

Progetto Manuzio



Giuseppe Rose

Le aporie del marxismo libertario



www.liberliber.it

Questo e-book è stato realizzato anche grazie al
sostegno di:



E-text

Editoria, Web design, Multimedia

<http://www.e-text.it/>

QUESTO E-BOOK:

TITOLO: Le aporie del marxismo libertario

AUTORE: Rose, Giuseppe

TRADUTTORE:

CURATORE:

NOTE: La riproduzione totale o parziale è permessa a
tutti, sotto la condizione della fedeltà al testo e
della indicazione della fonte.

DIRITTI D'AUTORE: sì

LICENZA: questo testo è distribuito con la licenza
specificata al seguente indirizzo Internet:
<http://www.liberliber.it/biblioteca/licenze/>

TRATTO DA: Le aporie del marxismo libertario /
Giuseppe Rose - Pistoia : Edizioni RL, 1971. - 62 p.
; 21 cm.

CODICE ISBN: non disponibile

1a EDIZIONE ELETTRONICA DEL: 26 maggio 2011

INDICE DI AFFIDABILITA': 1

0: affidabilità bassa

1: affidabilità media

2: affidabilità buona

3: affidabilità ottima

ALLA EDIZIONE ELETTRONICA HANNO CONTRIBUITO:
Paolo Alberti, paoloalberti@iol.it

REVISIONE:
Catia Righi, catia_righi@tin.it

PUBBLICAZIONE:
Catia Righi, catia_righi@tin.it

Informazioni sul "progetto Manuzio"

Il "progetto Manuzio" è una iniziativa dell'associazione culturale Liber Liber. Aperto a chiunque voglia collaborare, si pone come scopo la pubblicazione e la diffusione gratuita di opere letterarie in formato elettronico. Ulteriori informazioni sono disponibili sul sito Internet:
<http://www.liberliber.it/>

Aiuta anche tu il "progetto Manuzio"

Se questo "libro elettronico" è stato di tuo gradimento, o se condividi le finalità del "progetto Manuzio", invia una donazione a Liber Liber. Il tuo sostegno ci aiuterà a far crescere ulteriormente la nostra biblioteca. Qui le istruzioni:
<http://www.liberliber.it/sostieni/>

Giuseppe Rose

LE APORIE
DEL
**MARXISMO
LIBERTARIO**

NOTA INTRODUTTIVA

Queste «Aporie del marxismo libertario» - scritte per rilevare tutte le incertezze e tutte le difficoltà che incontra il ragionamento di quanti hanno tentato o tentano la sintesi, oppure il superamento, di due concezioni palesemente antitetiche, oltre che per ribadire la impossibilità di una soluzione teoretica qualsiasi proposta per riavvicinare i due «fratelli nemici» - non hanno evidentemente la pretesa di avere esaurito la discussione sulla concreta opposizione tra marxismo ed anarchismo, ma sono state improntate all'esigenza di suggerire soltanto alcuni spunti per un ulteriore dibattito, più approfondito e meglio documentato.

Di fronte ai copiosi conati di conferire una verginità libertaria a concezioni che si sono rivelate autoritarie anche nelle loro applicazioni, ma che ancora, purtroppo, imbottiscono pesantemente i cervelli dei tanti che si definiscono rivoluzionari solo perché invocano i nomi dei Marx, dei Lenin, del Trozskij, dei Mao, etc.;

di fronte al pullulare dei «gruppuscoli» che si dicono portatori di messaggi liberatori e che affastellano slogan suggeriti da letture affrettate e maldigerite;

di fronte al serpeggiare di «infiltrazioni» ideologiche sedicenti libertarie da parte di giovanissimi pseudoin-

tellettuali dalla parola facile e dal linguaggio esotico, fumoso e funambolesco;

di fronte a tutta questa congerie di rivoluzionarismo piccolo-borghese con pretese libertarie, da parte degli anarchici coscienti si impone un lavoro di scavo delle fonti allo scopo di delimitare nettamente ed efficacemente i confini che separano l'anarchismo da tutte le altre dottrine che di libertario hanno soltanto l'etichetta, appiccicata a volte goffamente e frettolosamente, a volte con destrezza. E precisamente in questo momento in cui si parla molto di anarchismo ed in cui innumerevoli sono le iniziative editoriali borghesi che presentano, talvolta favorevolmente, l'anarchismo, è doveroso da parte degli anarchici indicare i contrasti insanabili tra i principi della concezione anarchica ed i principi di concezioni che libertarie non sono anche se si autodefiniscono come tali.

Queste «Aporie del marxismo libertario» si pongono così nel contesto di un'auspicata, maggiore e più approfondita, delimitazione dei campi che dividono l'anarchismo dalle differenti concezioni anti-anarchiche, od autoritarie, e vogliono essere un modesto contributo ad un dibattito di idee più ampio e più documentato.

I PREMESSA

Poichè in questi ultimi anni, ma più intensamente dopo il «maggio francese», è venuta alla ribalta una ennesima interpretazione del pensiero marxiano con l'etichetta di *marxismo libertario* e poichè esso è stato avalato da doviziose dissertazioni¹, riteniamo opportuna non soltanto una confutazione dell'espressione in sè e per sè, che è una patentissima *contradictio in adiecto*,

¹ D. GUÉRIN, **Pour un marxisme libertaire**, Ed. Laffont, Paris, 1969; dello stesso autore: **Il marxismo libertario** (in «Volontà», novembre-dicembre 1970, pag. 433-445); D. DEMMA, **Marxismo libertario**, in «Volontà», maggio-giugno 1970, pag. 189-213; F. MIR, **El anarquismo**, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1969 cita dei lunghi brani di una tesi di laurea (presentata nell'Università di Costa Rica dallo studente I. Néstor Moureio Aguilar) in cui si sostiene la sintesi marxismo-anarchismo (pag. 153 e segg.).

Un'interpretazione del marxismo in chiave libertaria era stata avanzata già da R. DUNAYEVSKAYA (segretaria per alcuni anni di Trotzki in America) nel 1958: cfr. dell'autrice: **Marxismo e libertà**, Ed. Nuova Italia, Firenze, 1958; una convergenza Marx-Bakunin è stata anche sollecitata da M. MUNOZ (cfr. Presentazione in: BAKOUNINE, **La liberté**, Ed. I. J. Pauvert, Paris, 1965). Per una sintesi «bakuninismo-marxismo» attraverso la mediazione leninista, confronta E. SANDOMIRSKI, **Bakouninisme et Leninisme** in «Vie Ouvrière» n. 251, Paris, 7 marzo 1924.

ma anche, e soprattutto, delle argomentazioni portate a sostegno di questo preteso «marxismo libertario» che ci sono sembrate o assolutamente non probanti o, comunque, artificiosamente enunciate.

Quale scopo si sono prefissi i fautori del «marxismo libertario»? Hanno inteso formulare soltanto una *sintesi* tra marxismo ed anarchismo, oppure ne hanno voluto tentare il *superamento*², prendendo dalla prima e dalla seconda teoria le tesi che sembravano loro positive, attuali e non contraddittorie? A questi loro tentativi hanno o non hanno voluto attribuire intenti *pragmatistici*³?

È evidente che un'indagine sulle reali intenzioni dei patrocinatori del «marxismo libertario» è assai importante giacchè consente, a seconda degli intenti, di coglierli, più o meno facilmente, in contraddizione. Infatti, nel caso di una *sintesi*, ci pare che il loro tentativo di *unificare* le diverse parti, o elementi, delle due teorie in un *tutto* armonico sia completamente fallito e ciò perchè non solo si sarebbero dovute ben delimitare la sfera del «marxismo» (quale? quello di Marx, dei discepoli ortodossi, di quelli non ortodossi, degli epigoni più o meno ortodossi?) e quella dell'anarchismo, ma anche, e soprattutto, si sarebbe dovuto dimostrare che gli elementi ca-

² Cf. F., **Un marxisme libertarie?** in «Recherches libertaires», gennaio 1970. L'autore di questa recensione al citato volume del Guérin critica le tesi di quest'ultimo per un **dépassement** del marxismo e dell'anarchismo.

³ Cfr. la «Relazione» di Guérin in «Volontà», novembre-dicembre 1970.

ratteristici - *tipici* ed *essenziali* - dell'una e dell'altra ideologia, anche se nati dallo stesso magma, potevano essere effettivamente *rifusi* tra loro e non soltanto alchimisticamente *giustapposti*.

Chi si è accinto a questa presunta sintesi non ha certamente preso in considerazione gli elementi significanti - univoci e non effimeri - del marxismo (e di questo elusivo ed ambiguo termine, ripetiamo, si sarebbe dovuto preliminarmente e chiaramente esplicitare la sfera d'impiego e la portata del significato), ma si è limitato soltanto ad un lavoro di raddomazia filologica sugli scritti giovanili (non tutti, però) e su qualche altro scritto, occasionale, del non più giovane Marx. Un simile lavoro non poteva che dare un risultato del tutto scontato: la scoperta (ma è, poi, tale?) di una lieve venatura libertaria. Però, non ostante tutte le buone intenzioni degli escavatori, questo rigagnoletto sotterraneo di libertarismo marxiano - che, d'altronde, non aggiunge nulla di nuovo, nè di originale, all'anarchismo - è sepolto sotto le massicce e compatte stratificazioni di un «sistema» di proposizioni metodologiche che bisognerebbe asportare prima per poi poter stabilire la purezza della sorgiva. E questa venatura potrebbe, semmai, consentire di parlare rettamente di un Marx «libertario» - il cui «libertarismo» resterebbe, sempre e comunque, una piccola parentesi teorica, uno spunto occasionale e marginale non legato rigorosamente alle idee vettrici della restante opera di Marx - e giammai di «marxismo», a meno che non si

voglia ridurre il «marxismo» all'estrapolazione di pochi brani delle opere «minori» di Marx, ignorando di proposito le teorie socioeconomiche contenute negli scritti della «maturità» e chiudendo gli occhi di fronte alle applicazioni pratiche che lo stesso Marx fece del suo «pensiero», soprattutto nelle vicende della Prima Internazionale.

* * *

Infondato è anche ogni tentativo di *superamento* perchè:

a) bisognerebbe, innanzitutto, dimostrare che, almeno sul piano speculativo, marxismo ed anarchismo formano un binomio inscindibile con contenuti similari e aderenti e senza differenze sostanziali tra loro; ma una dimostrazione del genere non è stata data perchè non è possibile, soprattutto per le implicazioni sottese dalle due ideologie in certi loro contenuti *tipici*;

b) bisognerebbe, poi, dimostrare che marxismo ed anarchismo siano *omologhi* per quanto attiene ad alcune tematiche (è ammissibile una corrispondenza tra l'interpretazione dialettica della storia e dei corollari del materialismo dialettico con la valorizzazione dell'uomo, come principio e come fine, con l'autogestione, col principio federalistico e con tutte le componenti etiche dell'anarchismo?);

c) bisognerebbe, inoltre, far assurgere a principio unitario (ecco il superamento!) le poche tesi comuni - in-

dubbiamente esistenti - ad entrambe le ideologie, eliminando tutte le altre tesi antitetiche, o divergenti e, comunque, neppure complementari (la distruzione del capitalismo, l'affidamento della ricchezza sociale ai produttori, la costituzione di una nuova società fondata sull'uguaglianza, sulla giustizia e sulla libertà, etc. sono, ad esempio delle tematiche comuni al marxismo ed all'anarchismo, ma esse attengono ai *fini*; queste stesse tematiche si può dire che restino ancora comuni quando le due ideologie propongono i mezzi per realizzare gli anzidetti fini comuni? Non ci pare!);

d) bisognerebbe, infine, non soltanto affermare⁴, ma dimostrare che l'opposizione marxismo-anarchismo è un «falso problema» e non già un contrasto insanabile tra due antitetiche visioni del mondo.

* * *

Qualsiasi conato di mediazione tra marxismo ed anarchismo, fatto sia pure nella scorta di pochi richiami a taluni scritti di Marx, resta sempre una spericolata e tortuosa altalena interpretativa che maschererà, a seconda dei casi, o in un intento pragmatistico con risultati poco validi e certamente effimeri, o una mania del «nuovo» a tutti i costi, od un affanno interiore per non aver trovato un approdo teoretico «sicuro», od, infine, un'inquietudine intellettualistica di fronte ai complessi avvenimenti del mondo attuale. Comunque, non si può lasciar circo-

⁴ D. GUÉRIN parla di «querelle de famille», op. cit. pag. 12.

lare indisturbata questa (pretesa) teoria del «marxismo libertario» perchè piena di equivoci e, forse, affascinosa per i moltissimi intellettuali delusi di estrazione marxista o che hanno vissuto e vivono ai margini della lotta sociale quotidiana, incapaci di una scelta sincera ed onesta.

Procederemo ad analizzare le fonti marxiane, cercando di coglierne «la movenza di pensiero originale ed autentico», estenderemo l'analisi a tutti (o quasi) gli scritti giovanili di Marx, tentando di enuclearne l'aspetto libertario, valuteremo sia «La guerra civile in Francia» di Marx e sia «Stato e Rivoluzione» di Lenin alla luce degli avvenimenti più incisivi dell'ultimo settantennio e ciò per dimostrare che - sia sul piano teoretico e sia sul piano pragmatistico - il «marxismo libertario» è, e resta, un *mélange* intellettualistico di tesi, un *collage* di testi, senza anima e senza vita.

