La società civile cioè dovrebbe partecipare all'attività legislativa in maniera *diretta*, immediata, e non tanto per mezzo di deputati da distaccare da tale società, inviandoli in un corpo estraneo: il parlamento dello Stato.

La "totalità" dovrebbe essere una qualità essenziale del singolo cittadino e non un qualcosa che gli viene riconosciuta formalmente, astrattamente, per via indiretta, attraverso i suoi deputati. Lo Stato dovrebbe essere un'*emanazione* della società civile intera, tale per cui esso sia impossibilitato a negare il primato di detta società.

Lo Stato - dice Marx - è l'*affare generale* di tutta la società, dal punto di vista della società. La partecipazione agli affari generali non è un *dovere* ma una *necessità*. Dunque la società civile deve riappropriarsi di ciò che le è stato tolto, deve essa stessa trasformarsi in società *politica*, capace di fare della politica uno strumento per eliminare ciò che la tiene separata dallo Stato e quindi per diventare essa stessa "Stato" e per ridurre al silenzio la categoria degli aristocratici, che si servono dello Stato per svolgere un'azione politica contraria agli interessi delle altre classi sociali.

Il primato della società civile sullo Stato comporta la fine "del potere *legislativo* come potere *rappresentativo*", anche perché la separazione tra Stato e società civile si riflette nel rapporto tra deputati ed elettori. Chi fa le leggi, chi governa... viene tenuto separato dal popolo, il cui unico potere effettivo è soltanto quello del *voto*.

La democrazia è semplicemente *delegata* e quando è *diretta*, come nel caso delle elezioni, lo è per riconfermare il valore assoluto della democrazia delegata; senza poi considerare - dice ancora Marx - che i deputati, pur essendo eletti come rappresentanti degli affari generali, in realtà esprimono in parlamento degli interessi particolari, tra loro spesso opposti. In una democrazia diretta "ogni uomo - dice Marx - diventa il rappresentante dell'altro uomo... per mezzo di ciò che egli è e fa".

Marx fa inoltre capire che non si risolve tale questione (quella del primato della democrazia diretta) semplicemente limitandosi a generalizzare al massimo il suffragio attivo e passivo. L'elezione illimitata, sia attiva che passiva, può permettere alla società civile di farsi valere

come tale nel confronto con lo Stato, ma ad un certo punto la riforma elettorale deve portare al dissolvimento dello Stato politico astratto, e della stessa società civile come organo separato dallo Stato.

Se si dimostra che tutti possono eleggere ed essere eletti, allora tutti possono anche *autogovernarsi*. Qui Marx usa le migliori tesi di Rousseau, per mettere Hegel in una posizione scomoda, che nei confronti del governo di Federico Guglielmo III di Prussia nutriva - dice Marx - un atteggiamento molto servile.

Marx e la filosofia del diritto¹⁰

Seguace di L. Feuerbach e amico di B. Bauer e L. Strauss, Karl Marx non può che dirsi "ateo", esplicitamente, mostrando che la religione non ha alcuna utilità ai fini dell'emancipazione umana.

La religione è alienazione, in quanto pone la realizzazione di sé nei cieli, non sulla terra. La critica della religione (che in Germania era già iniziata con la *Critica kantiana della ragion pura*, svolta, seppure in forma ambigua da Hegel ed esplicitata dalla sua corrente di sinistra, e che in un certo senso, può essere fatta risalire allo stesso luteranesimo) ha appurato che non la religione fa l'uomo, ma l'uomo (alienato) fa la religione. E se è così, allora l'uomo può anche disfarsi di ogni religione e sostituirla con un mezzo più utile alla realizzazione di sé. Marx non ama, come Bauer e Strauss, proseguire la critica ateistica in direzione dello studio delle religioni. Egli si pone di fronte alla religione come un politico e, come tale, non può trovare nell'ateismo una soluzione ai problemi sociali (gli stessi che hanno generato le illusioni religiose). Per Marx la diatriba di ateismo-religione è superata perché ideologicamente conclusa.

L'alternativa e alla religione e alla sua critica va cercata nella società e deve servire a trasformare questa stessa società, poiché non ci sarebbero state religioni se non ci fossero state le società che le hanno prodotte (coi loro ceti e classi sociali). La religione è un prodotto alienato di società alienate. E la critica di queste società non si fa con le armi della critica della religione.

Marx ancora non ha scoperto l'economia politica, per quanto lo scritto di Engels, *Abbozzo di una critica dell'economia politica*, apparso negli "Annali franco-tedeschi", l'abbia sicuramente aiutato, però ha capito che la critica della religione deve trasformarsi in critica della politica e del diritto, benché le armi di questa critica siano ancora di tipo filosofico, sulla scia di Hegel. Naturalmente la critica della politica e del diritto è la critica della Germania assolutista, tardo-feudale, non solo di quella confessionale. Ma è anche la critica di quei tentativi anacronistici di ritrovare le libertà tedesche "nelle foreste vergini teutoniche" (p. 64), cioè fuori della storia.

Marx è convinto che con la critica (l'indignazione, la denuncia) si

¹⁰ Ci si riferisce qui al testo marxiano *Per la critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1843-44), inserito in K. Marx, *La questione ebraica*, Ed. Riuniti, Roma 1974, e ripubblicato in A. Ruge - K. Marx, *Annali franco-tedeschi*, Massari editore, Bolsena 2001.

possa scuotere la coscienza assopita dei tedeschi, rimasti indifferenti ai cambiamenti epocali avvenuti in altre nazioni (la rivoluzione inglese del 1688, la rivoluzione francese del 1789, la rivoluzione americana del 1776, la rivoluzione industriale...). Non c'è, nel suo scritto, un piano di agitazione tra le masse vero e proprio, coordinato da un partito politico. Da filosofo critico della società quale egli è, Marx è convinto sia sufficiente "rendere ancora più oppressiva l'oppressione reale con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione..." (p. 95).

Egli vuol far sentire la Germania all'altezza dei tempi, non solo per le conquiste teoretiche della filosofia idealistica e della critica della religione, ma anche perché essa non ha nulla da invidiare agli altri Stati borghesi. Infatti scrive: "lo *status quo* tedesco costituisce l'aperto compimento dell'*ancien régime*, e l'*ancien régime* è la tara occulta dello Stato moderno" (p. 96). Cioè Marx vuole infondere fiducia nei tedeschi, mostrando loro che lo Stato moderno, borghese, non è la soluzione dei problemi dello Stato prussiano, come non lo è stato nelle altre nazioni, dove la borghesia è stata costretta al compromesso con le forze del passato.

Indubbiamente per Marx la Prussia è un anacronismo storico rispetto agli Stati borghesi d'Europa, ed egli cerca di giustificare questo ritardo dicendo che nella storia ci si libera degli errori, degli anacronismi, prima in forma tragica, poi in forma più leggera, come nella commedia. Cioè Marx spera che la Germania non debba andare incontro alle stesse tragedie degli altri paesi, visto appunto che sono state già compiute e non vi è bisogno di ripeterle. "Questa *serena* destinazione storica noi rivendichiamo alle forze politiche della Germania" (p. 96). (In realtà la Germania dovrà affrontare tutte le tragedie del superamento dell'assolutismo e della costruzione dello Stato capitalistico).

Tuttavia Marx vuole qui essere più un *filosofo critico* che un politico, poiché vede che la politica tedesca è di molto inferiore alla filosofia idealistica. E fa l'esempio del modo con cui il governo prussiano vuole regolamentare l'economia borghese: là dove, come in Francia e in Inghilterra, si chiede di finirla coi dazi protettivi e i monopoli, favorendo il libero scambio per ogni attività economica, in Germania invece si fa esattamente il contrario, a testimonianza del suo ritardo storico sul piano dell'organizzazione capitalistica dell'economia.. Per Marx, grazie alla loro filosofia idealistica, i tedeschi "sono i contemporanei *filosofici* del presente, senza esserne i contemporanei *storici*" (p. 98).

In particolare, di tutta la filosofia tedesca, secondo Marx quella "*del diritto e dello Stato* è l'unica *storia tedesca* che stia *al pari* col moderno presente *ufficiale*" (ib.). Ma siccome questa filosofia non può essere presa così com'è, essendo idealistica, occorre partire dalla sua *critica*

per emancipare il tedesco e aprirgli la strada alla realizzazione storica contemporanea, che dovrà essere diversa da quella "ufficiale".

I tedeschi hanno prodotto sul piano culturale una cosa che gli altri popoli europei non possono vantare: la *filosofia idealistica* (erede della Riforma). Tale filosofia però non ha permesso ai tedeschi di realizzare la democrazia, la giustizia sociale ecc., se non a livello di possibilità ideale, nelle astratte speculazioni dialettiche. Marx dice che "il partito politico *pratico* [il partito di governo] in Germania esige *la negazione della filosofia*" (p. 99), poiché ritiene che gli ideali della filosofia siano irrealizzabili; viceversa, Marx ritiene che per poter negare la filosofia bisogna prima realizzarne i principi (ib.), proprio perché il meglio di sé il popolo tedesco l'ha dato nel *pensiero* (prima teologico, poi filosofico), non nella realtà politica e neppure in quella economica.

Lo stesso errore, secondo Marx, ma in maniera capovolta, lo fa il "partito politico *teorico*", quello nato a "sinistra" della filosofia hegeliana, il quale ritiene che per cambiare la società tedesca sia sufficiente usare l'arma della critica filosofica, quando, in realtà - dice Marx - la stessa filosofia è "il *completamento*, sia pure ideale" del mondo tedesco che va superato (ib.). Insomma, secondo Marx "non si può *realizzare la filosofia senza eliminarla*" (p. 100), ed eliminarla significa fare una *prassi rivoluzionaria* (p. 101), che è necessariamente politica.

Il vertice del pensiero filosofico tedesco è, secondo Marx, la *Filosofia hegeliana del diritto e dello Stato*, di cui questa critica vuole semplicemente essere una "Introduzione": Hegel riuscì a fare una critica dello Stato moderno pur non vedendolo realizzato in Prussia. Questo perché "i tedeschi nella politica hanno *pensato* ciò che gli altri popoli hanno *fatto*" (p. 100). Ma tra pensiero ed azione Marx non vede contraddizioni di sostanza, in quanto i limiti *pratici* delle democrazie borghesi sono equivalenti ai limiti *teorici* della filosofia idealistica. Entrambe le realtà non hanno mai preso in considerazione l'uomo *reale, totale* (ib.).

Secondo Marx il problema cruciale per la Germania non è soltanto quello di sapere se per mezzo di una prassi rivoluzionaria essa sarà in grado di innalzarsi "al *livello ufficiale* dei popoli moderni" [che è quello politico-istituzionale dello Stato borghese], ma anche se sarà in grado di superare tale livello dal punto di vista *umano o sociale* (p. 101). "La critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essere supremo*, dunque con *l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole..." (ib.).

Marx qui si ricollega a quella rivoluzione fallita che fu la riforma protestante: un passato sì "rivoluzionario" ma "teorico" (p. 101), in quan-

to la guerra dei contadini: "il fatto più radicale della storia tedesca" (p. 102), s'infranse contro le esigenze conservatrici della teologia. Il parallelo tra Riforma e Rivoluzione sta nel fatto che le idee rivoluzionarie nascono nella testa degli *intellettuali*, ma la differenza deve stare nella loro applicazione, che deve riguardare le *masse*.

È solo questo il vero problema, per Marx, poiché la Germania è molto arretrata politicamente. La domanda tuttavia è lecita: è possibile che i tedeschi si emancipino prima di rischiare una decadenza come nazione, provocata dal capitalismo delle altre nazioni? Certamente - Marx ne è consapevole - non verrà alcun aiuto da parte del governo prussiano e, per quanto riguarda la società civile, il rischio è quello tipico delle rivoluzioni borghesi: cioè che la liberazione venga tradita a cose fatte. (Va detto tuttavia che per Marx non esisteva nella Prussia di allora una classe che *da sola*, come p. es. in Francia, avrebbe potuto fare la rivoluzione).

Marx a questo punto fa la sua *proposta politica*: soggetto principale della rivoluzione dovrà essere una classe che concentri su di sé tutte le contraddizioni sociali, per le quali essa non possa nutrire un interesse particolare di liberazione e che quindi la sua istanza emancipativa coincida con quella di tutte le altre classi oppresse: questa classe è il *proletariato industriale*.

Marx chiede che in Germania non si faccia una liberazione *progressiva*, partendo da quella democratico-borghese per arrivare a quella socialista, ma che si salti il passaggio e si faccia subito la rivoluzione *proletaria*: "in Germania l'impossibilità della liberazione progressiva deve generare la libertà totale" (p. 107). La sua è una posizione molto esigente.

La descrizione del proletariato industriale tedesco è così intensa che merita d'essere riportata integralmente. La possibilità positiva dell'emancipazione tedesca sta "nella formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di uno stato che sia la dissoluzione di tutti gli stati, di una sfera che per i suoi dolori universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare*, poiché contro di essa viene esercitato non una *ingiustizia particolare* bensì l'*ingiustizia senz'altro*, la quale può fare appello non più a un titolo *storico* ma al titolo *umano*, che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto at-

traverso il *completo riacquisto dell'uomo*. Questa dissoluzione della società in quanto stato particolare è il *proletariato*" (p. 108).

Compito fondamentale di questo proletariato è "la *negazione della proprietà privata*" (p. 109). La filosofia tedesca può trasformarsi in *prassi rivoluzionaria* (sulle modalità della quale, operativamente, Marx non dice nulla) se si associa alle esigenze emancipative del *proletariato industriale*. "La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia" (p. 110).

Quanto proletariato industriale esisteva nella Prussia di Marx? Lo sviluppo industriale della Germania cominciò ad avere un certo impulso a partire dalla seconda metà degli anni '30, soprattutto nella regione del Reno-Vestfalia, favorita dalla liquidazione degli ordinamenti feudali, già effettuata nel periodo del dominio francese. In Sassonia era molto sviluppata l'industria tessile. Berlino cominciò a diventare un centro industriale verso la metà degli anni '40: qui era concentrato 1/3 di tutta la produzione di macchine e dei cotonifici della Prussia; nel 1846, su 400.000 abitanti aveva circa 70.000 operai salariati. Nel 1847 in tutto il paese vi erano circa 1000 motori a vapore. La prima ferrovia fu inaugurata nel 1835. Nel complesso tuttavia l'industria si sviluppava a rilento e non era in grado di assorbire gli artigiani e i contadini impoveriti che affluivano nelle città, tant'è che negli anni 1846-47 furono costretti a emigrare dalla Germania circa 100.000 persone l'anno. Nella maggior parte della Germania prevaleva l'artigianato e la manifattura, specie quella sparsa.

I primi moti rivoluzionari si registrarono agli inizi degli anni '30, in Sassonia, nell'Assia-Cassel e in Baviera. A Essen nel 1830 scoppiò una rivolta contadina anti-feudale, che fu duramente repressa. Nel 1832 nel castello di Hambach parteciparono 30.000 persone per chiedere riforme democratiche e l'unificazione nazionale. Nel 1833 a Francoforte sul Meno un gruppo di studenti tentò un colpo di stato per proclamare la repubblica. L'anno successivo fu chiusa dal governo l'"Associazione dei diritti dell'uomo" guidata da G. Büchner e dal pastore Weidig. Nel 1845 quasi tutti i *Landtag* (assemblee provinciali di stati) presentano al re la richiesta di una Costituzione; i liberali borghesi vogliono anche l'allargamento dell'unione doganale e la liquidazione dei privilegi di casta della nobiltà. Il professore di economia dell'Università di Tubinga, F. List, chiedeva elevate tariffe doganali sui prodotti d'importazione e predicava la conquista di un mercato mondiale da parte della Germania unificata, anche a costo di scatenare la guerra.

Marx e la religione

Con Marx abbiamo capito che c'è una certa differenza fra "democrazia politica" e "democrazia sociale", fra "emancipazione politica" ed "emancipazione umana". Il regime di separazione fra Stato e chiesa fa parte della democrazia politica, ma non è ancora il riflesso di un'adeguata emancipazione sociale ed umana.

Sino a quando infatti si parla di "separazione", si parla anche di una sopravvivenza del passato. Noi non sappiamo quando avverrà una generale emancipazione umana, però sappiamo ch'essa avverrà in una forma non molto diversa da quella del comunismo primitivo, che è stata l'unica, fino ad oggi, in grado di rispettare le esigenze riproduttive della natura.

La separazione "reale" fra Stato e chiesa (e non "formale", come nelle democrazie borghesi) è stata una conquista della rivoluzione socialista, pur tradita dalla dittatura ideologica e politica del partito stalinista al governo, il partito della paura del dissenso.

Tuttavia, anche quella separazione, insieme allo Stato e alle chiese, è destinata a estinguersi. Non solo la chiesa è una sopravvivenza del passato, ma anche lo Stato, solo che mentre lo Stato può porsi al servizio, nella fase iniziale della rivoluzione, di quei partiti che si orientano verso l'auto-amministrazione della società socialista, nessuna chiesa può mai fare questo, proprio perché essa vede l'autogestione come una minaccia per la propria sopravvivenza, basata sulla sfiducia nelle capacità umane di liberazione.

Un credente può anche essere un ottimo cittadino e un onesto lavoratore, può avere anche le migliori idee politiche di questo mondo, e tuttavia le sue concezioni filosofiche e religiose resteranno sempre - da un punto di vista "socialista" - non proiettate verso il futuro, non sufficientemente determinate a resistere contro chi vuol portare la storia indietro, contro chi vuol conservare gli antagonismi sociali, le differenze di ceti, classi o caste.

Il credente è per sua stessa natura un *pessimista*, a prescindere dal credo che professa. Se nella storia non fosse prevalsa la percezione dell'impossibilità di far tornare l'uomo all'epoca del comunismo primitivo, non sarebbero nate le religioni, che campano su questa percezione, cercando di oggettivarla il più possibile e impedendo in tutti i modi il formarsi di una percezione opposta.

La civiltà socialista prevede la scomparsa e dello Stato e delle chiese, per l'auto-amministrazione pianificata dell'intera società, che può anche essere suddivisa in piccole comunità autogestite, in rapporto tra loro, la cui principale produzione è quella per l'autoconsumo. La pianificazione deve servire per organizzare al meglio la produzione, per distribuire equamente le risorse, per perequare le differenze, in modo che ogni comunità possa svilupparsi senza dover assumere atteggiamenti irresponsabili.

Se, col passar del tempo, la religione scomparirà dalla società socialista, ciò non sarà dipeso dalla separazione in sé fra Stato e chiesa, che altro non è se non un'espressione giuridica di una democrazia politica, ma sarà dipeso dal fatto che gli uomini avranno acquisito un'adeguata emancipazione personale e sociale. Non è per legge che si può superare la fede religiosa, ma solo per convinzione. I cittadini dovranno arrivare al punto da non aver più bisogno dello Stato per impedire alla religione di clericalizzarsi.

È probabile che l'ideologia socialista perderà praticamente anche il suo connotato "ateistico", in quanto non vi saranno più delle concezioni religiose da combattere. Diventerà soltanto - come diceva Marx - un "positivo umanismo", un umanesimo scientifico e naturale, e null'altro. La separazione tra religione e ateismo diventerà sempre più un fenomeno della *coscienza*, la quale non avrà bisogno d'essere tutelata dallo Stato.

Così infatti scrive nei *Manoscritti economico-filosofici*: "l'ateismo è sì una *negazione di Dio* e pone attraverso questa negazione l'*esistenza dell'uomo*, ma il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione... Esso è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata". Ciò naturalmente a condizione che s'intenda con la parola "socialismo" non la semplice transizione dal capitalismo, ma l'edificazione del comunismo sulle basi materiali e culturali del socialismo.

Ateismo e socialismo nel giovane Marx

I

Già nei giovanili *Manoscritti* del 1844 Marx aveva praticamente dimostrato che l'alienazione che l'operaio della società capitalista vive sul piano economico, trova il suo equivalente sovrastrutturale in quello che accade al credente sul piano *religioso*. Ovverosia, "l'operaio si viene

a trovare rispetto al *prodotto del suo lavoro* come rispetto ad un oggetto *estraneo*".¹¹ Estraneo appunto perché, pur essendo la merce un suo prodotto, di fatto non gli appartiene, essendo a lui separata giuridicamente la proprietà della fabbrica.

Detto altrimenti, nell'economia capitalistica (come d'altra parte in ogni società basata sul conflitto di classe) si verifica un processo analogo a quanto avviene in campo religioso: "quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi, tanto più povero diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene" (ib.).

Questa alienazione materiale trova il suo riflesso in quella spirituale della *religione*, la quale recepisce e giustifica, modificando continuamente i suoi contenuti, l'estraniamento materiale del capitalismo. E così, "quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso" (ib.). Un legame così esplicito di capitalismo e religione sarà ricorrente in tutta l'opera marxiana, anche se mai sviluppato in maniera analitica, in quanto Marx s'interessa più della struttura produttiva che non della *cultura*.

Quindi quanto più aumenta l'alienazione tra ciò che si produce e la proprietà di quel che si è prodotto, tanto più si pensa di poter recuperare il proprio prodotto attraverso l'*illusione religiosa*, cui oggi potremmo aggiungere (essendo passato un secolo e mezzo da quei *Manoscritti*) tante altre illusioni di tipo materiale e simbolico, tipiche delle società consumistiche, quali si sono venute affermando a partire dal secondo dopoguerra: tutta una serie di oggettistica che ha per così dire volgarizzato l'istanza religiosa, a dimostrazione di una progressiva laicizzazione degli interessi e dei costumi. D'altra parte il socialismo, già al tempo di Marx, aveva capito che "non già gli dèi, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell'uomo" (p. 81).

Nel capitalismo, quindi, persino la legge naturale dello sviluppo industriale, che dovrebbe portare direttamente, sul piano spirituale, all'*ateismo*, diventa motivo di perpetuazione dell'alienazione religiosa. Nel senso che se è vero che "i miracoli divini diventano superflui a causa dei miracoli dell'industria" (p. 81), è altresì vero che, col capitalismo, i miracoli dell'industria tornano a vantaggio solo di poche persone proprietarie, mentre ai lavoratori non resta che continuare a sperare - come vuole la religione - nei miracoli divini, almeno sino a quando essi non si accorgono che "non gli dèi, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al disopra dell'uomo" (ib.).

Questa è una delle ragioni per cui, secondo il giovane Marx, "la

¹¹ *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ed. Einaudi, Torino 1970, p. 72.

critica della religione" va considerata come "il presupposto di ogni critica". Cioè l'operaio può, anzi deve iniziare a criticare il capitalismo partendo dalla critica della religione (in questo Marx si mostrava erede di tutti gli studi compiuti in Germania dalla Sinistra hegeliana).¹²

Marx assegnò all'ateismo un valore di "presupposto di ogni critica" perché nei paesi capitalisti qualunque aspetto sovrastrutturale, in aperta contraddizione con quelli strutturali (scienza, tecnica, industria, macchinismo, sfruttamento della natura, benessere materiale...), si è sempre caratterizzato per il suo stretto legame con l'ideologia religiosa, o comunque con l'illusione di matrice religiosa.

Prima del socialismo scientifico ogni morale era di origine *religiosa*, persino quella del socialismo utopistico, così come ogni diritto, ogni politica, arte o scienza. Il contenuto di tutte le scienze era costretto a esprimersi in un involucro religioso (basta vedere, p. es., le teorie di Newton). Riflettendo le contraddizioni antagonistiche della loro epoca, tutte le scienze manifestavano in modo illusorio, cioè sostanzialmente religioso, il loro tentativo di risolverle, e questo avveniva anche quando gli uomini cercavano di emanciparsi dalla religione. Ecco perché sino al socialismo scientifico la lotta contro la religione altro non è stata che la lotta di alcune idee religiose contro altre idee religiose.

Oggi, sotto il capitalismo, le forme ideologiche conservano il loro carattere illusorio pur avendo perso lo stretto legame con la religione (legame che comunque può sempre essere ripristinato, all'occorrenza). Nei confronti della religione la borghesia ha sempre avuto un duplice e apparentemente contraddittorio atteggiamento: di *critica*, nel momento dell'ascesa al potere economico e politico; di *compromesso*, nel momento della conservazione di tale potere. Di *critica* per potersi emancipare dal modo di produzione economico cui la religione era legata (quello feudale); di *compromesso* (o meglio di strumentalizzazione, per quanto reciproca) per poter impedire alla classe operaia di emanciparsi dal modo di produzione borghese.

Nel Terzo mondo, ove la critica della religione non ha raggiunto le punte ateistiche dell'occidente, quando l'operaio credente abbraccia ideologie di tipo socialista (p.es. la teologia della liberazione), facilmente gli viene attribuito dalla chiesa l'appellativo di "eretico" e ovviamente lo

¹² Lenin non avrà bisogno di questo passaggio intellettualistico, in quanto per lui il capitalismo andava criticato per le proprie contraddizioni interne, e questo allo scopo di organizzarne un superamento di tipo politico. La critica della religione è sempre stata considerata da Lenin un aspetto di secondaria importanza, anche se proprio lui pretendeva da parte del partito una propaganda ateo-scientifica: cosa che in Europa occidentale i partiti comunisti non hanno quasi mai fatto.

si minaccia di "scomunica", come accadde p.es. a quei teologi che andarono al potere insieme ai sandinisti. Un atteggiamento così autoritario, da parte della chiesa romana, è stato tenuto in Italia e per buona parte d'Europa almeno sino agli anni Settanta. Di qui la decisione, da parte degli operai credenti, di abbandonare la religione, proseguendo in maniera laica la propria opposizione al capitalismo.

Se la chiesa cattolica non si fosse legata così strettamente agli interessi del capitale, probabilmente gli operai cattolici avrebbero smesso d'essere credenti con meno facilità, o forse avrebbero contestato il capitalismo con meno decisione.

In ogni caso questo spiega il motivo per cui nel socialismo il regime di separazione di Stato e chiesa è un aspetto sovrastrutturale necessario alla socializzazione dei mezzi di produzione. Certo, se la religione non si fosse compromessa nel difendere il capitalismo (o il feudalesimo), il legame tra i due aspetti (separazione giuridica e collettivismo economico) potrebbe anche non essere indispensabile, ma è fuor di dubbio che là dove esistono più religioni (senza peraltro considerare l'ateismo), il socialismo non può che optare per il regime di separazione.

A Marx comunque non bastava l'emancipazione meramente "politica" dalla religione (come per Bauer); voleva anche quella *umana*, e questo inevitabilmente implicava il rovesciamento dei rapporti produttivi, in quanto *l'umano* per lui coincideva col *sociale* e non solo - come per Feuerbach - con la *coscienza personale*. L'atteggiamento nei confronti della religione andava privatizzato, ma non quello nei confronti della società che produce l'illusione religiosa.

