

# L'AUTOPRAXIS STORICA DEL PROLETARIATO\*

Maximilien Rubel

---

## I

Nel gennaio del 1832 venne pubblicato a Londra un opuscolo di quindici pagine, intitolato *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes*. La copertina ci dice che il testo fu stampato e pubblicato a Londra da William Benbow, domiciliato al n. 205 di *Fleet Street*. Membro irrequieto della *National Union of the Working Classes and Others*, fondata nell'aprile del 1831 dai discepoli di Owen, Benbow, gestore di un caffè situato all'indirizzo suindicato, lanciò una vera e propria dichiarazione di guerra in nome dei produttori, cioè del popolo, contro la classe -cioè la minoranza- di quelli che non creano niente e godono di tutto.

«Da molti anni il popolo non ha fatto niente per sé stesso. Non è neanche esistito perché non ha potuto godere effettivamente la propria vita. La sua esistenza è servita ad altri, procurando loro tutti i piaceri della vita; esso è stato in rapporto a sé stesso, come un non-essere [...] Quale lavoratore può affermare di vivere veramente? A meno che non si voglia dire che egli vive quando deperisce a fuoco lento, producendo, con lo stomaco vuoto e le membra spossate, ciò che serve a far vivere altri uomini. L'esistenza dell'operaio è negativa. E' vivo per la produzione, la miseria, la schiavitù, morto per gioia e la felicità [...] Il popolo è lo zimbello della società»<sup>1</sup>.

Benbow non si preoccupa molto di trovare una spiegazione "scientifica" del fenomeno che denuncia: si limita a constatare il fatto ed a nominare ciò che crede essere il motivo di questa assurdità:

«E' l'ignoranza che ci fa lavorare non per noi, ma per gli altri; è l'ignoranza che ci fa combattere e prodigare il nostro sangue e la nostra vita per assicurare ad un piccolo numero di individui il potere di ridurci sempre a loro strumenti; è l'ignoranza che ci impedisce di conoscerci e

---

\* Tratto da "*Cahiers de l'I.S.M.E.A.*", Serie S, n°. 18, "*Economies et sociétés*", Tomo X, n°. 4-5, Aprile/Maggio 1976.

Traduzione di  
**Odile Krugel**

Consulenza e corredo note a cura del

**"Centro Documentazione per la Critica della politica e il Soggetto collettivo"**

<sup>1</sup> Traduzione di E. Dolléans in *La naissance du chartisme (1830-1837)*, "*Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*", 1909, 4, pp. 384 e segg. L'opuscolo di Benbow è pubblicato in coda al testo di Dolléans. [n.d.r.: cfr. anche E. Dolléans, *Storia del movimento operaio, 1830-1871*, vol. I, Sansoni, Firenze, 1968, pp. 112/113. La traduzione in italiano delle opere di Benbow è reperibile in: AA. VV., *La tradizione socialista in Inghilterra, antologia di testi politici 1820-1852*, a cura di G. Bianco e E. Grendi, Einaudi, Torino, 1970, pp. 147/159]

senza una conoscenza chiara di noi stessi resteremo sempre lo strumento degli altri, schiavi della classe che consuma<sup>2</sup>.

L'autore di queste righe esprime quindi, nel modo più semplice e diretto, non solo la quintessenza delle dottrine critiche esposte in tutta una letteratura di riformatori ed economisti radicali, dalla rivoluzione francese in poi, ma anche il senso profondo di ciò che andrà ormai a costituire il pensiero "cosiddetto socialista". Il termine "socialismo" fa d'altronde la sua apparizione in quest'epoca, sia in Inghilterra che in Francia<sup>3</sup>.

La situazione del lavoratore, nel periodo dello sviluppo dell'industria, quale la descrivono autori come Buret, Villerme, Flora Tristan, fa pensare all'esistenza di una nuova forma di schiavitù. Leggendo Benbow, ci si rende conto che sono precisamente uomini come lui, testimoni o attori di una lotta emancipatrice che si svolge nei paesi industriali, che hanno rivelato per la prima volta il segreto intimo delle lotte operaie: l'unione cosciente ed autonoma di masse di proletari, allo scopo di una trasformazione radicale del modo di vita e di lavoro nato con il sistema capitalista. L'abolizione di questa schiavitù era già in partenza concepita come il compito non già di minoranze politiche o di *élite* illuminate, ma dell'insieme degli oppressi che ne condividevano la sorte quando fossero giunti alla consapevolezza critica del loro tragico destino, nell'era del macchinismo e dell'accumulazione del capitale.

«Se i nostri signori e padroni hanno molte buone ragioni per mantenerci nell'ignoranza, noi ne abbiamo di più forti per acquisire la conoscenza [...] Il sapere di cui abbiamo bisogno è molto facile da acquistare; non è quello che si acquisisce nelle scuole o dai libri [...] La conoscenza di cui abbiamo bisogno è quella di noi stessi: la conoscenza del nostro poco potere, della nostra immensa potenza e del diritto che abbiamo di mettere in azione questa nostra immensa potenza<sup>4</sup>».

La logica di Benbow rivela nella sua semplicità una forza di persuasione che non mancherà di colpire una certa categoria di intellettuali, per diventare così lo spunto iniziale di una teoria sociale che giungerà ad esprimere, con un formulario più complesso, ciò che fu primamente sentito ed ingenuamente immaginato proprio dagli stessi individui che erano sottoposti alle costrizioni del nuovo modo di produzione. Benbow non si complicava la vita con spiegazioni difficili, per difendere la propria causa e dimostrarne la possibilità di riuscita: al nemico di classe, numericamente debole, bisognava opporre la forza del numero. D'altronde, gli antecedenti storici non mancavano per sostenere il ragionamento così proposto. Il popolo della Francia, allora impegnata sulla stessa via di sviluppo scelta dall'Inghilterra industriale, si era abbastanza presto liberato dalla tirannia ed era da prevedersi che questo stesso popolo non avrebbe tardato a sollevarsi «per la repubblica». Dal suo canto, Benbow sembra aver seguito con attenzione le prime rivolte operaie a Lione ed a Grenoble. In queste città, le rivendicazioni degli operai in rivolta andavano al di là dei miglioramenti immediati e giungevano a mettere in causa il sistema politico (tasse, registri, case dei percettori, ecc.). Benbow non mancava di argomenti per proporre l'unico rimedio che poteva salvare «il popolo»:

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>3</sup> C. Grunberg, *L'origine des mots "socialism" et "socialistes"*, "Reveu d'histoire des doctrines économiques et sociales", 1909, 4, pp. 289/308. Vedasi ugualmente H. Müller, *Urpung und Geschichte des Wortes Sozialismus und seiner Verwandten*, Hannover, 1967.

<sup>4</sup> E. Dolléans, *Op. Cit.*, p. 386.

«Il rimedio che deve migliorare la vostra situazione e strapparvi dalla rovina finale ed eterna è in voi stessi. E' semplicemente l'**unità di pensiero e di azione**. Pensate insieme, agite insieme e smuoverete montagne di ingiustizie, di oppressioni, di miserie e di bisogni»<sup>5</sup>.

Siamo in presenza di un documento abbastanza straordinario, per l'epoca in cui fu concepito: è come se in questo testo lapidario, a tratti magniloquente, giungesse a farsi ascoltare la voce più profonda di queste masse di uomini in miseria, e ciò senza il soccorso di analisi e di spiegazioni più compiutamente articolate da specialisti dell'economia politica e della scienza giuridica. Benbow fu calzolaio, poi libraio, prima di diventare direttore di un *café chantant*. Il suo nome appare nelle controversie dei riformatori di Manchester, a partire dal 1816. Attraverso di lui, è la logica degli istinti di conservazione di una classe sociale, che giunge ad esprimersi in una prima forma di ragionamento e di ciò fa un'arma di combattimento per ottenere la mobilitazione di una forza sociale che si ignora in quanto tale e che basta, appunto, risvegliare<sup>6</sup>. Poiché, malgrado la loro inferiorità numerica, signori e padroni sono riusciti a imporre la loro politica solo grazie alla loro unità di pensiero e di azione, conviene seguire il loro esempio e vincerli con la loro stessa arma: l'unità di pensiero e di azione. E' a questo punto del discorso, che Benbow formula con la più grande chiarezza il principio di azione che diverrà, quindici anni più tardi, la sostanza rivoluzionaria di quel socialismo che si dirà scientifico:

«Di tutte le follie di cui la natura umana può rendersi colpevole, non ce n'è una più grande di quella di credere che gli altri facciano per noi ciò che dovremmo fare da noi stessi. Se gli altri non sentono le stesse cose di noi, se gli altri non sono oppressi, derubati, degradati, come possono immedesimarsi nei nostri sentimenti? Aspettare l'aiuto dei *tories*, dei *wighs*, dei *liberals*, aspettare l'aiuto delle classi medie o di qualunque classe altra da quella che soffre, è pura follia»<sup>7</sup>.

Questo è il contenuto del postulato che gli autori del **Manifesto comunista** definiranno come «*historische Selbstätigkeit*» del proletariato. Per tradurre il concetto centrale della nostra ricerca proponiamo un termine di etimologia greca che rende esattamente il senso della parola tedesca: *autopraxis*<sup>8</sup>:

«*Aber sie erblicken auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbstätigkeit, keine ihm eigentümliche politische Bewegung.*»<sup>9</sup>

«Tuttavia, essi non vedono da parte del proletariato nessuna *autopraxis* storica, nessun movimento politico che gli sia proprio.»<sup>10</sup>

Sono presi di mira qui gli «inventori» dei «sistemi propriamente socialisti e comunisti», e vi si ritrova il nome di alcuni tra i più celebri utopisti: Saint-Simon, Fourier,

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>6</sup> Vedasi E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, New York, 1966, libro indispensabile per conoscere la genesi del movimento operaio in Gran Bretagna, inteso come processo di autodeterminazione concreta, rivelatrice delle energie psicologiche della coscienza degli oppressi e degli espropriati. Per la personalità di Benbow, oltre le informazioni abbastanza incomplete fornite da E. Dolléans nell'opera citata, abbiamo lo studio di A. J. C. Rüter, *Benbow's Grand National Holiday*, «*International Review of Social History*», I, 1936, pp. 217 e segg.

<sup>7</sup> E. Dolléans, *Op. Cit.*, p. 387.

<sup>8</sup> Da preferire a «attività storica propria», «iniziativa storica» o «spontaneità storica» (cfr. Karl Marx, *Œuvres, Économie*, t. I, p. 191). [n.d.r.: K. Marx - F. Engels, **Manifesto del Partito Comunista**, in *Opere Complete*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, 1973, p. 514, dove il concetto viene reso con «funzione storica autonoma»].

<sup>9</sup> *M.E.W.*, vol. IV, p. 490.

<sup>10</sup> [N.d.r.: cfr. K. Marx - F. Engels, *Op. Cit.*, p. 514, dove il brano viene così tradotto: «ma non scorgono dalla parte del proletariato nessuna funzione storica autonoma, nessun movimento politico che gli sia proprio»].