II

L'ESORDIO DI MARX COME GIORNALISTA

Poichè è stato affermato che esistono alcune «zone» libertarie nelle opere del giovane Marx, inizieremo la nostra analisi prendendo in considerazione gli scritti più significativi del filosofo tedesco, apparsi Sulla «Gazzetta renana» e tralasciando quelli ritenuti non influenti ai fini della presente indagine e quelli del Marx studente liceale ed universitario⁵.

Diciamo subito che l'esordio giornalistico di Marx non offre nessuno spunto di un sia pure affiorante liberarismo; chè, anzi, in un lungo articolo *sulla libertà di stampa*⁶, non solo egli sosteneva che il miglior mezzo per promuovere «lo sviluppo razionale dello Stato» - considerato, con Hegel, l'elemento motore del progresso - «fosse la critica che eliminava l'irrazionale dal reale *commisurando ogni modo di esistenza alla sua essenza*,

⁵ K. MARX, **Scritti politici giovanili**, Ed. Einaudi, Torino, 1950, pag- 479-519; per la tesi di laurea di Marx cfr. A. SABETTI, **Sulla fondazione del materialismo storico**, Ed. Nuova Italia, Firenze, 1962, pag. 325-416.

⁶ **Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla Dieta** (5, 8, 10, 12, 15 e 19 maggio 1842) in **Scritti giovanili** cit., pag. 67-129.

ogni realtà particolare al suo concetto»⁷ ma faceva anche l'apologia delle leggi, ritenute non già misure repressive della libertà, ma norme «positive, chiare ed universali, nelle quali la libertà ha acquistato un'esistenza impersonale, teoretica, indipendente dall'arbitrio, del singolo», concludendo testualmente che «*un codice di leggi è la Bibbia della libertà di un popolo*»⁸.

Al maggio del 1842, quindi, Marx non soltanto concepiva lo Stato hegelianamente come la più alta espressione della morale, ma ne aveva anche una visione etico-giuridica, se è vero, come è vero, che egli vedeva nella legge l'espressione della ragione, la forma cioè in cui si realizza la libertà.

Anche i successivi articoli di Marx sono pervasi dello stesso *leitmotiv* dello Stato come incarnazione della ragione⁹ e ciò quando un altro giovane hegeliano, Johan Kaspar Schmidt - più noto come Max Stirner -, nella stessa «Gazzetta renana», aveva proclamato che la su-

⁷ A. CORNU, **Marx e Engels dal liberalismo al comunismo**, Ed. Feltrinelli, Milano, 1962, pag. 336 (il corsivo è di Marx).

⁸ K. MARX, **Scritti giovanili**, cit. pag. 105. Da questi richiami generici alla «libertà» non è possibile dedurre che il discorso di Marx «sia animato di spirito profondamente libertario», per come pare voglia sostenere A. SABETTI nella Introduzione a **La concezione materialistica della storia**, Ed. Nuova Italia, Firenze, 1967, pag. 16, nota 1.

⁹ **L'articolo di fondo del n. 179 della «Gazzetta di Colonia»** (luglio 1842); **Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto** (agosto 1842), ora in **Scritti giovanili** cit., rispettivamente a pagg. 133-156 e 156-168.

prema missione dell'uomo era la manifestazione, la rivelazione, la *realizzazione* di se stessi; che il fine dell'educazione era quello di sviluppare l'autonomia della volontà e quello di affrancare l'uomo *da ogni autorità*, per mezzo i dello sviluppo della personalità¹⁰; e quando, sempre nello stesso anno, negli «Annali tedeschi», un altro giovane hegeliano, Jules Elysard - meglio noto col suo nome di battesimo: Michele Bakunin -, dopo aver rilevato, sulla scorta di Hegel, la funzione rivoluzionaria della *negazione*, dirigeva già i suoi strali polemici contro la politica del «giusto mezzo», di cui respingeva ogni tentativo di mediazione, affermando che l'elemento attivo del divenire dialettico della storia è costituito dal popolo povero il quale, nel rivendicare i suoi diritti, non poteva che costituire oramai la classe rivoluzionaria che avrebbe distrutto l'ordine politico e sociale esistente¹¹.

Non solo, ma quando, già da due anni, Proudhon aveva affermato e dimostrato che *la proprietà è un furto*¹² - riducendo così la questione politica ad una questione

¹⁰ **Il falso principio della nostra educazione, ovvero umanesimo e realismo** (nella «Gazzetta renana» del 12, 14 e 19 aprile 1842), ora in J. H. MACKAY, **Kleinere Schriften**, Berlino, 1898, pag. 31-46. Su questo scritto di Stirner cfr. G. ROSE, **Il problema pedagogico** in «Volontà», giugno 1963, pag. 339-344.

¹¹ **Die Reaktion in Deutschland. Ein Fragment von einem Franzosen** in «Annali tedeschi» di Lipsia, numeri 247-251 del 17-21 ottobre 1842.

¹² P. J. PROUDHON, **Qu'est-ce que la propriété?** (Prima memoria) in *Oeuvres Complètes*, Ed. M. Rivière, Parigi.

economica, ribadendo che il regime proprietario riposa sull'antagonismo lavoro-capitale ed opponendo la classe lavoratrice a quella capitalistica¹³ - Marx discettava ancora sulla legge contro i furti di legna¹⁴ e più che analizzare le basi economiche e sociali di detta legge, rivendicava il «diritto consuetudinario» della povera gente, condannando, con argomentazioni meramente giuridiche, solo gli *effetti* della proprietà privata e non già il sistema proprietario, già messo in discussione dai socialisti del suo tempo. In questo stesso articolo, Marx considerava l'iniquità della legge contro i furti di legna come un attentato dell'*abietto materialismo* allo spirito stesso dello Stato¹⁵, il cui carattere razionale soltanto avrebbe potuto risolvere i singoli problemi concreti¹⁶.

¹³ Nel 1845, Marx farà i più sperticati elogi all'autore della «Prima memoria», scrivendo che Proudhon aveva sottoposto «il principio fondamentale dell'economia politica, la proprietà, ad un esame critico, il primo decisivo, senza mezzi termini, e contemporaneamente scientifico», rendendo così possibile, per la prima volta, la costituzione dell'economia politica in «scienza effettiva» in K. MARX, **La Sainte Famille**, vol. I, Ed. Costes-Molitor, Paris, 1927, pag. 53.

¹⁴ **Dibattiti sulla legge contro i furti di legna** in «Gazzetta renana» del 25, 27, 30 ottobre e 3 novembre 1942; cfr. **Scritti giovanili** cit., pag. 176-225.

¹⁵ **Ibidem**, pag. 225.

¹⁶ Questa concezione etico-giuridica dello Stato si ritrova anche in un altro scritto di Marx che riguarda la legge per i reati di caccia (cfr. CORNU, op. cit., pag. 402).

Ma questa specie di filostatalismo marxiano lo si trova anche in un successivo articolo *sul progetto di legge sul divorzio*,¹⁷ nel quale Marx, dopo aver rilevato che la legislazione esistente in materia era immorale perchè ammetteva come cause legali di divorzio motivi frivoli, concludeva; che, data la funzione sociale del matrimonio, questo poteva essere dichiarato «sciolto» solo quando era rotto di fatto e *soltanto* dallo Stato¹⁸.

Ma Marx avrà ancora modo di dichiararsi lieto che «il governo gli aveva restituito la sua libertà» e ciò quando il governo prussiano soppresse la «Gazzetta renana», di cui era direttore, riconoscendo esplicitamente che era stanco del «servilismo», della «cedevolezza» e degli «inchini» suoi e dei collaboratori del giornale¹⁹.

¹⁷ In «Gazzetta renana» del 19 dicembre 1842; cfr. **Scritti giovanili** cit., pag. 241-248.

¹⁸ Secondo A. CORNU «...fu pura ironia da parte di Marx l'affermare qualche mese più tardi, il 13 febbraio 1843, rispondendo agli attacchi del ministero, che soltanto la **Gazzetta renana**, contrariamente a quanto avevano fatto gli altri giornali, aveva difeso il principio essenziale del progetto di legge» (op. cit. pag. 407) Altro che **ironia**!! Ma non aveva Marx accettato di licenziare il redattore capo della «Gazzetta» (ritenuto pericoloso dalle autorità), e non aveva dichiarato di non aver «mai oltrepassato i limiti di una critica leale, corrispondendo ai desideri espressi dal re nelle sue istruzioni sulla censura»? (Cfr. stesso CORNU, pag. 408).

¹⁹ Lettera di Marx a Ruge del 25 gennaio 1843.

III

MARX E LA CRITICA DELLA FILOSOFIA HEGELIANA DEL DIRITTO STATALE

Passiamo ora ad analizzare due scritti dell'ancor giovane Marx, composti nel 1843, i quali, pur sotto forma di critica alla filosofia del diritto di Hegel, riguardano la problematica dello Stato.

Nel primo dei due scritti²⁰ - la cui impostazione argomentativa è poggiata sulla concezione feuerbachiana dell'*alienazione* - Marx, dopo aver premesso che «la critica della religione è il presupposto di ogni critica» e che è «*l'uomo che fa la religione* e non la religione l'uomo»²¹, afferma che l'uomo non è un essere astratto,

²⁰ **Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione**, pubblicato nel febbraio 1844, ora in **Annali franco-tedeschi**, a cura di G. M. BRAVO, Ed. del Gallo Milano, 1965, pag. 125-142.

²¹ L. FEUERBACH, **L'essenza del Cristianesimo** (pubblicato a Lipsia nel 1841): «La coscienza che l'uomo ha di Dio è la coscienza che egli ha di se stesso, la conoscenza di Dio è la conoscenza che l'uomo ha di sè...»; «...la religione... è l'insieme dei rapporti dell'uomo con se stesso, o meglio con il proprio essere, riguardato però come un altro essere...»; «...il contenuto e l'oggetto della religione sono assolutamente umani..., il mistero della teologia è l'antropologia... **Homo homini deus est**, questo è il nuovo punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà

isolato dal mondo ma è il «*mondo dell'uomo*, lo Stato, la società» e che «questo Stato, questa società, producono la religione, una coscienza *capovolta del mondo*, proprio perchè essi sono un mondo capovolto»²². È compito della storia - soggiunge Marx - una volta che sia scomparso l'*al di là* della verità, di ristabilire la verità dell'*al di qua* e la filosofia, operante al servizio della storia, ha il compito di «smascherare l'*autoalienazione* dell'uomo nelle sue forme profane» trasformando la critica del cielo in critica della terra, «*la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica*»²³.

Non è inutile, a questo punto, aprire una breve parentesi per rilevare che Moses Hess era stato molto più esplicito, non soltanto nel denunciare la menzogna religiosa e quella politica - l'essenza della religione e della politica, scriveva Hess, consiste nel fatto che «esse riducono la vita reale, la vita dell'individuo concreto ad una astrazione, ad un *universale* che non contiene nulla di reale all'infuori dell'individuo stesso»²⁴ - ma anche era

una svolta decisiva nella storia del mondo...» (Dalla traduzione italiana a cura di A. BANFI, Ed. Universale Economica, Milano, 1949-50, pagg. 26-27 e 109-110).

²² K. MARX, **Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione**, op. cit., pag. 125 (tutti i corsivi di questo scritto sono di Marx).

²³ **Ibidem**, pag. 126.

²⁴ M. HESS, **Filosofia dell'azione** (pubblicato nel 1843), ora in T. ZLOCISTI, **Moses Hess, Sozialistische Aufsätze**, Berlino,

stato categorico nell'affermare, richiamandosi a Proudhon, l'anarchia, cioè «la negazione di ogni potere politico, la negazione del concetto di Stato e di politica»²⁵.

Ma continuiamo, con lo scritto di Marx, il quale, dopo aver rilevato che la critica della filosofia speculativa «non si esaurisce in se stessa, ma in *compiti*, la cui soluzione non è data che da un unico mezzo: la *prassi*» e dopo aver affermato che anche la teoria può trasformarsi in forza materiale appena penetra nelle masse («l'arma della critica non può sostituire la critica delle armi, la forza materiale non può essere abbattuta che dalla forza materiale») e quando diviene radicale, affronta il problema della rivoluzione, la quale, per la Germania, non può essere una rivoluzione parziale, cioè politica, ma *radicale* ed essa può essere compiuta da una «classe con *catene radicali*», da una classe «che sia la dissoluzione di tutte le classi», da una classe «che non possa più appellarsi a un titolo *storico*, bensì al titolo *umano*», da una classe che si «trovi in contrasto con tutte le premesse del sistema politico tedesco... che non possa emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le sfere della società, emancipandole di conseguenza tutte... che possa quindi conquistare nuovamente se stessa soltanto *riacquistando completamente l'uomo*». E questa classe è il *proletariato*, che annunciando la disso-

1921, pag. 43-44.

²⁵ M. HESS, **Socialismo e comunismo**, nella raccolta di T. ZLOCISTI cit., pag. 64.

luzione effettiva dell'ordinamento tradizionale e chiedendo l'abolizione della proprietà privata, consentirà l'emancipazione pratica della Germania²⁶.

Anche in questo scritto di Marx non troviamo alcunchè di autenticamente libertario, ma soltanto percepiamo l'eco di quanto già era stato scritto da altri pensatori: a) la concezione della filosofia come *praxis*, cioè non avulsa dall'attività concreta, era stata già anticipata, cinque anni prima, da Cieszkowski, il quale aveva propugnato la filosofia dell'azione (in opposizione alla filosofia hegeliana) ed aveva affermato che l'uomo poteva determinare il corso razionale della storia²⁷; b) il ruolo del proletariato nell'emancipazione umana, oltre che da altri scrittori socialisti e comunisti dell'epoca, era stato già tracciato da Lorenz von Stein, il quale, dopo aver definito il proletariato come la classe che non possiede nè cultura nè proprietà e che tuttavia si sente chiamata a volere per forza i detti beni, coglieva l'antagonismo esistente tra esso (proprietario della sola forza-lavoro) e la bor-

²⁶ K. MARX, **Critica... Introduzione**, op. cit., pagine 134, 138, 141.