La religione si pone sempre laddove esistono delle contraddizioni socioeconomiche basate sui conflitti di classe. Quando le classi antagonistiche si servono della religione politicamente (come fenomeno sociale) o ideologicamente (come convinzione personale), esse lo fanno o per illudersi (se sono oppresse), o per illudere (se invece opprimono). La religione infatti è allo stesso tempo - come dice Marx - "l'espressione della miseria reale e la protesta contro questa miseria" (ovviamente sempre nell'ambito dell'illusione). Rovesciare i rapporti di produzione antagonistici significa "rinunciare non solo alle illusioni sulla propria condizione, ma anche a una condizione che ha bisogno di illusioni" (Marx).

Il proletariato - secondo Marx - sa che la sua emancipazione umana è legata al possesso dei mezzi produttivi e se questo obiettivo riesce a conseguirlo, non può trasformarsi in un nuova classe dirigente che usa la religione in maniera strumentale, proprio perché vuol rendere partecipe tutta la società di questo suo possesso.

II

È un dato storico che, per evitare che si realizzasse il socialismo, i circoli dirigenti borghesi han fatto in modo, nella seconda metà dell'Ottocento, di scaricare sulle colonie tutto il peso delle contraddizioni del loro sistema, assicurando alle madrepatrie un relativo e diffuso benessere, con cui poter corrompere le idee del socialismo, che da teoricamente rivoluzionario divenne praticamente riformista, sino a scomparire quasi del tutto. Oggi, anche il miglior partito democratico non mette mai in discussione le fondamenta del capitalismo e al massimo si preoccupa di razionalizzarne le antinomie, facendo in modo che nel rapporto Stato/Mercato il piatto della bilancia non pesi eccessivamente a favore del mercato.

Le due guerre mondiali sono state fatte per ripartirsi le colonie tra i paesi occidentali più avanzati; la seconda, oltre a questo motivo, venne fatta anche per affossare l'esperimento del cosiddetto "socialismo reale", quell'insopportabile anomalia dell'Europa orientale, di estrazione contadina e di religione ortodossa, che pur aveva già subito un'involuzione dal leninismo allo stalinismo. Tale socialismo però non solo riuscì a resistere agli attacchi del capitale, ma finì anche coll'espandersi notevolmente, acquisendo, tra i vari paesi, una vasta e potente nazione come la Cina (nel 1949).

Poi, a partire dalla metà degli anni '80, nella Russia di Gorbaciov si cominciò ad ammettere che un socialismo di stato era una contraddizione in termini, il cui mancato superamento aveva favorito processi del tutto antidemocratici, come l'autoritarismo politico e ideologico, l'abnorme militarismo, la distruzione dell'ambiente naturale ecc. Nei paesi est-europei il socialismo amministrato dall'alto è per così dire "implosivo" e, tutto sommato, in maniera relativamente pacifica; solo che, invece di cercare strade alternative, democratiche, nell'ambito del socialismo, s'è preferito ricominciare su basi del tutto borghesi, aprendosi alle influenze dell'occidente e cercando di recuperare in fretta il tempo perduto.

La differenza principale tra la Cina e l'Europa orientale sta semplicemente nel fatto che la prima ha permesso solo alla società civile di diventare "borghese", mentre lo Stato e la politica hanno continuato a restare autoritari. A dir il vero anche in Russia esiste l'autoritarismo politico, ma qui si è rinunciato, già con la presidenza di Eltsin, a qualunque caratterizzazione ideologica di tipo comunista.

Tuttavia il problema che Marx pose nel 1844 è rimasto immutato: quello di come risolvere concretamente, senza le illusioni religiose, consumistiche o di altra natura, l'estraneazione che caratterizza il lavoratore delle società antagonistiche, in cui vige la separazione tra il prodotto

del suo lavoro (di cui si appropria il capitalista) e la proprietà di questo prodotto.

A tutt'oggi le migliori risposte che il capitalismo ha potuto darsi (grazie anche alle pressioni delle rivendicazioni operaie) sono state soltanto due: lo *Stato sociale*, che garantisce la fruizione di determinati servizi per i bisogni primari (salute, scuola, previdenza, assistenza ecc.) a prezzi relativamente contenuti, in quanto i loro costi vengono ripartiti a livello nazionale; la *contrattazione salariale*, in cui s'è permesso ai sindacati di giocare un ruolo di primo piano.

Oggi però entrambe le risposte sembrano non essere più sufficienti a ridurre il senso di estraneazione che caratterizza il lavoratore privo di mezzi produttivi. Le cause sono molteplici: 1) la gestione dello Stato sociale, essendo centralistica e continuamente condizionata da una mentalità affaristica, non ha saputo impedire sprechi e corruzione, abusi di ogni genere, al punto che il debito pubblico ha raggiunto e superato i livelli del prodotto interno lordo, impedendo quindi non solo il risparmio e gli investimenti ma anche mettendo a rischio il pagamento degli stessi debiti; 2) stipendi e salari non sono più adeguati alla continua corsa verso il rialzo dei beni di prima necessità, e i sindacati non paiono avere forze sufficienti per invertire la rotta; 3) a livello internazionale vengono emergendo nuovi paesi capitalisti che, coi prezzi molto bassi delle loro merci e i costi ridotti del lavoro salariato, risultano ampiamente competitivi rispetto ai paesi avanzati dell'occidente; 4) il prezzo di vari generi di prima necessità sta salendo alle stelle in tempi molto ridotti, proprio perché la domanda di questi paesi neo-capitalisti risulta di gran lunga superiore all'offerta attualmente disponibile; 5) vari paesi del Terzo mondo, strangolati dal debito internazionale e da uno scambio ineguale con l'occidente, non sembrano più disposti a continuare a svolgere un ruolo da comprimari e rivendicano un'indipendenza non solo politica ma anche economica; 6) colossali scandali finanziari e di imprese produttive scuotono in maniera sempre più pericolosa i trend delle borse.

La risposta che Marx diede al suo problema e che Lenin cercò anche di mettere in pratica, fu molto netta: la proprietà privata dei principali mezzi produttivi va *socializzata*, cioè va tolta ai singoli capitalisti e proprietari terrieri. "Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo e, in quanto umanesimo giunto al proprio compimento, col naturalismo" (p. 111).

Che ruolo ha l'ateismo in questo processo? Risponde Marx: "il comunismo comincia subito con l'ateismo (Owen), ma l'ateismo è ancora in principio ben lungi dall'essere *comunismo*: quell'ateismo è ancora più che altro un'astrazione" (p. 112). Cioè l'ateismo può aiutare a rinunciare

all'illusione religiosa, ma non è lo strumento fondamentale per realizzare il comunismo. Anche perché quando questo sarà realizzato, "l'*autocoscienza positiva* dell'uomo non sarà più mediata dalla soppressione della religione" (p. 125). "Infatti l'ateismo è, sì, una *negazione di Dio* e pone attraverso questa negazione l'*esistenza dell'uomo*, ma il socialismo in quanto tale non ha bisogno di questa mediazione" (ib.).

Con ciò Marx poneva forse fine alla critica della religione? No, semplicemente subordinava questo compito a quello, ben più importante, di eliminare la *proprietà privata*. Il superamento dell'identificazione di socialismo e ateismo sarebbe avvenuto solo a socialismo "realizzato", cioè allorquando gli uomini si sentiranno indotti a rinunciare all'ateismo in quanto le ragioni dell'*umanismo* e del *naturalismo* appariranno scontate, socialmente ovvie.

Etica e religione (anche in riferimento all'attuale situazione cinese)

Il rapporto che Marx stabilisce tra economia borghese e protestantesimo non è mai stato sufficientemente chiarito nelle sue opere. Da un lato infatti egli ha sempre considerato la religione come una sovrastruttura dell'economia; dall'altro però ha spesso scorto nell'economia borghese delle caratteristiche tipicamente religiose (che assumevano forme laicizzate).

Marx ha constatato lo stretto rapporto tra i due aspetti, ma ha scarsamente analizzato l'evoluzione del fenomeno religioso in rapporto all'evoluzione del contesto storico ad esso correlato. Marx in effetti non è mai stato uno *storico* in senso lato, ma uno *storico dell'economia* o, se si preferisce, un *fenomenologo dell'economia*: al massimo uno storico della politica.

Engels, in tal senso, ha prodotto qualcosa di significativo con gli studi sul cristianesimo primitivo (che però riprendono le tesi della Sinistra hegeliana) e sulla Riforma protestante.

Marx non ha analizzato per niente il riflesso del fenomeno religioso sul contesto socioeconomico corrispondente, ovvero i condizionamenti *culturali* della religione sui rapporti sociali. Qui occorre servirsi dei lavori di Weber - il "Marx della borghesia".

Il nesso che Marx poneva, nei *Manoscritti* parigini del '44, tra economia capitalistica e religione cristiana, racchiude, *in nuce*, tutte le analisi sociologiche di Weber, anche se Marx ha avuto il torto di non proseguire quelle ricerche, essendosi dedicato esclusivamente all'analisi economica.

Weber ha proseguito quelle ricerche, ma dal punto di vista *borghese*, cioè mascherando le contraddizioni antagonistiche del capitalismo. Ora bisognerebbe proseguire quelle ricerche dal punto di vista dell'*umanesimo socialista*.

Sicuramente Marx aveva capito che il carattere "mistico" della merce era di derivazione *cristiana*, tant'è che più volte lascia intendere che il cristianesimo poteva anche essere considerato la religione specifica del capitale, proprio a motivo della sua astrattezza e universalità. Infatti sia per l'uno e per l'altro non conta l'uomo in sé, ma soltanto se ha fede, ovvero se ha credito. Cristianesimo e capitalismo si giustificano a vicenda e sono entrambi due forme di alienazione, in quanto fanno vivere il loro idealismo in una condizione di vita che di umano non ha quasi nulla. Il capitalismo non ha fatto altro che trasformare il denaro nel dio delle merci: è l'equivalente generale non meno del Cristo, nei cui confronti ogni uomo può vedere dio e se stesso.

Per superare questa alienazione occorre, secondo Marx, ribaltare il concetto di *lavoro*, che nel capitalismo è il vero soggetto che procura profitti, mentre il lavoratore è solo un predicato da subordinare alla macchina e da rimpiazzare a proprio uso e consumo.

Nel capitalismo il carattere *sociale* del lavoro appare soltanto al momento dello scambio, come *lavoro astratto*, che serve per equiparare il valore delle merci. In questa maniera il lavoro non è parte di un *piano* deciso da un *collettivo*.

Eliminare il lavoro astratto significa eliminare l'astrazione del cristianesimo che lo giustifica. Cioè in sostanza significa riscoprire i *valori d'uso* prodotti da una comunità, i cui mezzi di produzione sono di proprietà comune.

Tuttavia, se guardiamo l'odierna Cina, che è capitalista nella società civile e comunista nello Stato e nel governo, tutto ciò sembra avere poco senso. Infatti la Cina è sostanzialmente atea, o comunque di sicuro non ha tradizioni cristiane. Eppure qui risulta oggi molto forte il capitalismo monopolistico di stato, tanto che il prodotto interno lordo è pari a quello americano e tende inevitabilmente a superarlo.

La Cina ha compensato il ritardo tecnologico con lo sfruttamento massivo del lavoro operaio. Il partito comunista al governo ha ereditato il livello più alto del capitalismo occidentale, quello appunto monopolistico-statale, senza aver avuto bisogno di ripercorrere tutta l'evoluzione culturale dell'Occidente (nella fattispecie inerente al cristianesimo) che si era posta il compito di giustificare il capitalismo in generale, prima nella forma cattolica, poi in quella protestantica, ovvero prima nella forma commerciale e finanziaria e poi in quella industriale.

Cioè lo Stato cinese, il potere politico-istituzionale non ha avuto bisogno di "convincere" la società a diventare "borghese"; né questa ha dovuto lottare per avere uno Stato che la tutelasse. La Cina è semplicemente passata al capitalismo seguendo una propria strada, che ha avuto due momenti culminanti: il fallimento del maoismo alla fine degli anni '70 e la rivolta di Tienanmen nel 1989, subito dopo la *perestrojka* gorbacioviana. Il partito comunista al governo ha semplicemente concesso più capitalismo per non dover concedere più democrazia. È lo Stato comunista che gestisce il proprio capitalismo, intervenendo d'autorità soltanto quando le contraddizioni diventano acute.

*

Esiste uno stretto legame tra la cultura *borghese* (connessa alla pratica del capitalismo) e cultura *cristiana*, la quale però non può essere vista come strettamente vincolata a una pratica economica specifica, in quanto il cristianesimo ha potuto convivere sia con lo schiavismo che con il servaggio e anche col socialismo burocratico.

La cultura cristiana è servita per dare alla cultura borghese (previa laicizzazione, prima scolastica poi protestantica, dei suoi contenuti religiosi) una ideologizzazione in termini gius-politici particolarmente efficace ai fini della tutela della proprietà privata. In sostanza, a partire dalla nascita della borghesia (cioè in Italia a partire dalla nascita dei Comuni) è andata sviluppandosi una teoria cristiano-borghese in cui gli elementi astratti del diritto egualitario e della democrazia politica hanno giocato un ruolo fondamentale per lo sviluppo mondiale del capitalismo.

Oggi questa teoria cristiano-borghese sta per essere superata da una nuova teoria borghese, più apertamente *ateistica* e meno favorevole alla proprietà privata individuale, in quanto lo Stato vuole disporre di un potere illimitato su qualunque aspetto della vita sociale, un potere che però esercita solo quando lo ritiene opportuno, cioè dopo aver constatato delle gravi anomalie che pregiudicano l'ordine pubblico.

La formazione di questa teoria borghese ateistica e, correlativamente, di questo Stato che all'apparenza dice di essere "socialista", ma che di fatto è autoritario, si sta verificando in Cina ed è probabile che in futuro proseguirà anche in India. È una teoria che non punta tanto all'uguaglianza dei principi giuridici e alla democratizzazione della politica, quanto piuttosto alla concessione di ampi spazi di manovra economica a soggetti individuali o collettivi, nella consapevolezza che tale agibilità può essere revocata in qualunque momento da uno Stato particolarmente forte sul piano repressivo.

L'esperimento cinese indica proprio la possibilità di una cosa che in tutto l'occidente borghese sarebbe stata ritenuta inconcepibile: la coesistenza di un'ampia libertà personale borghese e di una non meno ampia illibertà a livello istituzionale. Il cittadino cinese sta cioè sperimentando questo singolare compromesso: può fare ciò che vuole privatamente, ma non può fare nulla pubblicamente. Ampie libertà vengono garantite insieme a una totale mancanza di diritti e di democrazia politica. Questo significa che il cittadino deve essere in grado di autocensurarsi, di evitare cioè accuratamente di fare qualunque contestazione gius-politica al sistema.

Tutto ciò non sarebbe assolutamente possibile se il cittadino non venisse educato, sin dalla nascita, ai valori dell'autoritarismo: di qui la grande importanza che in Cina viene attribuita alla formazione scolastica.

Questo modo di comportarsi sarebbe praticamente impossibile in occidente, dove lo Stato e le istituzioni in genere amano lasciar credere d'essere al *servizio* di tutti cittadini, anche se poi di fatto lo sono soltanto nei confronti dei proprietari di beni.

Il potere sedicente comunista cinese ha accettato di concedere ampi spazi di manovra al capitalismo privato proprio per evitare di sottoporre a critica il proprio potere politico. Il risultato è stato che l'intera società è in grado di disporre di una manodopera sufficientemente alfabetizzata e disciplinata, disposta a lavorare duramente per salari ridotti al minimo: una massa incredibile di lavoratori incapaci di opporsi sindacalmente o politicamente al sistema.

Quanto potrà durare una situazione del genere è difficile dirlo. L'antico impero cinese, finito nel 1911, è durato due millenni.

Chi è abituato a obbedire sin dalla nascita, può anche accontentarsi per un tempo indeterminato di soddisfare i suoi bisogni primari. Chi vuole fare affari, all'interno di uno Stato autoritario, non può non avere un rapporto di stretta collaborazione con le istituzioni, cioè oggi non può fare il "borghese" senza essere "comunista".

Questa ambiguità può far nascere situazioni molto contraddittorie, in cui da un lato le istituzioni offrono soluzioni per il bene comune, mentre dall'altro sono costrette ad affidare la loro realizzazione a cittadini che dispongono di ampi capitali. D'altro canto lo Stato sembra non trovare difficoltà a comportarsi così, in quanto, se scopre casi di macroscopica corruzione, sa di poter agire indisturbato, non avendo a che fare, come in occidente, con la classica separazione dei tre poteri.

Tuttavia quello cinese non pare essere un modello esportabile in occidente, a meno che non venga usata una forza spietata come ai tempi di Gengis Khan. Per essere esportabile il modello deve prima acquisire i

principi del diritto borghese e della politica democratica, i quali, pur essendo formali, da noi vengono considerati sostanziali. Il nostro stesso sistema non si sognerebbe mai di affermare in sede istituzionale l'*ateismo*. Da questo punto di vista in Cina non si ha bisogno di affermare alcuna religione, proprio perché ci si è limitati a ereditare, culturalmente, la critica più forte della religione, quella appunto elaborata dal *socialismo*. Sicché l'ateismo trova qui in maniera naturale, come sua espressione politica, una gestione statale dell'economia borghese. Non è da escludere, in tal senso, che il formalismo del diritto borghese arrivi ad apparire, alla stragrande maggioranza dei cittadini cinesi, così evidente da indurli a ritenere il proprio governo autoritario assai migliore di qualunque governo democratico.

Pro e contro Marx

Quando si critica Marx bisogna fare dei distinguo molto importanti. Non ha senso infatti sostenere - come fa Max Scheler - che Marx considerava l'uomo un mero prodotto di condizioni economiche. Un limite di questo genere può essere riscontrato nel Marx "economista", quello posteriore al *Manifesto*, ma non lo si può certo riscontrare nel Marx dei *Manoscritti* parigini o in quello delle *Tesi su Feuerbach*.

Nello stesso *Capitale* Marx non ha mai accettato completamente la tesi della subordinazione della volontà umana alle condizioni economiche. In realtà Marx non ha mai smesso completamente di fare il politico rivoluzionario (molto importante è stato il suo impegno nell'Internazionale).

Certamente il Marx "inglese" è stato meno rivoluzionario del Marx "franco-tedesco". La sua sopravvalutazione del fattore economico è dipesa appunto dal calo della tensione rivoluzionaria (conseguente al fallimento dei moti del 1848), nonché dalla subordinazione del "fattore umano" a quello "economico".

Il fatto è però che individui come Max Scheler rimproverano a Marx l'eccessivo economicismo non tanto perché lo avrebbero preferito più rivoluzionario, quanto perché, al contrario, lo avrebbero preferito più "idealista", più "hegeliano"...

A Marx, in realtà, si sarebbe dovuto rimproverare un'altra cosa, e cioè il fatto che la storia non può essere creata solo dall'*homo faber*. La storia non è né storia economica, né storia politica, ma è *storia dell'uomo*, globalmente o integralmente inteso. La storia o è olistica o è falsata. A Marx è mancata una visione *olistica* delle cose; e ciò è paradossale, visto che aveva una cultura immensa.

Dal punto di vista umano, ogni scienza, ogni attività, ogni forma di pensiero è relativa. Gli aspetti etici o culturali non sono meno importanti di quelli politici o economici. Gli uni senza gli altri non possono sussistere. Quando si privilegia un fattore rispetto a un altro, le conseguenze sono sempre devianti, poiché sulle basi dell'unilateralismo non si può mai costruire una società democratica.

Non si diventa più "realisti" opponendo all'ideologia filosofica o religiosa il primato del lavoro umano. Un lavoratore non è di per sé migliore di un prete. Finché non si affronteranno le cose in maniera globale, la diatriba fra idealismo e materialismo non finirà mai.

Si pensi p.es. a questa absurdità: il marxismo ha sempre sostenuto che il lavoro è "umano" soltanto quando questo lavoro dirige coscientemente le forze naturali ad operare nell'interesse dell'uomo. I fatti co-s'hanno dimostrato? Che se l'uomo si concepisce anzitutto come *homo faber*, l'impatto sulla natura è devastante. Perché ciò non avvenga, la società ha bisogno di uomini che si adeguino ai processi naturali, che rispettino sino in fondo tutte le leggi della natura e che non compiano assolutamente, attraverso il lavoro, delle modifiche irreversibili all'ambiente naturale. Solo così l'uomo può sperare di campare in eterno.

Questo non per dire che la natura è più importante dell'uomo, ma per impedire che l'uomo si evolva contro i processi della natura. Delle due l'una: o la sua evoluzione è conforme a tali processi, e allora tra uomo e natura ci sarà sempre un'intesa perfetta, oppure si è in presenza di una involuzione verso la barbarie.

Dobbiamo assolutamente toglierci dalla testa l'idea che l'uomo potrà diventare tanto più "umano" quanto più saprà coscientemente dominare la natura. Ogni forma di "dominio" (avvenga essa sotto il capitalismo o sotto il socialismo) porterà alla morte sia la natura che l'uomo.

Molto più importante del lavoro, in realtà, è lo *spirito collettivo* con cui si vive in una determinata comunità; quello spirito che non sta a distinguere la produttività di un lavoro da un altro, che non si fa scrupolo di mansioni economicamente improduttive (se tutta la comunità è consenziente), che non fa dipendere la dignità di un uomo o di una donna dal lavoro che fa...

Il marxismo ha valorizzato il lavoro per contrastare lo sfruttamento, ma anche la borghesia, agli inizi della sua "carriera storica", aveva privilegiato il lavoro per combattere il parassitismo delle classi feudali.

Se si decide di privilegiare il lavoro, ad un certo punto si finirà col creare situazioni di sfruttamento, poiché l'assenza di valori ontologici prima o poi porta a desiderare di vivere sulle spalle degli altri. Sotto il

capitalismo è l'imprenditore (singolo o associato) che si assume il ruolo di sfruttatore; sotto il "socialismo reale" questo ruolo è stato assunto dallo Stato, con tutti i suoi apparati burocratico-amministrativi.

Il "socialismo reale" aveva per così dire "idealizzato" lo sfruttamento, in quanto un ente astratto: lo Stato (che doveva personificare l'interesse generale) aveva preso il posto di una figura soggettiva: l'imprenditore (che nel capitalismo ha sempre anteposto gli interessi privati a quelli pubblici).

Non è certo stato il puro e semplice primato concesso al lavoro che ha impedito la possibilità di uno sfruttamento economico. Qui è la *mentalità* che deve cambiare. Non può essere solo questione di forme o di condizioni in cui avviene l'attività lavorativa.

Per poter realizzare delle condizioni lavorative ottimali, veramente democratiche, occorre educare gli esseri umani a capire l'importanza del *bene comune*. E questo è un lavoro di tipo etico, pedagogico, culturale, sociale, oltre che politico e rivoluzionario. Si tratta di un'opera di persuasione molto difficile e complessa, poiché implica una *metanoia*, cioè una conversione interiore, che deve tradursi, concretamente, in azioni esteriori, alternative a quelle dominanti.

La questione ebraica

Bruno Bauer, nello scritto sulla *Questione ebraica*,¹³ critica gli ebrei che chiedono, in quanto *ebrei*, non in quanto *cittadini*, l'emancipazione civile e politica, cioè quella parte di diritti che hanno i cittadini cristiani della Prussia. Egli si meraviglia che non chiedano l'emancipazione semplicemente in quanto cittadini tedeschi e uomini, senza caratteristiche religiose, anche perché *tutti* i tedeschi e non solo gli ebrei hanno bisogno d'essere emancipati e liberati dal dispotismo dello Stato prussiano, che è insieme cristiano e assolutista.

A suo parere chiedere, da parte degli ebrei, una parificazione di diritti coi sudditi cristiani, che si riconoscono nella volontà assolutistica del regime, significa "riconoscere il regime dell'asservimento generale" (p. 47).

In ogni caso tra ebrei e cristiani non ci potrà mai essere parità, in quanto entrambe le religioni pretendono il riconoscimento di particolari privilegi. Sulla base di una politicizzazione della religione è impossibile che ci possa essere effettiva parità tra le religioni, e lo Stato prussiano, essendo già ufficialmente cristiano, non può dare agli ebrei gli stessi diritti che hanno i cristiani, proprio perché una religione, specie se politicizzata, esclude l'altra.¹⁴ Lo Stato cristiano può solo riconoscere dei *privilegi* agli ebrei, non può concedere *diritti* agli ebrei in quanto ebrei, altrimenti non sarebbe cristiano. L'ebreo non può chiedere allo Stato d'essere meno cristiano, quando egli stesso, nel rivendicare i propri diritti, lo fa accentuando il proprio ebraismo.

La soluzione di Bauer è chiara ma univoca, unilaterale, ideologica: ebrei e cristiani devono diventare *atei*, cioè si devono entrambi emancipare *culturalmente* per potersi sentire uguali *politicalmente*, in quanto cittadini tedeschi.

In sintesi le critiche di Bauer sono le seguenti: l'ebraismo

- chiede diritti per sé e non diritti per tutti (e quindi chiede privilegi);
- si sente straniero in rapporto allo Stato prussiano;
- contrappone alla nazionalità tedesca una "nazionalità chimerica";
- contrappone alle leggi dello Stato una propria "legge illusoria";

¹³ Testo di riferimento K. Marx, *La questione ebraica*, Ed. Riuniti, Roma 1974.

¹⁴ Nel testo di Marx non vengono elencate le discriminazioni di cui erano oggetto gli ebrei, ma possono essere immaginate.

- si isola dal contesto storico, dai movimenti di emancipazione culturale, di liberazione politica;
- spera in un futuro "che non ha nulla in comune col futuro generale dell'uomo";
- contrappone il popolo ebraico a quello tedesco, e considera "eletto" solo il proprio popolo (p. 48).

Dunque non si possono concedere gli universali diritti dell'uomo agli ebrei (p. 68), proprio perché gli ebrei non hanno fatto nulla per "guadagnarli e meritarli" (ib.). D'altra parte neppure i cristiani hanno mai fatto nulla: per ricevere tali diritti bisogna essere *atei*.

*

Prima di passare al commento di Marx, vogliamo fare una piccola digressione su questa posizione di Bauer, che anteponeva le questioni ideologiche a quelle politiche. Secondo noi nelle sue critiche si possono intravedere, in nuce, tutte le motivazioni che un secolo dopo scateneranno la cosiddetta "soluzione finale". Le sue concezioni sono limitate non solo nel modo in cui Marx indicherà, ma anche da un semplice punto di vista democratico-borghese.