Owen. Essi «scorgono», così ci dice il **Manifesto**, «l'antagonismo delle classi nonché l'influenza degli eventi tendenzialmente dissolutori nella stessa società dominante. Tuttavia [...]». Autore del capitolo dedicato alla «letteratura socialista e comunista» - e probabilmente anche del testo integrale del **Manifesto**, che redasse a Bruxelles, dopo aver ricevuto i **Principi del comunismo** che Engels gli aveva mandato da Parigi - Marx fa seguire questa frase, che ci interessa, da una serie di paragrafi che sottolineano i difetti e le qualità dei «sistemi utopici». Il progetto di Benbow avrebbe potuto illustrare perfettamente la tesi anti-utopica di Marx: il calzolaio-cabarettista-editore non aveva niente di un «inventore di sistema», niente di uno spirito «alla ricerca di una scienza sociale» o «di leggi sociali», e non si preoccupava minimamente di «sostituire l'organizzazione graduale e spontanea del proletariato in classe» con «la sua propria invenzione di un'organizzazione della società». Il suo merito era esattamente di non considerare la classe operaia «sotto l'unico aspetto della sofferenza estrema», come un elemento puramente passivo, ma di richiamarsi alla volontà di liberazione dei proletari, senza volgersi verso «l'insieme della società, indistintamente, o anzi magari, privilegiatamente, verso la classe dominante»<sup>11</sup>. E se Marx rimprovera ancora i visionari utopisti di rifiutare «ogni azione politica, e soprattutto ogni azione rivoluzionaria» e di voler raggiungere il loro scopo «con mezzi pacifici», se egli condanna i loro tentativi «di trovare una strada al nuovo vangelo con la forza dell'esempio, con esperienze limitate, che naturalmente finiscono con un fallimento»<sup>12</sup>, di converso egli sarebbe stato molto attento ad assegnare un posto speciale ad una progettualità rivoluzionaria che avesse proposto la riflessione critica dei «produttori», una modalità d'azione in certo senso di segno invertito, una sorta di inazione sovversiva, in breve una forma di autodeterminazione che, meglio ancora dell'azione politica, restituiva ad ogni lavoratore l'iniziativa personale, insieme alla «spontaneità storica». Il **Grand National Holiday**, doveva essere, in effetti, la più formidabile espressione di questa iniziativa e di questa spontaneità, che il **Manifesto** comunista chiamava «storica», per il semplice motivo che l'azione progettata aveva per obiettivo di cambiare il corso del destino degli uomini. Bisognava dimostrare che la classe dei produttori, quindi l'immensa maggioranza della società britannica, classe tanto utile quanto sprovveduta -secondo l'espressione di Flora Tristan, la quale preferiva questa formula, a quella di Saint-Simon- astenendosi dal produrre e dal creare la ricchezza «nazionale» (*The Wealth of Nations*), durante un tempo stabilito preventivamente, poteva forzare la minoranza che possedeva e che dominava, a stabilire, **nel suo proprio interesse**, una regolamentazione societaria dell'umanità a lungo sognata e promessa, destinata a servire **gli interessi di tutti**. La «**Grande Festa Nazionale**», cioè l'abbandono del lavoro come mezzo per guadagnarsi il pane, doveva essere una grande festa dello spirito, la manifestazione lampante della coscienza operaia e, nello stesso tempo, la fine temporanea -e successivamente, definitiva- della servitù proletaria certo, ma anche il primo passo verso «la felicità e la libertà dell'umanità».

Questo periodo di **sciopero generale** doveva durare un mese, durante il quale le classi produttrici, momentaneamente in stato di diserzione dal lavoro, si sarebbero riunite in congresso per proclamare una Costituzione universale, un nuovo diritto che garantisse l'uguaglianza dei diritti e delle libertà, dei godimenti e dei sacrifici. Edouard Dolléans insiste giustamente sul carattere autoemancipatore del progetto di Benbow che, tuttavia,

<sup>11</sup> Karl Marx, *Œuvres, Economie*, t. I, p. 191 [n.d.r.: cfr. K. Marx - F. Engels, *Op. Cit.*, p. 515: «cercano [...] di aprire la strada al nuovo vangelo sociale colla potenza dell'esempio»].

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 192.

aveva degli antecedenti intellettuali di cui l'autore, stranamente, ricorda più particolarmente quello cui si penserebbe di meno: le usanze del 'più antico dei Popoli', il *Sabbat*, l'anno della liberazione, ogni sette anni, è il Giubileo per gli Ebrei.

Ecco come Dolléans riassume l'argomento di Benbow:

«Il congresso delle classi produttrici avrà per principale compito quello di stabilire, per l'umanità intera, un codice di leggi che istituisca l'uguaglianza dei diritti, del godimento e del lavoro. Questo codice universale, che stabilisce l'uguaglianza, nella ripartizione del lavoro e dei prodotti, è solo una riedizione dei **codici della natura** dei riformatori sociali del XVIII secolo. Ciò che è nuovo, è il mezzo con cui questa uguaglianza verrà realizzata. Il metodo di rigenerazione sociale si presenta qui assolutamente innovato, in duplice senso. Qui non si tratta più di richiamarsi al buon tiranno paternalistico od alla coscienza illuminata dei direttori di coscienza sociale, ma alle classi produttrici stesse; d'altra parte, le classi depredate mostreranno la loro potenza non con una rivoluzione sanguinosa, con un'insurrezione a mano armata contro le classi depredatrici, ma con un semplice arresto del lavoro e della produzione»<sup>13</sup>.

Dolléans ha perfettamente capito lo spirito originale del *pamphlet* di Benbow, ma bisogna approfondire e allargare la problematica dello sciopero generale al di là dell'orizzonte dove sta il commento dello storico che fa il paragone tra l'«idea» di Benbow e la sua «ripresa», sessant'anni dopo, da parte di Aristide Briand ai congressi socialisti di Marsiglia (1892) e di Nantes (1894). Briand definiva lo sciopero generale - diversamente dallo sciopero settoriale - come un'«arma sociale contro la società capitalista», che rinforzava quell'altra arma che è per l'operaio il suffragio universale. Ma Dolléans esita a classificare tra i propagandisti e i teorici dello sciopero generale un Fernand Pelloutier o un Georges Sorel, l'uno e l'altro «essendo meno vicini a Benbow per la forma e la sostanza dei loro concetti»<sup>14</sup>.

Questa osservazione è troppo lapidaria per soddisfare il lettore che oggi riflette sul destino del movimento operaio fin dalle sue origini e che crede avere molte ragioni per rimanere scettico quanto alle prospettive di ciò che si presenta oramai sotto le etichette di «socialismo» e di «comunismo». Gli abusi del linguaggio, divenuti la piaga della comunicazione intellettuale tra gli individui e le nazioni, fanno sì che ogni discorso serio impegni tanto più la responsabilità morale degli interlocutori quanto più i termini usati sono imprecisi o proposti senza prima essere chiaramente definiti. Trattandosi del problema dell'autoemancipazione del proletariato, la competizione incessante degli stereotipi rivoluzionari e dei *clichés* standardizzati, sia pur chiamati «scientifici» o «marxisti», non serve a far chiarezza in un dibattito che è solo al suo inizio: la *Selbsttätigkeit* detta storica, e che era per Marx un fenomeno evidente, è forse oggi compresa e definita alla luce di tutta l'esperienza storica, riguardo tanto al XIX secolo, quanto a questo nostro secolo?

Basta esaminare la produzione letteraria - opuscoli, volantini, libri, periodici - pubblicata sul tema del pauperismo e delle riforme sociali discusse durante il periodo fra il 1830 e il 1842, sia in Inghilterra, Francia e Germania, per misurare la distanza intellettuale che separa il movimento operaio contemporaneo dai suoi inizi del secolo scorso. Si sarà chiaramente tentati dall'obiettare che questa affermazione riposa su un truismo [una

---

<sup>13</sup> E. Dolléans, *Op. Cit.*

<sup>14</sup> Dolléans cita tuttavia alcuni passaggi dei discorsi che Briand tenne nel 1899, al primo Congresso generale delle organizzazioni socialiste francesi, per evidenziare l'affinità fra il pensiero del tribuno francese ed il cabarettista inglese: «[...] io lo credo fermamente, lo sciopero generale, questo sarà la rivoluzione; ma la rivoluzione in una forma che concede ai lavoratori più garanzie di quelle del passato, nel senso ch'essa li espone a meno sorprese, sempre possibili, di concertazioni esclusivamente politiche» (*Op. Cit.*, p. 394).

verità banalmente lapalissiana], le classi operaie dei paesi economicamente sviluppati avendo precisamente conquistato, con la propria lotta incessante, i vantaggi e le posizioni che una volta costituivano solo astratti temi di letteratura e di propaganda. In questo caso, il basso livello intellettuale delle «classi produttive» (Benbow) nel XX secolo, sarebbe solo il prezzo pagato per i vantaggi materiali conquistati dall'*autopraxis* della classe operaia, con le sue iniziative militanti, sindacali e politiche, che rendono anacronistica questa «letteratura» dalle tendenze sovversive. Poiché se è vero che un terzo del mondo contemporaneo è già sulla strada di una transizione verso «il comunismo», in che cosa l'opuscolo di Benbow potrebbe interessare oggi i produttori di questi paesi già socialisti, nonché i salariati dei paesi capitalisti, infinitamente più favoriti dei proletari del secolo passato?

Questo intermezzo interrogativo non ha niente di ironico poiché la sola lettura dell'appello di Benbow basta già a mostrare che siamo in piena mitologia se ci abbandoniamo anche per un solo istante alla supposizione che la situazione delle classi lavoratrici nel nostro secolo segni un progresso rilevante rispetto a quella che fu nel secolo passato. E' il quadro complessivo dell'Europa devastata dalle guerre napoleoniche, con le sue vicissitudini socio-economiche, che ha dato l'impulso al movimento cartista posteriore a quella letteratura radicale, di cui l'opuscolo di Benbow ci fornisce un modello. Questo formidabile progetto di non violenza sovversiva che era il «mese sacro» del proletariato britannico proposto nel 1832, era concepito nello stesso spirito rivoluzionario che ispirò nel XIX secolo gli artigiani nella Comune del 1871, i consigli operai in Germania nel 1918-1919 e i Soviet russi nel 1905 e nel 1917. Sono qui le uniche vere manifestazioni di quella *autopraxis* rivoluzionaria di cui Marx ha constatato l'esistenza e misurato la portata storica nel 1848, per sentirsi autorizzato, criticando gli utopisti, a predire l'imminenza del declino della civiltà del capitalismo e della borghesia.

Secondo la storiografia in uso nella scuola marxista, l'insegnamento di Marx costruirebbe l'era del socialismo «scientifico» per opposizione al periodo dell'utopismo socialista e comunista. In realtà, il cartismo offre la miglior prova che c'è stata della «scienza sociale» molto prima di Karl Marx, come c'è stata dell'utopia prima e dopo di Marx. Leggendo Saint-Simon, Owen e Fourier - per citare solo alcuni tra i più conosciuti dei pensatori dell'utopia - si scoprono altrettanti elementi per un'analisi scientifico-materialista dei rapporti sociali, di quanti se ne distinguono in Marx per una visione utopica (idealista) della città umana.

Il decennio del 1834-42 sta tra due tappe di un movimento di idee e di fatti di cui la prima non è meno ricca della seconda, in termini di manifestazioni di spinta rivoluzionaria, ed è nel corso di quest'ultima, che ha visto espandersi la straordinaria esperienza del cartismo e nascere e morire la non meno straordinaria impresa dell'Internazionale operaia, che si è formata una teoria sociale le cui metamorfosi ulteriori costituiscono l'enigma permanente e la superstizione per eccellenza del nostro secolo. Perché il marxismo ha ereditato dal cosiddetto fondatore solo frammenti di un discorso analitico che, segnato dalla dialettica sancita dall'autorità dello Stato o del Partito, si presta agli abusi politici più mostruosi. Poiché lo «spirito» è solo riflesso ed epifenomeno, il suo avvilito sistematico è diventato un mezzo di dominio per i padroni degli Stati detti socialisti. Ma questa volontà è anche, malgrado il suo stile ne sia diverso, il «fatto» di un mondo avverso, e i due «campi» gareggiano nell'autosvilimento morale e nel disprezzo dei valori che fondano l'etica di cui il socialismo comune si è fatto portatore e di cui Marx si è proposto di

arricchire e di consolidare la struttura logica e lo spirito creativo<sup>15</sup>. Il marxismo trionfante ha dimostrato a rovescio la solidità e la coerenza del discorso analitico di Marx, come anche la sconfitta del movimento operaio testimonia della fragilità del suo discorso normativo: l'auto-dinamismo, l'iniziativa cosiddetta «storica» del proletariato moderno appaiono all'osservatore attento come il paradosso centrale del pensiero marxiano, nella misura stessa in cui questo concetto partecipa del doppio discorso analitico e normativo del visionario «scientifico». Se la norma sembra aver preceduto la teoria, quest'ultima, sembra aver salvaguardato l'impulso iniziale senza il quale non avrebbe mai avuto il destino oggi trasparente nella sua cupa negatività, in quanto arma ideologica di nuove classi di padroni, che hanno strumentalizzato a loro vantaggio l'appello che Marx destinava alle classi sottoposte: «la critica della religione porta alla teoria secondo la quale l'uomo è l'essere supremo per l'uomo, quindi all'imperativo categorico di sconvolgere tutte le circostanze in cui l'uomo è un essere assoggettato, umiliato, abbandonato, disprezzabile ...»<sup>16</sup>.