²⁷ A. VON CIESZKOWSKI, **Prolegomena zur Historiosophie**, Berlino, 1838: «Il futuro destino della filosofia in generale è quello di essere filosofia pratica, o per meglio dire filosofia della prassi, che influisca direttamente sulla vita e sui rapporti sociali e sviluppi la verità nella sfera della concreta attività»; ... «Come il pensiero e la riflessione hanno superato le belle arti, così l'azione e le attività sociali sono ora chiamate a superare la vera filosofia» (pag. 129 e 130).

ghesia (proprietaria del capitale), e sottolineava che da questa insanabile contrapposizione i proletari prendevano coscienza dei loro interessi di classe e si battevano per l'abolizione della proprietà privata per raggiungere l'uguaglianza sociale²⁸; c) l'abolizione della proprietà privata, oltre che dallo Stein, era stata propugnata anche da Hess; il quale sosteneva che la vera alienazione dell'uomo si verificava nella sfera economica e che, abolendo la proprietà e quanto ad essa inerisce, l'uomo avrebbe potuto raggiungere la libertà²⁹.

Indubbiamente, in questo scritto c'è una certa evoluzione di pensiero (rispetto agli scritti precedenti apparsi nella «Gazzetta renana») ed un avvicinamento ad alcuni problemi reali, e questa evoluzione fu dovuta, quanto meno in parte, all'incontro di Marx con le associazioni operaie di Parigi, già influenzate da concezioni socialiste e comuniste e che già lottavano sul piano economico-sociale. Comunque, a parte la rilevata assenza di soluzioni libertarie, il pensiero del giovane Marx si muove ancora entro l'ambito di due schemi: l'applicazione della dialettica hegeliana (borghesia come *tesi*, proletariato come *antitesi*, rivoluzione radicale e società nuova come *sintesi*) e la sopravvalutazione della funzione dell'idea

²⁸ L. VON STEIN, **Socialismus und Communismus des heltigen Frankreichs**, ed. O. Wigand, Lipsia, 1842, pagg. 7, 73, 100-102.

²⁹ M. HESS, **Ueber dal Geldwesen** In «Rheinische Sahrbücher» 1845, pag. 1-34. Questo scritto fu certamente conosciuto da Marx perchè era destinato agli «Annali tedeschi».

nella missione di smascherare l'alienazione (di chiara derivazione feuerbachiana).

* * *

Il secondo scritto di Marx, che si occupa estesamente dello Stato, è la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*³⁰, in cui è evidente non soltanto l'influsso di Hegel (di cui accetta la dialettica della storia), ma anche di altri pensatori del suo tempo³¹, particolarmente di Feuerbach. Questi, fin dal 1839 con la sua *Critica alla filosofia hegeliana* («La dialettica - aveva scritto - non è un *monologo* del pensiero speculativo con se stesso, ma

³⁰ K. MARX, **Critica della filosofia del diritto di Hegel**, composta nel 1843, ma inedita sino al 1927, ora in **Opere filosofiche giovanili**, traduz. di G. DELLA VOLPE, Ed. Rinascita, Roma, 1950, pag. 11-170.

³¹ Già A. RUGE in **La filosofia del diritto di Hegel e la critica del nostro tempo** in «Annali tedeschi» del 12 agosto 1842 aveva rilevato che Hegel, nel considerare lo Stato e le altre istituzioni astrattamente, li aveva estraneati dal movimento storico che li ha determinati. Hegel, cioè, aveva ridotto i «fatti storici» a concetti e lo «sviluppo della storia» allo sviluppo della logica.

Sui limiti dell'influenza del Ruge (oltre che di Feuerbach e di Trendelenburg) cfr. M. ROSSI, **La crisi del primo hegelismo tedesco e gli esordi filosofici di Marx e di Engels** in «Rivista storica del socialismo» maggio-dicembre, 1961, pag. 481 e segg., nonché E. AGAZZI, **La formazione della metodologia di Marx. Dalla dissertazione di laurea ai Manoscritti del 1844** in «Rivista storica del socialismo», maggio-agosto, 1964, pag. 271 e segg.

un *dialogo* tra il pensiero speculativo e la realtà empirica»), poi, nel 1841, con *L'essenza del cristianesimo* (in cui aveva esplicitato la concezione antropologica di ogni ideologia e l'idea di alienazione), e, successivamente, nel 1843, nelle *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*³² aveva affermato che «il vero rapporto tra pensiero ed essere non può essere che questo: *l'essere è il soggetto, il pensiero è il predicato*. Il pensiero deriva dunque dall'essere, non l'essere dal pensiero»³³ ed aveva anche ribadito che la filosofia deve servire all'uomo (deve cioè analizzare la natura e l'uomo nei rapporti con la natura), perchè *soltanto* l'uomo concreto costituisce l'esistenza reale della libertà, dello Stato e del diritto, i quali, se separati dall'uomo, sono delle pure astrazioni³⁴.

Marx, nel denunciare la mistificazione hegeliana secondo la quale l'*Idea* di Stato crea e determina le *sfere* della famiglia e della società civile, si serve appunto del motivo critico feuerbachiano dell'inversione del reale

³² La traduzione italiana è in **Principi della filosofia dell'avvenire**, a cura di N. BOBBIO, ed. Einaudi, Torino, 1946, pag. 47-68.

³³ **Ibidem**, pag. 63.

³⁴ Questa critica (rivolta oltre che all'idealismo anche alla religione), che portò Feuerbach a sviluppare la tesi materialistica del primato della realtà oggettiva, empirica, del mondo esterno esistente indipendentemente dal pensiero ed anche anteriore ad esso, fu condivisa anche da Engels (cfr. **L. Feuerbach e il punto di approdo della filosofia tedesca**, Ed. Rinascita, Roma, 1950, pag. 29).

rapporto tra *soggetto* e *predicato*, incentrando tutta la sua critica alla filosofia del diritto di Hegel sulla trasformazione della *realtà oggettiva* in *modo di essere* dell'Idea. E, dopo aver rilevato che famiglia e società civile sono intese da Hegel come *sfere ideali del concetto di Stato*, come le sfere della sua *finità*, così prosegue: «La realtà non è espressa come se stessa, ma come realtà diversa... L'idea è ridotta a soggetto. E il *reale* rapporto della famiglia e della società civile con lo Stato è inteso come *interna, immaginaria*, attività dello Stato. Famiglia e società civile sono i presupposti dello Stato, sono essi propriamente attivi. Ma nella speculazione hegeliana diventa il contrario: mentre l'idea è trasformata in soggetto, quivi i soggetti reali, la società civile, la famiglia... diventano i momenti obiettivi dell'idea...»³⁵.

E questa stessa ipostatizzazione dell'idea-predicato a soggetto viene da Marx sottolineata anche per quanto concerne i tre poteri dello Stato (monarchico, governativo e legislativo): 1) ad Hegel che definiva il monarca come «la personalità dello Stato, la sua certezza di se stesso», la «sovranità personificata, diventata uomo», Marx obietta che il contenuto di questa «*souveraineté personne*» non è altro che «l'io voglio», cioè «il momento dell'arbitrio della volontà. La *ragione politica*, la *coscienza di Stato* è un'empirica *unica* persona a esclusione di tutte le altre, ma questa ragione personificata non ha altro contenuto che l'astrazione dell'*io voglio*.

³⁵ K. MARX, **Opere filosofiche giovanili**, cit., pag. 16-19.

L'Etat c'est noi». Osserva ancora Marx: Hegel «non dice che la volontà del monarca è la decisione ultima; bensì: la decisione ultima della volontà è il monarca. La prima frase è empirica, la seconda stravolge il fatto empirico in un assioma metafisico»³⁶;

2) ad Hegel, che aveva rivendicato alla sfera della società civile il potere di polizia e il potere giudiziario, Marx obietta che il *potere governativo* è null'altro che l'amministrazione della *burocrazia*, il cui spirito è lo «spirito formale dello Stato», anzi, la burocrazia è «lo Stato immaginario accanto allo Stato reale, lo spiritualismo dello Stato...» e «...detiene l'essenza dello Stato, l'essenza spirituale della società, questa è la sua *proprietà privata*»³⁷; la burocrazia ha come principio della sua scienza «l'*autorità*» e come suo sentimento «l'*idolatria dell'autorità*», sicché «all'interno della burocrazia lo *spiritualismo* diventa un crasso *materialismo*, il materialismo dell'obbedienza passiva, della fede nell'autorità... In quanto al burocrate preso singolarmente, lo scopo della Stato diventa il suo scopo privato, *una caccia ai posti più alti, un far carriera*»³⁸;

3) della parte dedicata al potere legislativo, c'interessa più da vicino la critica al rapporto hegeliano società civile-Stato. Secondo Marx «lo Stato esiste *soltanto* come *Stato politico*. La totalità dello Stato politico è il *potere*

³⁶ **Ibidem**, pag. 32-59.

³⁷ **Ibidem**, pag. 68-69

³⁸ **Ibidem**, pag. 69.

legislativo. Prendere parte al potere legislativo è, quindi, prendere parte allo Stato politico; è manifestare e realizzare la propria *esistenza* come *membro* dello *Stato politico*, come *membro dello Stato...*»³⁹. Ma Hegel - continua Marx - «ha presupposto la *separazione* della società civile dallo Stato politico... e l'ha sviluppata come *momento necessario* dell'idea, come assoluta verità razionale... Ha opposto l'universale in sè e per sè dello Stato al particolare interesse e al bisogno della società civile», ha opposto, cioè, «la società civile come *classe privata* allo Stato politico...»⁴⁰ ed ha tentato di stabilire un legame tra di loro, per mezzo delle *classi*, concepite come organismi intermediari tra Stato e società. Però - rileva Marx - «le classi sono la *posizione della contraddizione* di Stato e società civile nello Stato» e «nello stesso tempo... sono le *pretese della soluzione* di questa contraddizione...»⁴¹. D'altra parte, poichè la società civile è sfera degli interessi privati, essa non può costituire un organismo politico rappresentativo dell'interesse generale («lo stato della società civile *non* è alcun Stato politico») e, di conseguenza, la sintesi Stato-società, attraverso la funzione mediatrice delle classi, non viene dimostrata da Hegel, ma la classe resta «l'estremo del popolo contro il governo», e, nello stesso tempo «termine medio

³⁹ **Ibidem**, pag. 157.

⁴⁰ **Ibidem**, pag. 103.

⁴¹ **Ibidem**, pag. 95.

fra popolo e governo, ossia l'*antitesi del popolo stesso*»⁴².

La conciliazione tra società politica e società civile prospettata da Hegel è mistificatrice e ciò che rende illusoria questa conciliazione è la *proprietà privata*. Scrive Marx: «La costituzione politica al suo apice è... la *costituzione della proprietà privata*. Il più alto *sentimento politico* è il *sentimento della proprietà privata*. Il *maggiorasco* è meramente la manifestazione *esterna* dell'*interna* natura della *proprietà* fondiaria...»⁴³. Ed ancora: «...L'indipendenza, l'autonomia, nello Stato politico... è la proprietà privata che al suo apice appare come proprietà fondiaria inalienabile. L'indipendenza politica non procede, dunque, *ex proprio sinu*, dallo Stato politico; essa non è affatto un dono dello Stato politico ai suoi membri...; bensì i membri dello Stato politico ricevono questa loro indipendenza da un ente che non è lo Stato politico, da un ente di diritto privato astratto, dall'astratta proprietà privata. L'indipendenza politica è un accidente della proprietà privata, non la sostanza dello Stato politico... Il significato che la proprietà privata ha nello Stato politico è il suo significato essenziale, vero»⁴⁴. La proprietà è particolarmente la ragione dell'opposizione tra Stato e società e comporta la separazione «del cit-

⁴² **Ibidem**, pag. 120.

⁴³ **Ibidem**, pag. 133.

⁴⁴ **Ibidem**, pag. 144.

tadino *politico*, dello Stato, dalla società civile, dalla sua propria effettiva empirica realtà...»⁴⁵.

La costituzione, per Marx, non è quindi l'essenza dello Stato, ma solo la sua forma esteriore, sicchè lo Stato politico costituisce, in tutte le sue forme, un organismo separato dalla società civile, in quanto non esprime realmente la volontà e la sovranità popolare. Solo la «democrazia è l'*enigma* risolto di tutte le costituzioni», perchè in essa «la costituzione è non solo *in sè* secondo l'essenza, ma secondo l'*esistenza*, secondo la realtà, e ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all'*uomo reale*, al *popolo reale*, e posta come opera *propria* di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo...»; la democrazia, per Marx, è «*l'essenza di ogni costituzione politica*, l'uomo socializzato...»; «.nella democrazia il principio *formale* è al tempo stesso il principio *materiale*. Essa è, dunque, primieramente la vera unità dell'universale e del particolare»⁴⁶.

Questi i brani più significativi ed i passaggi nodali più interessanti dell'analisi marxiana relativa alla filosofia del diritto hegeliano; cerchiamo, ora, di vagliarne i risultati.

Innanzitutto, c'è da rilevare che, da un punto di vista strettamente filosofico, Marx non ha dato una risposta esauriente all'interrogativo hegeliano circa la *razionalità* dello Stato, in quanto egli si è limitato a dare soltanto

⁴⁵ **Ibidem**, pag. 108-109.