Quand'è che una religione vuole porsi in maniera politica? Quando rivendica dei diritti che confliggono coi diritti degli altri cittadini. Bauer tuttavia non poteva non rendersi conto che fino a quando esiste uno Stato confessionale è nel diritto di tutte le religioni rivendicare dei diritti esclusivi che diventano politici. Anche questa forma di rivendicazione è un contributo alla democratizzazione dello Stato: uno Stato *pluralista* in campo religioso è sempre meglio di uno Stato meramente confessionale. Pretendere la privatizzazione di una fede religiosa quando sul piano politico lo Stato difende i diritti di una particolare confessione, significa fare indirettamente gli interessi della religione dominante.

Appoggiando le rivendicazioni particolari degli ebrei, si poteva indurre lo Stato cristiano a diventare più *laico*, più equidistante nei confronti delle religioni. Viceversa, non riconoscendo l'ebraismo agli ebrei, Bauer rischiava di apparire da un lato *antidemocratico* (nonostante il suo ateismo), dall'altro *antisemita*, in quanto negava i diritti al rispetto di una religione minoritaria. Poiché gli ebrei sono *ebrei* - questa la conclusione di Bauer -, qualunque loro rivendicazione politica diventa inaccettabile. In tal modo Bauer si negava la possibilità di avere il loro appoggio quando i cittadini (atei o religiosi) avanzavano rivendicazioni politiche.

A dir il vero Bauer chiedeva all'ebreo di manifestarsi come *cittadino* (laico o ateo) di fronte allo Stato, rivendicando diritti utili a tutti, e

di relegare l'ebraismo alla sfera privata della coscienza (p. 51). Tuttavia, l'ebraismo, non meno dell'islam e del cristianesimo, è una religione *politica* per definizione: lo si può obbligare con la forza (dello Stato) alla privatezza della coscienza, ma non si può separare una religione dai suoi rapporti con la società. Bauer sembra essere l'antesignano di quella forma di "ateismo di stato" che si svilupperà in taluni paesi del "socialismo reale".

Bauer tuttavia denunciava il limite di fondo di una posizione - quella ebraica - che in Germania non si sentiva tedesca più di quanto non si sentisse ebraica. Dovendo lottare come cittadino democratico (dopo aver acquisito l'emancipazione dalla religione) contro l'assolutismo dello Stato prussiano, egli era convinto che dagli ebrei non avrebbe potuto ottenere alcun aiuto. A suo giudizio, infatti, la democratizzazione e la laicizzazione dello Stato dovevano andare di pari passo.

I

Critica di Marx a *La questione ebraica* di Bruno Bauer (1843).

Marx affronta la questione religiosa esclusivamente da un punto di vista *politico*: non gli interessano - come invece a Bauer - i rapporti culturali tra ateismo e religione o i contrasti teologici tra ebraismo e cristianesimo o l'essenza dello Stato cristiano (cfr. p. 49). Esattamente come Bauer, Marx ha scelto culturalmente l'ateismo, ma non vuol fare dell'ateismo l'occasione di una guerra di concezioni ideologiche. Non gli interessa neppure che lo Stato confessionale diventi "laico", come invece a Bauer. Piuttosto gli interessa che lo Stato venga subordinato alle esigenze della *società civile* e che in questa società vengano superate le forme di esistenza basate sull'egoismo dei singoli individui. L'emancipazione *umana* (dalle sofferenze delle contraddizioni sociali) gli appare molto più importante dell'emancipazione *politica* dalle religioni.

Marx critica Bauer di porsi come un intellettuale filosofo che vede le contraddizioni *sociali* come contraddizioni *culturali*. Bauer ritiene sia sufficiente la critica *scientifica* delle religioni, e l'ateismo in particolare, a porre le basi per un'emancipazione generale della società, che però, secondo Marx, nei piani di Bauer si riduce a un'emancipazione meramente *politica*, non *umana* o *sociale*, in quanto per Bauer è sufficiente che lo Stato diventi *laico*, perché poi diventi, quasi in maniera automatica, anche *democratico*.

Marx inoltre fa capire a Bauer che un'emancipazione meramente politica dalla religione non implica di per sé il suo superamento *sociale* o

umano: "noi rileviamo l'errore di Bauer nel fatto che egli sottopone a critica solo lo "Stato cristiano", non lo "Stato in sé", che non ricerca il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana" (p. 53).

La domanda che si pone Marx è molto importante: "il punto di vista dell'emancipazione politica ha il diritto di esigere dagli ebrei l'abolizione del giudaismo, e dagli uomini in generale l'abolizione della religione?" (ib.). Cioè Marx fa capire che una liberazione meramente politica non può di per sé esigere alcunché se non vi è una contestuale liberazione umana, la quale, quando vi è, fa sì che le cose vengano da sé, senza bisogno d'imporle.

Marx peraltro fa notare che anche là dove l'emancipazione politica è più matura, come nel Nord-America, essa di per sé non implica affatto una contestuale emancipazione umana. Qui lo Stato è laico, acconfessionale, indifferente a tutte le religioni, in quanto tutte sono state relegate alla sfera della coscienza o comunque del privato, eppure la società continua ad essere religiosa: questo a testimonianza che la religione non può più essere considerata come il principale ostacolo alla formazione di uno Stato laico e democratico. Il limite dello Stato non sta più nella religione ch'esso rappresenta (*ufficialmente*, come in Germania, dove lo Stato è "teologo *ex-professo*", o *indirettamente* come in Francia, ove si concede qualcosa in più al cattolicesimo, essendo una religione *maggioritaria*), ma sta nello Stato in sé, poiché la religione non è che un semplice "fenomeno della limitatezzamondana" (p. 55). Se lo Stato si comporta da Stato, cioè politicamente, nei confronti della religione, e smette di comportarsi teologicamente, allora la critica diventa "critica dello Stato politico" (p. 54) e la questione ebraica non è più una "questione teologica" (p. 53).

Qui Marx rileva già la sua diversità dalla Sinistra hegeliana, specie dalla corrente di Feuerbach, Strauss e Bauer, ferma alla questione del rapporto ateismo e religione. È la "questione sociale" che più gli preme affrontare: "afferriamo che i liberi cittadini sopprimeranno la loro limitatezza religiosa non appena avranno soppresso i loro limiti terreni" (p. 55). "Sopprimere" forse è un termine un po' pesante: il "socialismo reale" p.es. s'è illuso che fosse sufficiente assicurare la proprietà statale dei mezzi produttivi perché i cittadini smettessero d'essere credenti. Come una sorta di neogiacobini, i bolscevichi sotto Stalin diedero per scontato l'automatismo del processo e fu un errore colossale.

Marx aveva semplicemente detto che "la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e la religione, diviene per noi la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana" (p. 55), dando così per scontato, indirettamente, che i problemi religiosi do-

vessero risolversi *spontaneamente*, senza forzature di alcun genere.

Ovviamente Marx non è ancora arrivato a capire quanto importante sia l'economia in generale, quella capitalistica in particolare e l'economia politica che la legittima sul piano teorico, però il passo sarà molto breve, poiché quando parla di "emancipazione umana" egli intende riferirsi ai *rapporti sociali della società civile* e non a quelli politici dello Stato. Quando parla di "premesse" dello Stato o di "elementi terreni" o di "costruzione terrena" intende riferirsi alle *contraddizioni della società civile* e, nell'esame di questa, che pur egli non ha ancora iniziato se non negli articoli della "Gazzetta Renana" (1842) dedicati ai furti di legna, alla parcellizzazione fondiaria e alla libertà di commercio, egli vuole fare "astrazione", vuole "prescindere" dalle "debolezze religiose", cioè da questioni di "critica della religione", proprio perché ha già capito, e con lui Engels, Hess, Weitling, Bakunin..., che "il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero" (p. 56).

Il giovane Marx non si poneva semplicemente come intellettuale critico del suo tempo (o come intellettuale democratico o di sinistra), ma voleva porsi anche come *politico* disposto a impegnarsi per cambiare la realtà sociale e quindi politica del suo paese. Marx riteneva sufficiente interessarsi di religione solo sul piano politico e fino alla sua morte resterà coerente con questa posizione. Vi resterà coerente anche quando come studioso dell'economia avrebbe invece fatto meglio ad associare lo studio del fenomeno *culturale* (che nella fattispecie era quello della teologia) con l'analisi socioeconomica del capitalismo, al fine di scoprire meglio le origini di quest'ultimo.

*

Marx dà un giudizio molto negativo non solo dello Stato confessionale ma anche dello Stato in sé. A suo parere è ancora del tutto insufficiente che il cittadino si dichiari laico o ateo attraverso lo Stato, cioè che si dichiari *libero* attraverso una mera mediazione politica. Per Marx le contraddizioni dello Stato americano (che ai quei tempi era politicamente il più evoluto) riguardavano i seguenti aspetti:

- i cittadini erano ampiamente religiosi pur avendo scelto uno Stato aconfessionale;
- il cittadino laico o ateo si libera della religione solo in modo *politico* (la sfera statale è per Marx *indiretta*), non anche *sociale*, cioè *direttamente*, a livello di società civile, diventando ateo;
- un'emancipazione *politica* dalla religione realizzata attraverso la

mediazione dello Stato non è molto diversa dall'esperienza religiosa tradizionale, in quanto come questa essa ha comunque bisogno di una mediazione per riconoscersi come tale: nel cristianesimo la mediazione è Cristo, "che l'uomo carica di tutta la sua divinità" (pp. 56-57). In questo Marx riprende la tesi della proiezione di Feuerbach.

Negli Stati americani non solo - prosegue Marx - ci si illude di aver superato la religione rendendo laico lo Stato, ma anche di aver annullato la proprietà privata (o comunque il potere di questa proprietà) abolendo il *censo* per l'eleggibilità attiva e passiva (p. 57). Inutile rilevare l'attualità di questa osservazione. Marx è in grado di mettere a nudo i limiti di una liberazione esclusivamente politica, quale quella democratico-borghese avvenuta negli Stati Uniti.

Il dualismo è evidente: *politicamente* "lo Stato sopprime le differenze di *nascita*, di *condizione*, di *educazione*, di *occupazione*...", proclamando l'uguaglianza di tutti di fronte a se stesso e alle sue leggi; tuttavia *socialmente* "lascia che la proprietà privata, l'educazione, l'occupazione *operino* nel loro modo... e facciano valere la loro *particolare* essenza" (p. 57).

Quindi lo Stato democratico non solo non abolisce le differenze *sociali* tra i cittadini, ma le presuppone, in quanto concepisce se stesso solo come Stato *politico*, separato dalla società, anzi in opposizione (relativa, formale) a questa, come entità che si pone ideali astratti, in opposizione a quelli prosaici della società, e che per questa ragione deve mistificare la realtà. Lo Stato infatti illude il cittadino che possa esistere una democrazia *sociale* semplicemente limitandosi a darle una veste *politica*. In tal modo i cittadini, nella vita materiale della società civile, possono tranquillamente continuare a vivere nel loro "interesse privato", egoistico (p. 58). Lo Stato fa esattamente per il cittadino ciò che fa la religione per il credente: separa il politico dal sociale come il cielo dalla terra. Membro della società civile è il *bourgeois* (sia egli cristiano o ebreo) di cui il *citoyen* è il "travestimento politico" (p. 59).

Per Marx l'emancipazione *politica* non è che l'ultima emancipazione possibile prima di quella *sociale* o *civile*; nell'emancipazione politica la religione riveste un ruolo secondario: in America (dove lo Stato, a causa delle continue immigrazioni, non poteva nascere che pluriconfessionale), il fatto stesso ch'esistano tantissime religioni sta ad indicare che la religione è stata privatizzata e dichiarata in un certo senso *inutile* per la conduzione degli affari di Stato e *relativa* per la conduzione di quelli privati o per la soluzione dei problemi sociali, relativa cioè alle preferenze che il cittadino credente può manifestare. La religione non è in grado di

dare risposte *sociali* universalmente valide, tant'è che lo Stato ha proprie soluzioni per le contraddizioni sociali. Negli *States* la religione è questione meramente individuale o di piccole comunità e in ogni caso resta separata dalla gestione borghese della società civile.

*

La scissione o scomposizione del cittadino dal credente è frutto dell'emancipazione *politica* dalla religione. Il cittadino borghese è pubblicamente laico o agnostico o può comportarsi addirittura da ateo, mentre privatamente può essere credente, per quanto la sua fede non sia in grado di contraddire il perseguimento di interessi del tutto privati (anzi nella forma protestante addirittura li legittima). Se lo Stato viene generato con la violenza da parte della società civile - dice Marx, riferendosi implicitamente al terrore giacobino -, può anche accadere che detto Stato voglia eliminare la religione con l'uso della forza, ma il risultato finale sarà analogo a quello che si ottiene cercando di eliminare la proprietà privata con la "confisca" da parte dello Stato e l'"imposizione progressiva" (p. 61): cioè la restaurazione e della religione e della proprietà.

È interessante notare che per Marx il concetto di "Stato cristiano" è una contraddizione in termini, in quanto il cristianesimo non può realizzarsi come tale sul piano statale. Lo Stato è un ente astratto moderno, frutto di una società civile di tipo borghese. Uno Stato cristiano può realizzare principi cristiani solo nei limiti della cultura borghese. Dunque se "lo Stato cristiano è la negazione cristiana dello Stato" (p. 62), lo Stato moderno è il tentativo di realizzare il cristianesimo in forma *umana*, mondanizzata, cioè in sostanza "non cristiana", in cui si attenua la contraddizione fra l'ideale irraggiungibile del cristianesimo e l'egoismo della vita privata borghese. E tra gli Stati moderni, quello confessionale è il meno Stato di tutti, in quanto non ha il coraggio della laicizzazione e, siccome non è comunque possibile realizzare politicamente e socialmente il cristianesimo, esso diventa una caricatura di se stesso, un "non Stato" (p. 62).

Marx dà per scontato che non possa esistere una realizzazione statale del cristianesimo, e lo prova il fatto che lo Stato confessionale riconosce il cristianesimo solo come una *religione* e non come una forma di organizzazione della vita sociale e civile. Lo Stato confessionale non solo non può realizzare il cristianesimo in quanto tale, ma non può neppure realizzare "lo *sfondo umano* della religione cristiana" (p. 62), come invece pretende lo Stato laico, il quale però lo realizza in forma mondanizzata, "non cristiana", privandolo di legami non solo con la religione

cristiana, ma anche con l'umanesimo in genere. Il cristianesimo laicizzato dello Stato laico può essere compatibile solo con i principi borghesi della società civile.

Lo Stato confessionale è ipocrita perché si serve della religione per giustificare la propria incompiutezza laico-democratica; lo Stato aconfessionale è meno ipocrita nei confronti della religione, ma lo resta nei confronti della società civile, perché predica la democrazia in maniera puramente formale.

Marx fa sua la tesi di Bauer che nega la possibilità che uno Stato cristiano possa realizzare il cristianesimo, in quanto lo Stato moderno, se seguisse i principi del cristianesimo, dovrebbe negarsi come tale, cioè smetterla di fondarsi su dei principi che di cristiano hanno solo il nome. Lo stesso popolo cristiano è un "non popolo" (p. 64) in quanto non partecipa in alcun modo all'elaborazione delle leggi che lo governano; nei confronti del sovrano ha in sostanza un atteggiamento di fede (p. 65). I cristiani vivono nei loro circoli, in maniera indipendente dallo Stato, isolati gli uni dagli altri. "Nello Stato cristiano-germanico il dominio della religione è la religione del dominio" (p. 64).

L'interpretazione che Marx e Bauer danno della religione è quella di un fenomeno impossibilitato a realizzare i propri ideali, o comunque di un fenomeno che non rivendica sulla terra la realizzazione dei propri ideali, in quanto ritiene di poterli definitivamente realizzare solo nell'aldilà: sotto questo aspetto una religione privata può esprimersi più compiutamente come religione, per quanto sempre in forme alienate. Dunque lo Stato cristiano o va considerato come contraddizione in termini o come mera ipocrisia. Dopo 1800 anni di storia lo stesso cristianesimo dovrebbe essere consapevole d'aver fallito la sua missione storica (quella di negare la proprietà privata, fonte di ogni egoismo individuale). La frammentazione del cristianesimo in tante confessioni, chiese, conventicole, movimenti... è la riprova che una teologia politica della fede non ha più ragione di esistere.

Ormai nel protestantesimo l'esigenza religiosa non è più quella di appartenere a un'esperienza *cristiana*, ma semplicemente quella di appartenere a un'esperienza *religiosa*, qualunque essa sia. Il protestantesimo è la definitiva negazione della possibilità di realizzare politicamente e socialmente i principi cristiani. Sul piano sociale il cristianesimo è arretrato di fronte alle esigenze della proprietà privata; sul piano politico uno Stato cristiano è solo uno Stato del privilegio, dell'arbitrio, il contrario della democrazia, e quindi il contrario del cristianesimo.

Queste insomma le idee, tra loro più vicine, dei due massimi esponenti della Sinistra hegeliana.

*

Bauer afferma che né i cristiani né gli ebrei possono ricevere i diritti umani universali, poiché rivendicano una religione che li fa essere diversi. Per poterli ricevere devono diventare *atei* (p. 68). Non si può concedere qualcosa di universale a un cittadino che attraverso la propria religione rivendica un privilegio, un riconoscimento particolare.

Con le idee sull'emancipazione culturale e politica dalla religione, cioè con le idee sulla realizzazione politica dello Stato laico e sulla liberazione ateistica della persona, termina praticamente il contributo di Bauer allo sviluppo della democrazia nel suo paese.

Marx invece non chiede all'ebreo di diventare ateo come condizione per rivendicare diritti politici, anzi sostiene che l'ebreo può anche emanciparsi politicamente restando ebreo, cioè riducendo l'ebraismo a questione privata. Piuttosto Marx chiede all'ebreo di rendersi conto che l'emancipazione *umana* (della società civile) è altra cosa rispetto a quella *politica*, che si può ottenere nell'ambito dello Stato.

La critica di Marx non è rivolta solo a tutti quei credenti che vogliono fare della loro religione uno strumento politico, ma anche a tutti quei cittadini che, pur avendo rinunciato a questa forma d'integralismo, s'illudono d'aver ottenuto la giustizia sociale in virtù della mera laicità dello Stato.

A riprova della sua tesi Marx mostra che esiste una differenza di principio tra diritti del *cittadino* (diritti politici o dello Stato) e diritti dell'*uomo* (diritti della società civile): tra questi ultimi vi è anche quello della *libertà di coscienza*, che a sua volta prevede quello della *libertà di religione*.

È evidente che i diritti politici non possono essere concessi al cittadino in quanto cristiano, poiché vengono concessi al cittadino *in quanto tale*, a prescindere dal suo atteggiamento verso la religione: persino la sua non appartenenza ad alcuna religione è irrilevante ai fini dell'adesione ai diritti politici. "*Il privilegio della fede è un diritto universale dell'uomo*" (p. 70) - dice Marx -, che viene riconosciuto in tutte le Costituzioni democratico-borghesi. Quindi sotto questo aspetto la posizione di Bauer è antidemocratica, poiché egli fa dell'ateismo una nuova religione da imporre con la forza del potere politico borghese.

Abbiamo già visto che per Marx la società civile rappresenta l'egoismo che va superato e lo Stato rappresenta l'idealità astratta, incapace di superare tale egoismo. Marx contesta a Bauer di non vedere la realtà delle cose, in quanto se anche si volessero concedere agli ebrei, previo il

loro ateismo o a prescindere da questo, tutti i diritti che vogliono, questi diritti non sono altro che diritti a vivere un'esistenza alienata, egoista; la libertà che si concede è semplicemente quella di non far nulla che possa nuocere alla libertà altrui (p. 71), quindi sarebbe una libertà al negativo, concessa a "una monade isolata e ripiegata su se stessa" (ib.).

La libertà riconosciuta e garantita è la libertà a restare "isolati" (p. 71), rinchiusi nel privilegio della proprietà privata. "Il diritto dell'uomo alla proprietà privata è dunque il diritto di godere arbitrariamente (*à son gré*), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa, il diritto dell'egoismo. Quella libertà individuale, come questa utilizzazione della medesima, costituiscono il fondamento della società civile. Essa lascia che ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la realizzazione, ma piuttosto il limite della sua libertà" (p. 72).

Il diritto ad essere egoisti è garantito dal diritto alla proprietà privata. Nessuno dei diritti dell'uomo oltrepassa "l'uomo egoistico" (p. 73), proprio perché la società appare come un "limite" allo sviluppo dell'egoismo individuale. Com'era arrivato a questa consapevolezza Marx? Dalle letture dei socialisti francesi, che pur egli qui non cita (probabilmente per evitare di apparire ai tedeschi come debitore di qualcosa nei confronti dei francesi) e dalle influenze dei "radicali" e "comunisti" presenti nella redazione della "Gazzetta Renana" (Hess, Engels, Bakunin...). A p. 78 Marx si limita a citare Rousseau.

Scrive Marx: "L'unico legame che tiene insieme gli individui è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica" (p. 73). Di qui il carattere profondamente limitato delle Costituzioni democratico-borghesi, col loro *dualismo* tra i valori *politici* (democratici, interclassisti) affermati come Stato, e i valori *sociali*, civili o umani (che sono borghesi, privatistici, classisti) affermati a livello di società civile, al punto che la politica è *subordinata* all'economia borghese: "il *citoyen* è servo dell'*homme* egoista" (p. 73): "non l'uomo come *citoyen*, bensì l'uomo come *bourgeois* viene preso per l'uomo *vero e proprio*" (p. 74). Le Costituzioni borghesi sono una parodia della democrazia, in quanto "la prassi rivoluzionaria della borghesia si trova in flagrante contraddizione con la sua teoria" (p. 74).

Marx spiega molto bene il motivo di questo dualismo, che definisce ironicamente con la parola "enigma". L'emancipazione politica borghese ha compiuto due cose:

1. ha distrutto la *feudalità*, in cui esisteva maggiore coerenza tra vita sociale e vita politica, in quanto "la società civile aveva *immediatamente* un carattere *politico*, cioè gli elementi della vita

civile... erano innalzati a elementi della vita dello Stato" (p. 75). Marx però precisa che si trattava comunque di rapporti tra "corporazioni" (non solo artigianali, ma di una classe in sé o ceto sociale: *corporazione* era il modo di distinguere i ceti privilegiati, in quanto la società feudale era divisa in classi). Marx vuol dire che questi ceti di sentivano parte dello Stato in quanto ceti separati da altri ceti. Non c'era proprietà *sociale*, ma proprietà privata appartenente a determinati ceti. Era appunto la società del *privilegio*, insieme economico e politico. Chi godeva di un privilegio aveva facoltà di esercitarlo *politicalmente*, senza dover rivendicare alcunché. L'individuo in sé non contava nulla, ma solo in quanto appartenente a un ceto sociale. Marx vede del Medioevo solo l'aspetto negativo del privilegio, non vede l'aspetto positivo della *comunità di villaggio*.

La gestione dello Stato è dunque "affare *particolare* di un sovrano, diviso dal popolo..." (p. 76). Cioè chi garantiva l'unità statale non era l'insieme dei ceti, ma un singolo al disopra di tutti.

La rivoluzione borghese ha invece innalzato "gli affari dello Stato ad affari del popolo... costituì lo Stato politico come affare *universale*, spezzando necessariamente tutti gli stati, corporazioni, arti, privilegi, che erano altrettante espressioni delle separazioni del popolo dalla sua comunità" (ib.). Ha tolto il privilegio di pochi sostituendolo col *diritto di molti*. Ha tolto "il *carattere politico della società civile*" (ib.) frammentato tra i diversi ceti privilegiati, e ha suddiviso la società civile nei suoi elementi semplici fondamentali: gli *individui*, da un lato, e i loro *bisogni* materiali e spirituali dall'altro.

Dopo aver tolto alla società civile l'identità con la sfera politica, ha creato una nuova organizzazione politica: lo *Stato*, in cui ognuno, individualmente, potesse idealmente riconoscersi.

La comunità non viene più rappresentata dalla società civile, ancorché divisa in ceti privilegiati, ma viene rappresentata da un organo politico universale, che appare al disopra di ogni cittadino e della stessa società civile. Nella vita sociale e civile le attività sociali decadono "a significato solo individuale" (ib.). C'è lo Stato da una parte, che deve rappresentare tutti, e il singolo dall'altra, che rappresenta solo se stesso. "La cosa pubblica in quanto tale divenne piuttosto l'affare universale di ciascun individuo..." (ib.).

Fin qui Marx condivide la necessità del passaggio dal feudalesimo al capitalismo.

2. Il rovescio della medaglia è però questo, che la società borghese ha affermato un concetto di individuo fondamentalmente "materialista", cioè attaccato esclusivamente al suo interesse privato, egoistico... La società civile si è in realtà emancipata da ciò che politicamente vincolava, conteneva lo sviluppo del suo "spirito egoista".

La rivoluzione politica borghese ha scoperto l'importanza dell'uomo sui ceti privilegiati, ma ha scoperto anche che quest'uomo era un egoista.

Dunque paradossalmente c'era più democrazia sociale nella società del privilegio, poiché là l'egoismo era dei singoli ceti possidenti e per questo privilegiati (quindi una minoranza), qui invece è di tutti, almeno di chiunque abbia un minimo di proprietà.

"L'uomo (borghese) non venne liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa", cioè il diritto di credere nella religione che voleva; "egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà" (p. 77), cioè non si passò dalla proprietà privata dei ceti alla *proprietà sociale di tutti*, ma dalla proprietà privata di pochi alla libertà di proprietà privata per molti. L'uomo civile, sociale, egoista, appare ora come l'uomo *naturale*, i cui diritti sono naturali, dalla nascita, da sempre, e che nessuno può toccare. I diritti naturali precedono quelli politici. La borghesia esprime il trionfo della società civile non solo sulla monarchia assoluta feudale, in cui pochi ceti potevano riconoscersi, ma anche il trionfo sul proprio Stato democratico in cui teoricamente tutti dovrebbero riconoscersi.

L'uomo politico diventa così l'uomo astratto, artificiale, allegorico, falsamente morale. "L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo *egoista*..." (p. 78).

Per Marx bisogna andare oltre la democrazia politica borghese, poiché occorre che l'uomo della società civile riscopra il lato *sociale* di se stesso, della propria attività, nonché il lato *umano* di se stesso (di cui l'emancipazione dalla religione costituisce il primo passo). Quando sociale e politico saranno di nuovo uniti in nome del *sociale* e non dell'individuale egoista, allora sarà compiuta l'emancipazione *umana* (p. 79).¹⁵

II

¹⁵ Da notare, *en passant*, che dopo 150 anni da queste riflessioni esistono ancora oggi in Europa degli Stati confessionali: p.es. l'Inghilterra anglicana e l'Italia cattolica (cfr l'art. 7 della Costituzione). Svezia e Finlandia hanno posto fine solo verso il 1997-2000 alla figura giuridica della Chiesa di stato.

La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi di diventare liberi
(Ventun fogli dalla Svizzera) di Bruno Bauer (1843). Critica di Marx.