## II

Il manifesto di Benbow, primo documento letterario che propugna l'autoliberazione delle «classi produttrici», è notevole per il realismo con il quale l'organizzazione della Festa universale fu progettata in modo da assicurarle la possibilità massima di riuscita. Si può senza esagerazione affermare che questo progetto contiene il seme di un pensiero dei consigli operai in grado di aiutare la riflessione che si nutre oggi delle esperienze diverse disseminate lungo i 130 anni che sono passati dalla creazione della Società dei pionieri di Rochdale (1844).

La cooperazione operaia può essere considerata come il primo modello di quella *autopraxis economica* che, con il movimento politico messo in moto dai cartisti, darà definitiva manifestazione della volontà di emancipazione totale della classe operaia. Dobbiamo però soffermarci ancora qualche istante sul progetto di Benbow, che mirava ad incitare ad una partecipazione collettiva e cosciente alle deliberazioni il cui esito doveva decidere dei mezzi per raggiungere lo scopo ricercato: «la felicità della maggioranza», *the happiness of the many*.

«Bisognerà d'ora in poi formare dei comitati di gestione delle classi lavoratrici in ogni città, quartiere, villaggio e comune attraverso il Regno Unito. I comitati dovranno familiarizzarsi con tutti i particolari del piano ed essere pronti ad impiegare tutta la loro energia e ostinazione nel metterlo in atto nel modo più rapido ed efficace possibile»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> E' evidente, come già segnalato in apertura del presente saggio di Rubel, che qui l'autore lancia i suoi strali contro un avversario che ancora gli appare (ed è) arrogantemente insediato sul trono imperiale di una metà del mondo: l'implosione dell'URSS è ancora lontana e affatto impensabile e Rubel, con puntuale coerenza continua la sua battaglia contro quel mostro che di lì a qualche tempo, inaspettatamente, si affloscerà come una millenaria mummia incartapecorita, il classico colosso dai piedi d'argilla, ... ma sotto quei piedi che pretendevano marciare al suono dell'«Internazionale», quante vite di compagni rivoluzionari maciullate nel delirio di un feroce, paradossale «dispotismo asiatico» di ritorno!

<sup>16</sup> K. Mark, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel, 1844*, M.E.W., I, p. 385 [n.d.r.: K. Marx, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel, Opere Complete*, Vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 197. Trad.: «La critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema, dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole... »].

<sup>17</sup> [N.d.r.: W. Benbow, *La Grande Vacanza Nazionale e il Congresso delle classi produttrici*, in AA. VV., *Op. Cit.*, pag. 159].

Il compito di questi «comitati d'organizzazione» era di verificare che ci fossero frequenti riunioni per discutere dei problemi all'ordine del giorno, impedire gli eccessi di intemperanza dei partecipanti, che dovevano disporre di provviste almeno per la prima settimana della Festa; le provviste destinate alle tre settimane rimanenti dovevano provenire da fondi disposti dalle municipalità rispettive - le tassazioni e le estorsioni dall'alto facendo posto ad un nuovo potere sovrano, quello della maggioranza.

«...c'è un tipo di sovranità - cioè la sovranità del popolo - che fino ad adesso non è stata ancora approvata ed è per questo che chiediamo in questo momento, durante questa Festa che deve stabilirla, dei contributi volontari. Quando parliamo di stabilire la sovranità del popolo, parliamo di stabilire la sua grandezza, la sua felicità e la sua libertà»<sup>18</sup>.

Si tratta di una sovranità a misura dell'ambizione del visionario che ignora l'angoscia metafisica e fa facilmente a meno di questi giochi di categorie logiche, di cui si compiace per esempio un Hegel e i suoi imitatori, quando si ostinano a fissare l'azione dell'Idea e della Libertà - entità personificate - nell'evoluzione dell'umanità, più esattamente dell'Uomo, verso una libertà finale promessa dal «Dio-Concetto». L'argomento del calzolaio, di una disarmante semplicità, vale tuttavia per la sua urgenza *hic et nunc*, quando invece quello del filosofo di Stato, fino a ieri ancora discepolo del ciabattino mistico Jakob Boehme, sogna di un popolo dominante che rappresenterebbe, a ogni epoca - e solo alla sua ora del destino - una tappa definitiva dell'evoluzione dello Spirito del mondo<sup>19</sup>. Il riferimento alla toedicea hegeliana, che annuncia l'avvento di un'età virile dell'impero germanico, è tanto più urgente ed istruttivo per il fatto che è utile non ignorare alcunché di queste particolarità di quello spirito del tempo che probabilmente prese alla sprovvista l'adolescente Marx: lo studente che cercherà dapprima nell'epicureismo, poi nel materialismo, una verità che meritava di essere vissuta; scoprirà infine una via possibile nel socialismo, di cui il movimento cartista doveva presentare ai suoi occhi la prima manifestazione pratica. In questa lotta di masse di uomini, l'idea di libertà, ben lungi dall'essere un'astrazione manipolata dagli specialisti della speculazione filosofica, corrispondeva ad un bisogno immediato.

Insomma, Marx ha dovuto incontrare il socialismo in questa doppia espressione economica e politica, prima di incontrarlo sotto le sue forme ideologiche. Robert Owen non aveva niente di un ideologo, ma pur ostile al parlamentarismo, non poté impedire che la *National Union of the Working Classes* adottasse per obiettivo la riforma sociale a mezzo della riforma politica. E' la sconfitta dei primi tentativi di far passare la *Reform Bill*, che provocò la reazione violenta di Benbow e lo condusse ad immaginare il *Grand National Holiday*, lo Sciopero generale e totale come mezzo per il popolo per conquistare il potere e per «realizzare fino in fondo la rivoluzione sociale»<sup>20</sup>. Alcuni anni dopo la pubblica-

---

<sup>18</sup> [N.d.r.: *Ibidem*, p. 161].

<sup>19</sup> Se Marx ha potuto trovare in Hegel il concetto di *Selbsttätigkeit* - come per esempio nel corso di laurea sulla filosofia della storia universale - egli ne ha tratto però ispirazione per sostituirvi, in luogo dello Spirito che si produce da se stesso nella Storia e si realizza attraverso i «popoli storici», l'uomo che si crea nel e per il suo lavoro produttivo di oggetti (*vergegenständlicht*). Nei piani della Provvidenza - Dio regge il mondo - l'individuo di Hegel è svilito al ruolo di mero strumento del Progresso. Elevando l'individuo al rango di un essere che si crea di per se stesso, Marx si è trasformato nell'anti-Hegel per eccellenza.

<sup>20</sup> Cfr. A. J. C. Rüter, *William Benbow's Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes. With an Introduction*, in *«International Review of the Social History»*, I, 1936, p. 223. Benbow si ritira dalla scena pubblica durante gli anni successivi, dopo aver fallito nella sua impresa di propaganda per mezzo di un giornale, *«The Tribune of the People»*, di cui non poté assicurare la pubblicazione oltre i tre primi numeri. Egli ricomparve nel

zione dell'opuscolo di Benbow, il movimento cartista adottò l'arma dello sciopero generale nella sua lotta per la riforma politica. Però, alcuni giorni prima del 12 agosto 1839, data fissata per l'inizio dello sciopero generale, questo fu disdetto: i responsabili pensarono che il popolo non era pronto a realizzare il «mese sacro». Fu una vittoria degli elementi moderati, desiderosi di aspettare la reazione del Parlamento rispetto alla Petizione<sup>21</sup>.

Questa reazione fu negativa, ma il movimento cartista non ebbe mai veramente l'appoggio totale delle larghe masse della popolazione angosciata dalla paura della crisi e della disoccupazione; solo tre anni più tardi si assisterà ad un risveglio del cartismo rivoluzionario, quando scoppierà il grande sciopero conosciuto sotto il nome di «*plug-pot*», ultimo tentativo di un'azione i cui motivi e i cui obiettivi non ebbero quasi niente in comune con i pensieri di Benbow. Ma il movimento operaio aveva raggiunto una certa maturità che avrebbe in seguito suscitato l'ammirazione degli osservatori socialisti del continente, da sempre affascinati dal progresso e dagli effetti dell'industrialismo del Regno Unito. Perché se Benbow ha potuto appassionarsi all'idea dello sciopero generale, è perché esisteva già in Gran Bretagna una lunga tradizione di lotte operaie e una certa esperienza di scioperi parziali. I lavori degli storici specializzati e i racconti dei viaggiatori sono sufficientemente chiari su quest'argomento e fanno perfettamente comprendere il perché dello sviluppo di un potente movimento di idee orientato meno sui problemi astratti del destino dell'uomo che sulla problematica del progresso tecnico in quanto sorgente di miseria umana<sup>22</sup>:

---

momento in cui l'agitazione per la riforma politica riprese con più foga di prima e culminò con la redazione della Carta e il lancio della Petizione nazionale.

<sup>21</sup> Le sconfitte dei tentativi - mal preparati - di sciopero generale del 1839 e del 1842 s'inscrivono nella storia dell'auto-emancipazione operaia come altrettanti insegnamenti per i propositi delle generazioni presenti e future. Si veda K. Judge, *Early Chartist organization and the Convention of 1839*, «*Intern. Review of Soc. Hist.*», 1975, n. 3, pp.370/397.

<sup>22</sup> Si veda E. P. Thompson, *The making of the English Working Class*, Vintage Book, New York, 1966. «Si tratta di una biografia della classe operaia inglese dalla sua adolescenza sino al suo ingresso nella maturità» p. 11) Ciò che Marx definisce come l'autocostituzione della classe operaia si è realizzato in Gran Bretagna fra il 1780 e il 1832, secondo la ricostruzione ben documentata di Thompson. La ricerca di tale autore potrà essere utilmente integrata tramite l'articolato studio di G. D. H. Cole, *A Study in British Trade Union History, 1829/1834*, in «*I.R.S.H.*», 1939, pp. 359/462. Si tratta della preistoria del cartismo in quanto movimento politico di massa e del movimento cooperativo in Gran Bretagna, periodo nel corso del quale due figure personificarono lo spirito della contestazione radicale che animava allora le masse operaie: Robert Owen e John Doherty. Quest'ultimo realizza, nel 1829, l'ambizioso progetto di una «Associazione Nazionale per la Protezione del Lavoratore»; il primo fonda, nel 1833/34, il «Grande Sindacato Nazionale Consolidato» la cui esistenza fu effimera, avendo Owen deciso di rinunciare al suo ruolo di *leader* per dar vita a una organizzazione destinata a inaugurare il «Nuovo Mondo Morale». Secondo lui, i sindacati dovevano ormai concentrarsi su un lavoro di auto-educazione «per acquisire la conoscenza di ciò che è necessario farsi per riscattare loro stessi, e tutte le altre classi, dalla degradazione fisica, intellettuale e morale in cui li avevano gettati i principi di immonda morale, il sistema monetario e la competizione individuale per il profitto» (*New Moral World*, 1-11-1834, in Cole, *Op. Cit.*, p. 43). Owen accetta ormai l'ottica dell'uomo d'*élite* e di casta, poiché l'Associazione ch'egli intende costruire «dovrà essere formata solo da coloro che accettano i principi del Nuovo Mondo Morale in tutta la loro estensione e purezza, e che dedicano i loro cuori e le loro anime a preparare i mezzi adatti a trasportarli il più velocemente possibile in una pratica condotta da un capo all'altro della società [...]» (*ibid.*). Discepolo di Owen, Marx ne ha adottato la visione etica: preparando per l'*Anti-Duhring* di Engels il capitolo dedicato all'analisi critica del «sistema» economico del pensiero tedesco, egli inviò al suo amico gli scritti di Owen del periodo visionario e Engels non poté far meglio che concordare con tale «elaborazione completa dell'edificio per la comunità comunista dell'avvenire, tracciata a volo d'uccello, con nitidezza ed ampiezza» [Non crediamo che sia il caso di dilungarsi qui ad argomentare una «difesa del Marx etico» di Rubel, antica *querelle* che vide anche i compagni situazionisti inveire aspramente (com'era loro sanissima consuetudine «anti-salottiera»!) contro di lui. Al di là della voluta, stimolante provocatorietà dei «*siti*», dal canto nostro crediamo di aver già messo «qualcosa nero su bianco» in proposito, sul fascicolo n. 3 di «*Vis-à-vis*», cui rimandiamo (pp.45/62). Ci basta qui riconfermare che, se evidentemente non riduciamo il Moro alla prospettiva dell'Etica kantiana, altrettanto non intendiamo buttare alle ortiche, in nome di una presunta «scientificità» tutta hegeliana della sua opera matura, l'«arsenale» immenso e imprescindibile di *Kritik* che egli ci ha lasciato nei suoi