⁴⁶ **Ibidem**, pag. 45-47.

delle indicazioni sulla situazione politico-sociale della Germania del 1840, e queste indicazioni afferiscono alla società civile che può diventare società politica reale in opposizione allo Stato. Ma vediamo quale soluzione (ma si tratta davvero di una soluzione?) ha dato Marx alla problematica logica con la quale Hegel aveva giustificato le proprie conclusioni conservatrici sulla monarchia, sui privilegi della aristocrazia e sulla subordinazione della società civile alla burocrazia prussiana.

Marx ha sostenuto che, per abolire l'antitesi Stato politico-società reale, occorre una «democrazia che parte dall'uomo e fa dello Stato l'uomo oggettivato», una democrazia che sia «l'essenza di ogni costituzione politica, l'uomo socializzato in una *particolare costituzione politica*»; secondo Marx, cioè, in una democrazia *reale* (in cui «la costituzione, la legge, lo Stato stesso, sono semplicemente un'autodeterminazione del popolo, un contenuto determinato dal popolo, per quanto esso contenuto è costituzione politica»), la società civile - che si dà la propria costituzione come un elemento della propria esistenza - costituisce una totalità particolare che non ha bisogno di alcun elemento mediatore per mantenere la sua unità e la sua coesione.

Ma questa democrazia reale, di cui Marx discetta a lungo, oltre a mantenere l'antagonismo tra il politico ed il privato, tra Stato e società, tra legge e socialità, non supera neppure le concezioni temperate della filosofia politica dell'epoca - il radicalismo democratico borghe-

se, per intenderci - in quanto essa s'invererebbe in una nuova forma politica: la *repubblica*. Marx non supera la critica sociologica dello Stato con una teoria politica dell'*abolizione*, della morte, dello Stato, ma si limita a propugnare una democrazia, in cui lo Stato resta ancora opposto alla società e ciò perchè la repubblica propugnata da Marx, anche se «cessa di essere la costituzione semplicemente politica»⁴⁷, verrebbe, sempre e comunque, ad essere instaurata per abolire la monarchia ed a mezzo, anche, del *suffragio universale*⁴⁸.

Non bastava inoltre inserire in un contesto di filosofia politica l'opposizione tra Stato politico e società civile - che già Saint-Simon e Proudhon avevano da tempo anticipato - ma bisognava esplicitare la forma d'intervento per superare la detta opposizione, bisognava cioè affrontare la problematica politica della distruzione di tutte le autorità, di cui lo Stato è il simbolo. Le soluzioni proposte da Marx - scrive Sabetti - «per attuare questa forma di democrazia (abolizione della monarchia, suffragio universale, trasformazione della burocrazia) non vanno oltre i limiti della democrazia stessa; si può dire che il problema della giustizia e della conseguente effettiva integrazione dell'uomo nel suo ambiente sociale si ponga ancora per lui in termini che potremmo definire rousseauiani, sì che la *democrazia integrale*, che egli oppone alla *formale*, trova la sua attuazione in una forma che ri-

⁴⁷ **Ibidem**, pag. 47.

⁴⁸ **Ibidem**, pag. 160-161.

mane illusoria, in una prospettiva in cui, come già il Rousseau, Marx non riesce a distinguere nettamente lo *stato* dalla *società*, e dove il primo si assume il compito di attuare immediatamente quella rousseauiana *volonté générale*, in nome della quale lo Stato stesso riassume in effetti il carattere di eticità, che, nella sua acuta analisi della hegeliana filosofia del diritto, Marx aveva negato allo Stato come tale»⁴⁹.

⁴⁹ A. SABETTI, **La concezione materialistica della storia**, cit., pag. XXII.

IV

LA «QUESTIONE EBRAICA»

L'argomento di questo scritto giovanile di Marx trae lo spunto da una critica a due articoli di Bruno Bauer sullo stesso argomento⁵⁰ ed affronta il problema del rapporto tra emancipazione politico-religiosa ed emancipazione sociale⁵¹.

Al Bauer - che aveva prospettato la soluzione dell'antagonismo religioso tra l'ebreo ed il cristiano attraverso l'eliminazione della religione - Marx, dopo avere precisato che bisognava prima avere una nozione chiara ed esatta di che cosa si debba intendere per *emancipazione*, oppone che «l'emancipazione *politica* dalla religione non è emancipazione definitiva e coerente della religione, perchè l'emancipazione politica non è la forma defi-

⁵⁰ **Die Judenfrage** (Il problema ebraico), Braunschweig, 1843; **Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden** (La capacità degli ebrei e dei cristiani di oggi a diventare liberi) in «Ventun fogli dalla Svizzera», Zurigo e Winterthur, 1843, pag. 56-71.

⁵¹ **La questione ebraica** (Zur Judenfrage) fu pubblicata negli «Annali Franco-tedeschi»: Parigi, 1844. Le citazioni di questo scritto sono tratte dalla traduzione italiana contenuta in **Annali franco-tedeschi**, Edizione del Gallo, Milano, 1965 (pag. 262-301).

nitiva e coerente dell'emancipazione *umana*»⁵². L'emancipazione politica non comporta come conseguenza l'emancipazione religiosa, giacchè non esiste incompatibilità tra l'esistenza della religione e l'esistenza di uno Stato emancipato politicamente: lo Stato cioè non deve essere considerato come opposto alla religione, ma come fonte di essa.

Il carattere della religione («*fenomeno*» della limitatezza mondana) va spiegato - secondo Marx - mediante il carattere dello Stato e questa spiegazione comporta che il problema del rapporto tra emancipazione politica e religione diventa problema del rapporto tra *emancipazione politica* ed *emancipazione umana*, per cui il problema teologico si trasforma in un problema politico e la critica della religione si trasforma in una critica dello Stato politico. Come l'emancipazione politica dalla religione non è ancora emancipazione religiosa dell'uomo, perchè lascia sussistere la religione («lo Stato si può liberare da un vincolo senza che l'uomo ne sia realmente libero, [...] lo Stato può essere uno *Stato libero*, senza che l'uomo sia *un uomo libero*»)⁵³, altrettanto deve dirsi di ogni altra forma di emancipazione politica: lo Stato può abolire soltanto agli effetti politici, gli elementi costitutivi della società borghese (come la proprietà, le differenze di nascita, di condizione, di occupazione, etc.), ma essi continuano a sussistere lo stesso in seno alla so-

⁵² **Ibidem**, pag. 270.

⁵³ **Ibidem**, pag. 270.

cietà civile; ch , anzi, «ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto in quanto le presuppone, in quanto si riconosce come *Stato politico* e fa valere la sua universalit  solo in contrapposizione a questi suoi elementi»⁵⁴.

Tra lo *Stato politico* (in cui l'uomo affermandosi come specie, «  membro immaginario di una presunta sovranit  ed   privato dalla sua vita individuale e sommerso in un'universalit  irreal  ») e la *societ  civile* (in cui l'uomo conduce la sua esistenza reale) esiste una separazione, la quale come spiega la separazione tra l'uomo religioso e l'uomo politico, cos  spiega la separazione tra il *bourgeois* ed il *citoyen*, tra il membro della societ  borghese con la sua «*pelle di leone politica*». «L'emancipazione politica - soggiunge Marx -   certamente un gran progresso; non   per  l'ultima forma dell'emancipazione umana in generale, bens  l'ultima forma dell'emancipazione umana nell'*ambito* dell'attuale ordinamento del mondo»⁵⁵. Non ci si illuda, pertanto, «circa i limiti dell'emancipazione politica. La scissione dell'uomo in individuo *pubblico* ed individuo *privato*, la *dislocazione* della religione dallo Stato alla societ  borghese non sono un gradino, sono il *compimento* dell'emancipazione politica, che pertanto elimina la religiosit  *reale* dell'uomo tanto poco quanto poco mira ad eliminarla»⁵⁶.

⁵⁴ **Ibidem**, pag. 272.

⁵⁵ **Ibidem**, pag. 274.

⁵⁶ **Ibidem**, pag. 275.

Dopo avere analizzato la dichiarazione dei «Diritti dell'uomo e del cittadino» proclamata dalla Rivoluzione francese, e dopo aver precisato che i *droits de l'homme* si differenziano dai *droits du citoyen*, in quanto i primi sono dei privilegi che l'uomo possiede in quanto è membro della società civile, mentre i secondi appartengono all'uomo come membro della società, Marx deduce che questa differenziazione scaturisce appunto dall'opposizione tra società civile e Stato politico. La rivoluzione politica non può che essere la rivoluzione della società borghese, nel senso che l'uomo non viene liberato dalla religione, ma riceve la libertà religiosa, non viene liberato dalla proprietà, ma riceve la libertà di possedere, non viene liberato dall'egoismo professionale, ma riceve la libertà professionale⁵⁷. Pertanto, se «ogni emancipazione è un *ricondere* il mondo umano, i rapporti umani, all'uomo stesso», l'emancipazione politica (la quale è «la riduzione dell'uomo da un lato a membro della società borghese, a individuo egoistico, indipendente, dall'altro a *cittadino*, a persona morale») non è la completa *emancipazione umana*: questa sarà compiuta «solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali, è divenuto *membro della specie umana*», quando l'uomo riconosce ed organizza le *forces propres*

⁵⁷ **Ibidem**, pag. 291.

come forze *sociali*, quando cioè «non scinde più da sé la forza sociale in forma di forza *politica*»⁵⁸.

A questo punto ha termine la prima parte dello scritto marxiano che ci pare la più importante ai fini della nostra indagine; nella seconda parte, che contiene la critica della tesi baueriana circa la diversa capacità che avrebbero gli ebrei ed i cristiani di emanciparsi, Marx ribadisce particolarmente che l'essenza della vera emancipazione è una questione sociale e non religiosa⁵⁹.

* * *

Ancora una volta dobbiamo rilevare che la *Questione ebraica* non soltanto non adombra il nesso irrefutabile esistente tra gli Stati storici e le strutture sociali che da essi sono derivate - infatti gli Stati vengono da Marx caratterizzati a seconda delle loro connotazioni, tra l'altro, abbastanza generiche e frammentarie (lo Stato tedesco viene caratterizzato dalla teologia e quello francese dall'emancipazione politica) - ma tace addirittura sul modo come risolvere il problema dell'abolizione dello Stato. Non solo, ma a bene analizzare, anche la propugnata vera emancipazione, cioè l'emancipazione che dovrebbe ricondurre il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso, proviene dalla descrizione di un *dissidio*, di una *frattura* che si esaurisce nell'ambito dell'esistenza individuale, e non già da una *situazione sociale* in cui sono

⁵⁸ **Ibidem**, pag. 292.

⁵⁹ **Ibidem**, pag. 293-301.

in conflitto, per come aveva già anticipato il Saint-Simon, due realtà sociali distinte.

In altre parole, poichè la critica di Marx allo Stato non poggia sulla denuncia delle contraddizioni sociali bensì sulla condizione politica ed esistenziale dell'uomo, non poteva che giungere a conclusioni meramente filosofiche, cioè a definire ciò che *deve essere lo Stato in sé* ed il *contenuto* che esso deve sottendere per diventare lo Stato dell'uomo.

Alla fine del 1843, all'epoca cioè in cui veniva redatta la *Questione ebraica*, Marx restava ancorato ad una problematica nella quale la sola filosofia era ancora chiamata a scoprire l'antagonismo esistente tra *bourgeois* e *citoyen* in seno alla società civile; ed anche se l'accento finale alla palingenesi dell'uomo che riconosce ed organizza le *forces propres* come forze sociali è stato, da qualche marxologo, ritenuto come un richiamo di Marx alla società socialista in contrapposizione a quella borghese⁶⁰, tuttavia non si può fare a meno di rilevare che, con riguardo al problema dello Stato, la critica di Marx non ci offre che uno spunto libertario molto limitato, senza implicazioni rilevanti e senza prospettive solutorie.

⁶⁰ Cfr. A. SABETTI, **op. cit.**, pag. 40 (nota); A. CORNU (**op. cit.**, pag. 603) scrive che Marx ha esposto «così, con una terminologia feuerbachiana, la differenza tra rivoluzione borghese e rivoluzione socialista».

V

I «MANOSCRITTI ECONOMICO-FILOSOFICI DEL 1844»

Dopo quasi un secolo dalla redazione dei *Manoscritti del 1844* - essi sono venuti alla luce in Germania nel 1932 ed in Francia e in Italia dopo la seconda guerra mondiale⁶¹ - i marxologi hanno dato di essi moltissime e, spesso, contrastanti interpretazioni⁶² che vogliamo, di

⁶¹ Due traduzioni parziali sono state curate rispettivamente da C. CANTIMORI (in: **Appunti del Corso di filosofia della Storia**, Pisa 1947) e da G. DELLA VOLPE (in: **Marx e lo Stato moderno rappresentativo**, Ed. Zuffi, Bologna, 1947 e poi in **Opere filosofiche**, op. cit., pag. 173-314) ed una terza, integrale, a cura di N. BOBBIO (**K. MARX: Manoscritti economico-filosofici del 1844**, Ed. Einaudi, Torino, 1968, la cui prima edizione è del 1949).