L'emancipazione che Bauer chiedeva agli ebrei era stata in un certo senso l'emancipazione del padre di Marx, che era dovuto passare al protestantesimo nel 1816 per non rinunciare alla professione, in quanto la legge prussiana vietava agli ebrei di esercitare certi uffici. Il che in sostanza voleva dire ch'era diventato ateo, se già non lo era prima, viste le sue idee illuministiche.

Secondo Bauer l'ebreo deve emanciparsi non solo dall'ebraismo ma anche dal cristianesimo che l'ha superato, cioè deve approdare all'ateismo *tout-court*. Quando sarà approdato all'ateismo potrà pretendere l'emancipazione politica, potrà lottarvi a giusto titolo, a pieno diritto, al pari di tutti gli altri tedeschi che in quanto cittadini rivendicano i loro diritti democratici al cospetto dello Stato assolutista. Bauer, abbiamo detto, poneva una condizione ideologica davanti a quella politica. Peraltro non si rendeva conto che gli altri cittadini tedeschi non avevano bisogno di rivendicare alcunché in quanto cristiani, poiché lo Stato stesso poneva l'eguaglianza di cittadino e cristiano.

Marx invece fa un ragionamento più pratico. Posto che "il segreto dell'ebreo" (p. 81) non sta nella sua religione, ma nella sua attività pratica, cioè il *traffico* e che il suo dio è il *denaro*, l'emancipazione da questa forma di egoismo pratico diventa un obiettivo non solo per l'ebreo ma anche per tutti i cittadini tedeschi; dunque se si eliminassero i presupposti del traffico, la sua possibilità, l'ebreo mondano (non quello astratto di Bauer) non esisterebbe più.

"L'emancipazione degli ebrei nel suo significato ultimo è l'emancipazione dell'umanità dal *giudaismo*" (p. 82), qui considerato come metafora dell'egoismo borghese. Marx infatti sostiene che l'ebreo si è già emancipato in modo giudaico, in quanto ha fatto dei propri traffici, dell'uso del danaro un metro di misura dell'egoismo della società borghese. Un borghese è tanto più borghese quanto più nella sua attività pratica assomiglia all'ebreo.

"Gli ebrei si sono emancipati nella misura in cui i cristiani sono diventati ebrei" (p. 82), cioè sono diventati "egoisti". Nel Nord America persino la religione è diventata oggetto di *business* (p. 83): "il commerciante fallito traffica in Vangelo come l'evangelista arricchito traffica negli affari" (ib.).

Bauer si scandalizza che gli ebrei rivendichino dei diritti in quanto ebrei, quando già sul piano economico hanno poteri enormi (anche

questo è un modo di porre le basi dell'antisemitismo). Marx invece dice che questa contraddizione sarebbe impossibile se fosse la politica democratica a dirigere un'economia di tipo sociale e non l'economia borghese a dirigere una pseudo-politica democratica.

"L'ebreo, che sta nella società civile [borghese] come membro particolare [separato], è solo la manifestazione particolare del giudaismo [dell'egoismo borghese] della società civile" (p. 84). Gli stessi ebrei, secondo Marx, si comportano come se fossero già *atei*, in quanto il loro dio è il denaro, esattamente come per i cristiano-borghesi.

L'ebraismo è solo una variante della prassi borghese. I paralleli sono innumerevoli. Persino nelle forme del rispetto della legge: "il gesuitismo giudaico è il rapporto del mondo dell'interesse individuale con le leggi che lo dominano, la cui astuta elusione è l'arte suprema di questo mondo" (p. 85).

"Il cristianesimo è scaturito [storicamente] dal giudaismo. Nel giudaismo [socialmente, come espressione egoistica della vita] esso si è nuovamente dissolto" (p. 86). Ridiventando "ebreo" il cristiano ha smesso di "teorizzare" e ha posto la prassi individuale egoistica al di sopra di qualunque ideale, salvo trasferire quest'ultimo, in maniera formale, nell'entità astratta dello Stato.

"Il cristianesimo - dice Marx - è il pensiero sublime del giudaismo", che non ha saputo realizzarsi concretamente, mentre "il giudaismo è la piatta applicazione del cristianesimo" (pp. 86-7). E questa applicazione poteva diventare universale solo sotto il capitalismo, perché qui lo Stato politico realizza compiutamente (anche a livello teorico) "l'autoestraneazione dell'uomo da sé e dalla natura" (p. 87).

Non è più il dio metafisico che fa da ponte tra quel che si è e quel che si vorrebbe essere; ora il mediatore è il *denaro*, potere sempre estraneo all'uomo. Dunque "l'emancipazione sociale dell'ebreo [come individuo religioso] è l'emancipazione della società [civile] dal giudaismo [cioè dal dominio del denaro]" (p. 88).

Tesi su Feuerbach

Questi appunti, ovviamente non destinati alla pubblicazione, furono scritti da Marx nel marzo del 1845 e pubblicati da Engels nella "Neue Zeit" nel 1886, poi apparsi in appendice al suo *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* (1888).¹⁶

[I]

Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di *intuizione*; ma non come *attività umana sensibile*, come *attività pratica*, non soggettivamente. È accaduto quindi che il lato *attivo* è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto col materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo ignora l'attività reale, sensibile come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*. Perciò nell'*Essenza del cristianesimo* egli considera come schiettamente umano solo il modo di procedere teorico, mentre la pratica è concepita e fissata da lui soltanto nella sua raffigurazione sordidamente giudaica. Pertanto egli non concepisce l'importanza dell'attività "rivoluzionaria", dell'attività pratico-critica.

Marx qui critica il materialismo meccanicistico, metafisico, filosofico. Egli afferma che la "realtà", da questo materialismo, è sempre stata concepita "solo sotto la forma di oggetto" (come nelle scienze applicate: ad es. la fisica) oppure di "intuizione" (come nelle scienze esatte: matematica, geometria... o nello stesso materialismo filosofico di Feuerbach).

Marx, in sostanza, denuncia una visione riduttiva della realtà, indirettamente influenzata dalla religione o dalla metafisica, che hanno sempre considerato la realtà (o la natura) come un qualcosa di "dato", d'intangibile, da contemplare filosoficamente o da studiare tecnicamente (non *socialmente*). Ciò che è mancato a questa forma di materialismo è stata la comprensione del rapporto *dialettico* tra uomo e natura (o meglio, tra uomo e realtà oggettiva, materiale, ambientale: il che implica non

¹⁶ Si è usata la traduzione di Palmiro Togliatti, in appendice al volume *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1950.

solo la natura ma anche il rapporto *sociale*).

In questa tesi Marx vuole rivendicare il lato "oggettivo" (creativo) del materialismo, cioè l'*attività sensibile umana* - com'egli la definisce -, la prassi in grado di modificare le cose, la realtà.

Giustamente egli afferma che "il lato attivo è stato sviluppato dall'idealismo" (si pensi p.es. alla scoperta della dialettica, ma anche alla stessa attività pratica delle forze sociali che si richiamano all'idealismo), semplicemente perché il materialismo non ha saputo andare al di là dell'oggettività della materia, cioè non ha saputo scorgere il legame organico tra materia e soggettività. Secondo il materialismo meccanicistico, in effetti, l'uomo non è che un elemento della materia, passivo e insignificante.

L'idealismo - secondo Marx - ha sì sviluppato il lato "attivo" dell'uomo, ma "in maniera astratta", poiché esso è incapace di vera attività reale sensibile.

L'idealismo è una forma d'intellettualismo (alienato, perché separato dalla realtà sociale): la sua attività resta circoscritta nell'ambito del mero pensiero. Marx, prima di queste *Tesi*, aveva già criticato l'idealismo hegeliano, e qui arriva a considerare il materialismo metafisico come sostanzialmente più "onesto", più "genuino" dell'idealismo, anche se a quest'ultimo riconosce una maggiore perfezione sul piano speculativo.

Marx condivide con Feuerbach lo sforzo di voler superare l'idealismo (hegeliano soprattutto, che faceva dipendere il processo della realtà dal processo del pensiero). Per l'idealismo tedesco, infatti, è il pensiero che fa muovere la realtà o è comunque il pensiero che ha il compito di conciliare l'uomo con le contraddizioni della realtà. Le contraddizioni - dirà Marx - nella realtà restano, ma nel pensiero vengono risolte, per cui - per l'idealista - lo sono anche nella realtà.

Tuttavia Feuerbach - dice Marx - non è riuscito a scorgere una vera "oggettività" nell'"attività umana stessa". Infatti, pur avendo con acume separato "gli oggetti sensibili realmente" dagli "oggetti del pensiero", rivendicando alla materia una certa irriducibilità alle forzature speculative (e conservatrici) dell'idealismo, pur avendo cioè riaffermato l'originalità, il primato della materia rispetto all'idea, allo spirito, al pensiero, Feuerbach è rimasto sostanzialmente un idealista, suo malgrado, o comunque un materialista tradizionale, filosofico.

Il materialismo è stato sviluppato, da lui, solo in maniera teoretica, intuitiva, non pratica. Feuerbach, in effetti, non si è mai lasciato coinvolgere nell'attività politico-sociale del suo tempo, ma solo in quella teorico-culturale (vedi ad es. la critica alla religione e alla filosofia hegeliana).

Marx invece tiene a precisare che uno sviluppo pratico del materialismo implica un'attività "rivoluzionaria", "pratico-critica", e non solo "critica". Feuerbach fu soltanto un intellettuale isolato, un docente universitario (per qualche tempo), uno scrittore, nel migliore dei casi un conferenziere.

Da notare comunque che Marx non fa coincidere (in questo testo) l'attività rivoluzionaria con quella strettamente *politica* (in senso tradizionale-istituzionale), ma con l'attività *sociale* in senso lato (aspetto "pratico" vero e proprio) e con quella *culturale* (aspetto "teoretico"). La "critica" dipende da entrambe le attività, e la politica non è che una conseguenza delle due attività. Marx era già giunto alla consapevolezza che un'attività politica staccata dall'attività socioculturale, non era che una forma di alienazione.

Dopo aver scoperto (prima in Germania e poi soprattutto in Francia) l'importanza dell'attività pratica, Marx denuncia i limiti di Feuerbach. L'attività rivoluzionaria, in questo periodo, coincideva, per Marx, con l'attività sociale del proletariato e della borghesia progressista, democratica, e con l'attività politico-culturale, critico-intellettuale del filosofo di idee socialcomuniste.

Per il Marx del 1845 l'attività politico-parlamentare andava nettamente rifiutata, in quanto ritenuta effetto di un'alienazione sociale e a sua volta causa di nuova alienazione (Marx, nella critica alla *Filosofia del diritto* di Hegel, aveva già evidenziato la separazione tra Stato e società civile: la politica - secondo lui - non aveva altro scopo che di garantire tale separazione).

La politica, per il giovane Marx, era fonte di compromessi non di alternative, era "ragion di Stato", cioè opportunismo, calcolo, interesse... non "prassi rivoluzionaria". La politica "giustifica" (al pari dell'idealismo, della religione, della filosofia in generale e persino del materialismo di Feuerbach, contro le sue stesse migliori intenzioni), mentre il problema vero, per Marx, è quello di come "modificare" l'esistente.

Marx scopre l'importanza della *politica extraparlamentare*, cioè l'importanza di un partito organizzato solo dopo il 1848, cioè dopo il fallimento del moto *spontaneo* del proletariato in funzione anti-borghese. Il '48 infatti rappresenta soltanto il successo di un moto spontaneo contro l'aristocrazia e il clericalismo: la classe che erediterà i risultati migliori sarà la borghesia, che tradirà gli interessi del proletariato.

[II]

La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva

non è una questione teorica, ma pratica. È nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che si isola dalla pratica è una questione puramente scolastica.

La critica più radicale che Marx potesse fare contro l'idealismo e il materialismo metafisico, è quella secondo cui *la prassi è il criterio della verità*. Naturalmente anche qui bisogna dare per scontato che Marx si riferisse alla prassi socioculturale, considerata come l'unica in grado di stabilire (e si dovrebbe aggiungere, "a posteriori") dove sta la verità o la falsità di un'idea.

Questo limite di Marx, che non accetta di includere nel concetto di prassi rivoluzionaria anche la dimensione della *politica*, era considerato allora, da un rivoluzionario o comunque da un oppositore del sistema prussiano, un pregio, soprattutto se per attività politica s'intende solo quella *parlamentare*.

Per la prima volta, infatti, gli intellettuali rivoluzionari davano dignità a tanta gente esclusa a priori dalla politica: essi stessi rinunciavano a carriere prestigiose (a livello politico o accademico). Per la prima volta si affermava che era più "vera", più "autentica", più "dignitosa" la prassi del popolo oppresso e sfruttato, che non quella dei politici o quella di coloro che con la politica del governo cercano sempre dei compromessi.

Marx dunque tendeva a privilegiare due tipi di attività: quella pratica, spontanea, delle masse oppresse, e quella teorica, consapevole, dell'intellettuale comunista. Quanto, in questo, egli si sia lasciato influenzare dal socialismo utopistico, è facile intuirlo. La differenza fra l'utopia e la scienza, nell'ambito del socialismo europeo, stava, ai tempi di Marx, più sul piano teorico che pratico: semplicemente Marx non riteneva che il capitalismo potesse essere "riformato".

Il distacco di Marx da Proudhon avverrà proprio su questo punto, e purtroppo sarà un distacco non solo ideologico ma anche politico, danneggiando i rapporti che il socialismo scientifico poteva avere, nella realizzazione di determinati obiettivi programmatici, con il socialismo utopistico.

[III]

La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini

che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa perciò giunge necessariamente a scindere la società in due parti, una delle quali sta al di sopra della società (per esempio in Roberto Owen).

La coincidenza nel variare dell'ambiente e dell'attività umana può solo essere concepita e compresa razionalmente come pratica rivoluzionaria.

La prassi può essere criterio di verità quando non pone un "prima" o un "dopo" nel processo d'interazione dell'uomo con l'ambiente sociale. L'uno e l'altro devono trasformarsi contemporaneamente, influenzandosi a vicenda.

Marx qui critica il materialismo del socialismo utopistico, che mirava a costruire un ambiente già "socialista" in una società ancora "capitalista". Il problema vero, per Marx, era invece quello di come conciliare, in maniera progressiva, il superamento dell'ideologia borghese con il superamento di *tutta* la società borghese.

Detto in altri termini: il socialismo di Marx tendeva a riporre più fiducia nelle capacità di trasformazione *globale* dell'uomo e non s'illudeva che nella società borghese si potessero costruire delle "isole di socialismo", in cui fosse assente l'influenza del capitalismo.¹⁷

[IV]

Feuerbach prende le mosse dal fatto che la religione rende l'uomo estraneo a se stesso e sdoppia il mondo in un mondo religioso immaginario, e in un mondo reale. Il suo lavoro consiste nel dissolvere il mondo religioso nella sua base mondana. Egli non si accorge che, compiuto questo lavoro, la cosa principale rimane ancora da fare. Il fatto stesso che la base mondana si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente non si può spiegare se non colla dissociazione interna e colla contraddizione di questa base mondana con se stessa. Questa deve pertanto essere compresa prima di tutto nella sua contraddizione e poi, attraverso la rimozione della contraddizione, rivoluzionata praticamente. Così, per esempio, dopo che si è scoperto che la famiglia terrena è il segreto della sacra famiglia, è la prima che deve essere criticata teoricamente e sovvertita nella pratica.

Qui Marx critica quella forma di materialismo filosofico che pensa di poter superare le contraddizioni della società borghese indirizzandosi verso l'*ateismo* (si veda ad es. la Sinistra hegeliana). Il distacco

¹⁷ Oggi, in Europa occidentale, queste "isole di socialismo" esistono ancora: sono quelle create da taluni preti progressisti o quelle di certe comunità di vita per i tossicodipendenti. "Isole" che sopravvivono grazie al sostegno, più o meno diretto, di alcuni ambienti della stessa società borghese.

di Marx da Feuerbach, ma anche dal socialismo anticlericale e da tutte le forme di anarchismo irreligioso alla Bakunin, è qui molto evidente.

L'ateismo può mettere in luce il rapporto organico tra alienazione pratica della società borghese e illusione teoretica (costituita appunto dalla religione o da altre forme di "oppio"), ma non può assolutamente superare l'alienazione pratica, poiché questa può essere rimossa solo praticamente, in modo rivoluzionario.

Marx però non spiega il modo concreto in cui la rivoluzione possa essere fatta: ancora non è maturata, in seno al materialismo dialettico, l'esigenza di un partito politico che guidi il proletariato. Quando parla di "rivoluzione", Marx pensa a un moto *spontaneo* delle masse più oppresse, e a un livello mondiale o comunque europeo, poiché gli paiono maturi i tempi per una sollevazione del genere. Qui sta il suo limite, che lo porta a non cercare rapporti politici con movimenti e organizzazioni che non si riconoscono in toto con il socialismo scientifico, e che lo porterò, nel periodo londinese, ad assumere, nei confronti del capitalismo, un atteggiamento passivo, in attesa che le "sofferenze", subite a causa dello sfruttamento, portino le masse a reagire.

[V]

Feurbach, non contento del *pensiero astratto*, fa appello all'*intuizione sensibile*; ma egli non concepisce il sensibile come attività pratica, come attività sensibile umana.

Marx qui afferma che Feuerbach, al massimo, è arrivato a scoprire l'"intuizione sensibile", cioè il primato delle funzioni sensorie, mostrando che la conoscenza passa necessariamente attraverso i sensi, e che quindi il pensiero non può agire come se l'uomo fosse privo di sensibilità.

Tuttavia - e Marx qui lo ribadisce - a Feuerbach è mancata la consapevolezza del lato pratico o sociale di questa sensibilità, che non può essere ridotta alla funzione fisiologica.

Nel materialismo di Feuerbach l'uomo è rimasto un ente astratto, più astratto di quello hegeliano, perché ancora più isolato dal contesto sociale. Feuerbach ha rivendicato un primato alla sensibilità dell'individuo singolo contro la razionalità dello Stato e della società civile prussiana: quella razionalità che tutta la Sinistra hegeliana (e quindi anche Feuerbach) riteneva ovviamente "irrazionale".

[VI]

Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali.

Feuerbach, che non s'addentra nella critica di questo essere reale, è perciò costretto:

1. a fare astrazione dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto, isolato;
2. per lui perciò l'essere umano può essere concepito solo come "specie", come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente naturale la molteplicità degli individui.

In questa tesi è racchiusa la definizione più importante del materialismo dialettico: l'uomo è "l'insieme dei rapporti sociali". Non può quindi esistere una definizione astratta, univoca, di "uomo", né una definizione concreta che non tenga conto dell'ambiente in cui il singolo vive.

Feuerbach ha cercato di dare dell'uomo un'interpretazione filosofica; Marx invece ne vuole dare una di tipo *sociale*, che riguardi l'ontologia dell'essere sociale.

Se si prescinde dalla dimensione sociale, si cade - secondo Marx - in due limiti: 1) quello di considerare l'uomo come *singolo*, cioè astrattamente (questo era il limite di tutta la Sinistra hegeliana, soprattutto di Stirner); 2) quello di considerare l'uomo come *specie*, cioè naturalisticamente (le scienze applicate infatti tendono a separare l'uomo dall'ambiente o a considerare per "ambiente" solo quello della natura).

Dire invece che l'uomo è "l'insieme dei rapporti sociali", significa che per comprendere un determinato individuo bisogna analizzare l'ambiente che frequenta. Ciò naturalmente non implica che si debba considerare l'uomo come un "mero prodotto" del suo ambiente, ma soltanto che, per comprenderlo in maniera adeguata, non si può prescindere dall'ambiente in cui vive.

Che poi questo individuo s'impegni anche a modificare il proprio ambiente o che invece lo subisca passivamente, questo è un altro discorso. Qui Marx non parla - come alla tesi III - del fatto che "anche l'educatore va educato".

[VII]

Perciò Feuerbach non vede che il "sentimento religioso" è anch'esso un *prodotto sociale* e che l'individuo astratto, che egli analizza, in realtà appartiene a una determinata forma sociale.

Interessante è il fatto che Marx supera Feuerbach non solo nella valorizzazione del lato sociale del materialismo, ma anche (come conseguenza) nell'interpretazione della vera natura del fenomeno religioso.

Marx è stato il primo a considerare tale fenomeno come un prodotto non tanto della debolezza psicologica dell'uomo (come ha fatto Feuerbach), né della mera speculazione arbitraria del clero, politicamente ed economicamente interessata (come voleva l'illuminismo progressista), ma piuttosto come un "prodotto sociale", di una determinata società.

Ciò ha avuto delle implicazioni notevoli, di cui le principali sono state l'esclusione a priori di qualunque forma di rozzo anticlericalismo e l'esclusione di qualunque analisi superficiale, epifenomenica, della religione. Se questo non è stato fatto, nel corso dello sviluppo del socialismo scientifico, la responsabilità non può certo essere attribuita a Marx.

In questa tesi per la prima volta si pongono le basi di un'analisi *scientifica* dell'alienazione religiosa, che parta dalle *contraddizioni sociali*, cui spetta, nell'ambito della conoscenza, un primato assoluto.

Solo col materialismo dialettico si è, p.es., potuto capire che l'alienazione religiosa non era conosciuta in quelle tribù primitive che pur nel rapporto con la natura erano molto più deboli dell'uomo della civiltà industriale. Oggi poi si è addirittura arrivati a credere che nei confronti della natura è più debole la civiltà industrializzata, poiché lo sfruttamento massiccio delle risorse provoca conseguenze devastanti sull'ambiente.

[VIII]

La vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri che sviano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella attività pratica umana e nella comprensione di questa attività pratica.

La scoperta della *prassi* è stata, in realtà, la scoperta del fatto che nella prassi l'uomo si forma e con la prassi l'ambiente si trasforma. Il venir meno di questa prassi sociale, che è l'esigenza primaria dell'uomo (ciò che gli conferisce non solo una dignità ma anche la sua stessa identità), comporta sempre l'emergere del misticismo o di quelle forme d'idealismo (anche rozze) che non tengono conto della realtà.

Il fatto stesso che Marx non abbia mai scritto un trattato sulla prassi o sulla dialettica, ma si sia limitato spesso - come in questo caso - a brevi e geniali intuizioni (le vere opere di analisi iniziano solo col soggiorno in Inghilterra) sta proprio ad indicare che l'uomo può vivere la prassi solo vivendola, cioè non può illudersi di viverla speculandoci so-

pra con l'astrazione del pensiero. La prassi come criterio della verità non è una definizione da acquisire teoricamente, una volta per tutte, ma anzi è un impegno da verificare continuamente, nei confronti di qualunque cosa o persona.

Il pensiero più vero e originale è quello che riflette adeguatamente la realtà, che va vissuta quotidianamente, nel presente, nella sua valenza dialettica, cioè considerando tutti i nessi che la caratterizzano (sociali, culturali e politici). L'astrazione ha senso solo come momento sintetico di un'esperienza vissuta.

Le *Tesi su Feuerbach*, in tal senso, fecero il punto dell'esperienza sociale, culturale e politica del giovane Marx in Francia. L'esperienza politica fu, delle tre, la meno significativa: lo si comprende anche dal fatto che Marx, nel fare il punto della situazione, scelse proprio Feuerbach come termine di confronto da superare. Anche *L'ideologia tedesca* risente dello stesso limite.

[IX]

L'altezza massima a cui può arrivare il materialismo *intuitivo*, cioè il materialismo che non concepisce il mondo sensibile come attività pratica, è l'intuizione dei singoli individui nella "società borghese".

Cadere nel misticismo o nell'idealismo astratto (che non è tanto quello di chi non s'impegna per realizzare i propri ideali, ma quello di chi nel realizzarli non s'accorge d'avere ideali illusori) significa giustificare lo *status quo*, cioè l'alienazione della società antagonistica.

In tal senso, non è paradossale ma del tutto naturale che il materialismo intuizionista (cioè metafisico) si limiti a porsi come mera contemplazione da parte di individui singoli della "società borghese". Chi si estranea dalle esigenze della prassi, che pur ha compreso, si ritrova a vivere nelle stesse condizioni (anzi in condizioni peggiori) dell'individuo "integrato" al sistema...

L'osservazione che Marx ha rivolto a Feuerbach potrebbe in realtà essere riferita a tutte quelle esperienze estremistiche di sinistra, che si limitano a fare discorsi ideologici sull'alienazione sociale, senza però impegnarsi attivamente a risolverla: quelle esperienze cioè che spesso sconfinano nel terrorismo o nell'intolleranza settaria, e che attendono con impazienza che un qualche evento catastrofico le autorizzi a sentirsi legittimate nella loro azione anti-istituzionale.

[X]

Il punto di vista del vecchio materialismo è la società "borghese"; il punto di vista del nuovo materialismo è la società *umana*, o l'umanità socializzata.

Il criterio che discrimina il vecchio dal nuovo materialismo è per l'appunto l'*esperienza*, qui ed ora, di una forte *umanizzazione* dei rapporti sociali, contro ogni forma (non solo politica) di alienazione, verso la trasformazione *globale* della società.

L'unica garanzia di successo che il nuovo materialismo può far valere è appunto quella di offrire, da subito, un'alternativa praticabile a livello di rapporti sociali umanizzati.

[XI]

I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo.

Marx qui avrebbe dovuto abbandonare la filosofia e darsi completamente alla politica rivoluzionaria, che è lo strumento principale per realizzare gli obiettivi della trasformazione sociale, soprattutto nell'ambito di una società antagonistica come quella capitalistica. Quella politica, ovviamente, che non dimentica il valore e anzi la priorità dell'*esperienza sociale*, da cui dipende la stessa credibilità della politica. Forse Marx avrebbe dovuto tornare subito in Germania, mettendo a frutto l'*esperienza francese*. Lo farà, in effetti, nel 1848, ma confidando troppo nelle capacità spontanee di ribellione della piccola borghesia e del proletariato, di cui poi avrà modo di pentirsi.

Viceversa, le *Tesi su Feuerbach*, invece di essere la premessa di un immediato coinvolgimento nell'attività politica, furono la premessa involontaria dell'*Ideologia tedesca*, la cui importanza teoretica non è certo superiore a quella delle *Tesi* in oggetto.

Marx perse del tempo prezioso nell'elaborare il suo definitivo distacco dalla Sinistra hegeliana (su questo Engels non lo seguì sino in fondo); sicché quando giunse il '48, il *Manifesto* non fu un documento sufficiente per mobilitare le masse, né quelle francesi (egemonizzate dal socialismo utopistico o estremistico) né quelle tedesche (politicamente arretrate e divise). Il *Manifesto*, infatti, fu soprattutto carente nella parte organizzativa e operativa.

Il limite del giovane Marx era ed è quello di moltissimi intellettuali occidentali del suo e del nostro tempo, i quali, mentre sul piano teo-

retico sono in grado di fare importanti scoperte per la trasformazione della società borghese, sul piano pratico invece non sono capaci di una vera coerenza, di un'adeguata conformità ai valori, ai principi affermati nella teoria, cioè di far passare attraverso le masse le idee rivoluzionarie.