Se ci volgiamo verso la Germania di Vormärz, nel periodo tra il 1830 e il 1848, si possono rilevare numerose manifestazioni della *Selbsttätigkeit*, di quell'AUTOPRAXIS degli sfruttati chiamata da Marx "storica", perché implicava delle potenziali virtualità di un futuro modificato, di una trasformazione rivoluzionaria della stessa natura dei sogni e dei progetti dei riformatori e degli agitatori inglesi e francesi. Ciò che colpisce in partenza è il fatto che le prime associazioni di operai e artigiani tedeschi si siano costituite non in Germania ma in Svizzera e in Francia allorché la *Charte* del 1830 favorì la libertà di associazione e di coalizione. Gli emigranti tedeschi degli ambienti intellettuali e del commercio fondarono a Parigi il *Deutsche Volksverein*, cui si aggiunsero poi dei "compagnarti-giani", organizzazione che divenne segreta nel 1834 per sfuggire alle sanzioni della nuova legislazione francese in materia di associazioni. La "Lega dei Proscritti" era costituita sul modello della "Carboneria" francese - e questa stessa su quello della Carboneria italiana - la cui figura centrale era Filippo Buonarroti, ex compagno di Babeuf. Dalla scissione di questa Lega (1837) era nata la "Lega dei Giusti" il cui statuto, più democratico di quella precedente, imponeva ai suoi membri lo stesso compito: lottare per la liberazione e la resurrezione della Germania e per la realizzazione dei principi formulati nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino<sup>23</sup>.

Delle associazioni segrete di artigiani tedeschi comparvero anche in Svizzera, dove entrarono in contatto con la lega internazionale segreta della "Giovane Europa" fondata da Mazzini e con associazioni analoghe in Francia, tra l'altro la Lega dei Giusti. La storia di quest'ultima durante gli anni 1839-'42 è stata certamente legata al percorso politico di un sarto per donne, Wilhelm Weitling, dal cui pensiero, nutrito con le idee degli utopisti francesi ed inglesi - ricordiamo soprattutto tre nomi di autori dai quali ha saputo trarre un gran profitto intellettuale: Fourier, Owen e Lammenais - Marx fu talmente impressionato che lo pose al di sopra di quello di Proudhon<sup>24</sup>. Per quanto esagerato possa essere il giudizio di Marx contro il carattere "geniale" della produzione letteraria del compagno-sarto tedesco - con cui non tarderà comunque a entrare in conflitto, quando lo vedrà assumere atteggiamenti da "messia" - è innegabile comunque che Weitling sia stato accettato dai membri della Lega dei Giusti come il fedele interprete delle aspirazioni del proletariato tedesco. Il suo progetto di una società comunista rappresentava nella sua chiarezza e nella

---

scritti antecedenti a quella tanto famosa quanto nefasta castroneria althusseriana della "rottura epistemologica", autentica rottura sì, ma di ... palle!].

<sup>23</sup> Cfr. W. Schieder, *Anfänge der deutschen Arbeiterbewegung. Die Auslandsvereine im Jahrzehnt nach der Julirevolution von 1830*, Stuttgart, 1963, p. 5. L'autore offre un chiarimento eccellente delle motivazioni religiose che albergavano nei primi riformatori socialisti della Germania. Solo verso il 1842-'43, si produrrà la trasformazione di tale propensione escatologica nella ideologia del movimento operaio tedesco ai suoi inizi (*ibid.*, pp. 310 e segg.) [E' utile precisare che Rubel usa il termine di "ideologia" in un'ottica evidentemente assai lontana, per non dire opposta, rispetto a quel senso di mistificante falsa coscienza cui proprio Marx, in alcuni suoi fondamentali testi, ci ha abituato. D'altronde, a parte il fatto che la lingua è comunque una convenzione sempre da riverificare (e soprattutto nel momento in cui si traduce da un idioma a un altro), ciò si evince in modo assolutamente inoppugnabile nel passaggio cui ci si sta riferendo, ove il termine antagonista è l'"escatologia", quella prospettiva mistico-storicistica, fondata su un autentico atto di fede e di diretta derivazione giudaico-cristiana, che contempla l'"Avvento" ineluttabile che interromperà il flusso lineare (progressivo, quindi, e non ciclico) della storia, instaurando il "fine" di essa, nella purificazione universale del "Regno". Ecco, «il delinarsi dell'ideologia del movimento operaio tedesco», ci dice Rubel, saprà elaborare e superare in avanti proprio l'afflato escatologico che animava i primi utopisti (spingendoli talvolta persino al martirio, ma depotenziandone la valenza progettuale-politica): quell'ideologia, cioè, saprà farsi **co/scienza** materialisticamente fondata della rivoluzione, abbandonando le speranze passivizzanti di un mistico "Avvento Rivoluzionario" di origine extraterrena]

<sup>24</sup> Si veda l'articolo contro Ruge apparso su "*Vorwärts!*", Paris, 1844, dove Marx parla degli «scritti geniali di Weitling che, da un punto di vista teorico, superano spesso le stesse opere di Proudhon, pur essendone ben inferiori sul piano dell'esecuzione nel dettaglio».

sua semplicità una sintesi magistrale delle dottrine utopistiche dell'epoca. Egli doveva personificare agli occhi di Marx il genio didattico di una possibile *élite* operaia, in quanto anello intermedio tra i pensatori "borghesi", sostenitori dell'emancipazione proletaria, e le masse degli sfruttati che potevano innalzarsi al livello intellettuale di "avanguardia", reale o sedicente tale. Weitling si trova per Marx in una sorta di punto di non ritorno: tale doveva infatti apparirgli l'adesione alla causa degli offesi e degli umiliati, la cui degradazione costituiva la condizione base di un tipo di civiltà in cui l'individuo medio era consegnato ai padroni del capitale e all'autorità politica e poliziesca; e questo percorso doveva allontanarlo dai comodi sentieri generalmente scelti dall'*élite* intellettuale. Che un "semplice" compagno-sarto abbia potuto pensare e scrivere una frase come questa: «Una società perfetta non ha governo ma un'amministrazione, non ha leggi ma doveri, non ha punizioni ma rimedi»<sup>25</sup>, ecco qualcosa che rivelava la capacità delle vittime del capitale e dello Stato, schiavi del lavoro manuale che vivevano ai margini della cultura ufficiale ma capaci di capire intuitivamente il senso profondo dell'utopia etica, eredità spirituale di tutto il pensiero filosofico dall'antichità fino a Kant! Per illustrare il suo giudizio sulla portata storica dell'attività pubblica di Weitling, Franz Mehring cita il passaggio seguente da una dichiarazione di quest'ultimo:

«Vogliamo avere, anche noi, una voce nelle deliberazioni pubbliche sulla felicità e l'infelicità dell'umanità, poiché noi, il popolo che porta camici, panciotti, grembiuli e berretti, siamo i più numerosi, i più robusti e però i meno considerati degli uomini su questa vasta terra di Dio. Da memoria d'uomo, null'altri che noi hanno sempre difeso i nostri interessi o piuttosto **i loro** - è per questo che è tempo ormai che diventiamo finalmente maggiorenni e che ci sbarazziamo della loro tutela odiosa e noiosa. Chi non condivide le nostre gioie e le nostre infelicità, come potrebbe farsene un'idea? Senza quest'idea, senza questa esperienza pratica, come sarebbe capace di proporre e di realizzare i mezzi per migliorare la nostra condizione morale e materiale? Anche se lo volesse, non ne sarebbe capace, perché solo l'esperienza rende saggio ed intelligente. Colui che vuole giudicare correttamente la situazione dell'operaio deve essere egli stesso operaio, altrimenti non potrà avere un'idea delle pene che lo riguardano [...] Il medico non può avere un'idea perfetta di una malattia se non ne ha sofferto egli stesso»<sup>26</sup>.

Ci sarebbe molto da dire sugli sforzi sviluppati dagli operai per creare dei *clubs* o associazioni culturali sia in Francia che in Inghilterra, e anche in Svizzera (*clubs* operai di lettura). E' a Londra che venivano gli espatriati dalla Germania, per raggrupparsi in *clubs* come il "*club per l'aiuto e l'istruzione reciproci*" (*Verein zur gegenseitigen Unterstützung und Belehrung*) in cui i membri della "Giovane Germania" segreta trovavano una base per la loro agitazione politica. Tra questi *clubs*, bisogna nominare la *Deutsche Bildungsgesellschaft für Arbeiter* creata nel 1840. Il suo fondatore, Karl Schapper, che aveva già giocato un ruolo nella creazione della Giovane Germania e soprattutto della Lega dei

<sup>25</sup> W. Weitling, **Garanzie dell'armonia e della libertà**. [Per un evidente errore di stampa, questa nota risulta incompleta nell'originale di Rubel: dal canto nostro, purtroppo, non siamo riusciti a reperire in tempo utile tale fonte in edizione italiana]

<sup>26</sup> F. Mehring, **Op. Cit.**, pp. XVII e segg. Questa dichiarazione compare in un numero della pubblicazione mensile creata da Weitling nel Settembre del 1841, sotto il titolo "*Hilferuf der deutschen Jugend*". Essa, a partire dal Gennaio del 1842, assunse il nuovo titolo di "*Die junge Generation*" e fu stampata fino al Maggio del 1843. Ecco cosa scrisse Engels su di essa: «Sebbene scritta esclusivamente da lavoratori e per i lavoratori, questo foglio è stato fin dall'inizio superiore alla maggior parte delle pubblicazioni comuniste francesi, e ugualmente migliore de "*le Populaire*" di Père Cabet. Ci si rende conto che il suo editore dovette lavorare duramente per appropriarsi del sapere storico e politico di cui alcun pubblicista mai saprà fornirsi e di cui l'aveva privato un'educazione negata» ("*The New Moral World*", 18-11-1943); Engels non esita a considerare Weitling come il «fondatore del comunismo tedesco».

Giusti, sarà nel 1947 tra i protagonisti di ciò che diventerà la Lega dei Comunisti. L'associazione tedesca aveva una doppia attività e, tramite Schapper, manteneva dei rapporti con la Lega dei Giusti di Parigi e con Weitling in Svizzera<sup>27</sup>. Uno dei futuri collaboratori di Weitling, August Becker, studente in teologia, fonderà a Ginevra un'associazione culturale (*Bildungs und Unterrichtsverein*) per compagni (1839). Membro della "Società dei Diritti dell'uomo" di Hesse, associazione segreta diretta dal Pastore Weidig e dal poeta Georg Büchner, si era distinto per la diffusione del manifesto rivoluzionario di Büchner, *Der Hessische Landbote*<sup>28</sup>. Arrestato, August Becker, riconoscerà di aver subito l'incantesimo nefasto di Büchner «fino ad esserne accecato». Secondo questa testimonianza, il pastore Weidig avrebbe modificato il volantino di Büchner al punto di alterarne il carattere, soprattutto togliendo numerosi passaggi e introducendo citazioni bibliche. «Büchner fu estremamente indignato dei cambiamenti che Weidig avrebbe fatto al testo e rifiutò di riconoscerlo come suo.»<sup>29</sup> Rifugiatosi a Strasburgo - dove fece studi di medicina - Büchner ebbe la possibilità di meditare sulle prospettive di emancipazione della Germania. Il suo scetticismo sulle possibilità rivoluzionarie si esprime sia nel suo teatro che nelle sue lettere, che contengono una visione tragica della sua epoca.