⁶² H. ARVON: **Le marxisme**, ed. Colin, Parigi 1955; J. HIPPOLITE: **Études sur Marx et Hegel**, Ed. Rivière, Parigi, 1955; R. GARAUDY: **Humanisme marxiste**, Ed. Seghers, Parigi, 1957; M. RUBEL: **K. Marx, essai de biographie intellectuelle**, Rivière, Parigi, 1957. Cfr. altresì C. VASOLI: **Studi su Marx e sul marxismo** in «Il Ponte», ottobre 1962, pag. 1294; A. ZANARDO: **Forme e problemi del marxismo contemporaneo** in «Studi storici» 1962, n. 4; pag. 677-730; A. SABETTI: **Sulla fondazione del materialismo storico**, cit.; nonché le «introduzioni» alle traduzioni dei **Manoscritti** di cui alla nota precedente.

proposito, ignorare anche per non appesantire la nostra esposizione.

Ci limiteremo, così come è stato fatto per gli altri «scritti giovanili» di Marx, a segnalare i punti dei *Manoscritti* che appaiono più esemplificativi ai fini della ricerca di «zone» libertarie per poi valutarne i risultati.

Per questo lavoro, Marx - come egli stesso riconosce - si è «valso oltre che dei socialisti francesi ed inglesi» (Proudhon, Saint-Simon, Fourier, Cabet, Owen), anche degli scritti di Weitling, Hess, Engels, di Feuerbach e, per il primo dei tre «manoscritti» ha attinto copiosamente agli economisti classici (Adam Smith, Willelm Schulz, David Ricardo, Constantin Pecqueur, Eugène Buret, G. B. Say, Sismondi) particolarmente per le osservazioni che riguardavano la miseria delle classi operaie e la trasformazione del lavoro umano in merce.

Marx parte «dai presupposti dell'economia politica», della quale accetta il linguaggio e le leggi e della quale prende «in considerazione la proprietà privata, la separazione tra lavoro, capitale e terra, ed anche tra salario, profitto del capitale e rendita fondiaria, come pure la divisione del lavoro, la concorrenza, il concetto del valore di scambio, etc.». Ma l'economia politica - soggiunge Marx - pur procedendo «dal fatto della proprietà privata», pur cogliendo il «processo *materiale*» di essa «quale si rivela nella realtà», non spiega la proprietà e non

«dà nessuna spiegazione sul fondamento della divisione di capitale e lavoro, di capitale e di terra»⁶³.

Per conoscere la realtà economica, non bisogna partire, come fa l'economista, da uno «stato originario fantastico», ma da un «*fatto presente*», cioè dal fatto che «l'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce» con la conseguenza che la «*svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose». Il lavoro, cioè, «non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una *merce*» e questo fatto sta a significare che «l'oggetto che il lavoro produce... si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come *una potenza indipendente* da colui che lo produce». Il prodotto del lavoro e così la sua realizzazione sono l'*oggettivazione* del lavoro e «questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un annullamento dell'operaio, l'oggettivazione appare come *perdita ed asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *alienazione*». «L'*alienazione* dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo e diventa di fronte a lui una potenza per se

⁶³ K. Marx: **Manoscritti economico-filosofici**, Einaudi, Torino, 1968, pag. 69 (Tutti i corsivi del testo riportato tra virgolette sono di Marx).

stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea»⁶⁴.

Dopo aver sottolineato che «*l'economia politica nasconde l'estraniamento insita nell'essenza del lavoro per il fatto che non considera il rapporto immediato esistente fra l'operaio (il lavoro) e la produzione*», badando soltanto alle «cose meravigliose» che il lavoro produce per i ricchi e non già alle «privazioni» che produce per gli operai, Marx prende in considerazione l'alienazione dell'operaio «*nell'atto della produzione, entro la stessa attività produttiva*» ed osserva che per questa seconda alienazione (che è la condizione dell'alienazione operaia considerata precedentemente, cioè in rapporto al *prodotto* del lavoro), l'operaio non «si afferma» nel suo lavoro, ma «si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma finisce il suo corpo e distrugge il suo spirito»; «il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un *lavoro forzato*. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un *mezzo* per soddisfare bisogni estranei». La conseguenza di questa seconda alienazione - conclude Marx - è che «l'uomo (l'operaio) si sente libero nelle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere, il procreare, e tutt'al più ancora l'abitare una casa e il vestirsi; e invece si sente nulla più che una bestia nelle

⁶⁴ **Ibidem**, pag. 71-72.

sue funzioni umane. Ciò che è animale diventa umano, e ciò che è umano diventa animale»⁶⁵.

Ma c'è ancora «una terza determinazione del *lavoro estraniato*» e consiste nella *estraniazione dell'uomo dall'uomo*. L'uomo - secondo Marx - è un essere appartenente ad una specie, non soltanto perchè «fa teoricamente e praticamente della propria specie ed anche di quella delle altre cose il proprio oggetto, ma anche perchè si comporta verso se stesso come verso un essere universale e perciò libero»⁶⁶. L'universalità dell'uomo deriva dall'universalità della natura sia perchè essa è un mezzo immediato di sussistenza e sia perchè essa è la materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività vitale («la natura è *il corpo inorganico* dell'uomo»... «l'uomo è una parte della natura»).

Il lavoro estraniato - soggiunge Marx - rende non solo la natura estranea all'uomo, ma anche aliena l'uomo a se stesso, alla sua propria funzione attiva, alla sua attività vitale, alla *specie*. Il lavoro estraniato fa della *vita della specie* un mezzo della vita individuale perchè rende estraneo l'una e l'altra e perchè fa della vita individuale nella sua astrazione uno scopo della prima, ugualmente nella forma astratta ed estraniata. «Infatti il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva appaiono all'uomo in primo luogo soltanto come un *mezzo* per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservare l'esistenza fisica»...

⁶⁵ **Ibidem**, pag. 74-75.

⁶⁶ **Ibidem**, pag. 76.

«mentre l'uomo dovrebbe fare della sua attività l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. È per questo motivo che il lavoro estraniato rovescia il rapporto in quanto l'uomo, proprio perchè è un essere cosciente, fa della sua attività vitale, della sua *essenza* soltanto un mezzo per la sua *esistenza*»⁶⁷.

Il lavoro alienato fa, dunque, «*dell'essere dell'uomo, come appartenente ad una specie, tanto della natura quanto della specifica capacità spirituale, un essere a lui estraneo, un mezzo della sua esistenza individuale*» e ciò significa che «un uomo è reso estraneo all'altro uomo, e altresì che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo». Il prodotto del lavoro alienato appartiene «ad un *altro uomo estraneo all'operaio*»; «il rapporto dell'operaio col lavoro pone in essere il rapporto del capitalista - o come altrimenti si voglia chiamare il padrone del lavoro - col lavoro» e, pertanto, «la *proprietà privata* è il prodotto, il risultato, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto di estraneità che si stabilisce tra l'operaio, da un lato, e la natura e lui stesso dall'altro. La *proprietà privata* si ricava quindi mediante l'analisi del concetto del *lavoro alienato*, cioè dell'*uomo alienato*, del lavoro estraniato, della vita estraniata, dell'*uomo estraniato*»⁶⁸.

In conclusione, «anche se la proprietà privata appare come il fondamento, la causa del lavoro alienato, essa

⁶⁷ **Ibidem**, pag. 77-78.

⁶⁸ **Ibidem**, pag. 80-83.

ne è piuttosto la conseguenza», pur rilevandosi «al vertice del suo svolgimento» come «*prodotto* del lavoro alienato» e «*mezzo* con cui il lavoro si aliena», cioè come «*realizzazione di questa alienazione*»⁶⁹.

L'emancipazione della società dalla proprietà privata, secondo Marx «si esprime nella forma *politica* dell'*emancipazione* degli operai», nella quale è «contenuta l'emancipazione universale dell'uomo», perchè «nel rapporto dell'operaio con la produzione è incluso tutto intero l'asservimento dell'uomo», sicchè il comunismo deve intendersi «come soppressione positiva della proprietà *privata*... e quindi come reale *appropriazione* della essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; per sè, dell'uomo come essere *sociale*, cioè come uomo». «Questo comunismo si identifica, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra uomo e uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie». Il comunismo diviene così «la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di questa soluzione»⁷⁰.

È nel movimento della *proprietà privata* che l'intero movimento rivoluzionario trova sia la propria base empirica e sia quella teoretica: infatti, «la proprietà privata

⁶⁹ **Ibidem**, pag. 83.

⁷⁰ **Ibidem**, pag. 111.

materiale, immediatamente *sensibile*, è l'espressione materiale e sensibile della vita *umana estraniata*» ed il suo movimento - produzione e consumo - è «la rivelazione sensibile del movimento di tutta la produzione sino ad oggi, cioè della realizzazione o realtà dell'uomo». «La religione, la famiglia, lo Stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc. non sono che modi particolari della produzione e cadono sotto la sua legge universale. La soppressione positiva della *proprietà privata*, in quanto appropriazione della vita umana, è dunque la soppressione positiva di ogni estraniamento, e quindi il ritorno dell'uomo, della religione, della famiglia, dello Stato, ecc. alla sua esistenza *umana*, cioè sociale»⁷¹.

Tutto il movimento della storia ha un carattere sociale perchè «come la società produce l'*uomo* in quanto *uomo*, così l'uomo produce la società», la quale è «l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dall'uomo e l'umanismo compiuto della natura»⁷². La società non è una astrazione di fronte all'individuo perchè esso è *l'essere sociale* e tutte le sue manifestazioni di vita sono espressione e conferma della *vita sociale*; l'uomo, per quanto individuo particolare, è la totalità ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé: pensiero ed essere sono distinti, ma

⁷¹ **Ibidem**, pag. 112.

⁷² **Ibidem**, pag. 113.

nello stesso tempo *uniti* l'uno all'altro. Nella società, quindi, le dicotomie «come il soggettivismo e l'oggettivismo, lo spiritualismo e il materialismo, l'agire e il patire» smarriscono la loro opposizione e quindi perdono la loro esistenza in quanto opposizione; la soluzione delle opposizioni teoretiche - che è possibile «soltanto in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo» - non è per nulla un compito della conoscenza, ma anche «un compito *reale* della vita, che la filosofia non poteva adempiere, proprio perchè essa intendeva questo compito *soltanto* come un compito teoretico»⁷³.

Il socialismo - che comincia dalla coscienza *teoreticamente e praticamente sensibile* dell'uomo e della natura nella loro essenzialità - è «l'*autocoscienza positiva* dell'uomo non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal comunismo». Il comunismo, in quanto negazione della negazione, è affermazione; esso perciò «è il momento reale, necessario per il prossimo svolgimento storico, dell'emancipazione e della riconquista dell'uomo. Il *comunismo* è la struttura necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro; ma il comunismo non è come tale la meta dello svolgimento storico, la struttura della società umana»⁷⁴.

⁷³ **Ibidem**, pag. 120.

⁷⁴ **Ibidem**, pag. 125-126.

L'ultimo «capitolo» del terzo manoscritto è dedicato alla critica della dialettica e, in generale, della filosofia di Hegel della quale Feuerbach - come riconosce esplicitamente Marx - era stato «il vero superatore della vecchia filosofia» per aver egli dato un grande contributo consistente: «1) - nell'aver dimostrato che la filosofia non è altro che la religione ridotta in pensiero e svolta col pensiero; e che quindi bisogna condannarla, essendo un... nuovo modo di presentarsi dell'estraniamento dell'essere umano»; 2) - nell'aver fondato il *vero materialismo* e la *scienza reale*, facendo del rapporto sociale «dell'uomo con l'uomo» parimenti il principio fondamentale della teoria; 3) - nell'aver contrapposto alla negazione della negazione, che pretende di essere l'assolutamente positivo, il positivo che riposa su se stesso ed è fondato positivamente su se stesso»⁷⁵.

Dalle citazioni di cui sopra - limitate al minimo indispensabile - ci sembra di poter desumere (ed in ciò siamo d'accordo con molti studiosi del pensiero marxiano) che nei *Manoscritti* si rinviene la formulazione di due tesi: 1) - quella del materialismo storico, secondo la quale la religione, la famiglia, lo Stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, etc. sono stati *modi particolari della produzione*; 2) - quella della *filosofia della prassi*, secondo la quale: a) la soluzione delle opposizioni *teoretiche* è possibile *soltanto in maniera pratica* - attraverso l'energia pratica dell'uomo e b) - questa soluzione,

⁷⁵ **Ibidem**, pag. 161.

oltre ad essere un compito della conoscenza, è anche un compito reale della vita.

Ci sia lecito, ora, fare alcune brevi osservazioni:

1) - Dalla spiegazione della proprietà privata per mezzo dell'alienazione, cioè come prodotto del lavoro alienato, deriva un'*interpretazione filosofica della storia* (i fatti economici vengono infatti spiegati con i concetti filosofici ed antropologici di Hegel e di Feuerbach) e, di conseguenza, nell'intero movimento della storia è ancora la filosofia ad essere ritenuta come il principio «motore e creatore» della storia, giacchè è attraverso la negazione della negazione che avverrebbe l'atto *reale* di generazione del comunismo, e ciò perchè, secondo Marx, la massima alienazione nella proprietà privata presuppone *necessariamente* il superamento di questa.

2) - L'analisi marxiana, dopo avere introdotto la contrapposizione tra mondo *alienato* e mondo *autentico*, non dà *nessuna* indicazione circa il *modo pratico* per risolvere la detta contrapposizione; l'idea del processo storico e della riconciliazione finale è ancora *escatologica*.

3) - D'altra parte, la *prassi*, di cui parla Marx non è *azione rivoluzionaria*, bensì rapporto originario tra l'uomo e la natura, è soltanto esperienza di lavoro.

4) - Il materialismo storico - anche se appena abbozzato - è rigorosamente ed esageratamente fatalistico, deterministico⁷⁶.