Manoscritti economico-filosofici del 1844

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*¹⁸ Marx non vede mai le lotte politiche condotte dai contadini contro i feudatari, ma solo il servo della gleba docilmente sottomesso al latifondista.

Marx dà per scontato che se il contadino feudale non è riuscito a costituire un'alternativa al servaggio, non potrà farlo neppure nei confronti del capitalismo, tant'è che, a suo avviso, i piccoli agricoltori sono destinati a essere "divorati" dai più grandi e quest'ultimi o vengano rovinati dalla concorrenza dei capitalisti o si trasformano essi stessi in capitalisti.

Non c'è nel marxismo classico *la cultura storica dell'alternativa*. Marx è un *determinista*, anche se, a differenza degli economisti borghesi, vede il capitalismo come una formazione sociale transitoria.

Per Marx lo scontro è tra "la volgarità aperta, cosciente di sé" del capitalista e quella "nascosta e incosciente" del nobile feudale (p. 96). I contadini sono soltanto, in questo dramma storico, delle comparse poco significative.

E comunque Marx afferma chiaramente di preferire "la brama [borghese] del possesso" a quella feudale del "godimento"; anche perché il borghese è di natura "ateo" (con la sua "ragione rischiaratrice"), mentre il nobile resta "credente" (con la sua "superstizione").

Si legga ora questo pensiero, che il Marx economista maturo avrebbe dovuto sviluppare e che invece fu abbandonato: "In quanto [l'industria] è un genere *particolare* di lavoro [rispetto al servaggio], in quanto è una distinzione *essenziale, importante, vitale*, questa distinzione rimane sino a che l'industria (la vita cittadina) si costituisce *avendo di fronte* il possesso fondiario (la vita aristocratica del feudo) e reca ancora in se stessa il carattere feudale di questo contrasto sotto forma di monopoli, consorterie, gilde, corporazioni ecc. [da notare che per Marx i "monopoli" sono più una caratteristica del feudalesimo che del capitalismo], situazioni storiche determinate entro le quali il lavoro ha ancora un significato *apparentemente sociale*, ha ancora il significato della *comunità reale*, non è ancora arrivato sino all'*indifferenza* rispetto al proprio contenuto, cioè non è arrivato ancora a essere completamente indipendente, cioè ad essere astratto ad ogni altro essere e quindi anche a essere un ca-

¹⁸ Testo di riferimento: K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ed. Einaudi, Torino 1970.

pitale *emancipato*" (2° *Manoscritto*).

Il giovane Marx aveva in sostanza intuito che il capitalismo aveva portato alle estreme conseguenze negative l'apparente socialità della vita feudale (apparente appunto perché soggetta al servaggio). dando al lavoro un contenuto *astratto* (a motivo del primato del valore di scambio), rendendo così il lavoro un'attività completamente separata dalla comunità d'origine, ovvero subordinando tutto il lavoro all'interesse particolare dei singoli capitalisti.

Tuttavia, invece di guardare indietro, cercando di recuperare quanto ancora di "sociale" esisteva nel Medioevo, Marx ha preferito guardare soltanto avanti, dando per scontato che nulla poteva essere salvato del passato. Probabilmente a ciò si era risolto perché aveva visto che tanti proprietari fondiari s'erano trasformati in capitalisti agrari.

Marx in sostanza aveva intravisto un preciso legame tra *economia borghese e religione cristiana*, cioè aveva capito che le radici culturali della nascita del capitalismo andavano cercate in una negazione *teorica* e non solo *pratica* dei principi del cristianesimo (a differenza del feudalesimo, che invece pretese di affermare in sede teorica ciò che non riuscì mai a realizzare in sede pratica).

Tuttavia Marx non volle mai ammettere sino in fondo che tale negazione teorica non servì affatto a recuperare l'uomo naturale e razionale. L'emancipazione teorica dalla superstizione cristiana non comportò affatto, in maniera automatica, una umanizzazione dei rapporti sociali, anzi, il capitalismo, che pur ebbe bisogno di quella emancipazione per imporsi, non fece che accentuare ulteriormente l'alienazione nella vita sociale.

Quando, nel 3° *Manoscritto*, Marx afferma che all'economia politica borghese "appaiono come *feticisti*, come *cattolici*, i seguaci del sistema monetario e mercantilista che considerano la proprietà privata per l'uomo come un'essenza *soltanto oggettiva*" (p. 101), egli aveva in sostanza capito che il capitalismo, se poteva nascere in un paese cattolico, nella forma del capitale usuraio o commerciale, di certo non avrebbe potuto svilupparsi autonomamente nella forma del capitale *industriale* se non in un paese protestante. Purtroppo queste acute osservazioni del giovane Marx sono rimaste lettera morta, anche nel marxismo contemporaneo.

Dice ancora a p. 102: "l'uomo viene posto nella determinazione della proprietà privata, come da Lutero viene posto nella determinazione della religione". Cioè è l'uomo che deve acquistare la "proprietà privata" col suo lavoro o con lo sfruttamento del lavoro altrui, per potersi definire "uomo": non è più la terra che gli conferisce onore e rispettabilità. Così è

il credente con la sua fede astratta, che può dimostrare d'essere "vero cristiano", rinunciando o dimenticando tradizioni, sacramenti, gerarchia ecc. L'individualismo *borghese* coincide con l'individualismo *protestante*.

Marx, tuttavia, non si lascia qui ingannare dalla rivoluzione cristiano-borghese, in quanto egli sa bene che dietro detta rivoluzione si nascondono altre forme di ipocrisia, diverse ma non meno grandi di quelle del mondo feudale. "Così, sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo, l'economia politica... non è... altro che la messa in atto conseguente della negazione dell'uomo... (p. 102), poiché se prima era la proprietà della terra che dava senso all'identità dell'uomo, ora è il profitto estorto con lo sfruttamento del lavoro salariato.

Marx infatti dice che l'economia politica borghese è ipocrita in quanto pone il *lavoro* (e non il lavoro non pagato, cioè - come dirà il Marx maturo - il *plusvalore*) in antitesi alla *rendita*, facendo passare il capitalista per un lavoratore e il feudatario per un ozioso gaudente.

Nei *Manoscritti* (p. 112) Marx nega che il futuro comunismo abbia qualcosa da spartire col passato comunismo (netto il suo distacco da Cabet e dagli altri socialisti utopisti franco-tedeschi). "Se mai esso [comunismo primitivo] sia qualche volta esistito - sostiene Marx -, proprio il fatto di essere esistito *nel passato* è in contraddizione con la pretesa di valere come essenza".

Qui Marx nega un qualunque valore ontologico al comunismo primitivo, semplicemente perché non ne vede alcuna traccia nel suo presente. Se esso è scomparso significa che *doveva* scomparire. "Si vede facilmente la necessità che l'intero movimento rivoluzionario trovi la propria base tanto empirica che teoretica nel movimento della proprietà privata..." (p. 112). Essendo tecnologicamente debole, il comunismo primitivo non aveva alcuna possibilità di resistere al "modo di produzione asiatico", di cui parlerà nel periodo londinese. Il che significa che il comunismo moderno deve svilupparsi negando la *moderna* proprietà privata e non tanto ripristinando quella collettiva del comunismo primitivo.

La proprietà privata - secondo la concezione deterministica di Marx, che è tutta di derivazione hegeliana - è una "necessità storica" (p. 113). Marx esclude che sia il frutto di una libertà negativa: di qui il suo scarsissimo interesse a rivalutare le formazioni economiche pre-capitalistiche (lo farà, in parte, solo nella tarda maturità).

Pertanto egli vuole che anche il comunismo venga considerato come una "necessità storica". "L'essere umano doveva essere ridotto a questa assoluta povertà, affinché potesse estrarre da sé la sua ricchezza interiore" (pp. 116-7). La scienza naturale, in senso lato, "ha preparato

l'emancipazione dell'uomo, pur avendo dovuto immediatamente condurre a compimento la sua disumanizzazione" (p. 121).

Da notare che nei *Manoscritti* Marx intuisce perfettamente la necessità di una rivoluzione pratica o politica, che elimini la proprietà privata, ma poi, al momento di proporla, si trova nuovamente a dissertare di filosofia, o comunque, considerando che la critica dell'idealismo hegeliano è precedente agli studi di economia politica, Marx - esattamente come farà qualche anno dopo, concludendo il *Manifesto* con la critica dell'ideologia politica socialista (utopistica e riformistica) - sul piano organizzativo non è in grado di proporre alcunché.

I *Manoscritti* sono comunque dei quaderni molto importanti, poiché mostrano un Marx assai più risoluto di quello del *Capitale*. Il fatto stesso d'aver esordito parlando del *salario* e non della *merce*, è indicativo della volontà di non voler fare un trattato di economia politica ma semplicemente la denuncia di un insopportabile antagonismo sociale.

Critica della dialettica hegeliana

Nell'ultima parte dei *Manoscritti* (quella dedicata all'hegelismo) Marx riconosce a Feuerbach tre fondamentali meriti:

1. aver capito che la filosofia (in generale, ma forse Marx sottintendeva solo quella hegeliana) "non è altro che la religione ridotta in pensieri e svolta col pensiero" (p. 161), cioè una *mistificazione concettuale* della realtà e dell'uomo, non meno forte di quella religiosa, anche se si pone, almeno nelle intenzioni di Hegel, come superamento della stessa religione, ferma al livello della mera rappresentazione;

2. aver fondato "il *vero materialismo* e la *scienza reale*" facendo della *relazione sociale* tra esseri umani il principio fondamentale della teoria. Ancora Marx non ha maturato l'idea che tale relazione deve farsi *politica (prassi)* per trasformare la realtà, onde evitare che essa resti non meno astratta dell'idea hegeliana;

3. aver posto il *positivo* su di sé e non come risultato finale del processo dialettico, in cui ciò che conta è la *negazione della negazione*. Quest'ultimo punto è svolto da Marx sino alla fine del capitolo.

Egli sostiene che Feuerbach sarebbe stato il primo a capire che tutto il sistema filosofico di Hegel si svolge in tre momenti diversi: a) parte dalla religione, considerandola come una forma di alienazione o di estraniamento; b) cerca di superarla rivendicando un superiore livello speculativo da parte della filosofia, vicina a istanze laico-borghesi e umanistico-razionali; c) riafferma i valori della religione in forma laicizzata, dimostrando che la vera religione, quella non dogmatica, è la sua filosofia

idealistica. Quest'ultimo punto per Feuerbach costituisce il tradimento della filosofia rispetto alle sue stesse premesse (virtualmente ateistiche).

La *positività* hegeliana sarebbe quindi qualcosa di ambiguo, di incerto, non sufficientemente fondato su ciò che garantisce autenticità all'ateismo, e cioè la *sensibilità*, il *materialismo naturalistico*, la *natura*, la *realtà umana*. Tale ambiguità strutturale al sistema hegeliano dipende anzitutto dalla natura astratta della sua filosofia, dal fatto cioè che non fa dell'uomo e della *natura* il punto di partenza, ma solo un momento del processo dialettico.

A questo punto Marx prende in esame la *Fenomenologia dello Spirito*, cercando di verificare se le tesi di Feuerbach sono sufficienti per interpretarla adeguatamente. L'analisi che fa è tutta *filosofica*, cioè, per quanto la parte economica dei *Manoscritti* sia già sufficiente per staccarsi dall'hegelismo, Marx non rinuncia a criticare Hegel anche sul piano meramente filosofico. Non vuole staccarsi dal suo maestro usando solo lo strumento dell'economia; se ne sente ancora affascinato e vuole a tutti i costi fare i conti con lui (non dimentichiamo che la formazione culturale di Marx è *filosofica* e gli ci vorrà non poco tempo per liberarsene completamente).

Indubbiamente come Feuerbach, Marx ha capito che l'errore principale di Hegel sta nell'aver considerato l'uomo e la natura come due *astrazioni* dipendenti dallo sviluppo dell'*idea*. Questo modo di impostare le cose, di svolgere il pensiero, gli appare enormemente limitato. Quel che egli sentiva istintivamente e che ancora non aveva rielaborato in forma organica e razionale, lo trova ben formulato nelle prime opere di Feuerbach.

Non gli dispiace affatto che, nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel consideri la "ricchezza, il potere statale..." come "enti resi estranei all'essere *umano*" (p. 164). Gli dispiace che lo faccia "soltanto nella loro forma ideale" (ib.), come se fossero "una estraniamento del pensiero filosofico *puro*, cioè astratto" (ib.). E ancor più gli dispiace - ma fa capire che questo è inevitabile nella filosofia hegeliana - che "tutto il movimento [sottinteso: dialettico] finisca nel sapere assoluto" (p. 165). Il che, detto altrimenti, significa che "il *filosofo* - che è una forma astratta dell'uomo estraniato - si pone come misura del mondo *estraniato*" (ib.).

Il Marx dei *Manoscritti* in sostanza aveva già capito che la filosofia non serviva per risolvere le contraddizioni sociali e che, a tale scopo, essa doveva trasformarsi in una politica rivoluzionaria. Aveva capito che dopo la rivoluzione francese, dopo i moti liberali europei del 1820-21, 1830-31, dopo l'ascesa alla ribalta delle rivendicazioni sociali del proletariato urbano e industrializzato, la filosofia, presa in sé e per sé, era

una disciplina inutile, e che se in Germania continuava a esistere, anche in forme così evolute come nell'idealismo, ciò dipendeva dall'arretratezza politica della borghesia tedesca, che si era accontentata d'aver compiuto la grande riforma luterana e, appunto, il grande sviluppo idealistico della metafisica.

In definitiva Marx rimproverava a Hegel di non aver saputo guardare alla concretezza degli *antagonismi sociali*, o comunque di avervi dato delle risposte del tutto inadeguate, in quanto appunto filosofiche. Le sue parole - se ci pensiamo bene - ponevano una seria ipoteca sull'utilità di studiare il pensiero filosofico stesso, tant'è che Marx aveva preferito dedicarsi all'attività giornalistica. Nel momento stesso in cui era andato a vivere in Francia, aveva trovato conferma della sua idea già maturata in Germania: la filosofia era morta e proprio nel momento del suo massimo sviluppo, quindi essa o si trasformava in *politica*, realizzando gli ideali di giustizia del proletariato, oppure era destinata a essere usata come uno strumento del sistema oppressivo, nonostante gli aspetti rivoluzionari della dialettica. Di sicuro non era più possibile esaminare le contraddizioni sociali come forme estraniare di una coscienza puramente astratta.

È del tutto calzante la critica che Marx rivolge a Hegel in riferimento alla concezione del *lavoro*: "egli vede solo il lato positivo del lavoro [quello che permette all'uomo di autorealizzarsi], non quello negativo [cioè quello dello sfruttamento]... Il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce è il lavoro *astrattamente spirituale*" (p. 168). Questo perché l'essere umano non è visto in sé e per sé ma come risultato di un processo, come parte di una specie.

Qui si vede benissimo che nel giovane Marx ateismo e materialismo, uomo e natura, umanesimo laico e socialismo democratico si giustificavano a vicenda, si supportavano reciprocamente, come se fossero elementi interscambiabili. Marx non riesce ad accettare l'idea che la critica della filosofia hegeliana possa essere fatta semplicemente in maniera filosofica. Già da questo si può capire perché, di lì a poco, criticherà lo stesso Feuerbach e tutta la Sinistra hegeliana. Non è con il solo ateismo, né col primato concesso alla sensibilità umana o alle leggi della natura, né col recupero del primato del singolo o delle relazioni d'amore tra un io e un tu che si può pensare di superare l'idealismo hegeliano. Ci vuole una *prassi rivoluzionaria*, anti-sistemica.

La cosa strana di quest'analisi della *Fenomenologia* hegeliana è che Marx, pur vivendo a Parigi, pur essendo venuto a contatto con ambienti chiaramente politici e orientati verso il socialismo, soltanto alla fine della sua analisi dice esplicitamente che la filosofia non serve a cam-

biare il sistema prussiano, ma solo a *giustificarlo*. Lo dice mettendo in parallelo *ateismo* e *comunismo*, cioè l'abolizione di dio e della proprietà privata, ma lo dice come se stesse facendo una sorta di *filosofia della politica*. A Parigi Marx aveva aperto gli occhi sul mondo industriale e operaio, sul movimento socialista di resistenza al capitalismo e di rivendicazione dei diritti socioeconomici e politici, ma ancora era completamente a digiuno dei mezzi e dei metodi (tattici e strategici) con cui conseguire tali obiettivi rivoluzionari.

Indubbiamente di questa *Critica della dialettica hegeliana* la parte più interessante la si nota quando Marx apprezza, da un lato, il fatto che Hegel nella sua *Fenomenologia* sia partito dal considerare la realtà sociale come una forma di estraniamento della coscienza, in quanto prodotta da un "io egoista" (seppur considerato in maniera astratta); dall'altro però non può accettare che il superamento di tale alienazione possa avvenire soltanto in maniera intellettualistica o spiritualistica.

La coscienza in sé che diventa autocoscienza per sé non può arrivare a considerare i fenomeni sociali come *pura apparenza*. Secondo Marx è sbagliato considerare la realtà, la "cosalità" come una forma alienata della coscienza, senza riuscire a comprenderne sino in fondo i *contorni materiali* che la caratterizzano. Se tutto quello che l'uomo fa è alienante e se questa alienazione può essere superata solo in maniera speculativa, non esiste alcuna vera garanzia che l'alienazione sia stata superata anche *materialmente*. La realtà non può essere squalificata in una maniera così stoica o buddistica. Che poi, a ben guardare, era anche un modo *cristiano* di concepire l'esistente; solo che in Hegel avviene questa curiosa metamorfosi: la concezione negativa della realtà che aveva il cristianesimo, in riferimento al peccato originale, per cui l'uomo è strutturalmente portato a compiere il male, nella sua *Fenomenologia* viene attenuata o smorzata da una *concezione stoico-filosofica* della vita, che si vuole forzatamente ottimistica.

Lo scetticismo teologico-cristiano viene per così dire ricompreso (sussunto) all'interno di uno *stoicismo filosofico-cristiano*; il male viene relativizzato considerandolo positivamente in un processo dialettico in cui ciò che conta, in ultima istanza, è la *sintesi*, cioè l'*intero*. Hegel non fa che compiere una *sintesi filosofica* di due teologie cristiane che, sotto vari aspetti, erano molto diverse tra loro: l'*agostinismo* e il *tomismo*. Lo fa da un punto di vista filosofico, attenuando di molto gli elementi caratteristici di quelle teologie.

Dal canto suo, Marx, che non ha mai mostrato alcun interesse culturale per la teologia (se non per gli effetti politici che questa poteva avere, come dimostrerà negli scritti sulla *Questione ebraica*), non farà

che portare, sulla scia di Feuerbach, alle più logiche conseguenze tale processo di *laicizzazione* dei contenuti religiosi. E lo farà rovesciando i termini del problema: l'uomo è sì un essere condizionato dalla realtà, ma la sua *umanità* e *naturalità* sta proprio in tale condizionamento, le cui contraddizioni vanno risolte non soltanto nel pensiero (in forma *ateistica*) ma anche e soprattutto praticamente e materialmente (scegliendo la strada del *socialismo*).

Quand'egli parla di *umanizzazione* e di *naturalizzazione*, intende qualcosa di superiore non solo all'*idealismo* (considerato come una filosofia laicizzata del cristianesimo), ma anche del *materialismo empiristico*, quello basato unicamente sugli istinti, sulle sensazioni, sulle percezioni soggettive, così tipico del mondo inglese. Ancora non sta criticando Feuerbach, poiché gli pare d'aver capito che il materialismo di quest'ultimo è di tipo *umanistico*, cioè ben al di là di quello edonistico dei gaudenti, o economicistico degli affaristi, o meramente naturalistico degli scienziati: tutte forme di materialismo ch'egli avrebbe qualificato come "semplicistiche" quando non addirittura "volgari".

Parlando dell'uomo come *essere naturale*, Marx riprende completamente la lezione di Feuerbach, che qui conviene riassumere, anche perché egli ne parla estesamente, ovviamente nell'ambito di un breve e geniale schizzo scritto di getto.

La prima cosa che dice è che la *natura* ci è esterna in maniera indipendente dalla percezione che ne abbiamo. Riconosce alla natura un'oggettività che ci rende condizionati, limitati, ma non per questo schiavi. "Un essere che non abbia la propria natura fuori di sé, non è un essere *naturale*, non partecipa all'essere della natura... non è un essere oggettivo... è un *non-essere*" (p. 173).

Dice questo riferendosi anche a Hegel, per il quale la *natura* è essenziale all'*essere astratto*, affinché quest'ultimo possa diventare *concetto*, ragione autoconsapevole. Ma Marx lo dice in chiave chiaramente *ateistica*, facendo capire che un essere senza natura è un *nulla*. Cosa che Hegel, fissato con le astrazioni mistiche, non può dire: infatti per lui la natura era vista come qualcosa di accidentale, che pur serviva all'essere (altro modo di dire "dio") per diventare essenza e quindi concetto, altrimenti l'essere sarebbe coinciso col nulla.

L'identità di sé, per Marx, è data da una *relazione*, dal rapporto con altro da sé, sia esso materiale o umano. Non può esserci nessun dio privo di materialità, nessun dio privo di relazione con altro da sé. Ciò che sta al di fuori di noi ci rende, nel contempo, *passivi* e *appassionati*: proprio perché ne dipendiamo a causa dei *bisogni fisici*, ma verso cui ci sentiamo attratti per poter realizzare i nostri *desideri*. Infatti l'uomo non è

soltanto un essere *naturale*, ma anche un essere naturale *umano*.

La cosa strana di questa critica della dialettica hegeliana è che Marx, pur avendo già compiuto significativi studi di economia, sufficienti in sé a capire i limiti della filosofia idealistica, quando affronta quest'ultima ha ancora bisogno della mediazione di Feuerbach. Lo si capisce dal fatto che quando parla di *essenza umana* è ancora fermo al concetto di *specie*, che deve darsi una *storia* (ciò che in natura non esiste come necessità intrinseca di cui avere *consapevolezza*). Cioè nei *Manoscritti* ancora non è arrivato a comprendere l'importanza della *prassi politica rivoluzionaria*. Ma sarà il 1848 ad aprirgli gli occhi e a fargli capire che lo stesso Feuerbach non era affatto un "torrente di fuoco", ma un semplice "ruscello".

Va detto comunque che in questa *Critica* Marx ha posto le basi del superamento non solo dell'hegelismo ma dello stesso materialismo naturalistico di Feuerbach. Infatti se di quest'ultimo condivide l'idea che il criticismo hegeliano della dogmatica teologica è solo una *critica apparente*, in quanto l'alienazione religiosa viene riconfermata in sede filosofica: "l'uomo religioso può trovare in Hegel la sua ultima conferma" (p. 179); dello stesso Feuerbach non potrà certo condividere l'idea che il sistema hegeliano possa essere superato semplicemente smascherandolo nella sua mistificazione religiosa, ovvero svolgendo la dialettica verso un approdo ateistico. Per Marx *ateismo* e *socialismo* devono concepirsi in parallelo. Feuerbach non sarà mai così esplicito: al massimo egli giungerà a una sorta di *materialismo antropologico* e il suo comunismo filosofico sarà una sorta di *filantropia*.

Afferma Marx, con molta precisione: "l'ateismo è, in quanto soppressione di dio, il divenire dell'umanismo teoretico, e il comunismo, in quanto soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della vita umana reale come sua proprietà, cioè è il divenire dell'umanismo pratico" (p. 180). E poi aggiunge: "solo attraverso la soppressione di questa mediazione, che però è un presupposto necessario, si forma l'umanismo che ha inizio positivamente da se stesso, l'umanismo *positivo*" (ib.). Cosa voleva dire con queste parole che, in un certo senso, anticipano quelle che dirà nell'*Ideologia tedesca*? Semplicemente che anche ateismo e comunismo, siccome si pongono per *negare* qualcosa di alienante, sono destinati a essere superati quando il compito della negazione avrà conseguito il suo obiettivo.

Il Manifesto del partito comunista (1848)

Il concetto di "rivoluzione", attribuito dal marxismo alla borghesia, va rivisto, poiché non è più accettabile l'idea che una rivoluzione della vita socioeconomica (dal punto di vista materiale, tecnico e produttivo), comporti di per sé un progresso significativo sul piano dei *valori umani universali*. Di quale "rivoluzione" si può parlare laddove esiste il peggior sfruttamento dell'uomo e della natura che mai la storia abbia conosciuto?

Certo, la borghesia è stata progressista rispetto alla classe feudale, parassitaria quanto mai, ma i difetti del sistema borghese sono infinitamente superiori ai suoi pregi, e di questo era possibile accorgersi anche *prima* che la borghesia acquisisse il potere politico.

Probabilmente nell'Europa occidentale la borghesia è andata al potere perché la società feudale, pur accorgendosi dei limiti dell'attività economica borghese, non aveva saputo trovare valide alternative al servaggio e al clericalismo. La lotta del mondo contadino contro le illusioni religiose e la soggezione feudale non riuscì a darsi gli strumenti per superare il servaggio senza cadere nel lavoro salariato.

Riconoscere una funzione rivoluzionaria alla borghesia, non può implicare, neppure indirettamente, una qualche sottovalutazione delle capacità di resistenza politica e sociale della classe contadina nei confronti non solo dell'emancipazione borghese, ma anche dello sfruttamento nobiliare. Anche perché si finirebbe col negare alla società feudale un valore socioeconomico positivo (si pensi ad es. all'autoconsumo, alla valorizzazione delle risorse locali, al primato del valore dell'uso su quello di scambio, ecc.). Non dobbiamo dimenticare che la società feudale del basso Medioevo si è imbarbarita anche in risposta all'emergere della borghesia. Il feudalesimo ha perso la sua battaglia contro il capitalismo semplicemente perché si era limitato a difendere ad ogni costo i privilegi acquisiti.

D'altra parte l'emergere della prassi borghese, in Europa occidentale, è dipeso anche dalle contraddizioni interne alla società feudale: se il servaggio non fosse stato così radicale e se la chiesa che lo difendeva non fosse stata così lontana dagli interessi delle classi popolari, probabilmente il capitalismo non sarebbe nato, o sarebbe nato con meno violenza o con più ritardo, oppure avrebbe incontrato - come nell'Europa dell'est - una resistenza diversa, basata non sulla difesa del passato (vedi ad es. il populismo) ma sulla ricerca di nuove soluzioni (socialismo scientifico).