«Ecco la mia opinione - scriveva alla sua famiglia nel 1833 - se qualcosa nel nostro tempo deve venire in nostro soccorso, è la violenza. Noi sappiamo ciò che possiamo aspettarci dai nostri sovrani. Tutto ciò che hanno accordato, è stato loro strappato tramite un'aspra imposizione. E anche ciò che hanno accordato, ce lo hanno gettato addosso come una grazia che abbiamo mendicato o come un miserabile gingillo per bambini, per far dimenticare all'eterno bighellone chiamato *popolo* la sua maglia troppo stretta. (...) I nostri deputati sono uno sberleffo alla sana ragione; possiamo ancora navigare con tutto questo per un secolo, e quando avremo tirato le somme ci si accorgerà che il popolo paga i bei discorsi dei suoi rappresentanti sempre più caro dell'imperatore romano che fece dono di 20.000 fiorini al suo poeta di corte per alcuni brutti versi. Si rimprovera ai giovani di usare la violenza. Ma non stiamo forse in uno stato permanente di violenza? Siccome siamo nati e siamo stati cresciuti in carcere, non ci accorgiamo più che viviamo in una fossa con piedi e mani incatenati e la bocca imbavagliata. Che cosa chiamate stato legale? La legge che fa della grande massa di cittadini il bestiame da soma incaricato di soddisfare i bisogni non naturali di una minoranza insignificante e corrotta?»<sup>30</sup>

Büchner si dice pronto a lottare con tutti i mezzi contro questo stato di cose anche se, nelle circostanze di allora, «ogni movimento rivoluzionario» gli sembra «un'impresa vana»; pertanto non condivide «l'accecamento di quelli che vedono nei tedeschi un popolo pronto a combattere per un suo diritto».

Il movimento operaio si presenterà all'inizio, nei tre paesi dove prenderà una crescente importanza, in Francia, in Inghilterra e in Germania, come un fenomeno ibrido che si costituirà socialmente in quanto modo di organizzazione di masse operaie e di personalità intellettuali. C'è un'associazione armoniosa tra le due componenti senza che il ruolo di direzione venga riconosciuto alla minoranza d'intellettuali, come preciserà chiaramente il **Manifesto**, a proposito del ruolo dei comunisti: essi sono «la parte più risoluta dei par-

---

<sup>27</sup> W. Schieder, *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>28</sup> Büchner lo redasse nel Luglio del 1834 a Darmstadt. Il «Primo messaggio» (che fu anche l'ultimo) recava il motto «Pace alle capanne! Guerra ai palazzi!». Esso offrì una statistica sulle imposte per evidenziare che il denaro veniva sottratto soprattutto dai contadini poveri, 700.000 individui su 718.373 abitanti erano costretti a consegnare allo Stato la «decima del sangue». Lo Stato, ecco «l'ordine costituito» che i contadini dovevano sostenere trasformando se stessi in «cavalli e bovi da lavoro»: «vivere nell'ordine, significa morire di fame ed essere scuoiati».

<sup>29</sup> G. Büchner, *Werke und Briefe*, Leipzig, 1967, p. 598.

<sup>30</sup> *Ibidem*, lettera alla sua famiglia, datata Strasburgo, 5 aprile 1833.

titi operai di tutti i paesi, la frazione che va sempre avanti e che dal punto di vista teorico ha sul resto della massa proletaria il vantaggio di comprendere le condizioni, il cammino e i risultati generali del movimento operaio<sup>31</sup>. In altri termini non concede assolutamente ai privilegiati della mente il ruolo di *élite* dirigente - anzi, al contrario! E si capisce facilmente il motivo profondo di questo pensiero: il principio dell'*autopraxis* storica del proletariato implica il rifiuto di ogni istituzione di gerarchia fondata sul sapere specializzato di professionisti della direzione politica; ne è la negazione assoluta.

Non abbiamo finora valutato abbastanza la vera portata di questo principio che appare nel **Manifesto**, testo anonimo, senza che niente lasci sospettare che si tratti precisamente del presupposto essenziale delle concezioni esposte da Marx prima del 1848. Si capisce, allora, che abbia deciso di associarsi alla prassi proletaria aderendo ad un'organizzazione composta soprattutto da non intellettuali. Non è esagerato affermare che la misconoscenza di questo principio e delle sue implicazioni logiche è alla base del trionfo del marxismo come ideologia e della sua sconfitta come pensiero etico della rivoluzione. Senza tenere conto di un testo che esclude ogni equivoco quanto ai postulati di azioni che porta all'attenzione di tutta l'*"intelligentsia"* pronta ad assumere come propri gli interessi della classe sfruttata e oppressa, gli ideologi di partito che si rifanno all'insegnamento marxiano non hanno esitato a farsi complici di nuove forme di autorità, politiche e poliziesche; ogni loro approccio si è iscritto nel senso della negazione dell'*autopraxis* del proletariato e della conferma di queste nuove gerarchie che, sotto altre forme e con altri nomi, riproducono esattamente i modi di dominio e d'asservimento tradizionali.

Il **Manifesto** comunista, testo quasi sacro agli occhi dei teologi marxisti, erige l'*autopraxis* degli schiavi moderni in postulato etico per eccellenza, non senza prestargli un travestimento verbale ambiguo, qualificandolo di «storico». Come più tardi per Nietzsche, il concetto di «storia» significa qui, contemporaneamente, sia l'avvenimento «monumentale» visto nel tempo presente, sia la visione «critica» dell'avvenimento passato per un futuro migliore. Interrogandosi sul concetto di utilità del concetto monumentale di passato, l'interesse per il classico e il raro, Nietzsche dichiara che noi vivi possiamo concludere che «il grande evento intercorso una volta sarebbe stato in tutti i casi possibile e che di conseguenza sarà ancora un giorno possibile» - a meno che gente impotente e vigliacca se ne impadronisca: come nel caso degli scellerati romantici che traggono ispirazione dal monumentale per soli fini di distruzione o che, sotto il pretesto dell'*"obiettività"* si dedicano all'ingiustizia e alla superstizione. «Obiettività e giustizia non hanno niente in comune», afferma Nietzsche, che si interroga sugli effetti distruttori che provocherebbe una «giustizia storica» esercitata nel solo intento di giudicare senza pietà. «Se nessun istinto costruttivo agisce dietro l'istinto storico, se non si distrugge e non si liquida affinché l'avvenire che vive già nella speranza costruisca la sua casa su un suolo libero, se solo domina la giustizia, l'istinto creatore si indebolisce e si scoraggia». Nietzsche si riferisce polemicamente soprattutto alla storiografia archeologica e, prendendo di mira la filosofia hegeliana, ne segnala la crescita nefasta e paralizzante nel presente come il senso e lo scopo della storia passata, il risultato fatale del «processo universale». Questa filosofia «ha messo la storia al posto delle altre potenze spirituali, l'arte e la religione, nella misura in

---

<sup>31</sup> K. Marx, *Economie*, vol. I, p. 174. [n.d.r.: K. Marx - F. Engels, **Manifesto del Partito Comunista**, in *Opere Complete*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, 1973, p. 489]

cui è il “concetto che realizza se stesso” e “la dialettica degli spiriti dei popoli” e il “Giudizio ultimo”,<sup>32</sup>.

Nietzsche nutre solo disprezzo per gli apologeti e gli statistici della storia ma anche per gli storici che scrivono «dal punto di vista delle masse», i quali non meritano di essere considerati che in quanto «copie evanescenti di grandi uomini [...], poi come ostacolo contro i grandi, ed infine come strumento dei grandi». Il suo disprezzo delle masse va di pari passo con il suo culto della vera cultura, il cui modello resta il concetto greco della cultura in quanto unità armoniosa della vita e del pensiero, dell'apparenza e della volontà, agli antipodi dell'idolatria del fatto compiuto. Prendere per modello non significa copiare, ma creare secondo norme critiche per giungere a questa unità di stile artistico nelle manifestazioni vitali di un popolo la cui cultura è la negazione della barbarie - ma anche della «malattia storica».

C'è in Marx un tutt'altro concetto delle masse che fanno la storia, ma non la scrivono. La storiografia, secondo lui, è tanto comprensione del passato che visione del futuro, ma i criteri di osservazione non sono gli stessi nei due approcci. Quanto alla cultura, può essere “portata” alla massa incolta, ma questo atto di comunicazione non ha niente di un dono generoso offerto da una *élite* di intellettuali, il fatto dell'esistenza di pensatori comunisti non autorizza a considerare il rapporto classe-partito come una relazione di subordinazione della prima verso il secondo. Anzi, potremmo dire l'esatto contrario: la massa schiava può giungere in modo autonomo a prendere coscienza, rispetto a coloro che pretendono il monopolio di una cultura che in ultima analisi è solo la controparte relativa dell'incultura generale.

E' questo il tema che Marx sviluppa nel capitolo II del **Manifesto**, «Proletari e Comunisti»:

«qual è la posizione dei comunisti nei confronti dei proletari in generale?

I comunisti non formano partito distinto di fronte agli altri partiti operai.

Non hanno interessi distinti da quelli del proletariato nel suo insieme.

Non si pongono principi particolari secondo i quali pretendo modellare il movimento proletario.

Ecco ciò che distingue i comunisti dagli altri partiti proletari: da una parte, le diverse lotte nazionali dei proletari, mettono avanti e fanno valere gli interessi comuni del proletariato intero, senza considerarne la nazionalità; d'altra parte, nelle diverse fasi della lotta tra proletariato e borghesia, rappresentano sempre l'interesse del movimento nel suo insieme.»<sup>33</sup>

Segue il passaggio citato prima sulla superiorità teorica dei comunisti, questa professione di fede finisce poi con una definizione dello scopo ricercato dai comunisti: «costituzione del proletariato in classe, rovesciamento del dominio della borghesia, conquista del potere politico dal proletariato»

### III

L'insegnamento di Marx sull'*autopraxis* storica del proletariato moderno riceve una luce originale e subisce anche una decisiva rimessa in questione critica, grazie agli scritti di George Sorel il cui modo di scrivere e di apprendere ci sembra veramente esem-

---

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Sull'utilità e lo svantaggio della storia per la vita*, in F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 106 e segg.

<sup>33</sup> K. Marx, *Economie*, I, p. 174. [n.d.r.: K. Marx - F. Engels, *Op. Cit.*, p. 498]

plare. Spirito colto, Sorel si considerava come un autodidatta che ignorava le regole d'arte della scrittura e lavorava per liberarsi delle idee che l'educazione gli aveva imposto. La sinuosità del suo cammino intellettuale, persino certe palinodie, se non aggiungono niente all'interesse che presenta la sua opera, nondimeno non intaccano la fecondità del suo apporto globale al patrimonio spirituale del movimento operaio. Rimpiangendo che Marx fu a volte «schiavo dei marxisti» - senza però indicare con il loro nome questi «giovani entusiasti» che avevano trasformato il loro maestro in «capo setta» -, l'autore delle **Riflessioni sulla violenza** si rifiutava di imitare il modo in cui Hegel offriva delle soluzioni definitive ai suoi discepoli, tesi alla ricerca di verità assolute:

«Non ho nessuna attitudine per un simile ruolo di definitore: ogni volta che ho abbozzato una questione, ho trovato che le mie ricerche arrivavano a porre nuovi problemi tanto più inquietanti quanto avevo spinto lontano le mie investigazioni. Ma forse dopo tutto la filosofia non è che un riconoscimento degli abissi tra i quali circola il sentiero che segue il volgo con la serenità dei sonnambuli»<sup>34</sup>.

Contrariamente a certi malcapitati discepoli di Marx, che si ostinano a commentare i testi del loro maestro, Sorel si è sforzato di «completare la sua dottrina» argomentando il fatto che «purtroppo» l'autore del Capitale non ha potuto conoscere numerosi fenomeni e avvenimenti diventati familiari alle nuove generazioni. Tra questi fatti, Sorel metteva in primo luogo gli scioperi operai, manifestazione di quella violenza intrinseca ai conflitti economici che lo sviluppo del capitalismo doveva necessariamente intensificare. Nel corso del primo semestre del 1906 le **Riflessioni** furono pubblicate nel "*Mouvement socialiste*". In esse Sorel faceva riferimento a uno studio intitolato **gli Scioperi**, pubblicato nella "*Science sociale*" nell'ottobre-novembre 1900, oltre che ai suoi propri *Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea* (scritti nel 1903 e pubblicati nel 1906), dove aveva per la prima volta segnalato il ruolo che la violenza gli «sembrava avere, nell'assicurare la scissione tra il proletariato e la borghesia»<sup>35</sup>.