5) - Le critiche contro Hegel non toccano il *metodo* della sua dialettica, ma si limitano al solo *contenuto* di essa⁷⁷.

Alla luce di queste brevi osservazioni, ci pare che ogni indagine diretta a mostrarci un *Marx libertario* è destinata a restare un semplice conato interpretativo, e ciò anche se questa indagine fosse condotta con criterio estensivo, cioè enucleando alcuni brani ed ampliando il significato e la portata dei pochi accenni all'*umanesimo*, alla *emancipazione*, all'abolizione della *proprietà*.

⁷⁶ Esso verrà temperato successivamente, **probabilmente** in seguito alla lettura de **L'Unico** di Stirner e del **Sistema delle contraddizioni economiche** di Proudhon.

⁷⁷ Il giudizio di Marx sull'economia hegeliana (Hegel avrebbe visto l'aspetto positivo del lavoro e non quello negativo) è assolutamente sbagliato, anzi è l'opposto», in quanto esso si riferisce alla **Fenomenologia dello spirito** e non al **Sistema dell'Eticità** ed alle **Lezioni**, in cui sono contenuti i temi dell'economia hegeliana, Cfr. F. BARCELLA: **Contributo alla discussione marxista sulla dialettica** in «Rivista storica del socialismo», gennaio-aprile 1967, pag. 46.

VI

CONCLUSIONE SUGLI «SCRITTI GIOVANILI» DI MARX

Prima di passare alle conclusioni sugli analizzati «scritti giovanili» marxiani, vogliamo precisare che i richiami fatti a scrittori-filosofi anteriori o contemporanei di Marx⁷⁸ non sono stati dettati certamente da «marxfobia», nè per sminuire l'importanza che questi scritti hanno dal punto di vista della filosofia politica, ma per ricercare - ove vi fossero stati - degli apporti originali e per mettere in luce, possibilmente, l'essenza libertaria di essi.

Ci pare che i temi marxiani più salienti degli anni 1842-1844 possano essere così schematizzati:

1) - Lo Stato è l'incarnazione della ragione; la critica allo Stato serve per promuovere lo «sviluppo razionale» di esso; «un codice di leggi è la Bibbia della libertà di

⁷⁸ Del resto, lo stesso Marx ha riconosciuto, non solo di aver preso dai «Francesi contemporanei» (Cfr. **Critica della filosofia hegeliana del diritto**, op. cit.), ma anche da Hegel, Feuerbach, Weitling, dagli economisti francesi ed inglesi, etc. Lenin dirà le tre fonti a cui attinse Marx: «la filosofia tedesca, l'economia politica inglese e il socialismo francese» (cfr. LENINE: **Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme** in «Oeuvres choisies», Mosca, vol. I, pag. 64).

un popolo»; il diritto di proprietà privata va condannato per gli effetti che da essa derivano.

2) - L'uomo è il «mondo dell'uomo, lo Stato, la società»; Stato e società producono la religione; la filosofia ha il compito di smascherare l'autoalienazione dell'uomo, criticando il diritto e la politica; la filosofia deve intendersi come *filosofia della prassi*, come *ideologia* che affronta il problema della rivoluzione; la filosofia trova le sue armi materiali nel proletariato e questo trova le sue armi intellettuali nella filosofia.

3) - Famiglia e società civile sono i presupposti dello Stato (e non sfere ideali del concetto di Stato); la *burocrazia* è lo Stato *immaginario* accanto allo Stato *reale*; lo Stato esiste *soltanto* come *Stato politico*; le classi sociali sono la *posizione della contraddizione* tra Stato e società e, contemporaneamente, le *pretese della soluzione* di questa contraddizione; la *proprietà* è la ragione dell'opposizione tra Stato e società; la costituzione è la forma *esteriore* dello Stato; la *democrazia integrale* elimina l'antitesi Stato politico-società reale; la *forma politica* della democrazia integrale è la *repubblica* da instaurarsi dopo la soppressione della monarchia ed a mezzo del *suffragio universale*.

4) - L'emancipazione *politica* non è la forma *definitiva* e corrente dell'*emancipazione umana*; lo Stato può abolire soltanto gli *effetti politici* degli elementi costitutivi della società borghese (proprietà, differenze di na-

scita, di condizioni, etc.), i quali elementi però continuano a sussistere nella società civile: lo Stato esiste come *Stato politico* in quanto presuppone queste differenze; esiste una separazione tra *Stato politico* e *società civile*, che spiega la differenza tra *borghese* e *cittadino*; l'*emancipazione politica*, se costituisce un progresso, non è l'ultima forma della completa *emancipazione umana*, la quale si avrà quando l'uomo riconosce ed organizza le *forces propres* come *forze sociali*.

5) - Il lavoro dell'operaio, in regime capitalistico e con riguardo all'*essenza naturale universale dell'uomo*, è *alienazione*, estraniamento, negazione. L'alienazione dell'operaio si attua: a) nel *prodotto* del suo lavoro (in cui l'oggetto prodotto si oppone all'operaio come una potenza indipendente da colui che lo produce); b) nella sua stessa *attività produttiva* (il lavoro non è volontario, ma forzato, non è soddisfacimento di un bisogno, ma un mezzo per soddisfare bisogni estranei); c) nella sua *attività vitale* (come estraniamento dell'uomo dall'uomo). Se la *proprietà privata* è il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del lavoro alienato, l'*emancipazione della società* dalla proprietà privata si esprime nella *forma politica dell'emancipazione degli operai*. Il comunismo inteso come soppressione *positiva* della proprietà privata, come il ritorno dell'uomo all'*essenza sociale*, cioè umana, è la soluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, tra l'individuo e la specie, tra la libertà e la necessità.

Anche a voler non tener conto degli esordi giornalistici del giovanissimo Marx, i quali, con particolare riferimento alla «Gazzetta renana», si muovono entro l'ambito di un conservatorismo «illuminato» o, se più piace, di un «liberalismo borghese» - e ciò quando altri giovanissimi pensatori, ad esclusione di Proudhon⁷⁹, erano già pervenuti ad una critica radicale della società del loro tempo - anche, si ripete, escludendo i primissimi scritti del 1842, non è azzardato il sostenere che tutta la tematica marxiana, oltre a non superare il fossato della pura speculazione, non offre delle soluzioni *originali* e, tanto meno, in senso autenticamente libertario.

Marx, infatti, non soltanto «immerge» tutta la problematica dello Stato nella filosofia (sia quando si pone l'interrogativo circa il *significato* dello Stato e sia quando ne vuole spiegare il *carattere* fittizio, irreali), ma conferisce anche alla filosofia una importante e decisiva funzione nel processo storico, vedendo nella rivoluzione

⁷⁹ Proudhon, nel 1839, aveva già rilevato che se il diritto veniva fondato sulle convenzioni umane e se la legge si faceva l'espressione delle volontà umane «sottomettendo cioè la giustizia e la morale alla decisione **du grand nombre** ed alla legge della maggioranza» non si poteva che creare un circolo vizioso, in quanto si assolveva proprio quella società che si voleva accusare e si cadeva nell'abisso dal quale si credeva di poter uscire (**Discours sur la célébration du dimanche**, Ed. Garnier, Paris, 1850, pag. 35). Lo stesso Proudhon, tre anni dopo, verrà processato, tra l'altro, per eccitazione all'odio contro il governo e per avere «attaccato» la proprietà, fonte di dispotismo e di ineguaglianza.

l'effetto dell'incontro della verità filosofica e del proletariato («...la filosofia è la testa dell'emancipazione..., il proletariato ne è il cuore»).

D'altra parte, anche le soluzioni prospettate da Marx sul problema dello Stato sono chiaramente *teoretiche* - nel senso che si esauriscono nel loro significato concettuale, automatico e deterministico, e vengono dedotte dalla dialettica conciliatrice hegeliana, - anche quando propongono sbocchi apparentemente *pratici*, come quello della democrazia (inverata nella repubblica, quale fattore che eliminerebbe l'antagonismo Stato politico-società civile) e come l'altro della necessità di reintegrare lo Stato *nella* società e di riconciliare il *citoyen* ed il *bourgeois*. Manca, comunque, in Marx una soluzione *pratica*, cioè autenticamente rivoluzionaria, della rilevata opposizione Stato-società, la quale, per essere tale, non può consistere in un superamento di detta opposizione attraverso la loro riconciliazione (in una forma politica che comprende i due termini, come la democrazia propugnata da Marx, oppure nella reintegrazione di uno dei due termini dell'opposizione nell'altro), bensì nella *soppressione* dello Stato e nella *ricostruzione* di una società nuova secondo principi antiautoritari, cioè libertari.

E se è vero, come è vero, che nei *Manoscritti* il compito della filosofia viene ridimensionato, giacchè viene affermata anche l'importanza dell'energia pratica dell'uomo nella soluzione delle opposizioni teoretiche, esso

tuttavia rimane ancora preminente. A ben guardare, il comunismo - fase del superamento dell'alienazione che implica a sua volta il superamento della proprietà privata - che si è visto come una fase prevedibile (non necessariamente l'ultima) dell'umano divenire, resta comunque un *momento logico*, il momento in cui la *ragione* dell'uomo, ritrovato il legame con la natura, sorpasserebbe l'alienazione ideologica, economica, sociale.

Il comunismo, cioè, viene formulato come un prevedibile *happy end* (l'espressione «lieto fine» la rubiamo a Lewis Mumford) e non sottende affatto alcun contenuto *libertario*, nel senso che all'uomo alienato non occorre nessuna presa di coscienza rivoluzionaria e ciò perchè l'essere marxiano *recupera* la propria natura sociale e comunitaria per mezzo del suo stesso processo di alienazione il quale, comportando *dialetticamente* il suo contrario, *determinerebbe* necessariamente il ritorno completo, consapevole, dell'uomo per sè quale uomo sociale, il ritorno cioè dell'uomo umano.

VII

LA CONCEZIONE MARXIANA DELLO STATO

Dagli scritti marxiani fin qui presi in considerazione non è stato possibile, per come si è visto, desumere una qualsiasi soluzione *pratica* - e, quindi, rivoluzionaria - alla opposizione Stato-società che si traducesse, ovviamente, nella *soppressione* del primo termine (lo Stato) e nella *ricostituzione* del secondo termine (la società) secondo principi antiautoritari. La critica di Marx sino al 1844, condotta su un piano logico e con strumenti attinti dall'ideologia hegeliana, si era limitata *soltanto* ad investire il procedimento intellettualistico di Hegel riguardante la deduzione naturale della funzione sociale⁸⁰ ed a denunciare la proprietà privata, partendo dall'alienazione dell'uomo ed attraverso la problematica della filosofia antropologica.

⁸⁰ Hegel aveva affermato che «ogni singolo, per il fatto di appartenere ad uno Stato, è un universale, quindi un vero individuo ed una persona» in **System der Sittlichkeit**, Ed. Lasson, Lipsia, pag. 475.

Nel 1845, Marx ed Engels pubblicavano *La sacra famiglia*⁸¹ e *L'Ideologia tedesca*⁸², opere d'indubbio valore speculativo, ma che, ai fini della nostra indagine, non offrono argomenti di rilievo. Esse, semmai, servono ad illuminare un certo comportamento degli autori per quanto riguarda i loro rapporti con le concezioni proudhoniane. Infatti *La sacra famiglia*, definita come l'apologia di Proudhon, contiene una vigorosa difesa del pensiero proudhoniano contro Bruno Bauer, mentre *L'Ideologia tedesca* fa capo a *Qu'est-ce que la propriété?* dello stesso Proudhon⁸³ per quanto concerne la metodologia che consente a Marx «di ripensare socialmente le contraddizioni problematiche. Come modello di questa nuova problematica, lo scritto di Proudhon gli può apparire allora, non soltanto come un manifesto rivoluzionario, ma come una critica scientifica, un esame *assoluto e nello stesso tempo scientifico* dell'economia politica, che

⁸¹ **Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Consorten** fu pubblicata a Francoforte nel 1845. Per una traduzione in lingua italiana, cfr. quella di G. DE CARIA, Ed. Rinascita, Roma, 1954.

⁸² **Die deutsche Ideologie** è stata redatta nel 1845-1846 da Marx ed Engels. La traduzione integrale di quest'opera, col titolo di: **L'Ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti**, è di F. CODINO, Editori Riuniti, Roma, 1958.

⁸³ Marx, già nel 1842, aveva rilevato l'importanza di questo scritto proudhoniano in: **A propos do communisme**, Ed. Costes, Parigi, Vol. V. pag. 115.

rende possibile e per la prima volta *una vera scienza dell'economia nazionale*»⁸⁴.

Nella *Sacra famiglia*, nelle quasi cinquanta pagine dedicate al pensiero proudhoniano, non c'è un cenno, né un'allusione alla concezione antistatalistica di Proudhon. Accanto agli elogi in favore dell'autodidatta di Besançon per avere spinto il proletariato a «rivendicazioni immediatamente pratiche», per «avere studiato scientificamente» il movimento dei rapporti economici, per avere richiamato l'attenzione sul fenomeno della forza collettiva denunciando l'*erreur de compte*, quale fonte dell'arricchimento del capitalista e, contemporaneamente, quale fonte della miseria del proletariato⁸⁵, accanto, dicevamo, al plauso incondizionato del pensiero proudhoniano ci saremmo dovuti aspettare una valutazione, critica o meno, circa la tematica anarchica di Proudhon e

⁸⁴ P. ANSART - **Marx et l'anarchisme**, Ed. Presse Universitaire de France, Parigi, 1969, pag. 359. Le parole sottolineate sono di Marx. A quest'opera di Ansart abbiamo attinto largamente.