Nel *Manifesto*¹⁹ Marx afferma che la differenza tra lo sfruttamento feudale e quello borghese stava semplicemente nel fatto che il primo era "velato da illusioni religiose e politiche", mentre il secondo è "aperto, senza pudori, diretto e arido". Il motivo di ciò va ovviamente ricercato nella progressiva emancipazione dalla religione cattolica: di essa la borghesia conservò il carattere autoritario e oppressivo, ma si liberò delle forme più clericali ed ecclesiastiche. Essendo più libera di agire, la borghesia poté sviluppare il proprio atteggiamento ateistico perfezionando i mezzi produttivi sino al punto da rivoluzionare l'intera società. La vera rivoluzione della borghesia è stata quella *industriale*, poiché è da questa che dipende tutto il resto.

Oggi stiamo constatando che lo sfruttamento borghese delle risorse naturali e umane comporta delle conseguenze molto più tragiche di quello di tipo feudale. Ecco perché non è più possibile pensare, neanche come "storici", che lo sfruttamento borghese è, nonostante tutto, da preferire a quello feudale. La scelta di superare il feudalesimo col capitalismo è stata senza dubbio molto lenta, ed è stata fatta, probabilmente, non solo nella consapevolezza di non avere valide alternative, ma anche nella speranza di poter ottenere un futuro migliore.

Tuttavia oggi possiamo volgere lo sguardo indietro e chiederci se la scelta compiuta sia stata la migliore, ovvero se le cose potevano andare diversamente. Il *Manifesto* non è in grado di rispondere a questa domanda. Non è neppure in grado di rispondere alla domanda - che Lenin stesso si poneva - relativa ai mezzi e modi concreti per superare la società borghese senza ricadere in quella feudale. Esso offre solo delle indicazioni molto generali.

Di una cosa comunque occorre essere certi: il fatto che l'uomo della società borghese sia giuridicamente "libero", mentre quello della società feudale era soggetto a vincoli di carattere personale, non deve farci credere che, in ultima istanza, lo sfruttamento borghese sia più sopportabile di quello feudale. Marx ha detto che lo sfruttamento borghese è "senza veli": in realtà esso ne conserva uno analogo a quello che la chiesa applicava al servaggio. La chiesa garantiva la libertà nell'aldilà, la borghesia invece la garantisce da subito, ma solo per se stessa.

La borghesia non è che una forma laicizzata (giuridica) dell'illusione, della mistificazione compiuta dalla chiesa sul terreno religioso. La borghesia fece un notevole progresso in direzione dell'ateismo, ma restando all'interno della logica dello sfruttamento economico, vanificò i risultati della sua emancipazione ideologica. La borghesia infatti è costretta ad ammettere lo stesso dualismo di teoria e prassi della chiesa cat-

¹⁹ Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, Ed. Riuniti, Roma 1973.

tolica.

Marx nel *Manifesto* lesse il fenomeno dello sviluppo capitalistico con gli occhi del filosofo impegnato politicamente, non con quelli dello storico dell'economia (come invece farà nel *Capitale*). Il limite del *Manifesto* sta appunto nella sua impostazione: con una sorta di "filosofia della storia" il giovane Marx aveva la pretesa di sollevare le masse proletarie contro il capitalismo. Il *Che fare?* di Lenin è impostato in modo molto più operativo.

La conseguenza qual è stata? L'astrattezza, e soprattutto una certa prevalenza dell'elemento ideologico su quello politico-organizzativo. L'importanza della classe contadina Marx la scoprirà come "storico", Lenin come "politico".

Nel *Manifesto* si ha la netta impressione che Marx apprezzi la superiorità del capitalismo sul feudalesimo, soprattutto perché la borghesia ha saputo emanciparsi ideologicamente dal dominio della religione. Di conseguenza Marx non può mettere in discussione la scelta borghese di puntare il proprio benessere economico sullo sviluppo forzato dell'industrializzazione. L'industria infatti appare al giovane Marx come lo strumento principale per emanciparsi dal feudalesimo. Il proletariato non deve fare altro che togliere questo strumento alla borghesia, che l'ha privatizzato, e costruire una società più umana e socializzata.

Marx non avrebbe mai ammesso che, dovendo scegliere tra lo sfruttamento e l'ateismo borghesi da un lato, e lo sfruttamento e la religiosità medievale dall'altro, avrebbe preferito quest'ultimi perché più "soportabili" (meno cinici, meno brutali). Nel *Manifesto* Marx tende a giustificare il superamento del servaggio con l'emancipazione dal clericalismo, ma questa sua posizione è di tipo illuministico. Solo col tempo egli si renderà conto che la religione non costituisce di per sé un fattore più alienante dello sfruttamento economico.

Marx tuttavia non arriverà mai a studiare in quali aspetti la religiosità medievale può essere considerata meno alienante dell'ateismo borghese (la società feudale, pur con tutti i suoi limiti, esprimeva un senso del collettivo superiore a quello della società borghese: ciò non poteva non avere un riflesso sull'ideologia).

È quindi ingiusto affermare che la borghesia "ha strappato una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rustica" - come si dice nel *Manifesto*. Come si può sostenere che la borghesia "ha reso dipendenti dai popoli civili quelli barbari e semibarbari, i popoli contadini da quelli borghesi, l'Oriente dall'Occidente"? Cioè, come si può sostenere che il "popolo borghese" sia, solo perché più evoluto tecnologicamente, più "civile" di quello contadino, o che l'Occidente capitalistico e prote-

stante sia più "civile" dell'Oriente feudale e ortodosso? Si può forse far coincidere strettamente "civiltà" e "sviluppo produttivo"? Si può veramente considerare più "evoluta" quella civiltà che in nome del progresso economico, della scienza e della tecnica distrugge l'ambiente, provoca squilibri ecologici, mette in forse la stessa sopravvivenza del genere umano?

Peraltro, siamo veramente sicuri che sia un segno di progresso o di civiltà l'aver creato, da parte della borghesia, "una sola nazione, un solo governo, una sola legge, un solo interesse nazionale di classe, un solo confine doganale"? Tutto ciò è stato senza dubbio un progresso per la borghesia, ma lo è stato anche per tutte le altre classi? Sarebbe stata possibile tutta questa centralizzazione senza la soggezione della stragrande maggioranza dei lavoratori o senza lo sfruttamento selvaggio delle colonie? È stato veramente un segno di sicuro progresso l'aver unificato tutto in nome dello sfruttamento capitalistico?

Nessuno mette in dubbio che "i rapporti feudali di proprietà [ad un certo punto] non corrispondevano più alle forze produttive già sviluppate" e che pertanto bisognava spezzare quelle "catene", ma la soluzione scelta dalla borghesia era l'unica possibile? Forse per il fatto che s'è imposta dobbiamo essere indotti a credere che, in ultima istanza, essa fosse la migliore? Nell'accettare l'inesorabilità della scelta capitalistica, Marx non s'è forse lasciato influenzare eccessivamente dalla mentalità protestante?

Bisogna però valutare attentamente questa frase che Engels mise in una nota del *Manifesto*, che aiutava a spiegare la seguente perentoria affermazione: "La storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di lotte di classi". Scrive Engels nell'edizione inglese del 1888: "Vale a dire, tutta la storia *scritta*. Nel 1847, la preistoria della società - l'organizzazione sociale esistente prima della storia tramandata per iscritto - era poco meno che sconosciuta. Da allora, Haxthausen scoprì la proprietà comune della terra in Russia, Maurer dimostrò che essa era la base sociale da cui presero avvio tutte le razze teutoniche nella storia, e presto ci si rese conto che le comunità paesane erano, o erano state, dappertutto la forma primitiva della società, dall'India all'Irlanda. L'organizzazione interna di tali società comunistiche primitive venne svelata, nella sua forma tipica, dalla grande scoperta di Morgan della vera natura della gens e della sua relazione con la tribù. Con il dissolvimento di queste comunità primordiali la società iniziò a differenziarsi in classi separate e, successivamente, antagoniste. Ho cercato di ripercorrere questo processo di dissolvimento in *Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, (Stoccarda 1886)".

In realtà dunque non è mai esistito alcun conflitto di classe nel periodo, infinitamente più lungo della storia dell'uomo, chiamato impropriamente "preistoria".

Sintesi della teoria di Marx ed Engels

Il giovane Marx inizia a percorrere la strada dell'*umanesimo ateistico* prendendo le mosse dalla critica di Feuerbach a Hegel. Feuerbach aveva capito che la filosofia di Hegel non era che una "teologia laicizzata" ed era convinto che per compiere una rivoluzione del pensiero, in direzione dell'ateismo, fosse sufficiente affermare un'*antropologia materialistica* o un *materialismo naturalistico*.

Questa posizione si trova anche in vari esponenti della Sinistra hegeliana. Marx la condivide, ma non la considera sufficiente per scardinare l'hegelismo, sia perché Feuerbach non vede *il legame tra filosofia e politica* (nel senso che non vuole diventare un filosofo impegnato politicamente contro lo Stato prussiano, fortemente reazionario), sia perché non vede *il legame tra società e religione* (cioè ritiene che basti passare dalla fede alla ragione per cambiare società e non capisce che per superare la religione bisogna prima trasformare la società).

Peraltro Marx salva di Hegel una cosa che Feuerbach aveva sottovalutato: le *leggi della dialettica*, che nel *metodo* sono rivoluzionarie, in quanto considerano positivamente la contraddizione e la negatività (che non vanno negate ma superate), pur essendo fortemente conservatrici nelle *finalità* che perseguono: Hegel infatti era il filosofo per eccellenza dello Stato prussiano.

La critica più forte che muove contro Hegel è quella rivolta alla *Filosofia del diritto*, che è la parte più politica di Hegel. Qui Marx fa capire che mentre per Hegel la prima istanza era lo Stato e la società civile soltanto un suo prodotto derivato, in una realtà democratica dovrebbe essere il contrario: uno Stato al servizio della società civile. Prima d'individuare però chi doveva essere il soggetto in grado di operare un ribaltamento di questa prospettiva, cioè il *proletariato*, Marx dovrà trasferirsi a Parigi, dove verrà a contatto con gli esponenti del socialismo utopistico.

I testi che scrive prima del famoso *Manifesto del partito comunista* (1848), sono generalmente indirizzati contro la filosofia tedesca (Hegel, Feuerbach e la Sinistra hegeliana: *La sacra famiglia*, *L'ideologia tedesca*, *Tesi su Feuerbach* ecc.), contro anche l'esponente più significativo del socialismo piccolo-borghese, Proudhon (*Miseria della filosofia*, 1847), contro le contraddizioni antagonistiche dell'economia borghese (*Manoscritti economico-filosofici* del 1844).

In Francia Marx matura la convinzione che lo Stato fa soltanto gli interessi delle classi più forti e che la democrazia che professa è pura-

mente formale, per cui va abbattuto. Anche l'idea dell'uguaglianza giuridica di fronte alle leggi, così tanto sbandierata dalla rivoluzione francese e da ogni democrazia borghese, resta una pura ipocrisia, essendo dominante nella società la disuguaglianza sociale ed economica.

Di qui il suo progressivo interesse per le questioni storiche, economiche e politiche, in particolar modo per la questione della *proprietà privata dei mezzi produttivi*, considerata fonte di tutti gli antagonismi. Chi più soffre di questa mancanza di proprietà, il proletariato industriale, deve essere anche quello che vi pone fine, compiendo la rivoluzione, che è destinata a diventare una rivoluzione mondiale, in quanto il capitalismo ha superato i confini nazionali.

Il primo approccio di Marx all'economia politica porta una data precisa, il 1844, anno della stesura dei *Manoscritti economico-filosofici*, pubblicati postumi. Ciò che critica è anzitutto l'idea che gli economisti borghesi hanno di considerare il capitalismo non un sistema *storico* dell'economia, ma un sistema *naturale*, non superabile. Questo modo di mistificare la realtà viene definito da Marx col termine di "ideologia".

Per indicare la natura dell'opposizione tra capitale e lavoro salariato, Marx usa il termine di "alienazione", non alla maniera di Hegel, che la vedeva come il movimento dello spirito che si fa altro da sé, per potersi riappropriare di sé in modo arricchito, ma la usa come un'esperienza sociale frustrante (neppure però alla maniera di Feuerbach, per il quale era un'esperienza negativa della coscienza religiosa).

Il lavoratore è alienato per almeno quattro motivi:

1. ciò che produce non gli appartiene, anzi egli stesso appartiene al capitale;
2. la sua attività lavorativa non è creativa, ma è un lavoro forzato, tipico della persona indigente, obbligata ad accettare qualunque condizione;
3. il lavoro è anche monotono e ripetitivo, in quanto dominato dai ritmi dalla macchina;
4. il rapporto che l'operaio ha con gli altri è solo conflittuale, sia perché deve lottare per non essere sfruttato come uno schiavo, sia perché teme continuamente di perdere il lavoro.

L'uomo può recuperare la propria essenza umana soltanto abolendo la proprietà *privata* dei mezzi produttivi e facendo del lavoro non solo un mezzo di sussistenza, ma anche il *primo bisogno vitale*; e nella società in cui il libero sviluppo di ciascuno sarà condizione del libero sviluppo di tutti, dovrà vigere il principio: "Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni".

Una tale impostazione del problema porta Marx a elaborare una

sorta di *materialismo storico-dialettico*, in cui gli aspetti storici sono quelli economici, mentre quelli dialettici appartengono al meglio della filosofia hegeliana. La storia può essere esaminata in maniera "scientifica", i cui principali aspetti da analizzare sono quelli socioeconomici (in particolare è l'*interesse* che determina il rapporto tra le classi).

Tutti gli aspetti economici sono costituiti da due fattori fondamentali che interagiscono tra di loro: le *forze produttive* (i lavoratori, i mezzi produttivi, le conoscenze tecnico-scientifiche) e i *rapporti produttivi* (il modo di produrre, la ripartizione dei prodotti e i rapporti giuridici di proprietà). L'insieme di questi due fattori si chiama *struttura*: tutto il resto è *sovrastruttura* (politica, etica, filosofia, diritto, religione ecc.). Ad ogni struttura corrisponde una determinata sovrastruttura. I mutamenti della struttura non avvengono grazie alle sovrastrutture, ma in maniera necessaria, indipendente dalla volontà degli uomini, praticamente quando non è più possibile continuare a riprodursi. Sarà Engels a precisare che la dipendenza della sovrastruttura dalla struttura è valida soltanto *in ultima istanza* e che proprio nella sovrastruttura si prende *consapevolezza* delle contraddizioni della struttura. Lenin invece dirà che non c'è affatto bisogno di aspettare che il capitalismo giunga a maturazione; anzi, per abbatterlo, bisogna approfittare dei suoi momenti di debolezza.

L'analisi dei rapporti tra struttura e sovrastruttura segna il distacco tra il giovane Marx (che è tale fino allo scioglimento della Lega dei Comunisti, nel 1851) e il Marx maturo, quello che a Londra inizia ad approfondire gli argomenti di economia politica, frequentando il British Museum. La differenza stava appunto nel fatto che Marx smette di credere possibile una rivoluzione comunista prima che si siano esaurite le spinte propulsive del capitalismo. Egli cioè matura una netta sfiducia nelle capacità delle masse a liberarsi spontaneamente delle proprie catene. Solo che, invece di elaborare la necessità di costituire un partito di militanti professionisti, avente capacità di organizzare le masse con forme pubbliche e clandestine di attività sovversiva (come farà Lenin), si limita a svolgere un'elaborazione ulteriore, molto approfondita, sul piano economico, di quelle stesse tesi che aveva già formulato a partire dal 1844.

In un certo senso lo stesso *Manifesto* del 1848, che pur rappresenta il vertice della consapevolezza politica di Marx (cui però bisogna aggiungere le riflessioni inerenti alla I Internazionale, alla Comune di Parigi e al Programma di Gotha), attesta l'assenza di una vera strategia politica rivoluzionaria indirizzata alla conquista del potere.

Nel *Manifesto* infatti si sviluppa soltanto un'analisi della funzione *storica* della borghesia, che viene vista in maniera progressiva, in quanto netta oppositrice del feudalesimo. Poi viene fatta un'analisi della

storia come "lotta di classe", all'interno della quale si fa ancora coincidere la "storia" con la "storia scritta", trascurando il fatto che l'intera storia "non scritta" non aveva conosciuto alcuna "lotta di classe" (Engels rimedierà successivamente a questa svista). Vi è anche un'analisi del rapporto tra proletari e comunisti, tralasciando del tutto il ruolo dei contadini e la possibile alleanza strategica con gli operai ch'essi avrebbero potuto realizzare in funzione anti-borghese. Infine viene fatta un'analisi critica del socialismo utopistico o comunque non-scientifico, omettendo del tutto l'esigenza di cercare alleanze tattiche con esponenti o partiti socialisti per la conquista del potere politico.

Di rilievo resta il fatto, in relazione alla necessità di compiere una lotta di classe, che Marx arriverà a capire che l'esistenza delle classi non solo è legata a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione, non essendo un fatto naturale, ma anche che in epoca borghese queste classi, in rapporto ai mezzi produttivi, si riducono sostanzialmente a due e che la soppressione delle loro differenze non è possibile senza una transitoria "dittatura del proletariato", in quanto la classe egemone non si lascia espropriare spontaneamente. Marx tuttavia non arrivò mai a ipotizzare che in una società in cui tutta la proprietà venga *statalizzata*, si possa formare una classe di intellettuali e di burocrati in grado di dominare, in maniera politica e amministrativa, il resto della popolazione (come accadrà appunto nel cosiddetto "socialismo reale").

I "falsi socialismi" criticati nel *Manifesto* sono sostanzialmente tre:

1. quello *reazionario* che rifiuta la borghesia industriale per riportare la storia al feudalesimo corporativo e religioso della piccola borghesia e del sistema patriarcale in agricoltura (Sismondi, Disraeli, Bauer, Hess ecc.);
2. quello *conservatore* di chi pensa di poter rimediare ai guasti del capitalismo senza voler superare il concetto di proprietà privata (Marx si riferisce a Proudhon, che voleva redistribuire la proprietà privata, tramite le cooperative, senza eliminarla, ma la sua analisi si potrebbe applicare all'idea di "Stato sociale");
3. quello *critico-utopistico* di Saint-Simon, Fourier e Owen, i quali non sanno riconoscere al proletariato industriale alcuna vera funzione storica d'avanguardia, preferendo rivolgersi a tutte le classi per compiere pacifiche azioni riformistiche.

La rivoluzione comunista, per Marx, non poteva essere compiuta che da una classe totalmente priva di proprietà e che quindi non avesse nulla da perdere: questa classe non poteva essere che il *proletariato industriale*, padrone solo della propria forza-lavoro.

Marx non ha mai messo in discussione la rivoluzione industriale né lo sviluppo tecnico-scientifico delle forze produttive operato dalla borghesia, ma semplicemente che fosse *soltanto* la borghesia ad appropriarsi del frutto del lavoro degli operai, lasciando a questi un misero salario per riprodursi. Dunque i mezzi di produzione andavano *socializzati* non solo nell'*uso* (come aveva fatto la borghesia, concentrando la produzione nelle fabbriche), ma anche nella *proprietà*. Marx non voleva una "socializzazione della miseria" ma della ricchezza.

Marx tuttavia non ha mai parlato di "statalizzazione permanente dei mezzi produttivi", anche perché prevedeva che lo Stato, una volta posta la "socializzazione" di tali mezzi, avrebbe dovuto progressivamente *estinguersi*, essendo, per sua natura, uno strumento tipicamente borghese, separato dalla società e usato per difendere la proprietà privata. Lo Stato poteva essere utilizzato dal proletariato solo per reprimere l'inevitabile resistenza armata della borghesia. Nelle mani dello Stato - viene detto nel *Manifesto* - avrebbero dovuto esserci, transitoriamente, fino al superamento del concetto stesso di "Stato": la proprietà fondiaria, la produzione industriale, una banca nazionale e i mezzi di trasporto.

Analizzando l'esperienza della *Comune di Parigi* (1871), Marx arriva formulare i seguenti principi:

1. l'esercito permanente va sostituito con gli operai armati;
2. il Parlamento va sostituito con delegati eletti a suffragio universale, direttamente responsabili del loro operato, revocabili in qualunque momento, retribuiti con un salario di livello medio operaio;
3. queste caratteristiche, applicate alla politica, possono estendersi anche all'amministrazione;
4. la separazione dei tre poteri classici della democrazia borghese va sostituita con la *democrazia diretta* della Comune, aventi funzioni legislative ed esecutive nello stesso tempo;
5. separazione della chiesa dallo Stato;
6. istruzione gratuita.

Il fine della rivoluzione comunista è *l'autogestione economica* o *l'autogoverno dei lavoratori*, in assenza persino di un "potere politico", in quanto il "potere pubblico" non potrà più essere "politico", cioè potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra.

Lo sviluppo vero e proprio della dialettica (su basi naturalistiche) non verrà fatto da Marx, bensì da Engels, nelle sue tre opere fondamentali dedicate a questo argomento: *Anti-Dühring* (1878), *Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca* (1888) e *Dialettica della natura* (1883). Ma non vi saranno apporti significativi rispetto alle leggi già sco-

perle da Hegel. In pratica vengono precisate le tre leggi fondamentali:

1) trasformazione della quantità in qualità (e viceversa)

Engels afferma che in natura le variazioni qualitative possono essere ottenute dal sommarsi graduale di variazioni quantitative, che culmina con un salto (non-graduale) di qualità; la nuova qualità è considerata altrettanto reale di quella originaria e non è più ad essa riconducibile. Più in generale, ogni differenza qualitativa è collegata ad una differenza quantitativa e viceversa: non esistono le categorie metafisiche "quantità" e "qualità", bensì esse costituiscono due poli di un'unità dialettica. Esempio: se scaldiamo dell'acqua noi non modifichiamo lo stato liquido dell'acqua, ma se portiamo il calore a 100 gradi di temperatura, l'acqua si trasforma in vapore. Nelle condizioni inverse un forte raffreddamento trasforma l'acqua in ghiaccio. Quindi il grande cambiamento avviene per balzi e non gradualmente.

2) unità e compenetrazione degli opposti

Tutta la natura costituisce una universale interconnessione di corpi, dalle stelle agli atomi, interagenti tra loro. L'unità è considerata temporanea, mentre il processo di mutamento è continuo. Esempio: noi abbiamo i piedi per terra per la forza di attrazione proveniente dal centro del pianeta, ma grazie alla forza di repulsione del nostro corpo, non ne veniamo schiacciati.

Queste due forze contrapposte sono in contraddizione. La contraddizione è fonte di tutto il movimento, del cambiamento della vita e del suo sviluppo. Non si può pensare alla materia senza il suo movimento. Se è vero che la materia non si crea, non si distrugge, ma si trasforma, questo vale anche per il movimento. Quindi nell'universo a tutte le azioni attrattive corrispondono altrettante azioni repulsive e la somma di tutte le azioni attrattive è pari alla somma di tutte le azioni repulsive e sono queste forze contrapposte a regolare anche l'equilibrio.

3) negazione della negazione

La nozione di sviluppo non è mai retroattiva. In natura uno non è uguale a uno. Un uomo non è mai uguale a un altro. Nemmeno noi stessi siamo uguali a noi stessi, in quanto in ogni attimo avviene il nostro invecchiamento. Le fasi di sviluppo di un processo non si ripetono mai nello stesso modo e vanno dall'inferiore al superiore, dal semplice al complesso. Inoltre ogni sintesi è a sua volta la tesi di una nuova antitesi che darà luogo ad una nuova sintesi che risolve le contraddizioni precedenti e genera le sue proprie contraddizioni.

Tesi fondamentali del *Capitale*

1. Marx ritiene che le leggi dell'economia borghese non siano naturali e quindi eterne, ma *storiche* e destinate a essere superate dalle leggi dell'economia socialista. *Il capitale* vuole porsi come critica dell'economia politica borghese, i cui principali rappresentanti sono Smith e Ricardo.
2. Egli ritiene che le contraddizioni dell'economia borghese siano *antagonistiche*, cioè irrisolvibili dalla stessa economia che le produce, in quanto vige la netta separazione tra lavoro e capitale, tra produzione e proprietà dei mezzi produttivi.
3. Egli ritiene che le contraddizioni principali sono prima di tutto nel momento stesso della *produzione*, mentre quelle secondarie sono nel momento della circolazione delle merci.
4. Le contraddizioni antagonistiche della produzione hanno un'origine storica, che corrisponde alla *genesì dell'accumulazione capitalistica*, connessa all'espulsione dei contadini dalle campagne, alla fine dell'autoconsumo, alla nascita dei mercati, al superamento delle corporazioni artigiane, all'accumulo di ricchezze dovute al colonialismo, al sorgere delle prime manifatture, all'applicazione della scienza e della tecnica alle esigenze produttive dell'imprenditore privato, ecc. Per quanto riguarda l'Inghilterra egli pone la nascita del capitalismo nel XVI sec., ma intravede significative anticipazioni nell'Italia comunale. Prima del capitalismo è esistito il feudalesimo, lo schiavismo e il comunismo primitivo (quest'ultimo senza divisione in classi contrapposte).
5. Il capitalismo è caratterizzato dalla produzione generalizzata di merci, che hanno un *valore d'uso* (in quanto socialmente utili) e un *valore di scambio*, che si verifica nel mercato. Il valore di scambio è dato dalla quantità di lavoro socialmente necessaria per produrre una merce. Questo valore non coincide esattamente col suo prezzo di mercato, poiché per decidere questo prezzo entrano in gioco altri fattori (p. es. l'abbondanza o la scarsità di una merce o della materia prima per produrla). Il prezzo di una merce può essere o al di sopra o al di sotto del suo effettivo valore (al di sotto quando p.es. si vuole abbattere la concorrenza), però Marx è convinto che, in condizioni normali, la somma complessiva dei prezzi delle merci esistenti in una società corrisponda o equivalga alla somma complessiva del lavoro contenuto in esse, cioè al loro valore intrinseco.
6. Caratteristica peculiare del capitalismo non è la produzione finalizzata al consumo, ma all'*accumulazione di denaro*, il quale tende continuamente ad aumentare rispetto all'investimento iniziale.

Tale aumento non proviene dal denaro in sé, che è un semplice mezzo di scambio, e neppure dallo scambio, poiché questo avviene sempre tra equivalenti (il capitalista vende ciò che ha già acquistato come compratore: merce contro materia prima). Il plusvalore del denaro investito si forma nella stessa produzione, perché l'unica merce che produce valore supplementare rispetto al proprio uso è la *forza-lavoro* dell'operaio. Il capitalista compra la merce-lavoro a un prezzo corrispondente alla sua riproduzione (salario), ma beneficia di un valore supplementare, poiché l'operaio è l'unica merce che produce più del suo valore. Se p. es. un operaio lavora otto ore al giorno per un determinato salario e gli servono quattro ore per coprire il costo del suo salario, cioè per riprodursi, le altre quattro ore le regala al capitalista, quindi pluslavoro produce plusvalore.