Conviene soffermarsi sui motivi invocati da Sorel per giustificare i suoi attacchi contro i rappresentanti del socialismo politico e parlamentare, nonché i suoi argomenti in favore del sindacalismo rivoluzionario, concepito come la teoria stessa del socialismo predicata dalla «nuova scuola» che si professava «marxista, sindacalista e rivoluzionaria». Nell'opporre i principi di Marx alle «formule insegnate dai proprietari ufficiali del marxismo», Sorel non teme di segnalare che succedeva a Marx, nel fuoco delle polemiche personali, di ragionare «al di fuori delle leggi del suo sistema». Certo, una migliore conoscenza dei lavori di quest'ultimo - soprattutto di quelli antecedenti **Il Capitale** - gli avrebbe fatto scoprire e verificare, proprio all'interno del discorso autentico dell'autore critico, ciò che si meravigliava di non trovarci. Ma il rimprovero più paradossale articolato da Sorel nei confronti di colui che trattava come un «filosofo della storia» e il «fondatore del sistema» - titoli che Marx avrebbe severamente rifiutati - è senza dubbio quello di non essere stato sempre ... «marxista»:

«Nel corso della sua carriera rivoluzionaria, Marx non è stato sempre ben ispirato e troppo spesso ha seguito ispirazioni che appartenevano al passato: nei suoi scritti, gli è successo addirittura

---

<sup>34</sup> G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, VII ed., Paris, 1930, pp. 11 e segg. [n.d.r.: cfr. G. Sorel, **Considerazioni sulla violenza**, Laterza, Bari, 1970]. Queste righe sono tratte dall'introduzione stilata per una lettera a Daniel Halévy, datata 15 luglio 1907.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 60.

di introdurre quantità di vecchiume riprese dagli utopisti. La *nouvelle école* non si crede per niente tenuta ad ammirare le illusioni, gli errori, gli sbagli di quello che ha fatto tanto per elaborare le idee rivoluzionarie; essa si sforza di stabilire una separazione tra ciò che rovina l'opera di Marx e ciò che deve immortalare il suo nome; prende così in contropiede i socialisti ufficiali che vogliono soprattutto ammirare in Marx ciò che non è marxista<sup>36</sup>.

Conoscendo senza dubbio poco o non abbastanza la "carriera di Marx", Sorel ha creduto di innovare dottrinalmente laddove precisamente il pensatore ammirato e criticato aveva arricchito la "filosofia" socialista: riconoscendosi discepolo ed erede degli utopisti e condannando le imprese dei dottrinari socialisti che tendevano ad oscurare la razionalità delle esigenze dei postulati del progetto di emancipazione, ricorrendo a mitologie morali ed ideologiche. Dichiarare che Marx ignorava la distinzione tra la «forza borghese» e la «violenza proletaria» e che mancava di immaginazione nel prevedere ed immaginare le virtualità catastrofiche dello sciopero generale, era mostrarsi abbastanza poco perspicace quanto al significato dei concetti formulati in testi come **Critica della filosofia del diritto di Hegel**, la **Sacra famiglia**, **Miseria della filosofia**, il **Manifesto comunista** - insomma in scritti che sviluppano giustamente questa sedicente "filosofia della storia" tanto ammirata da Sorel. Resterebbe da analizzare la curiosa costruzione soreliana destinata a far apparire lo sciopero generale dei sindacalisti e la rivoluzione catastrofica di Marx come dei «miti», ad esempio come dei miti costruiti dal cristianesimo primitivo e dalla Riforma, addirittura dalla Rivoluzione francese<sup>37</sup>. Subendo così l'influenza della filosofia antintellettuale ed irrazionalista di Bergson, Sorel cadeva sotto la critica fondamentale di Marx che rivelava senza difficoltà come sotto una certa forma di misticismo si celasse il ruolo mistificatore delle ideologie romantiche, allorché sapeva capire la lezione razionale dell'utopismo anticipatore ed immaginativo, per il quale Sorel non avrà nessuna simpatia.

Meno "marxista" di Sorel, Marx restava però vicino a quest'ultimo in tutta la sua concezione dell'*autopraxis* storica del proletariato, concetto che non ha niente di una filosofia della storia; ma ha tutto, invece, di un insegnamento di autodeterminazione sociale proposto alle masse sfruttate ed alienate, in nome di un ideale - o, se si preferisce, di un progetto razionale di comunità umana; insomma, una concezione che si rifà totalmente ad un'etica radicata sia nella conoscenza storica che nello studio dei progressi scientifici e tecnici. Prodotto intellettuale che, agli occhi di Sorel, tende ad orientare gli spiriti verso riforme discutibili, l'utopia rifiuta il mito sociale che non tollera critica di dettaglio e che, come nello sciopero generale, è un modo di rappresentazione che mette in opera l'affettività profonda dei lavoratori in stato di rivolta. Insomma, Sorel cerca la radice psicologica del movimento operaio non nella coscienza dei rivoltati ma in una sorta di ispirazione istintiva preintellettuale, segnata da un eroismo innato nell'individuo.

L'*autopraxis* proletaria così come Marx la intende prende radice nella coscienza di sé, nel *Selbstbewusstsein* del lavoratore salariato asservito dal capitale, qualunque sia il suo rango nella gerarchia di classe, ove i livelli di salario si diversificano sufficientemente per creare una situazione di rivalità e di concorrenza che mina lo spirito di solidarietà su cui si fonda la forza dell'insieme sociale costituito dagli individui sfruttati. Per essere riuscito ad esprimere la quintessenza del suo insegnamento in una frase a proposito dei co-

---

<sup>36</sup> **Ibid.**

<sup>37</sup> **Op. cit.**, p. 266. Strano *quiproquo!* Sorel identifica il "marxismo" con il pensiero autentico di Marx che egli mira a proteggere dalle scorie dei non ... "marxisti"! Si veda il nostro saggio sull'inautenticità dell'insieme dei marxismi su *Marx, critique du marxisme*, Payot, Paris, 1974 [n.d.r.: Maximilien Rubel, **Marx critico del marxismo**, Cappelli, Bologna, 1981]

struttori d'utopie e degli inventori di sistemi, Marx doveva avere in mente precisamente quel tipo di esperienza che Sorel dice che fa difetto al pensatore ... "marxista". In verità, il **Manifesto comunista** rivela il senso delle tesi e dei postulati formulati in alcuni dei suoi capitoli, solo se li si considera come l'esito di tutta la riflessione che aveva portato Marx dai suoi studi filosofici - orientati preferibilmente sull'etica epicurea - e di critica della filosofia politica di Hegel, allo studio delle rivoluzioni borghesi e allo studio delle letterature propriamente socialiste. Il concetto di *autopraxis* storica del proletariato moderno si nutre della ricca connotazione di tutto questo bagaglio intellettuale precedente allo studio dell'economia politica, da una parte, e dell'analisi critica delle teorie economiche, dall'altra parte. Cosicché questo concetto è sottinteso in tutto l'intero complesso dell'opera di Marx, anche se ritornano negli scritti posteriori al 1848 espressioni e formule verbali differenti, di cui la più significativa appare all'inizio delle considerazioni degli **Statuti generali dell'Internazionale operaia**:

«Considerando che l'emancipazione della classe operaia deve essere l'opera dei lavoratori stessi [...]»<sup>38</sup>.

Sin dal 1842, collaboratore e poi redattore capo della "*Rheinische Zeitung*" e occupato principalmente a lottare per una stampa libera e per il diritto consuetudinario dei poveri, Marx ebbe occasione di apprendere ciò che significava realmente la piaga sociale allora conosciuta sotto il nome di "pauperismo". Nelle corrispondenze e articoli dati al giornale da Moses Hess - convertito al comunismo - e dal suo discepolo Engels<sup>39</sup>, si trattava non solo della questione inerente l'immensa disperazione del popolo inglese e l'antagonismo tra l'aristocrazia dei soldi e il pauperismo, ma anche del movimento cartista e dell'insufficienza delle riforme politiche. «Nessuna forma di governo - scriveva Hess - ha creato la piaga sociale in questione; nessuna forma di governo potrà porci rimedio». Se, in tutti i tempi, ci sono stati poveri e ricchi, è perché nessuna riforma politica per quanto radicale possa essere, è in grado di cambiare le condizioni sociali. Il cambiamento è diventato possibile solo perché la religione dell'aldilà ha perso alquanto della sua influenza e perché lo spirito democratico delle popolazioni non tollera una miseria le cui cause sono puramente terrestri, sociali e non politiche. L'Inghilterra sola è per il momento vittima, i tedeschi hanno ancora la possibilità di meditare su quello che succede altrove. I francesi cercano di anticipare la storia e si appassionano per idee saint-simoniane, fourieriste e comuniste; l'Inghilterra, invece, è il bersaglio e la preda della «grande distruttrice e creatrice di tutti i rapporti sociali, la **storia**, enigma non ancora risolto di tutti i secoli»<sup>40</sup>.

Altri, a parte Hess, si sforzeranno di scoprire la chiave di questo enigma che non era altro che l'emancipazione di tutto il popolo, vittima del pauperismo, fenomeno dei tempi moderni rivelatore di una condizione praticamente altrettanto crudele quanto la schiavitù: «Si scopre ad un tratto che nel XIX secolo esistono ancora degli schiavi»<sup>41</sup>. Esaminando le tendenze dei partiti politici in Germania, Hess si rallegrava del progresso

---

<sup>38</sup> K. Marx, 1864,

<sup>39</sup> Moses Hess, *Sur une catastrophe imminente en Angleterre*, in "*Rheinische Zeitung*", 26 giugno 1842. Friedrich Engels, *La situation de la classe ouvrière en Angleterre*, "*Rh.Z.*", 25 dicembre 1842 [F. Engels, **La situazione della classe operaia in Inghilterra**, Editori Riuniti, Roma, ?? ].

<sup>40</sup> M. Hess, *Sur une catastrophe...*, cit., ristampato in *Philosophische und sozialistische Schriften*, Berlino, 1961, p. 185.

<sup>41</sup> M. Hess, *Die politischen Parteien in Deutschland*, "*Rh.Z.*", 11 settembre 1842, **Op. Cit.**, p. 192.

della coscienza politica del popolo che annunciava, secondo lui, la conquista prossima della democrazia, sotto forma della libertà di stampa e della rappresentanza elettorale nelle diverse istituzioni statuali del paese. D'altronde, non tarderanno a passare, per così dire "di contrabbando", alcune delle idee comuniste, attirando così l'attenzione dei lettori della "*Rheinische Zeitung*" sulla figura del sarto Wilhelm Weitling, redattore di un giornale operaio edito in Svizzera. Hess commentò un articolo di Weitling su **La forma di governo del principio comunista**, in cui l'autore esponeva la tesi apparentemente originale, secondo cui ogni lavoro si trasforma, ad un certo livello di perfezione, in scienza: così, la futura forma di governo sarà non il regno del popolo, ma il regno della scienza - ecco quindi definito, secondo Weitling, il "principio comunista", tesi che svilupperà nel suo libro **Garanzie dell'armonia e della libertà**<sup>42</sup>.

Se Weitling ha esercitato su Marx un'influenza maggiore rispetto a Hess, non è per aver offerto agli operai il piano - ispirato sia all'utopia di Fourier che alle idee di Saint-Simon e Owen - di una società fondata sulla comunità dei beni, ma soprattutto perché la sua attività letteraria ne faceva il modello vivente del proletario intellettualmente autoemancipato. Egli parteciperà all'azione di propaganda e di autoeducazione guidata dalla Lega dei Giusti a Parigi e in Svizzera e, sin dal suo primo scritto - *l'Humanité telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être* -, pubblicato nel 1838, anticiperà, nella sua critica radicale delle istituzioni costituite, le imprese simili di Cabet, Luis Blanc e Proudhon. Niente di sorprendente, quindi, che abbia rappresentato agli occhi di Marx l'incarnazione stessa del principio dell'*autopraxis* proletaria. A fianco a evidenti ingenuità, si trova nelle sue "idee di riorganizzazione della società"<sup>43</sup>, un programma estremamente realistico di riforme "per i periodi di transizione". Ecco la lista di questi mezzi universalmente proposti e che Weitling propone con delle riserve che dimostrano l'acutezza del suo senso critico:

1. Miglioramento delle scuole: l'educazione dei bambini e dei figli dei poveri a spese dello stato. Ci saranno dei poveri colti che non saranno abbastanza stupidi da sopportare passivamente miseria e privazioni, e troppo orgogliosi per mendicare la loro sussistenza.
2. Libertà di stampa. Costituisce il sale, ma non il cibo. Questa libertà non sarà mai perfetta nel sistema del denaro. La libertà vera, la libertà di tutti è possibile solo abolendo la moneta e la proprietà.
3. Aiuto ai poveri, malati e deboli. Impossibile da realizzare senza rovesciare l'ordine esistente perché ci sono troppi poveri. Aiutare veramente è creare delle associazioni dei settori di lavoro - il che equivale a una rivoluzione sociale che priverebbe i ricchi degli strumenti per arricchirsi a spese dei poveri.
4. Riduzione delle tasse sul necessario e aumento delle imposte sui prodotti di lusso. Nel sistema monetario il ricco è il padrone e sa caricare gli operai del fardello delle imposte. Finché non si sarà abolita la moneta ogni riduzione di imposta sarà inefficace.
5. Imposta sul patrimonio. Mezzo rivoluzionario? Sì, ma per diminuire il numero dei ricchi e aumentare quello dei membri della classe media, cioè per migliorare le condizioni dei lavoratori, per rendere la povertà più sopportabile. Il sistema del denaro si trova così di fatto rafforzato e rende più difficile la lotta della classe lavoratrice.