⁸⁵ A ben analizzare, quella che è stata definita come una delle due massime intuizioni di Marx (l'altra sarebbe la concezione materialistica della storia), cioè la «rivelazione del mistero della produzione capitalistica a mezzo del **plusvalore**» (F. ENGELS – **Socialisme utopique, et socialisme scientifique**, Ed. E. S. I., 1945, pag. 16) non è poi tanto un'intuizione originale se è vero, come è vero che Proudhon, già nel 1840, aveva «intuito» **l'erreur de compte**. C'è da dire soltanto che, mentre per Proudhon il plusvalore derivava dal **fenomeno della forza collettiva**, per Marx derivava dalla **teoria del valore**.

cioè: sulla distinzione tra sfera economica e sfera politica; sull'inessenzialità e la secondarietà dell'attività politica, la quale non organizza nè modifica la società economica; sull'asserzione che nel potere governativo non possono essere riposti nè l'unità nè il dinamismo della società; sulla portata dell'opera rivoluzionaria consistente nell'enucleare la vitalità e la spontaneità del sociale; sulla negazione anarchica, infine, dello Stato, intesa non soltanto come lotta contro le classi dominanti, ma come lotta contro l'autorità.

Nell'*Ideologia tedesca*, se è possibile trovare degli accenni allo Stato, definito come la forma di organizzazione che i borghesi si danno per la necessità di garantire la loro proprietà ed i loro interessi, oppure come configurazione autonoma di un interesse collettivo «separato dai reali interessi singoli e generali, e in pari tempo come comunità illusoria»⁸⁶, se è possibile trovare anche dei ragguagli sulla genesi dello Stato, non troviamo nulla che riguardi l'estinzione o la distruzione dello Stato. Chè, anzi, possiamo leggere frasi come questa: «...tutte le lotte nell'ambito dello Stato, la lotta fra democrazia, aristocrazia e monarchia, la lotta per il diritto al voto, ecc. ecc., altro non sono che le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi», sicchè «ogni classe che aspiri al dominio..., deve con-

⁸⁶ Traduz. cit. del CODINO, pag. 28-30.

quistarsi il potere politico per rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale»⁸⁷.

Ne consegue che il problema dello Stato viene posto da Marx in termini di *appropriazione del potere politico*, o centrale, cioè come rapporto diretto ed immediato tra istituzione statale e classe dominante, con l'ovvia conseguenza che anche il proletariato, se vuole aspirare al dominio - anche se questo dominio del proletariato, secondo quanto scrive Marx, «implica il superamento di tutta la vecchia forma della società e del dominio in genere» - deve, innanzi tutto, *impadronirsi del potere politico*, appunto per avere la possibilità di «rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale».

Compare, così, uno dei motivi essenziali di antitesi con la concezione anarchica, cioè l'accento alla futura formulazione della teoria della conquista del potere politico quale mezzo di liberazione della classe proletaria.

Nel 1847, veniva pubblicata quella che alcuni marxologi ritengono l'ultima delle «opere giovanili» di Marx: la *Miseria della filosofia*⁸⁸, uno scritto sarcastico e polemico contro Proudhon (elogiato due anni prima come «il pensatore più ardito del socialismo francese» e divenuto, ora, «piccolo borghese»), contenente alcune esatte puntualizzazioni critiche sulla dottrina economica prou-

⁸⁷ **Ibidem**, pag. 30.

⁸⁸ L'opera, scritta in lingua francese, porta il seguente titolo: **Misère de la Philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon** e fu pubblicata nel 1847 da A. Franck e C. G. Vogeler, Paris-Bruxelles.

dhoniana esposta in *Filosofia della miseria*, ma silente, ancora una volta, sulla concezione anarchica del Proudhon. Eppure se il silenzio su questo argomento, nel 1845, poteva essere giustificato dal fatto che Marx si aspettava da Proudhon una collaborazione quale corrispondente francese per l'organizzazione internazionale che aveva intenzione di creare ed anche per allontanarlo dall'influenza di Karl Grün⁸⁹, ora che aveva gettato la maschera dell'amicizia e della deferenza ben avrebbe potuto appuntare i suoi strali satirici contro la professione di fede anarchica esplicitamente conclamata da Proudhon.

Senza volerci soffermare sui motivi personali che determinarono Marx a scrivere il libello contro Proudhon⁹⁰, rileviamo soltanto che la *Miseria della filosofia*, per contenere uno spunto argomentativo come il seguente: «la classe lavoratrice, nel corso del suo sviluppo, sostituirà all'antica società civile un'associazione che escluderà le classi ed i loro antagonismi e non vi sarà più potere politico propriamente detto, giacchè questo

⁸⁹ Cfr. la lettera di Marx a Proudhon del 5 maggio 1846 e la risposta di Proudhon a Marx del 17 maggio dello stesso anno in P. J. PROUDHON - **Confessions d'un Révolutionnaire**, Ed. Rivière, Parigi, 1929, pag. 432-437.

⁹⁰ Cfr. G. GUY-GRAND - **La pensée de Proudhon**, Ed. Bordas, Parigi, 1947, pag. 38-41; P. HAUBTMANN - **Marx et Proudhon**, Ed. Economie et Humanisme, Parigi, 1947; D. HALEVY - **La vie de Proudhon**, Ed. Stock, 1948; G. ROSE - **Proudhon e Marx** in: «Volontà», 1961, pag. 549-557.

potere è appunto la sintesi ufficiale dell'antagonismo nella società civile»⁹¹, ben avrebbe potuto trattare - criticamente oppure non - l'argomento dell'abolizione dello Stato.

Non si può, invero, non sottolineare il contegno strano di Marx che, dopo aver ricavato dalla *Prima memoria* proudhoniana la teoria del proletariato come classe rivoluzionaria, dopo aver recepita e fatta propria la problematica delle contraddizioni socio-economiche, ignora le conclusioni pratiche contenute nelle ultime pagine dello scritto proudhoniano, che pure Marx difende a spada tratta contro il Bauer, tace sulla critica di Proudhon alla *communauté* che preannunciava la teoria dell'associazione economica («Quiconque pour organiser le travail fait appel au pouvoir et au capital a menti, parce que l'organisation du travail doit être la déchéance du capital et du pouvoir») - ⁹² -, e passa sotto silenzio sia le argomentazioni molto chiare sul *travestissement* dei rapporti originali a causa dello Stato quale apparato improduttivo e sia quelle sull'*extermination du pouvoir et de la politique*.

In conclusione, come Marx nella *Sacra famiglia* non aveva raccolto quelle che costituivano dei veri e propri contrasti dottrinali al suo pensiero, così in *Miseria della Filosofia*, preso dal furore libellistico, non raccoglie -

⁹¹ K. MARX - *Misère de la philosophie*, Ed. Un. Gen. d'Editeurs, Parigi, 1964, pag. 491.

⁹² *Ibidem*, pag. 293.

almeno per ora - neppure quanto lo avvicinava a Proudhon: «In effetti, se si confronta la *Filosofia della miseria* col *Capitale*... si rileva molto agevolmente quali teorie economiche e sociali sono loro comuni. Da questo punto di vista l'opera di Proudhon, lungi dall'essere un insieme di errori confutati, segna, nell'evoluzione del pensiero marxiano, un momento importante: l'occasione di una formulazione metodologica, ma anche la scoperta d'un audace tentativo che fornirà un modello alla redazione del *Capitale*»⁹³.

Come interpretare, dunque, il silenzio sulla concezione anarchica proudhoniana, precisato che questo silenzio perdurerà anche quando, nel suo calunnioso epicedio del 1865, Marx ritornerà a criticare le teorie economiche del Proudhon? Certamente non come un consenso (nè tanto meno, come accettazione) all'anarchismo proudhoniano in quanto ciò è escluso da tutta la concezione da Marx elaborata sino al 1847.

* * *

A questo punto, abbandonata l'esposizione cronologica, vediamo di enucleare il pensiero di Marx per quanto attiene alla sua concezione sociologica dello Stato, con particolare riguardo a *Guerra civile in Francia*, allo scritto, cioè, che i «marxisti libertari» ritengono come il più esemplificativo del pensiero libertario marxiano.

⁹³ P. ANSART - op. cit., pag. 367-368.

Come è già stato rilevato, Marx, nell'*Ideologia tedesca*, aveva definito lo Stato come la forma in seno alla quale la classe dominante fa valere i propri interessi; ma questa definizione, lungi dal sottolineare la *contraddittorietà* tra la forma politico-statuale e le strutture economiche, mostrava solo la *complementarietà* di detto rapporto, nel senso che il problema dello Stato veniva visto sotto l'angolo visuale della gestione di esso da parte di una classe sociale o di una frazione di essa. Di conseguenza, mettendo in evidenza soltanto il rapporto tra Stato e classe economicamente dominante, instaurando cioè una relazione tra la sfera del «politico» e la sfera dell'«economico», Marx commetteva un grosso errore di valutazione storica in quanto dimostrava di non aver compreso che lo Stato è più un aspetto delle varie e complesse contraddizioni in cui si muove la società anziché il *solo* effetto del fatto economico, dimostrava, cioè, di non aver capito che il rapporto tra Stato e classe dominante non è un rapporto di *dipendenza* del primo dal secondo, bensì d'*interdipendenza* e che lo Stato non è sempre in funzione di potere della classe dominante.

Questo grave errore di valutazione produceva in Marx la distorsione prospettica della teoria della *conquista del potere politico*, quale mezzo di liberazione del proletariato, accennata, per come si è detto, nell'*Ideologia tedesca*, e formulata poi in quel passo del *Manifesto* che testualmente dice: «Lo scopo immediato dei comunisti è lo stesso di tutti gli altri partiti proletari: for-

mazione del proletariato in classe, abbattimento del dominio della borghesia, *conquista del potere politico* da parte del proletariato»⁹⁴. Nello stesso *Manifesto* veniva, inoltre, ribadito che «il primo passo sulla strada della rivoluzione operaia consiste nel fatto *che il proletariato s'eleva a classe dominante, cioè nella conquista della democrazia*» e veniva spiegato che il *dominio politico* del proletariato servirà «per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione *nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante...*»⁹⁵.

Come è facile rilevare, la concezione della *dittatura del proletariato* già *in nuce* nell'*Ideologia tedesca* viene ora inequivocabilmente adombrata nel *Manifesto*; essa verrà espressamente, anche se brevemente, formulata nel 1850, quando, in *Le lotte di classe in Francia*, Marx definirà il socialismo rivoluzionario come «la dichiarazione permanente della rivoluzione, *la dittatura di classe del proletariato*, transizione necessaria per pervenire alla soppressione delle diverse classi in generale, alla soppressione di tutti i rapporti di produzione sui quali si poggiano, alla soppressione di tutte le relazioni sociali che corrispondono ai detti rapporti di produzione, al rivolgimento di tutte le idee che derivano dalle dette rela-

⁹⁴ K. MARX - F. ENGELS - **Manifesto del Partito Comunista**, Ed. Latenza, Bari, 1958, pag. 94 (I corsivi sono nostri).

⁹⁵ **Ibidem**, pag. 98.

zioni sociali»⁹⁶. Ed alla *dittatura del proletariato* Marx accennerà ancora, due anni dopo, in una lettera diretta a Weydermeyer, nella quale, dopo aver rilevato che egli non aveva scoperto nè le classi, nè le lotte che esse sostengono tra loro, spiegava: «Ciò che ho detto di nuovo è stato: 1) dimostrare che l'esistenza delle classi è legata soltanto alle fasi dello sviluppo storico della produzione; 2) che la lotta di classe *porta necessariamente alla dittatura del proletariato*; 3) che questa stessa dittatura costituisce soltanto una fase transitoria verso l'*abolizione di tutte le classi* e verso una società senza classi...»⁹⁷.

Se dobbiamo dar atto a Marx che l'espressione *dittatura del proletariato* non voleva avere il significato e la portata che le daranno in seguito gli epigoni marxisti, cioè come rigido sistema governativo di *élites* che sopprime tutte le garanzie fondamentali della persona umana, a nome e per conto della classe lavoratrice, tuttavia dobbiamo dire che essa, compendiando certamente la tattica del processo rivoluzionario, necessariamente doveva afferire allo sviluppo di una rivoluzione, nella quale il proletariato, divenuto classe dominante e, conseguentemente padrone del potere politico, doveva agire *dispoticamente*, con la massima risolutezza, per privare

⁹⁶ La prima edizione comparve sulla «Neue Rheinische Zeitung», Londra-Amburgo, numeri 1, 2 e 3 del 1850 col titolo **Die Klassenkämpfe in Frankreich**. La citazione è tratta dall'edizione in lingua francese, Union gen. d'Ed., Parigi, 1962, pag. 183.

⁹⁷ Lettera del 5 marzo 1852 in K. MARX - F. ENGELS - **Sul materialismo storico**, Ed. Rinascita, Roma, 1949, pag. 72-73.

la borghesia del diritto di proprietà, per sopprimere tutti i rapporti di produzione borghese, per abbattere tutte le opposizioni capaci di mettere in pericolo il nuovo regime rivoluzionario. E che la tattica della conquista del potere avanzata da Marx non fosse intesa in senso strettamente dittatoriale, così come poi avverrà nelle teorizzazioni dei «marxisti», lo si desume anche dalla *transitorietà* della dittatura proletaria rivolta verso una società senza classi.