7. *Plusvalore* e *profitto* non sono identici. Se il saggio del plusvalore è dato dal rapporto tra plusvalore e capitale variabile (salario), il saggio del profitto deve tenere conto anche del fatto che l'imprenditore ha fatto degli investimenti nel capitale costante (macchinari ecc.). P.es. se il capitale variabile è 6 e il plusvalore è 4, il saggio del plusvalore è $4/6$, cioè $2/3$, moltiplicato per 100 avremmo 66,6%. Se a questi valori si aggiunge 1 per il capitale costante, il saggio del profitto è $4/7$, cioè 57,1%.
8. Per aumentare il plusvalore l'imprenditore cerca o di allungare la giornata lavorativa, mettendo le macchine in produzione 24 ore al giorno e obbligando gli operai ad accettare i turni di lavoro (plusvalore assoluto), oppure tende a ridurre quella parte di giornata necessaria a integrare il salario, introducendo strumenti o metodi di lavoro più efficienti (plusvalore relativo). In ogni caso tende ad aumentare lo stress psicofisico e diminuire la creatività individuale, in quanto l'operaio diventa sempre più un'appendice della macchina.
9. L'aumento di produttività genera il fenomeno delle *crisi cicliche di sovrapproduzione*, in quanto gli operai non hanno mezzi sufficienti per acquistare le merci che hanno prodotto. Ciò provoca distruzione di beni e disoccupazione (quest'ultima attenua la tendenza al progresso tecnico e viene utilizzata per tenere bassi i salari).
10. Altro fenomeno caratteristico del capitalismo è l'*anarchia produttiva*, in quanto gli imprenditori tendono a produrre non ciò che serve alla collettività ma ciò che permette i più alti profitti.
11. L'esigenza di rinnovare continuamente il capitale costante, per

ottenere maggiori profitti e per far fronte alla concorrenza, provoca la *caduta tendenziale del saggio di profitto*. Il plusvalore infatti non è generato dalle macchine in sé, ma dal lavoro vivo, pagato coi salari.

12. Anarchia produttiva, concorrenza spietata, crisi di sovrapproduzione ecc. provocano espropriazione di molti piccoli imprenditori da parte dei più grandi (*concentrazione della produzione*, cioè formazione di monopoli, e anche *centralizzazione dei capitali* in poche strutture finanziarie). Il contrasto tra carattere sociale della produzione, che avviene nelle aziende, e appropriazione privata dei profitti diventa sempre più marcato e porta a contraddizioni irrisolvibili e sempre più acute.

I dieci peccati capitali di Marx

- Marx ha sottovalutato l'importanza del *colonialismo* nella formazione del capitalismo, lasciando credere ch'esso fosse una sua logica conseguenza, quando, in realtà, tra capitalismo e colonialismo vi è un'influenza reciproca. Il colonialismo infatti s'impone sin dai tempi delle crociate, cioè a partire dal Mille. Certamente non possiamo sostenere ch'esso sia stato la principale causa per la nascita del capitalismo, in quanto a ciò hanno contribuito anche fattori ideologici e tecnologici; e tuttavia l'influenza del colonialismo va considerata decisiva, come risulta ancora oggi per la sopravvivenza del capitalismo.

Questo errore non fu compiuto da Lenin, il quale, anzi, si rese conto, ad un certo punto, che proprio il colonialismo permetteva al capitalismo di condizionare pesantemente il movimento operaio metropolitano e, ancor più, i suoi dirigenti politici e sindacali, mantenendo alti i salari e gli stipendi, pagati, sostanzialmente, con l'enorme sfruttamento delle colonie.

- Ritenendo che il proletariato industriale fosse l'unica classe che, priva di tutto, non avrebbe avuto nulla da perdere a scatenare una rivoluzione politica, ne ha sopravvalutata la capacità eversiva. Cioè si è affidato eccessivamente a quello che viene definito "lo spontaneismo delle masse", rinunciando così a costruire un partito politico vero e proprio.

Errore, questo, che Lenin non fece, essendo persuaso che la classe operaia, lasciata a se stessa, senza una guida politica, al massimo si limitava a fare delle rivendicazioni salariali, non riuscendo ad avere una visione d'insieme relativa all'intero sistema da ab-

battere. Lenin in sostanza aveva capito che non basta la "sofferenza", dovuta alla miseria e alla privazione dei diritti, per compiere una rivoluzione: ci vuole l'organizzazione determinata e consapevole di un partito politico, che può essere anche composto di operai, ma questi devono dedicarsi completamente alla tattica e alla strategia eversiva, cioè devono diventare dei "professionisti" della politica rivoluzionaria.

- Marx ha trascurato l'alleanza degli operai con la piccola-borghesia e soprattutto coi contadini. Non è stato capace di creare un consenso su temi comuni. Ha sempre considerato i contadini troppo ignoranti, troppo bigotti, troppo isolati tra loro per poter compiere una rivoluzione comunista.

Lenin non farà questo errore, anche perché, in un paese come il suo, all'80% contadino, non avrebbe avuto alcuna possibilità di fare una rivoluzione autenticamente popolare; senza l'appoggio delle masse contadine avrebbe soltanto potuto fare un colpo di stato.

- Marx ha sottovalutato l'importanza della *sovrastruttura* ai fini del cambiamento qualitativo della struttura socio-economica. Questo lo ha portato, altresì, a inglobare il sociale nell'economico, cadendo nello stesso limite della borghesia.

Tra struttura e sovrastruttura oggi si ammette un'influenza reciproca, sempre e in ogni caso, come ben compresero Lenin (che ritenne la *politica* più importante dell'economia ai fini della rivoluzione) e Gramsci (che ritenne la *cultura* più importante addirittura della politica ai fini dell'egemonia del partito nell'ambito della società civile).

- Marx non solo ha trascurato la realizzazione di un partito politico rivoluzionario, guidato da professionisti della politica, ma non ha mai valorizzato neppure il socialismo utopistico e il mondo della cooperazione, insistendo invece nel fare un'analisi economica in cui la transizione dal capitalismo al socialismo apparisse come un qualcosa di necessario, dipendente dalle stesse irrisolvibili contraddizioni del capitale, la prima delle quali è sempre stata considerata quella della crescente sfasatura tra forze e rapporti produttivi.

Conseguenza di ciò è stato che, insieme ad Engels, ha allestito un'Internazionale comunista che di eversivo non aveva nulla. Il soggiorno londinese è servito a poco sul piano politico e, su quello dell'analisi economica, è servito soltanto ad approfondire le tesi già espresse durante il soggiorno parigino. Marx si è la-

sciato determinare troppo dalla categoria hegeliana della *necessità*.

- Egli inoltre non ha capito che lo sviluppo tecnico-scientifico non può essere utilizzato così com'è. Una società socialista non può fondarsi sull'idea che sia sufficiente socializzare i mezzi produttivi per poter utilizzare al meglio la tecnologia prodotta dalla borghesia. Questa tecnologia non può essere considerata come qualcosa di neutrale, dipendente dall'uso che se ne può fare. Essa stessa, essendo il prodotto di precisi conflitti di classe, va rimessa continuamente in discussione. Sotto il socialismo ci si dovrà ogni volta chiedere, di fronte all'esigenza di dover risolvere un problema, se i mezzi ereditati dalla società capitalistica siano davvero quelli idonei.
- Marx non ha capito che tutta l'industrializzazione e tutta la scienza e la tecnologia che si sono sviluppate sotto il capitalismo e, prima ancora, nelle società e civiltà basate sugli antagonismi sociali, hanno *sempre* una ricaduta negativa sull'ambiente. Egli ha contrapposto l'uomo alla natura e ha considerato la natura un bene da consumare, un oggetto da dominare grazie appunto alla scienza e alla tecnica, seppur ciò andasse fatto in maniera razionale, diversamente da quanto accade sotto il capitalismo. Oggi questo modo di vedere le cose viene considerato profondamente anti-ecologico.
- Marx ha ritenuto assolutamente necessaria la transizione dal feudalesimo al capitalismo, senza mai prospettare l'idea di una riforma agraria che spezzasse il latifondo ed evitasse quindi quella transizione. Ma, quel che è peggio, ha sempre ritenuto necessario il passaggio dal comunismo primordiale (che non soffriva di conflitti di classe o di casta) allo schiavismo. Di qui l'esigenza di credere, secondo i principi del determinismo economico, che sarebbe stata inevitabile anche la transizione dal capitalismo al socialismo.
- Marx non ha capito i motivi per cui, a parità di traffici commerciali, o comunque in presenza di mercati, di valori di scambio e di monete, il capitalismo nasce in un luogo invece che in un altro, anche se ha intuito due aspetti fondamentali dell'economia borghese: la prima è che non può nascere il capitalismo se non esiste la *libertà giuridica* pienamente affermata a favore del lavoratore; la seconda è che il *protestantesimo* rappresenta la religione che meglio si presta a garantire l'affermarsi di tale libertà giuridica formale o astratta, in cui la libertà viene fatta coincide-

re con la pura libertà di scelta, mentre per il resto ci si affida alla legge economica del più forte.

- Nel suo soggiorno londinese Marx è sempre stato convinto che fino a quando una società non esaurisce tutta la sua forza propulsiva, è impossibile una transizione al socialismo. D'altra parte non ha mai spiegato come avrebbe dovuto svolgersi l'ultima transizione della storia. Diceva, p. es., che lo Stato va occupato e persino gestito in maniera dittatoriale in presenza di una contro-rivoluzione, ma poi sia lui che Engels hanno detto che doveva "estinguersi", seppure in maniera progressiva. Neppure è stata chiarita la fase relativa alla socializzazione dei mezzi produttivi: lo Stato ha un proprio ruolo in tale socializzazione o non ne ha alcuno? È più importante la società o lo Stato? Come può la società organizzarsi fino al punto da non aver bisogno di alcuno Stato?

Rapporti e forze produttive

È noto che il marxismo fa questo ragionamento di metodo storiografico: le *forze produttive* agiscono spontaneamente, a prescindere dalla volontà umana, entro una determinata formazione sociale, e lo fanno senza creare particolari sconvolgimenti sociali, finché però non giungono a maturazione, cioè finché non si sviluppano al massimo delle loro potenzialità (determinate da una certa tecnologia, divisione del lavoro ecc.). A questo punto lo sviluppo pacifico entra in collisione coi corrispondenti *rapporti produttivi* e l'evoluzione cede il passo alla rivoluzione, che può essere pacifica o cruenta, a seconda della maggiore o minore resistenza al cambiamento da parte di tali rapporti. In questo processo l'ideologia serve a giustificare o ad accelerare i processi. Il rivolgimento riporta le cose in equilibrio facendo progredire ulteriormente le stesse forze produttive, fino alla prossima crisi.

Questa tesi, che risente di un certo economicismo, è stata elaborata sulla falsariga dell'idealismo hegeliano, che vede nella *contraddizione* di tesi e antitesi un fattore di sviluppo storico.

In genere si dà molta importanza alla "contraddizione" quando manca un forte impegno politico a favore della "liberazione". Il "determinismo" di Marx può essere considerato come una conseguenza della sua accentuata posizione "teoretica", da "intellettuale", da "critico della società borghese" (specie nei suoi aspetti economici).

In realtà la contraddizione di per sé non porta né allo sviluppo né alla crisi: non è in sé un *valore* che ci indica la strada da percorrere. È

solo un fenomeno dell'esistenza sociale, caratterizzato da problemi che vanno risolti, e questi problemi, come spesso succede nella realtà, possono essere utilizzati sia per migliorare che per peggiorare una determinata situazione sociale.

Puntare sull'acuirsi delle contraddizioni (atteggiamento tipico dello stalinismo e, per molti versi, anche del trotskismo e del maoismo), al fine di sperare in un miglioramento spontaneo, indipendente dalla volontà cosciente degli uomini, trasformati in macchine, e quindi in uno sviluppo automatico della struttura sociale, significa non saper uscire dai limiti dell'estremismo ideologico. E dall'estremismo al terrorismo di stato il passo è breve.

Con l'eccessiva importanza concessa alla contraddizione si è finiti col giustificare, accettandolo acriticamente, il passaggio dal feudalesimo al capitalismo, o quello dal capitalismo concorrenziale a quello monopolistico, e ci si illude che la transizione dal capitalismo al socialismo avverrà da sé.

Le contraddizioni di per sé non possono essere il motore della storia, meno che mai quelle di natura antagonistica, che possono portare anche all'estinzione di una civiltà. Esse possono soltanto essere un'*occasione* perché si manifesti il valore *positivo* delle cose, che nelle società antagonistiche coincide anzitutto con la *lotta di liberazione*.

In realtà tra forze e rapporti produttivi, come tra struttura economica e sovrastruttura ideologica esiste uno sviluppo parallelo, relativamente autonomo, oltre che un'influenza reciproca. Anche le idee possono diventare, metaforicamente parlando, una "forza produttiva" se vengono debitamente socializzate.

Il fatto è che la relazione tra idee ed economia non è mai esplicita (quando lo è, è spesso banale). Solo con un certo sforzo intellettuale è possibile trovare una corrispondenza bilaterale, dialettica.

Oltre a questo va detto che, secondo noi, il concetto marxiano di "rapporto produttivo" è una riduzione forzosa del concetto di "rapporto sociale" che aveva il giovane Marx, il quale aveva lasciata impregiudicata questa stretta aderenza del "sociale" con l'"economico".

"Rapporto sociale" voleva semplicemente dire tutto ciò che caratterizza la *vita umana*, quindi non solo economia, ma anche cultura, politica, sino alla semplice "relazione interpersonale". Nel giovane Marx il lavoratore era un attributo dell'essere umano.

È possibile recuperare l'equilibrio umanistico del giovane Marx con la consapevolezza critica del Marx maturo?

*

C'è qualcosa di perverso nell'idea marxiana che le formazioni sociali non possono essere superate finché non esauriscono la loro forza propulsiva. In questo modo sembra prendersi la storia così com'è, senza chiedersi minimamente come sarebbero potute andare le cose se non vi fossero state le soluzioni che poi si sono effettivamente realizzate.

Inoltre si toglie ai contemporanei di ogni formazione sociale il diritto di potersi emancipare o ribellare fino a quando quelle formazioni, in cui essi hanno vissuto, non si sono esaurite da sole. In pratica si finisce col condannare gli uomini allo sfruttamento (schiavistico, servile e salariale), almeno sino a quando la storia non deciderà il momento giusto per passare al socialismo democratico.

In tal modo si finisce col far credere che una formazione sociale sia di per sé migliore della precedente, e che quella attuale, la capitalistica, sia la migliore di tutte e quindi l'ultima, l'anticamera di quella del socialismo.

Queste sono tutte affermazioni astratte, che non tengono conto della realtà concreta. Questa è solo una *filosofia della storia* il cui contenuto fondamentale è quello dell'*economia politica*, fatto passare come il più scientifico di tutti.

In realtà non vi è alcuna garanzia che il capitalismo, in sé, offra più possibilità del servaggio o dello schiavismo per realizzare una transizione al socialismo.

Tale transizione non dipende affatto dallo sviluppo delle forze produttive o dal livello della tecnologia produttiva che si usa. Anzi, sotto questo aspetto si potrebbe affermare il contrario, e cioè che il socialismo è una meta più facilmente raggiungibile là dove il livello delle forze produttive non è così alto da stravolgere un sistema sociale più vicino all'autoconsumo e a un rapporto non devastante con la natura.

In tal senso hanno più possibilità gli "africani" che ancora si trovano all'età della pietra di passare al socialismo di quanta non ne abbiamo noi europei civilizzati. Negli Stati Uniti ce l'avevano di più le tribù indiane.

Struttura e sovrastruttura

Quando Marx si rese conto che le idee socialiste del suo tempo non avrebbero modificato qualitativamente il sistema borghese, cominciò a sostenere che la *s sovrastruttura* dipende totalmente dalla *struttura*. In tal modo non faceva che ribadire una verità borghese, che la borghesia però preferiva tener nascosta, preferendo propinare alle masse teorie idealisti-

che e religiose, quelle per le quali si pensa di poter fronteggiare, con relativa sicurezza, le contraddizioni antagonistiche del sistema. La differenza era che per la borghesia la propria struttura economica veniva considerata "naturale" e quindi "eterna", mentre per Marx essa era soltanto "storica", cioè destinata ad essere superata da un'altra di livello superiore.

La struttura, nella visione marxiana, è l'*economia*, cioè le *forze produttive* (uomini, mezzi, modi) e, insieme, i *rapporti produttivi*, quelli giuridici di proprietà e le forme correlate di sfruttamento. La sovrastruttura invece è l'*ideologia*, cioè il diritto, la filosofia, la politica, l'etica, la religione, l'arte ecc. Tutti questi campi del sapere non hanno, propriamente parlando, una storia a sé, ma solo in relazione a una struttura storica corrispondente. L'unica storia possibile è quella *economica*. La stessa differenza Marx la poneva tra "essere sociale" (per lui prevalentemente determinato dall'economia) e "coscienza".

Le *forze produttive* - secondo Marx - agiscono spontaneamente, a prescindere dalla volontà umana, entro una determinata formazione sociale (comunismo primitivo, schiavismo, servaggio, capitalismo), e lo fanno senza creare particolari sconvolgimenti sociali, finché però non giungono a maturazione, cioè finché non sviluppano a un certo livello le loro potenzialità (determinate da una certa tecnologia, dalla divisione del lavoro ecc.). A questo punto lo sviluppo pacifico entra in collisione coi corrispondenti *rapporti produttivi* e l'evoluzione cede il passo alla rivoluzione, che può essere pacifica o cruenta, a seconda della maggiore o minore resistenza al cambiamento da parte di tali rapporti.

In questo processo l'ideologia serve o a impedire o ad accelerare i mutamenti. Il rivolgimento riporta le cose in equilibrio facendo progredire ulteriormente le stesse forze produttive, fino alla prossima crisi. Marx aveva accettato la tesi hegeliana secondo cui progressive determinazioni quantitative (compiute spontaneamente) ad un certo punto producono una nuova qualità.

Ma se la struttura determina la sovrastruttura, come fa la coscienza a capire che l'economia va radicalmente mutata? La cosa può essere fatta solo se vi sono *condizioni sufficienti* nella struttura. La fondamentale condizione sufficiente per realizzare una rivoluzione è quella che si verifica quando i rapporti (giuridici) della proprietà privata sono del tutto inadeguati alle forze produttive, le quali, a causa del *progresso tecnico*, si sviluppano più in fretta dei corrispondenti rapporti. Quest'ultimi sono adeguati o idonei finché permettono alle forze di svilupparsi.

Le forze incarnano sempre una classe progressiva; i rapporti invece, quando non sono adeguati, incarnano una classe regressiva. La classe dominante impone a tutta la società la propria ideologia.

Nella sovrastruttura si prende quindi *coscienza della contraddizione tra forze e rapporti*. È la sovrastruttura che fa prendere coscienza alla struttura che è giunto il momento di trasformarsi radicalmente, avendo già questa i presupposti materiali per poterlo essere: di qui la funzione della *prassi politica*.

A cosa doveva servire *Il capitale* di Marx? A dimostrare scientificamente, attraverso l'analisi economica, che all'interno del capitalismo non c'è alcuna possibilità di risolvere l'inadeguatezza dei rapporti alle forze. Alcune leggi infatti rivelano l'impossibilità della cosa:

- esistono crisi cicliche di sovrapproduzione;
- la disoccupazione è endemica (esercito industriale di riserva, utilizzato per contenere l'aumento dei salari);
- esiste una caduta tendenziale del saggio di profitto, proprio mentre si rinnova il capitale fisso con cui si cerca di scongiurarla;
- l'esigenza di espansione illimitata dei mercati (colonialismo e imperialismo) provoca continue guerre per la ripartizione dei territori da sfruttare;
- il monopolio (concentrazione delle industrie e centralizzazione dei capitali) tende a fagocitare la concorrenza;
- il capitale finanziario (che permette rendite parassitarie) tende a prevalere sull'economia produttiva;
- è costante la polarizzazione delle classi sociali (proletariato e borghesia) in un rapporto inverso: all'aumentare dell'una diminuisce l'altra, ecc.

Bisogna dunque aspettare che si esaurisca la corrispondenza di forze e rapporti, anche se ci si accorge subito che il sistema presenta contraddizioni irrisolvibili. Conseguenza di ciò è che il passaggio al socialismo deve avvenire per forza attraverso il capitalismo, poiché storicamente questo è stato il sistema che ha sviluppato di più le forze produttive contro rendita e servaggio.

Quando nel 1868 Marx viene a contatto coi populisti russi, che avevano letto il primo libro del *Capitale*, essi gli chiesero se potevano passare dal feudalesimo al socialismo saltando la fase del capitalismo. La sua risposta fu affermativa, ma solo se in Europa occidentale ci fosse già stato il socialismo, altrimenti non avrebbero avuto la forza per fronteggiare un rivale così potente come il capitalismo europeo.

Un primo vero ripensamento al determinismo dei rapporti tra struttura e sovrastruttura fu quello di Engels che, morto Marx, cominciò a sostenere che il rapporto tra i due elementi era valido solo *in ultima istanza*. Per il resto è sufficiente parlare di *condizionamento*, che però tra

i due elementi può essere anche reciproco. L'uomo quindi soggettivamente può porsi con la propria coscienza al di sopra di questo rapporto di stretta dipendenza.

Infatti, se non fosse così, nessuna rivoluzione politica sarebbe mai possibile, ovvero le rivoluzioni avverrebbero in maniera fatalistica, quando le civiltà hanno esaurito tutta la loro forza propulsiva, e quindi in condizioni di altissima tragicità.

Come noto, quel rapporto di stretta determinazione bloccò in Europa occidentale il processo politico rivoluzionario del socialismo scientifico, che infatti prese a svilupparsi nella Russia di Lenin, il quale per la prima volta fece chiaramente capire che è nella sovrastruttura che si decidono le rivoluzioni politiche.

La Russia cioè avrebbe potuto realizzare il socialismo anche senza il socialismo euro-occidentale. Sarebbero state sufficienti due cose: un partito d'avanguardia in grado di organizzare le masse (non solo quelle operaie) e, fatta la rivoluzione, l'impianto in Russia delle stesse forze produttive capitalistiche dei paesi europei avanzati, senza però la proprietà privata e quindi senza i problemi che questa crea. Per Lenin la politica è una sintesi dell'economia: il suo *Imperialismo, fase suprema del capitalismo* voleva essere un completamento del *Capitale* di Marx.

Sulla scia di Lenin e dell'ultimo Engels si pone la riflessione di Gramsci, il quale cominciò a sostenere, nei *Quaderni del carcere*, che i comunisti possono occupare lo Stato passando per l'egemonia culturale della società civile, da realizzarsi democraticamente mediante il partito. Gramsci era interessato a qualunque aspetto della sovrastruttura e quasi per nulla all'economia.

Secondo Lenin invece non occorre egemonizzare culturalmente tutta la società civile prima di fare la rivoluzione politica. Per lui era sufficiente trovare adeguati consensi nei punti nevralgici della nazione (grandi città, grandi aziende, la capitale, ove risiede un potere centralizzato che dirige istituzioni e società civile). Il resto sarebbe venuto da sé. Se si aspetta di conquistare l'intera società civile, si rischia di non poter mai fare alcuna rivoluzione: sia perché la borghesia possiede molti più mezzi per difendersi e condizionare il proletariato, sia perché le rivoluzioni possono essere compiute soltanto quando si è capaci di approfittare dei momenti di acuta debolezza della struttura, altrimenti si è destinati a corrompersi (a diventare riformisti). Se non si approfitta del momento, il sistema farà pagare ai lavoratori la necessità di una propria ristrutturazione.

In effetti in Europa occidentale gli intellettuali di sinistra si sono limitati a una critica intellettuale del sistema, a un'opposizione entro i li-

miti del parlamentarismo e delle leggi della democrazia borghese.

Dal canto loro, i paesi est-europei sono ben presto finiti, a partire dallo stalinismo, nelle secche di un'altra pseudo-verità borghese: la *neutralità dello Stato*. Il socialismo amministrato ha preteso di affermare la *socializzazione* dei mezzi produttivi in nome della loro *statalizzazione*, ha cioè fatto coincidere due realtà tra loro geneticamente opposte: "Stato" e "popolo", e ha fallito clamorosamente.

Osservazioni critiche

- Nel passaggio da una struttura a un'altra, la sovrastruttura (anche religiosa) può giocare un ruolo determinante: questo spiega il motivo per cui, a parità di condizioni economiche, il capitalismo nasce in un luogo e non in un altro (p. es. non nasce sotto il ricco impero bizantino, dominato dall'ideologia ortodossa, ma nasce nei Comuni italiani, dominati dall'ideologia cattolica).
- È un errore considerare la tecnologia come una componente neutra il cui uso dipende dai rapporti di proprietà. Il socialismo deve ripensare l'uso di quella tecnologia che risulta incompatibile con le esigenze riproduttive della natura. Marx aveva un concetto di "progresso" del tutto separato dall'esigenza di tutelare la natura.
- Non c'è alcuna garanzia che il passaggio da una struttura a un'altra avvenga in direzione dall'inferiore al superiore, né ha senso sostenere che se nel passaggio non vengono conservate le medesime forze produttive, il passaggio sarà necessariamente dal superiore all'inferiore (p.es. a livello di "essere sociale", l'alto Medioevo non è stato affatto inferiore all'impero romano).
- Se si aspetta che scoppi da sola la contraddizione tra forze e rapporti, non c'è alcuna garanzia che l'alternativa che si formerà sarà migliore: questo perché ogniqualvolta s'incontra un antagonismo, bisognerebbe intervenire subito per risolverlo, altrimenti diventa sempre più difficile farlo.
- Marx ha fatto tendenzialmente coincidere l'*essere sociale* con l'*essere economico*, invece di considerarlo in maniera *olistica*, in cui tutti gli elementi che lo compongono vanno considerati *paritetici*, in grado di condizionarsi a vicenda, sicché nessun elemento può costringere a fare una determinata *scelta*, anche se un condizionamento può essere più forte di un altro.
- Marx non ha detto nulla sul tipo di socializzazione dei mezzi produttivi che si sarebbe dovuta realizzare una volta fatta la rivo-

luzione. Il bolscevismo ha dimostrato che una *socializzazione statale* non porta affatto a un socialismo democratico, bensì a una dittatura. Lo Stato, invece di estinguersi, si era enormemente rafforzato, coincidendo con il partito.

Davvero le previsioni di Marx erano sbagliate?

È diventata ormai un *refrain* l'accusa, rivolta a Marx, di aver fallito completamente le sue previsioni scientifiche, tanto che lo si può constatare anche nelle pubblicazioni cosiddette di "sinistra", come p.es. quelle di Costanzo Preve, recentemente scomparso.