---

<sup>42</sup> M. Hess, *Die Regierungsform des kommunistischen Prinzips*, "Rh.Z.", 29 settembre 1842. Hess aveva anche commentato, in un articolo intitolato "I comunisti in Francia" ("Rh.Z.", 21 aprile 1842), un manifesto dei "socialisti razionalisti" che rivelava che i proletari potevano anche essere colti e consapevoli delle proprie condizioni. Furono soprattutto gli articoli di Hess che insospettirono una certa stampa quanto al preteso "comunismo" della "*Rheinische Zeitung*". Marx rispose in modo piuttosto vago, dando l'impressione che era già familiare con la letteratura comunista poiché menzionava i nomi di Proudhon, Dézamy e Pierre Leroux. Cfr. *Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung*, "Rh. Z.", 16 ottobre 1842.

<sup>43</sup> W. Weitling, *Garantien.....Op. Cit.*, pp. 117 e segg.

6. Suffragio universale. La libertà di eleggere è irrealizzabile nel seno di un sistema monetario. L'esempio delle rivoluzioni in Francia basta a dimostrarlo.

7. Associazione. Metodo rivoluzionario, certo - ma il nome solo non basta, bisogna sapere ciò che significa. La caserma, la fabbrica, le miniere sono associazioni ma a profitto di qualcuno. Ciò vale anche per l'"associazione dell'armonia" di Fourier, che si compone di tre classi di persone aventi ognuna un modo di vita particolare secondo il lavoro, i soldi e il talento, gli ultimi due essendo pagati più del primo! Fourier ha fatto un errore fatale nel voler riconoscere e ricompensare il capitale. Un piano di associazione che avrebbe per scopo il bene dell'umanità e il miglioramento delle classi più numerose e più povere dovrebbe assicurare a ognuno la libertà e i mezzi per unirsi a questa associazione, e garantire una perfetta uguaglianza tra tutti i membri dell'associazione.

Weitling è scettico sulle possibilità di una rivoluzione realizzata senza l'uso della violenza fisica: quelli che possiedono il potere e i soldi rimangono sordi alla voce della ragione ed è per questo che tutti i grandi cambiamenti sono stati preparati da guerre e rivoluzioni. «Ci saranno sempre rivoluzioni, ma non saranno sempre sanguinose»<sup>44</sup>. La persistenza dello stato attuale rende poco probabile un periodo tranquillo di transizione, poiché la miseria delle popolazioni, in Francia come in Inghilterra e anche in Germania, non smette di crescere. Per arrivare a una riforma sociale profonda, bisogna educare e illuminare, ma anche spingere al massimo grado il disordine esistente per obbligare i governi a prendere le misure che si impongono. In caso di rifiuto, i responsabili saranno messi alla ragione, ma la lotta non colpirà le persone:

«Lasciamo gli uomini politici far la guerra contro le persone, fare la rivoluzione sanguinosa; a noi tocca fare la guerra contro la proprietà o la rivoluzione intellettuale.»<sup>45</sup>

Verso la fine del suo libro, Weitling dà libero corso alla sua immaginazione per descrivere il periodo di transizione più auspicabile: l'arrivo al potere dell'amministrazione di un uomo che metta il suo onore e la sua felicità nel realizzare il principio della rivoluzione. Quest'uomo sarà un «nuovo messia, più grande del primo»<sup>46</sup>. Con questa visione messianica, Weitling lascia scoprire una debolezza della sua mente che diventerà più evidente ancora nello scritto successivo, il **Vangelo del povero peccatore**, miscuglio di critica biblica di una lucidità sorprendente e di pretesa messianica carica di un'affettività patologica. Ciò non ha comunque impedito a Marx di rendere omaggio a questo «profeta della sua classe» come lo chiamava Ludwig Feuerbach<sup>47</sup>.

Giornalista liberale, ma già guadagnato alla causa della miseria in stato di rivolta, Marx sarà fortemente impressionato dalla figura di Weitling. Ma un altro osservatore dell'andamento catastrofico dell'industrialismo e del pauperismo in Inghilterra ha potuto insegnargli che un fenomeno del tutto nuovo si stava sviluppando nel processo di trasformazione delle società moderne. Friedrich Engels, - iniziato al comunismo da Moses Hess, il **Kommunist-enrabb**i - gli mandava da Londra e dal Lancashire dei rapporti e delle riflessioni sulle prospettive rivoluzionarie del movimento cartista. Non poteva sfuggire a Marx che queste osservazioni del suo avveduto corrispondente lasciavano intravedere l'ingresso sulla scena dell'uomo di massa:

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Cfr. F. Mehring, *Introduction de la réédition des Garanties...*, Berlino, 1908, p. XXI. Marx ha onorato Weitling di un paragone con Proudhon, accordandogli un livello superiore a quest'ultimo.

«Se il cartismo prende pazienza e aspetta finché abbia riunito attorno alla sua causa la maggioranza della camera dei Comuni, potrà tenere per diversi anni delle riunioni e rivendicare i sei punti della Carta del Popolo; la borghesia non si lascerà mai escludere dai Comuni regalando il suffragio universale: nel cedere su questo punto sarà fatalmente battuta ai voti dal numero immenso dei non possedenti. Perciò il cartismo non ha potuto ancora prendere radice tra la gente colta in Inghilterra, e non ci riuscirà molto, nel prossimo avvenire. Quando si parla qui di cartisti e di radicali, si intende quasi esclusivamente la feccia del popolo, la massa dei proletari, e in effetti i pochi portavoce colti del partito scompaiono nella massa.»<sup>48</sup>

Non si poteva svelare più chiaramente ciò che Hess chiamava allora l'«enigma della storia». Malgrado la sconfitta degli operai inglesi, nell'agosto del 1842, nel loro tentativo per scatenare uno sciopero generale, Engels non perderà di vista la vera posta in gioco in questa lotta male organizzata e male diretta: e da acuto osservatore, prevederà lucidamente la crescita della classe dei non possidenti minacciata dalle crisi industriali e commerciali.

«...Per via della sua massa, questa classe è diventata la più potente in Inghilterra, e guai agli inglesi ricchi se prende coscienza di questo fatto.

Finora, non c'è ancora arrivata. Il proletariato inglese non ha ancora che il solo presentimento del suo potere e il frutto di questo presentimento fu la rivolta dell'estate passata. Il carattere di questa rivolta è stato completamente sconosciuto sul continente.»

Engels critica il carattere legale di questa rivolta, i cartisti sono stati ossessionati dall'idea fissa di «una rivoluzione nella legalità». Ora, questa rivoluzione potrà essere solo violenta, dato che l'Inghilterra vive ancora sotto l'istituzione feudale e che il diritto inglese è ancora tutto permeato di spirito medioevale e che lo sviluppo contraddittorio dell'industria inglese - presa dalla necessità di produrre sotto il regime della concorrenza estera e il desiderio di proteggersi dalle importazioni con tasse -proibitive - conduce fatalmente a crisi portatrici di disoccupazione. Insomma, la rivoluzione in Inghilterra sarà violenta,

«ma come tutto ciò che succede in Inghilterra, saranno gli interessi e non i principi che inizieranno questa rivoluzione e la porteranno a termine: i principi non possono svilupparsi se non a partire dagli interessi, ovvero la rivoluzione sarà sociale e non politica»<sup>49</sup>.

Molto più che in Hess e in Weitling, il carattere autonomo e cosciente del movimento operaio appare nelle cronache di Engels come il vero fenomeno guida:

«I principi radicali e democratici del cartismo penetrano quotidianamente sempre di più la classe lavoratrice e sono riconosciuti da essa sempre più come l'espressione della sua coscienza collettiva.»<sup>50</sup>

Engels descrive qui l'idea che sarà ripresa e riassunta nel **Manifesto Comunista** come autocostituzione del proletariato in classe e partito. L'accento vi sarà posto forte-

---

<sup>48</sup> F. Engels, *Englische Ansicht über die innern Krisen*, "Rh.Z.", 8 dicembre, 1842 [n.d.r.: cfr. F. Engels, **Punto di vista inglese sulle crisi interne**, in K. Marx - F. Engels, **Opere complete**, vol.II, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 359]

<sup>49</sup> F. Engels, *Die Innern Krisen*, "Rh.Z.", 10 dicembre 1842, Mew, I, pp. 459/460 [n.d.r.: cfr. F. Engels, **Le crisi interne**, in K. Marx - F. Engels, **Op. Cit.**, p. 365]

<sup>50</sup> F. Engels, *Stellung der politischen Partei*, "Rh.Z.", 24 dicembre 1842, Mew, I, p. 461. [n.d.r.: F. Engels, **La posizione dei partiti politici**, *Ibidem*, p. 366]

mente sulla natura *autopraticque* [autodeterminata] di questo processo di formazione, il cui esito può essere solo la trasformazione radicale dei rapporti sociali a causa di un vero mutamento intellettuale degli individui schiacciati dal meccanismo della produzione industriale e dall'economia del profitto. In tutto ciò che Engels ha scritto sui progressi del socialismo in Inghilterra, Marx ha potuto scorgere il convincimento che si trattava di un avvenimento senza precedenti nella storia - salvo forse che nelle epoche delle rivoluzioni a sfondo religioso - , il cui inizio è dovuto per la prima volta non ai ceti colti ma ai poveri e incolti. In Germania, il movimento è partito dalla classe colta, invece in Inghilterra le *élites* intellettuali rimangono cieche di fronte a questi segnali del tempo: l'interesse per la letteratura di carattere emancipativo è inesistente nelle *élites* cosiddette colte e politiche, quando invece i ceti popolari si appassionano per i trattati degli economisti socialisti inglesi o per gli scritti di Renan, Rousseau, Voltaire, Holbach tradotti sia da editori di secondo piano che da Thomas Paine, Byron et Shelley.

«Certo sì: beati siano i poveri perché il regno dei cieli gli appartiene, e da qui a poco forse anche il regno di questo mondo.»<sup>51</sup>

Nel frequentare i *meetings* operai a Manchester, Engels assisteva a conferenze dei *lecturers* socialisti e comunisti che attaccavano apertamente il cristianesimo e difendevano degli opuscoli atei. Osservava con attenzione l'agitazione dei nazionalisti irlandesi e non nascondeva la sua ammirazione per i più miserabili tra di loro, «veri proletari e *sans-culottes*» spinti dalla fame verso le città industriali di Inghilterra, dove si istruiscono assistendo a riunioni.