Ma in che senso le previsioni di Marx possono essere considerate "fallite"? Una è la più evidente. Il socialismo non si afferma più facilmente là dove è più sviluppato il capitalismo. Questo già Lenin l'aveva capito e se ne servì per fare la rivoluzione nell'anello più debole del capitalismo mondiale. Viceversa, gli intellettuali marxisti del suo tempo (ma anche quelli di oggi) se ne servirono per dire che in Occidente i tempi non erano ancora maturi per una vera e propria rivoluzione e che quindi bisognava limitarsi a compiere progressive riforme. Una bella differenza tra i due atteggiamenti!

Ma perché Marx era arrivato a sostenere una tesi del genere, che i suoi detrattori, peraltro, definiscono ancora oggi di tipo para-teologico o messianico? I motivi sostanzialmente erano due, tra loro intrecciati. Marx è vissuto in un periodo in cui le contraddizioni del capitalismo erano, in Europa, molto più acute di oggi; egli era convinto che la competizione tra gli Stati non le avrebbe affatto risolte e che la divisione imperialistica del pianeta, che allora iniziava a imporsi, le avrebbe ancor più accentuate. Sia lui che Engels avevano già potuto constatare la regolare frequenza di crisi produttive, la cui intensità - secondo loro - andava aggravandosi.

In effetti, dopo un intenso sviluppo dell'economia europea negli anni 1850-73, vi era stata una grande depressione economica nel periodo successivo, dal 1873 al 1896, cui i paesi capitalisti europei tentarono di porre rimedio con la pratica dell'investimento all'estero (a Londra iniziò verso il 1870). Solo verso il periodo 1896-1914 si può parlare di trionfo dell'economia capitalistica mondiale, pur interrotta da altre due crisi cicliche, nel 1900-1903 e 1907-10. È in questo periodo che avviene la trasformazione del capitalismo in imperialismo, con tanto di trust, cartelli e monopoli internazionali.

Marx quindi si era trovato a vivere, sostanzialmente, nella fase concorrenziale del capitalismo, che in Europa aveva raggiunto il suo apogeo nel 1860-70 e stava iniziando a verificare quella di tipo monopolistico, che avrebbe dovuto peggiorare la situazione. Sia lui che Engels si aspettavano una catastrofe imminente, come p. es. un crollo di borsa, dei

fallimenti aziendali e bancari, persino una guerra mondiale. In una situazione del genere - e qui veniamo al secondo motivo - era per loro del tutto naturale pensare che il soggetto più esposto ai colpi della crisi, quello meglio organizzato sindacalmente e più consapevole delle contraddizioni del sistema, e cioè il proletariato industriale, avrebbe reagito in maniera rivoluzionaria, non avendo assolutamente nulla da perdere.

Anche Lenin era convinto di questo, ma si stupiva che gli intellettuali marxisti della seconda Internazionale non facessero nulla per preparare la classe operaia per il momento decisivo della rivoluzione. Attribuiva questa incapacità organizzativa di tipo strategico (la lotta, secondo lui, si limitava alle rivendicazioni sindacali) a una sorta di "corruzione morale", dovuta al fatto che gli intellettuali stavano beneficiando - grazie ai frutti dell'imperialismo - di uno stile di vita borghese, che inevitabilmente li portava a cercare dei compromessi col sistema.

Lenin non riteneva la classe operaia occidentale in grado di opporsi a questo progressivo "imborghesimento", poiché la vedeva accontentarsi troppo facilmente di avere dei salari decenti. Ecco perché nel suo primo importante libro, *Che fare?*, ipotizzò l'idea che la coscienza rivoluzionaria gli operai dovessero riceverla *dall'esterno*, cioè da un *partito politico di rivoluzionari di professione*, che lottano quotidianamente per porre le condizioni di una insurrezione popolare contro il sistema.

Non a caso diceva che in Europa occidentale, essendo la corruzione al 99%, iniziare la rivoluzione era quasi impossibile, anche se poi aggiungeva, abbacinato anch'egli dai successi delle "forze produttive" borghesi, che nella Russia analfabeta e contadina conservarla sarebbe stato non meno difficile.

Ora, per quale motivo Marx ed Engels non avrebbero dovuto approvare una cosa del genere? Non erano due docenti universitari o due parlamentari lautamente retribuiti: non erano neppure così schematici da sentirsi obbligati a credere in maniera cieca a qualcosa di particolare.

Certo, né Marx né Engels erano dei politici rivoluzionari di professione; semmai erano due teorici, due studiosi, due giornalisti, due organizzatori della I Internazionale, un'associazione pacifica che aveva il compito di coordinare l'attività dei vari movimenti socialcomunisti di tutta Europa e persino degli Usa.

Facevano questo lavoro in condizioni molto precarie e disagiate, soprattutto Marx, continuamente alle prese con una gravissima situazione familiare. Se fossero stati due politici di professione, Lenin non avrebbe dato un contributo teorico decisivo al marxismo, ma si sarebbe limitato a mettere in pratica le loro idee. Invece la diversità fu proprio in questo, che Lenin attribuì alla politica rivoluzionaria un primato decisivo rispetto

all'analisi economica delle contraddizioni del capitale.

Lenin fece il critico teorico nella sua lotta contro il populismo e contro la II Internazionale, ma appena poté, volle mettere in piedi un movimento avente il preciso obiettivo di abbattere lo zarismo e di realizzare la transizione dal feudalesimo al socialismo, sfruttando, del capitalismo, soltanto le conquiste tecnico-scientifiche.

Chi non capisce questa sostanziale differenza tra Marx ed Engels, da un lato, e Lenin dall'altro, non è in grado di capire la storia del marxismo, che è anche storia del leninismo (tradite, entrambe, dalla storia dello stalinismo). Non è certamente un caso che chi accusa Marx d'essere stato un visionario utopista, si senta poi in dovere di accusare Lenin d'aver creato un partito "monolitico", dittatoriale.

Davvero Marx fu un discepolo di Hegel?

Nel *Poscritto* alla seconda edizione (1873) del *Capitale*, Marx se la prende con coloro che avevano equiparato il suo metodo dialettico a quello hegeliano. In effetti, laddove al cap. XXIV egli afferma che "la produzione capitalistica partorisce dal suo seno, con la necessità d'un processo della natura, la propria negazione" (e cioè il proletariato), era facile scorgere un riferimento al modo d'esprimersi hegeliano.

Nel *Poscritto* Marx reagisce all'accusa di aver plagiato Hegel dicendo, a chiare lettere, che "per Hegel il processo del pensiero... è il demiurgo della realtà, mentre la realtà è solo il suo fenomeno esteriore. Invece per me il fattore ideale è solamente il fattore materiale trasferito e tradotto nella mente degli uomini".

Fin qui la differenza di metodo, tra i due, è evidente. Anzi, Marx, riconoscendo il valore del suo antico maestro, si vanta di aver adottato la dialettica hegeliana (ovviamente senza il "rivestimento mistico") per dimostrare che il capitalismo è solo una formazione sociale destinata - come tutte le formazioni sociali - ad essere storicamente superata. Il che dovrebbe mostrare - lascia intendere Marx - che l'uso della dialettica è più conseguente nel *Capitale* che non nella *Scienza della logica*.

In realtà, se c'è un testo marxiano in cui l'uso della dialettica assomiglia di più a quello hegeliano, questo è proprio il *Capitale*. Non è infatti sufficiente, per essere antidealisti, sostenere che "il fattore ideale non è che il fattore materiale trasferito e tradotto nella mente degli uomini". Un'affermazione del genere non esclude di per sé il rischio di cadere nel materialismo metafisico.

Se ad essa non si aggiunge che il "fattore ideale" può essere usato dagli uomini per opporsi al riflesso negativo sulla loro mente, prodotto dalla realtà antagonistica del capitalismo; se in luogo di questo si preferisce sostenere che il superamento del capitalismo avverrà in maniera "naturale", cioè spontanea, necessaria, inevitabile, a causa delle contraddizioni interne al sistema e non tanto a causa della lotta politica contro tali contraddizioni - allora il rischio di cadere nell'idealismo (rivestito questa volta dell'analisi economica) diventa non meno inevitabile.

Per uscire veramente dai limiti dell'idealismo non è sufficiente criticare l'economia politica borghese: occorre un diverso atteggiamento nella *prassi*, quello politico-rivoluzionario. Il tempo che s'impiega nel cercare di analizzare le contraddizioni economiche del capitalismo sarebbe meglio utilizzarlo per cercare di superarle politicamente, facendo leva

sugli effetti ch'esse producono nella vita dei lavoratori. L'analisi economica di quelle contraddizioni potrà essere fatta dopo la rivoluzione socialista, se ve ne sarà ancora il bisogno.

In questo sta la differenza tra Marx e Lenin e chiunque abbia la pretesa di dire che Lenin non ha mai avuto la profondità analitica di Marx, dimostrerebbe soltanto di non aver capito nulla del marxismo.

*

Il fatto che Hegel, pur dentro un guscio mistico, abbia potuto scoprire le leggi della dialettica, avrebbe dovuto indurre a ritenere vera solo parzialmente la tesi marxiana secondo cui "l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini" (come viene detto nella Poscritto).

Infatti vien da chiedersi come abbia potuto Hegel scoprire le fondamentali leggi della dialettica in una Germania economicamente molto più arretrata di Francia e Inghilterra. Evidentemente egli seppe trasformare una limitatezza materiale in una ricchezza culturale. Ma da dove gli veniva questa capacità intellettuale? Gli poteva venire solo da una cosa, dalla stessa che influenzerà le grandi filosofie di Kant, Fichte, Schelling e dello stesso Marx: il *protestantesimo*. È stata questa religione laicizzata che in Germania aveva liberato il pensiero dalle catene della Scolastica.

In Germania i filosofi potevano permettersi il lusso di fare una rivoluzione del *pensiero*, senza aver bisogno di passare espressamente al sistema di vita *borghese*. Non c'è altra spiegazione storica. Anzi, *rebus sic stantibus*, risulta alquanto limitato sostenere che il capitalismo va visto come "un processo di storia naturale, che non può rendere il singolo responsabile di rapporti dei quali esso rimane socialmente il prodotto, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi", come viene detto da Marx nella Prefazione al *Capitale* del 1867.

Se ci si può "elevare" al di sopra dei rapporti capitalistici, sottoponendoli addirittura a critica, come ha fatto magistralmente lo stesso Marx, allora non c'è un mero "processo di storia *naturale*", ovvero il capitalismo appare come un processo *naturale* solo fintantoché non emergono forme di consapevolezza che ne chiedono il definitivo superamento, anche in assenza di un suo forte sviluppo, come appunto avverrà nella Russia di Lenin, il quale diceva che il proletariato industriale al massimo arrivava a una coscienza sindacale e che, per questa ragione, se davvero voleva cambiare il sistema, diventando rivoluzionario, doveva accettare una consapevolezza "dall'esterno", quella degli intellettuali.

L'idea di Marx secondo cui il capitalismo è destinato ad essere

superato dal socialismo, è un'idea che induce alla rassegnazione o, al contrario, a un ottimismo ingiustificato, basato su una concezione *provvidenzialistica* della storia, che nel *Capitale* ha le sue basi nell'*economia* (cioè nel nesso tra rapporti e forze produttive), è un'idea che indebolisce la capacità di resistenza della classe operaia. Se ci si può "elevare", bisogna combattere subito i sistemi disumani e alienanti in cui si è costretti a vivere, usando tutti i mezzi a disposizione, senza aspettare che la loro forza riduca a un nulla le nostre istanze. Le vere differenze stanno semmai nelle forme organizzative della lotta, cioè nella tattica e nella strategia.

Evidentemente a Marx, subito dopo la pubblicazione del primo volume del *Capitale*, dovevano essere giunte delle critiche sul metodo usato, che somigliava troppo da vicino a quello hegeliano, basato su una dialettica intesa come successione necessaria di fasi, ognuna delle quali va considerata anticipatrice della futura sintesi.

A differenza di Hegel, Marx poteva anche dire di essere esplicitamente ateo, poteva anche dire d'essere partito dall'economia politica e non da una filosofia astratta, poteva anche voler trasformare e non soltanto interpretare il mondo, ma la categoria della *necessità* veniva usata nella stessa identica maniera. Lo dimostra anche il fatto che nelle sue Prefazioni al *Capitale* egli prevede un futuro capitalistico per tutte le nazioni europee, anzi per il mondo intero. Non ritiene possibile giungere al socialismo saltando la fase del capitalismo. Questo voleva dire usare la categoria della necessità in maniera *giustificazionista*.

A questo punto l'unica vera differenza tra lui e il suo maestro Hegel stava unicamente nel fatto che questi, in veste di accademico, l'aveva usata per legittimare uno Stato reazionario come quello prussiano, mentre lui, da ebreo errante e apolide, non poteva pensare che a una società utopica.

Forse più che "maestro del sospetto" avrebbe dovuto essere definito "campione di ingenuità", nel senso che se c'è una cosa che non avviene in maniera necessaria è proprio una *transizione progressiva* da una formazione sociale all'altra. Non solo perché gli uomini arrivano ad un certo punto ad abituarsi così tanto alle contraddizioni antagonistiche che quasi più non le riconoscono, accettandole come una loro "seconda natura", cioè un semplice dato di fatto, sperando, nel migliore dei casi, in un decisivo "aiuto esterno", un aiuto anche "barbaro" contro una presunta civiltà, come appunto avvenne alla fine dell'impero romano.

Ma anche quando avvengono queste tragiche transizioni, in genere non si conserva nulla della precedente civiltà, in quanto si vuole ricominciare tutto da capo, proprio perché ci si accorge abbastanza facil-

mente che, in presenza di una *nuova concezione di vita*, determinate strutture economiche e materiali non servono a nulla e devono essere abbandonate o riciclate per usi del tutto diversi.

Metà della sua vita Marx la spese per studiare un sistema che non è destinato a crollare automaticamente e che quando verrà distrutto da qualche forza, interna o esterna, non conserverà nulla di utile per creare una vera alternativa.

Conclusione

Il meglio di sé, sul piano politico, il giovane Marx lo diede fino al 1848, con la stesura del *Manifesto* (che pur nell'ultima parte, quella dove avrebbe dovuto esserci una sorta di "*Che fare?*" leniniano, lasciava alquanto a desiderare). Già coi saggi storici del 1850-52, scritti a Londra, si può notare una certa tendenza involutiva.

Con la sua prima grande opera economica, *Per la critica dell'economia politica*, del 1859, il determinismo economicistico ed evolutivo prende piede definitivamente, almeno fino a quando Marx, venendo a contatto coi populisti russi (se si esclude la parentesi dei comunardi parigini) non comincia ad avere dei ripensamenti. La rivoluzione socialista - questa fu la conclusione, che verrà poi ripresa da Lenin - forse poteva avvenire anche in un paese sostanzialmente feudale, facendo leva su quanto di meglio avesse espresso il Medioevo russo: la *comune agricola*.

Ma ormai era troppo tardi, ed Engels, dal canto suo, mostrerà ancora più perplessità di Marx sui progetti dei populisti.

Persino il giovane Lenin cadrà nell'errore di concedere un primato assoluto all'industrializzazione capitalistica e alla volontà politica rivoluzionaria del proletariato industriale. Nella sua polemica coi populisti egli anteporrà, alle questioni tattiche e strategiche, una astratta filosofia marxista.

Insomma il giovane Marx aveva delle idee così estreme sull'inutilità dell'attività politico-parlamentare (tradizionale) ai fini della rivoluzione sociale, ovvero sulla vacuità di uno Stato politico borghese che si pretende "democratico" o "di diritto", che meraviglia alquanto il fatto ch'egli non abbia dedicato tutta la sua vita - come appunto fece Lenin - a costruire praticamente una politica rivoluzionaria alternativa.

Probabilmente egli rimase vittima di quello stesso individualismo borghese che pur egli aveva tanto criticato. Forse anzi egli s'illuse di poter superare i limiti di tale individualismo sottoponendolo a una critica radicale, che investisse anche i campi dell'economia, della società civile ecc., fino ad allora considerate "indegni" di una riflessione filosofica vera e propria.

Quindi, in un certo senso, di lui si può dire che, quand'era filosofo, parlava di politica ed era convinto che solo con la politica rivoluzionaria si sarebbe potuto superare definitivamente la filosofia. Ma quando volle davvero diventare un politico comunista, l'atteggiamento filosofico (ancorché applicato all'economia politica) continuò a pesargli come un

macigno.

*

Guardando però le cose in prospettiva, cosa si può aggiungere?

Diciamo che quello che è sempre mancato all'Europa occidentale, sin dai tempi del socialismo utopistico (ma forse sin dai tempi dei movimenti pauperistici ereticali), è stato proprio l'aspetto dell'*organizzazione politica della rivoluzione*, anche perché ogniqualvolta ci si è avventurati in questo percorso, si è finiti con l'assumere posizioni settarie, a causa delle quali il consenso delle masse popolari è rimasto sempre molto risicato.

In Italia, dopo il fallimento del cosiddetto "Biennio rosso", con cui si sarebbe potuta fare una rivoluzione anche prima di quella bolscevica, Gramsci s'era illuso di poter privilegiare il momento della critica della sovrastruttura per portare, progressivamente, le contraddizioni a esplodere, rendendo così inevitabile la ricerca di una soluzione al problema della proprietà privata. Purtroppo anche il gramscismo non ha dato i risultati sperati. Infatti, in assenza di una battaglia politica organizzata attraverso un partito rivoluzionario, la battaglia culturale tende a scemare, fin quasi a scomparire del tutto.

Su questo Lenin aveva ragione: egli era ben consapevole che senza rivoluzione politica, il potere dominante, avendo strumenti molto più efficaci dei soggetti rivoluzionari, tende col tempo a fagocitare con successo la semplice battaglia culturale. Non bastano le *armi della critica*, ci vuole anche la *critica delle armi*.

La sinistra rivoluzionaria europea (condizionata da secoli di individualismo borghese, che aveva ereditato quello politico della nobiltà laica ed ecclesiastica del Medioevo) non è mai riuscita a superare la *malattia infantile dell'estremismo*. Lo dimostra il fatto che ancora oggi non si riesce a coniugare in maniera organica la critica della contraddizione tra lavoro e capitale con quella della contraddizione tra industrializzazione e ambientalismo. Cioè ancora oggi la sinistra non è in grado di capire che non basta risolvere il conflitto tra capitale e lavoro, ma bisogna anche chiedersi come superare una civiltà che sta devastando in maniera irreparabile la natura. D'altra parte gli stessi ambientalisti non riescono a far propria l'idea che l'unico modo per tutelare la natura è quello di fuoriuscire da qualunque civiltà basata sull'*antagonismo sociale*.

Vi sono forze sociali e politiche che chiedono il *federalismo* come alternativa allo Stato centralista, ma lo scopo è soltanto quello di potenziare al massimo il capitalismo presente nelle aree più industrializ-

zate del nostro paese. Oggi si punta meno sul federalismo soltanto perché, dopo il crollo del cosiddetto "socialismo reale", esiste la possibilità di delocalizzare le imprese in aree dove il costo del lavoro è minimo. Si sfrutta il globalismo imperante per non parlare di federalismo.

In realtà noi dobbiamo uscire da qualunque forma di mercato e di Stato, e per poterlo fare ci sono soltanto due modi: *autoconsumo* e *democrazia diretta*. Questo sostanzialmente vuol dire tornare a un tipo di economia non solo pre-borghese, ma anche pre-feudale e pre-schiavistica, insomma dobbiamo tornare a un'economia *preistorica*, perché solo in questa economia l'autoconsumo è stato associato alla piena democrazia diretta.

Appendice

Quadro storico della Prussia-Germania

Hegel visse dal 1770 al 1831; Marx dal 1818 al 1883. Qual era la situazione della Prussia (Germania) al loro tempo?

In seguito alla pace di Oliwa (1660) alcune aree della Prussia avevano ottenuto la sovranità e nel 1701 si era costituito il "regno di Prussia", comprendente tutti i territori degli Hohenzollern, che dal 1815 al 1866 faranno parte (tranne le province di Posen, della Prussia Orientale e della Prussia Occidentale) della "Confederazione tedesca" (dal 1867 fino al 1871 l'intero territorio entrerà a far parte della "Confederazione della Germania del nord"). Erano 39 Stati.

La "Confederazione tedesca" (in tedesco *Deutscher Bund*) fu una libera associazione di Stati tedeschi formata dal Congresso di Vienna del 1815. La Confederazione aveva esattamente gli stessi confini del "Sacro Romano Impero" dopo la Pace di Westfalia (ad eccezione delle Fiandre), ma contrariamente alla struttura precedente, gli Stati membri erano pienamente sovrani.

I tre quarti della popolazione vivevano ancora nelle campagne, non esistevano grandi città, a livello manifatturiero predominava largamente il piccolo artigianato ancora organizzato secondo il modello delle corporazioni medievali. Tuttavia la situazione cominciò a subire una svolta a partire dagli anni Trenta ed in particolare dal momento dell'Unione doganale del 1834, che creò un unico mercato tedesco.

Tra il 1830 e il 1842 la produzione mineraria raddoppiò, quella metallurgica triplicò, mentre l'industria dei beni di consumo crebbe di ben otto volte rispetto ai livelli del 1810. Tra il 1837 e il 1848 il numero delle macchine a vapore installate nelle fabbriche tedesche triplicò, riducendo il ritardo nei confronti dell'Inghilterra, ancora nel 1830 calcolabile in cinquanta anni.

Questo impetuoso sviluppo economico comportò una vera e propria esplosione demografica. In soli quarant'anni, tra il 1815 e il 1855, la popolazione tedesca aumentò di oltre il cinquanta per cento. Le città, pure in rapida crescita, e l'apparato produttivo non erano in grado di stare dietro a questi ritmi. La disgregazione dei tradizionali assetti economici delle campagne aggravava la situazione.

La soluzione sarà l'emigrazione verso le già congestionate aree industriali inglesi e francesi o la partenza verso il sogno rappresentato

dagli Stati Uniti. Tra il 1818 e il 1848 oltre un milione di tedeschi prenderà la strada dell'emigrazione, andando a costituire a Parigi, Londra, Bruxelles, New York vere e proprie colonie, autentiche fucine di comunismo, nell'ambito delle quali Marx e Engels svolgeranno gran parte della loro attività politica.

In quanto crocevia d'Europa, la regione della Renania-Westfalia, terra di frontiera fra mondo tedesco e francofono, attraversata dal Reno, da sempre asse di collegamento tra il mare del Nord e il cuore delle Alpi, rappresentava il luogo di incubazione di tutti i fermenti che agitavano il continente.

La Confederazione tedesca collassò quando il regno di Prussia e l'Austria entrarono in guerra nel 1866. Tutti gli Stati costituenti divennero parte dell'"Impero Germanico" nel 1871, eccetto Austria, Liechtenstein e Lussemburgo.

Tuttavia l'idea di un "Sacro Romano-Germanico Impero" era già crollata nel 1806, sotto la pressione napoleonica, tanto che l'imperatore Francesco II aveva deciso di farsi chiamare semplicemente "Imperatore d'Austria". Dal 1806 fino alla fondazione nel 1871 dell'Impero Tedesco, non ci fu un singolo sovrano regnante su tutti i territori tedeschi, ma soltanto la "Confederazione tedesca".

L'esclusività del titolo di "Imperatore del Sacro Romano-Germanico Impero" in Europa venne persa quando anche Napoleone si proclamò "Imperatore". Tuttavia, dopo la formazione dell'"Impero Germanico", il re di Prussia si fece nuovamente incoronare "Imperatore", in competizione con quello d'Austria.

Il termine "Impero Germanico" (traduzione dal tedesco di *Deutsches Reich*) si riferisce comunemente alla Germania, dalla sua consolidazione in uno Stato unificato, nel gennaio 1871, fino all'abdicazione del Kaiser (Imperatore) Guglielmo II nel novembre 1918. I tedeschi, quando si riferiscono al Reich di questo periodo sotto i Kaiser, usano tipicamente il termine *Kaiserreich*. A volte in italiano (ma raramente in tedesco) si usa anche "il Secondo Reich", contando il Sacro Romano Impero come il primo e la Germania Nazista come il Terzo Reich.

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring
- Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato
- Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco
- Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo
- Arte da amare
- Letterati italiani
- Letterati stranieri
- Pagine di letteratura
- L'impossibile Nietzsche
- In principio era il due
- Da Cartesio a Rousseau
- Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini
- Rousseau e l'arcontopia
- Esegesi di Marx
- Maledetto capitale
- Marx economista
- Il meglio di Marx
- Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)
- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta
- Critica laica
- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein

- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della Chiesa latina
- Egesi laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni
- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazienza e distèin in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Egesi laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna
- Poesie: Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato

Indice

Introduzione.....	5
Il contesto storico-politico del giovane Marx.....	15
Iter biografico e intellettuale del giovane Marx.....	20
Il periodo universitario.....	20
La "Gazzetta Renana".....	21
Religione e politica nella "Gazzetta Renana".....	22
La prima critica contro Hegel.....	25
Gli "Annali franco-prussiani".....	27
I Manoscritti parigini del 1844.....	29
La rivolta dei tessitori slesiani.....	30
Il ruolo di Engels.....	34
Le Tesi su Feuerbach.....	37
L'Ideologia tedesca.....	37
Marx ed Engels a confronto.....	41
L'attività politica di Marx ed Engels.....	41
Contro Proudhon.....	43
Il Manifesto del 1848.....	44
La possibilità di una rivoluzione in Prussia.....	47
Marx ed Engels in Inghilterra.....	58
Il Marx epicureo nella tesi di laurea.....	77
Abbozzo su Friedrich Engels.....	84
Il giovane Engels.....	87
Marx e la filosofia hegeliana del diritto pubblico.....	90
Introduzione.....	90
Stato e Società civile.....	92
Democrazia e Monarchia.....	96
Lo Stato burocratico-amministrativo.....	99
Potere legislativo e Sovranità popolare.....	102
La rappresentanza politica.....	107
Società feudale e Società moderna.....	111
Società feudale e Monarchia costituzionale.....	114
Diritto romano e Diritto germanico.....	118
Democrazia formale e Democrazia reale.....	121
Marx e la filosofia del diritto.....	124
Marx e la religione.....	129

Ateismo e socialismo nel giovane Marx.....	130
La questione ebraica.....	143
Tesi su Feuerbach.....	157
Manoscritti economico-filosofici del 1844.....	168
Critica della dialettica hegeliana.....	171
Il Manifesto del partito comunista (1848).....	177
Sintesi della teoria di Marx ed Engels.....	182
Tesi fondamentali del Capitale.....	187
I dieci peccati capitali di Marx.....	190
Rapporti e forze produttive.....	193
Struttura e sovrastruttura.....	195
Davvero le previsioni di Marx erano sbagliate?.....	201
Davvero Marx fu un discepolo di Hegel?.....	204
Conclusione.....	208
Appendice.....	211
Quadro storico della Prussia-Germania.....	211
Bibliografia su Lulu.....	213