«Colui che non ha visto gli irlandesi non può conoscerli. Datemi duecentomila irlandesi e vi demolisco all'istante tutta la monarchia britannica.»<sup>52</sup>

Mentre Engels faceva così l'esperienza sul campo dell'*autopraxis* operaia, Marx si buttava anima e corpo in un oceano di letture, come fosse impaziente di colmare il ritardo causatogli dalla sua attività di giornalista. Lo studio delle rivoluzioni borghesi e del funzionamento della democrazia americana - in particolare nelle opere di A. de Tocqueville, G. de Beaumont e Thomas Hamilton - gli ha portato gli ultimi chiarimenti su ciò che la propaganda comunista di Hess, Weitling ed Engels e - involontariamente - il libro di Lorenz Stein<sup>53</sup> sembravano dimostrare al di là di ogni tipo di dubbio: il bisogno e la necessità di una rivoluzione di tipo assolutamente nuovo, nuovo come le conquiste della scienza e della tecnica - ma nuovo anche per il tipo di uomini chiamati a metterla in opera e a farla trionfare, nuovo soprattutto per la sua finalità etica, poiché la rivoluzione a venire doveva portare all'emancipazione del genere umano. Per accettare questi chiarimenti, cioè per concepire una evoluzione storica capace di strappare l'uomo dalla sua esistenza preistorica e capace anche di avere per promotore l'uomo di massa, l'essere più vicino, per condizioni materiali, a questa condizione di barbarie, Marx ha dovuto procedere ad un profondo esame di coscienza - diciamo anzi: ad una purificazione dal vuoto la cui posta in gioco era in fin dei conti il pensiero politico di Hegel.

<sup>51</sup> F. Engels, *Briefe aus London*, in "Schweizerischer Republikaner", 16 maggio 1842, Mew, I, p. 469 [n.d.r.: cfr. F. Engels, *Lettere da Londra*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 416]

<sup>52</sup> F. Engels, *Il liberalismo della "Spenerische Zeitung"*, "Rh.Z.", 26 giugno 1842, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, vol. II, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 298.

<sup>53</sup> L. Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Leipzig, 1842.

Il lavoro incompiuto che è arrivato fino a noi rivela un Marx del tutto deciso a separarsi senza ritorno dal maestro dialettico che riduceva il popolo allo stato di materia informe nelle mani dello Stato, della burocrazia o del monarca. Non che la democrazia glorificata da Marx sia tutt'al più riducibile al concetto tradizionale, almeno nel modo in cui i pensatori liberali lo intendevano, senza lasciarsi turbare dai timori premonitori che un Tocqueville o un Thomas Hamilton osavano esprimere. Alla fine della rivoluzione democratica, Marx prevedeva, come questi ultimi - ma mettendoci tutte le sue speranze -, il regno dell'uomo di massa, del produttore, esito estremo dell'*autopraxis* rivoluzionaria della classe gravata e che si gravava di una «missione storica», cioè etica: l'emancipazione dell'uomo con l'abolizione del capitale e dello Stato e la creazione di una comunità mondiale «autogestita», tramite l'attraversamento di una fase di dominio dittatoriale segnata da alcune stigmate dell'era borghese. Questa è la natura della trasformazione materiale e spirituale che Marx esprime con il concetto di autoemancipazione, dando all'utopia liberatrice il suo più alto statuto di paradigma etico. La dittatura del proletariato è solo uno dei modi di emancipazione che sono altrettante tappe storiche dell'*autopraxis* storica degli uomini di lavoro, degli schiavi moderni, paradossalmente chiamati a realizzare il sogno millenario dei pensatori per i quali l'umanità sofferente era solo un pretesto per un mero diletto filantropico, un oggetto di carità o, tutt'al più, un mezzo da usare per dei fini imposti dall'alto in nome dei diritti e dei privilegi usurpati.

Nel suo scontro con Hegel, Marx si è interrogato in particolare sulla possibilità, al di là di ogni forma e riforma politica, di abolire, in teoria come in pratica, il divorzio tra Stato e società, la generalità e la singolarità, il cittadino e l'uomo. La democrazia rappresentativa gli sembrava allora identificarsi allo «Stato razionale», fino al giorno in cui, avendo compreso che la vera rappresentazione del potere legislativo doveva avere il carattere di una funzione rappresentativa - «nel senso, per esempio, in cui il calzolaio, nella misura in cui adempie col suo lavoro ad un bisogno sociale, è mio rappresentante» -, la visione di una società non politica si è imposta nella sua mente come utopia razionale del compimento umano. Utopia della ragione collettiva diventata prassi spontanea, «*autopraxis storica*» del proletariato secondo i termini del **Manifesto Comunista**, la società intravista appariva come il prodotto naturale di una umanità conscia del dilemma fatale nel quale la spingevano le sue proprie vittorie nel campo della scienza e delle sue applicazioni pratiche: sopravvivere con il soccorso e il dominio della tecnica o scomparire vinta e asservita dalla tecnica. Utopia come progetto di costruzione, dalle metodologie e dalle intenzioni assolutamente «scientifiche», presentata in quanto libera scelta e missione liberamente accettata da parte dell'immensa maggioranza della specie, la maggioranza produttrice del capitale estraniato e alienante, e causa quindi della sua propria schiavitù e della sua propria alienazione.

La realtà dell'*autopraxis* proletaria si presenta nell'opera di Marx - molto più che in quella di Engels - in stretto riferimento ai molteplici diversi modi di emancipazione parziale adottati dalle classi lavoratrici, nel corso delle loro lotte contro l'asservimento capitalista. Ecco le più importanti fra tali metodologie operative:

1. Le cooperative operaie di produzione e di consumo.
2. I sindacati operai.
3. I partiti operai.

4. Le comuni operaie e contadine<sup>54</sup>.

Dopo quello dei consigli, il movimento autogestionario, la cui creazione risale alle esperienze tentate in Jugoslavia, sotto l'auspicio del potere di Stato, poteva passare per l'esito di questa lunga serie di tentativi di autoemancipazione che Marx ha potuto osservare durante la sua vita. Ma ci si può interrogare sulla necessità e l'utilità di questo termine per descrivere, da una parte, i tentativi e le esperienze recenti miranti a dare a dei gruppi operai isolati i mezzi materiali e legali di formare delle unità di produzione "senza padrone" e, dall'altra parte, le forme di organizzazione della produzione nelle società liberate dalla tirannia del capitale. Etimologicamente, "autogestione" traduce bene il termine tedesco di *Selbsttätigkeit*, ma questa etimologia è stata nascosta dall'uso del termine gestione nel senso di amministrazione, quando invece in tedesco il rischio di confusione non esiste poiché, in tale caso "autogestione" si dice *Selbstverwaltung*, come auto-amministrazione; d'altronde, in "cogestione" (*Mitbestimmung*), il carattere assai depotenziato della rivendicazione operaia traspare al punto di svuotare del suo valore l'assai prossimo concetto di autogestione. In effetti, il problema può riassumersi in questa semplice constatazione: mentre tutte le altre esperienze - partiti, sindacati, cooperative, consigli, comuni - possono richiamarsi su diversi gradi all'iniziativa operaia, gli esempi di autogestione spontanea sono meno che rari<sup>55</sup>. Diventata parola d'ordine o programma di un partito politico - il cui carattere di "autopraxis" operaia resta quanto meno dubbio -, l'"autogestione" non fa che aumentare quello smarrimento che caratterizza lo stato attuale del movimento operaio.

Nel criticare gli «inventori» di sistemi socialisti e comunisti, Marx diceva di «scorgere» (*erblicken*) ciò che né Saint-Simon, né Owen, né Fourier, né gli altri utopisti avevano saputo vedere: la forza capace di realizzare l'utopia. Tuttavia in questo sguardo di Marx c'è qualcosa di più che la percezione di uno stato di cose o dei sintomi di una lotta di classe di portata storica universale. Marx scorge anche ciò che non può ancora vedere - il trionfo del potere operaio e l'avvenimento della comunità umana e dell'uomo integrale. Il concetto di *autopraxis* implica tutte queste diverse fasi del processo di autoemancipazione di cui il potere operaio, la «dittatura del proletariato» costituisce una tappa di transizione, ancora macchiata di negatività, certo, ma unica via che può portare alla liberazione totale e definitiva dell'insieme della specie, che potrà allora meditare tranquillamente sull'ironia tragica e l'ambiguità dialettica del proprio destino. L'opera di Marx è nella sua struttura palese, nelle sue ambiguità travestite in certezze e nelle sue visioni premonitrici, un lungo discorso incompiuto sull'*autopraxis* reale e immaginaria, visibile e sognata, dell'umanità virtualmente ricca di possibilità di sviluppo insospettate. Formulati alla lettera nel **Mani-**

<sup>54</sup> La letteratura dedicata a tale ordine di questioni, pur centrali nell'opera di Marx, è poco abbondante e non brilla né per originalità né per sforzo di approfondimento integrativo. Nulla di sorprendente, dunque, nel fatto che il forte entusiasmo, del resto comprensibile e giustificabile, per le nuove forme d'emancipazione sociale, come i consigli operai e gli esperimenti di autogestione, facesse dimenticare le esperienze emancipatrici che costituirono la fonte d'ispirazione per il concetto di *autopraxis* formulato da Marx. Gli «**Studi di Marxologia**» («*Cahier de l'I.S.M.E.A.*», *série S*) si sforzano di colmare, almeno in parte, tale lacuna. Vedansi i contributi di T. Lowit, Y. Broutin, L. Janover, H. Draper, P. Mattick, M. Rubel e i testi originali di G. Sorel, K. Marx, F. Engels, K. Korsch, O. Rühle, M. Hess, W. Weiting, P. Leoux.

<sup>55</sup> Vedi i lavori di Y. Bourdet, animatore d'una riflessione globale sull'autogestione intesa come modello di *autopraxis* dirompente rispetto agli schemi dei sistemi economici consolidati. Si vedano ugualmente le precisazioni sul senso del termine "autogestione" in J. Pluet e O. Corpet, *Presentation* del quaderno di «*Autogestion et socialisme*», n° 32, novembre 1972, pp. 2480 e segg. Cfr. fra l'altro la nota «**l'autogestione**» pubblicata in «*Etudes de marxologie*», n. 15, dicembre 1972, pp. 2480 e segg., e n. 17, ottobre 1974, pp. 1584 e segg. Cfr. inoltre la nota di L. Janover, *Autogestion: idéal et pratique*.

**festo Comunista**, la nozione e il postulato della *geschichtliche Selbsttätigkeit*, elaborati prima del 1848 in testi come **Il Regno di Prussia e la riforma sociale**, **la Sacra Famiglia**, **l'Ideologia tedesca** e la **Miseria della Filosofia** dovevano ricevere il loro statuto scientifico nei quattro libri del **Capitale**, prima delle sei «rubriche» di un'opera più vasta in cui Marx avrebbe senza dubbio portato a termine l'impresa di analisi critica e di intuito visionario di cui ha fatto il piano tra il 1857-1859<sup>56</sup>. E' questo il motivo per cui, terminando il libro **I** del **Capitale** con citazioni del **Manifesto Comunista**, l'autore non ha voluto lasciare nessun dubbio sulla sua volontà di essere prima di tutto il pensatore dell'*autopraxis storica* del proletariato moderno<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Vedi M. Rubel, **Piano e metodo dell'«economia»**, in **Marx critico del marxismo**, cit., pp. 109/148.

<sup>57</sup> Quanti fra i «marxisti» sanno e ammettono che la carta politica dell'Europa posteriore al 1945, con i suoi paesi «socialisti», è non già il risultato di rivoluzioni proletarie, il sedimento dell'*autopraxis storica* delle classi lavoratrici di quei paesi, ma semplicemente l'opera di un certo maresciallo Stalin e delle sue armate che hanno esportato il «socialismo» di tipo bolscevico sulla punta delle baionette «sovietiche»? Questa facile constatazione non dà forse tutta la misura di quella mistificazione storica che esalta il «trionfo del socialismo su di un terzo del globo»? Prima di modificarsi in un «socialismo dal volto umano», sarà almeno necessario che il capitalismo di Stato sovietico cominci ad assumere l'aspetto meno disumano del capitalismo occidentale tanto caro a Lenin. Cfr. AA.VV., **Conseils ouvriers et Utopie socialiste**, Paris, EDI, 1969. [Cfr. sopra, nota n. 15. E' comunque interessante notare come Rubel offra qui una lucida premonizione degli accadimenti che sopraggiungeranno molti anni dopo la sua stesura di questo saggio: il crollo implosivo dell'impero sovietico, in effetti, ha irresistibilmente travolto il tardivo «remaking» tentato dal pur volenteroso Gorbaciov, annullandone qualsiasi effettiva praticabilità e riducendo paradossalmente il Segretario generale del PCUS all'incosapevole ruolo di semplice sia pur paludato usciere, annunciante ufficialmente (ché ufficiosamente era già entrato «dalla finestra») l'ingresso trionfale di ... **Monsieur le Capital!**]