Ma, dopo aver chiarito il significato presumibilmente dato da Marx all'espressione *dittatura del proletariato*, resta, comunque, riconfermato che il contenuto di essa restava pur sempre una *forma di potere*, una *forma di governo* che prevedeva uno sviluppo in senso *statale* e, necessariamente, *autoritario*: lo Stato, in definitiva, perdeva sì i connotati borghesi o quelli della classe dominante, ma riappariva sotto altre sembianze, sia pure quelle dello Stato proletario o del *Volksstaat*. Non ci troviamo, in verità, di fronte ad una concezione antistatalista vera e propria, in quanto non si preconizza la lotta contro lo Stato in generale, contro lo Stato come tale, come principio, ma soltanto contro lo Stato borghese che sarà sostituito da un altro Stato diretto alla trasformazione sociale.

* * *

Nel 1852, Marx pubblicava *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*⁹⁸, in cui egli si allontanava, sia pure in parte, dai presupposti metodologici che gli avevano erroneamente fatto travedere un rapporto di complementarità - e non già di opposizione - tra potere governativo e società civile e si avvicinava alle conclusioni cui era pervenuto Proudhon circa l'antagonismo tra Stato e società.

A chi legge *Il 18 brumaio* non può sfuggire questa lieve deviazione nella concezione marxiana relativa al rapporto Stato-classe dominante, perchè è evidente l'abbandono della *necessaria* correlazione tra lo Stato e la realtà obiettiva di una classe, in favore di una nuova teorizzazione, più storicamente corretta, che vede il fenomeno di autonomizzazione dello Stato rispetto alla società nel suo complesso e che guarda allo Stato non soltanto come un'organizzazione parassitaria, ma anche come elemento antagonistico rispetto alla società civile.

Infatti di fronte al governo di Luigi Bonaparte che non rappresentava la classe economicamente dominante e, quindi, non più strumento di una politica al servizio di un determinato ceto, Marx, finalmente, comprendeva che il potere politico non è, necessariamente, o sempre, l'effetto del potere economico e che, per intendere la caratteristica del potere politico non sempre è esatto far ricorso all'imputazione dello Stato come classe economicamente dominante.

⁹⁸ La prima edizione venne pubblicata a New York il 1. maggio 1852.

Nell'ambito di questa nuova svolta, è possibile cogliere un debole cenno di adesione alla distruzione della «macchina governativa». Infatti, il breve brano che citiamo, pur non avendo un valore esemplificativo agli effetti di una esplicita teorizzazione della soppressione dello Stato, costituisce un soffio, lieve, di libertarismo nell'atmosfera rarefatta della già accennata visione escatologica marxiana: «La Repubblica parlamentare, alla fine, nella sua lotta contro la rivoluzione, si vide costretta a rinforzare con misure repressive i mezzi d'azione e l'accentramento del potere governativo. *Tutte le rivoluzioni politiche hanno soltanto perfezionato questa macchina, invece di spezzarla*»⁹⁹.

Dopo il cennato soffio di libertarismo, dovremo aspettare altri diciotto anni prima di trovare una piccola «zona» libertaria nella pur abbondantissima opera letteraria marxiana. Occorse, infatti, l'avvenimento della Comune parigina perchè Marx chiarisse a se stesso le proprie idee sul problema dello Stato.

Quali erano le convinzioni di Marx sul conflitto bellico tra la Francia e la Prussia, dal quale fu generata la Comune? Ricavò Marx dall'insegnamento della Comune argomenti per modificare successivamente la sua impostazione sociologica sullo Stato? La «zona» libertaria che si ritrova negli scritti sulla Comune parigina era il frutto di un sincero ripensamento delle sue precedenti

⁹⁹ La citazione è tratta dall'edizione in lingua francese delle Ed. Sociales, Parigi, 1945, pag. 9.

convinzioni oppure ubbidiva ad un disegno contingente, occasionale, con un sottofondo politicantesco? La rilevata «zona» libertaria verrà ampliata da Marx negli scritti successivi al 1870-1871? Rispondere a questi interrogativi significa collocare, nella sua giusta dimensione, lo studio di Marx sulla Comune e, di conseguenza, valutarne la concezione «libertaria».

Il 20 luglio 1870, in una lettera diretta ad Engels, Marx scriveva «I Francesi hanno bisogno di essere caricati di legnate. Se i Prussiani risultano vittoriosi, la concentrazione del potere dello Stato sarà utile all'unità della classe operaia tedesca. La preponderanza tedesca, inoltre, sposterà il centro di gravità del movimento operaio europeo dalla Francia in Germania. Basta confrontare soltanto il movimento dei due paesi dal 1866 ad oggi per rilevare che la classe operaia tedesca è superiore a quella francese, tanto dal punto di vista teorico quanto da quello dell'organizzazione. La superiorità, sulla scena del mondo, del proletariato tedesco su quello francese costituirebbe nel contempo la superiorità della nostra teoria su quella di Proudhon»¹⁰⁰. Lasciando da canto l'osservazione che Marx, tre giorni dopo questa lettera ad Engels, nel «Primo indirizzo del Consiglio generale intorno alla guerra franco-tedesca» dichiarava che una vittoria come una sconfitta sarebbero state disastrose per la Germania e che l'alleanza dei lavoratori di

¹⁰⁰ Cfr. **Briefwechsel**, Berlino, 1931, pag. 339.

tutti i paesi «riuscirà ad estirpare finalmente la guerra», il brano della lettera più sopra riportato (condiviso senza riserve da Engels con la lettera del 31 luglio 1870) evidenzia in modo inequivocabile le intime convinzioni di Marx sulle speranze conseguenti all'esito del conflitto, del quale vedeva soltanto quanto potesse giovare alle proprie teorie.

Ma questa stessa lettera dimostra come le previsioni marxiane siano state integralmente smentite dai fatti, giacchè, per come è noto, l'attacco delle forze prussiane contro Parigi non solo non fu vittorioso, ma provocò la sollevazione delle masse parigine, generando la gloriosa Comune, e confermò, semmai, le teorie proudhoniane; non solo non spostò il centro di gravità del movimento operaio in altra parte dell'Europa, ma costrinse Marx a rivedere talune delle sue posizioni teoriche fino allora manifestate. A chi legge l'indirizzo che Marx scrisse a nome del Consiglio generale intorno alla guerra civile in Francia, datato 30 maggio 1871, due giorni dopo la caduta della Comune e che è conosciuto come *La guerra civile in Francia*¹⁰¹, non può non sfuggire la virata di bordo che Marx opera nelle sue convinzioni.

Infatti, Marx fu costretto a riconoscere che la Comune, oltre a costituire un'antitesi rispetto al potere dello Stato, oltre a comportare «come cosa naturale per sè, l'autonomia locale, ma non più come contrappeso al po-

¹⁰¹ K. MARX - **La guerra civile in Francia**, Ed. «L'Unità», Roma, 1945. Citiamo da questa edizione.

tere di Stato, diventato adesso superfluo»¹⁰², era anche «in sostanza un governo della classe operaia, il risultato della lotta della classe produttrice con la classe usurpatrice, la forma politica finalmente scoperta, e in grazia della quale si poteva effettuare l'emancipazione economica, del lavoratore»¹⁰³. Ed anche se fa capolino l'aspetto escatologico di una classe operaia che «non ha da realizzare alcun ideale» perchè «non ha che da porre in libertà gli elementi della società nuova che si sono sviluppati in grembo alla società borghese in isfacelo»¹⁰⁴, tuttavia c'è l'esplicito riconoscimento che questa classe operaia, con la costituzione comunale, non si è battuta per impadronirsi della macchina statale e per instaurare un nuovo potere politico, ma ha avuto come obiettivo «l'annientamento di quel potere di Stato che si spacciava per rappresentante autentico» dell'unità nazionale, mentre era soltanto «un'escrescenza parassitaria», ed ha inteso mandare «in frantumi il potere moderno dello Stato» per restituire «al corpo sociale tutte le forze consumate fino allora dallo Stato parassita che si nutre della società e ne intralcia il libero movimento»¹⁰⁵.

C'è ora da rispondere alla domanda se l'adesione di Marx alle tesi comunaliste, che si caratterizzarono in senso libertario per la presenza, in seno alla Comune, di

¹⁰² **Ibidem**, pag. 71.

¹⁰³ **Ibidem**, pag. 72.

¹⁰⁴ **Ibidem**, pag. 73 e 74.

¹⁰⁵ **Ibidem**, pag. 70 e 71.

proudhoniani e d'internazionalisti bakuninisti, sia stata un'adesione sincera oppure se abbia sotteso qualche motivazione tattica inquadrabile nel più ampio e conosciuto tatticismo che Marx già aveva messo in evidenza in seno all'Associazione internazionale dei lavoratori. Marx, cioè, aveva rinunciato *definitivamente* alla sua idea circa la rivoluzione attraverso lo Stato?

A giudicare dal contegno di Marx immediatamente dopo la stesura de *La guerra civile in Francia* non ci pare che l'avvenimento della Comune avesse scalfito minimamente le convinzioni dottrinarie sullo Stato. Infatti la guerra franco-tedesca, se aveva smentito le previsioni di Marx, aveva costituito per lui l'occasione per procrastinare il quinto congresso dell'Internazionale, per accrescere l'autorità del Consiglio generale, per allargare la sua sfera d'influenza, per screditare Bakunin e le sue idee «a mezzo dell'abile maldicenza e della calunniosa insinuazione»¹⁰⁶ e per convocare la conferenza di Londra (17-23 settembre 1871), nella quale, con la maggioranza precostituita in suo favore, fece approvare ed adottare le tesi sull'*azione politica* della classe lavoratrice. Infatti veniva votata la IX risoluzione nella quale, dopo la premessa che il proletariato deve costituirsi «in partito politico, opposto agli antichi partiti formati dalle classi possidenti» per «assicurare il trionfo della rivoluzione sociale e del suo scopo supremo: l'abolizione delle

¹⁰⁶ A. SERGENT & C. HARMEL - **Histoire de l'Anarchie**, Le Portulan, Parigi, 1949, pag. 376.

classi», veniva ricordato ai membri dell'Internazionale che *il movimento economico e l'azione politica della classe operaia sono legati indissolubilmente tra loro*¹⁰⁷. La conquista del potere da parte del proletariato, voluta da Marx ed approvata come parte integrante della risoluzione londinese del settembre 1871, non soltanto era in contrasto con gli Statuti dell'Internazionale, votati a Ginevra nel 1866 e che subordinavano ogni azione politica all'azione economica, ma dimostrava che era anche contrastante con quanto, quattro mesi prima, Marx aveva scritto sulla Comune parigina. Marx, quindi, «non rinunciava ad imporre il suo predominio e neppure il suo dogma, giacchè, quando appena l'inchiostro del suo opuscolo - *La guerra civile in Francia* - era appena secco, egli ritornò alla sua idea della rivoluzione per mezzo dello Stato»¹⁰⁸.

Nè, in seno al Congresso dell'Aja dell'anno successivo, Marx modificò le sue posizioni, neppure di fronte alle chiarificazioni di James Guillaume che, precisando la differenza tra *conquista del potere politico* voluta dalla maggioranza (che faceva capo a Marx) e *distruzione del potere politico*, voluta dalla minoranza (che faceva capo all'assente Bakunin), respingeva l'accusa di *astensionismo* rivolta alla minoranza per affermare che que-

¹⁰⁷ La detta risoluzione è contenuta in **M. Bakunin et les conflits dans l'Internationale** (1872), a cura di A. LEHNING, Leiden, 1965, pag. 285.

¹⁰⁸ A. SERGENT & HARMEL - op. cit., pag. 400.

sta non voleva l'*indifferenza politica*, bensì una politica particolare, negatrice della politica borghese, definibile come politica del lavoro¹⁰⁹.

Nè Marx tenne conto del contenuto della lettera che Carlo Cafiero aveva scritto ad Engels il 12 giugno 1872 sulla questione dell'azione politica e della conquista dello Stato. Eppure, Cafiero, che già si era trovato in disaccordo con le risoluzioni della Conferenza di Londra e aveva manifestato il suo dissenso in diverse occasioni, scriveva: «Illuminato dal *Manifesto del partito comunista*, io ho perfettamente compreso tutto il significato della risoluzione IX della Conferenza di Londra, che non è da confondersi con quello delle parole da voi citate...: *L'Internazionale non respinge la politica*, ecc. Mettete dietro a queste parole tutto il programma anarchico, come dietro alla IX risoluzione tutto il *Manifesto comunista*, e vedrete come le due espressioni sono tanto opposte fra loro, quanto la distruzione dello Stato è opposta alla sua costituzione... Gli autori del programma comunista tedesco ci dicono... che essi perverranno alla mèta mediante *la conquista del potere politico da parte del proletariato*; cioè mediante la costituzione di un nuovo Stato che, secondo quello che voi mi dite, pure dovrà essere abbastanza *forte*... Il vostro *programma comunista* è, per me, nella sua parte positiva, una grossa assurdità reazionaria. Io ho in orrore lo Stato... Tutti vo-

¹⁰⁹ J. GUILLAUME - **L'Internationale - Documents et souvenirs**, Parigi. 1905-1910, Vol. II, pag. 341-342.

gliamo conquistare, o meglio, rivendicare il *capitale* alla collettività, ed all'uopo si propongono due modi diversi. Gli uni consigliano un colpo di mano sulla rocca principale - lo Stato - caduta la quale in potere dei nostri, la porta del *capitale* sarà aperta a tutti; mentre gli altri avvisano di *abbattere tutti insieme* ogni ostacolo, e d'*impossessarsi collettivamente*, di fatto, di quel *capitale*, che si vuole assicurare per sempre proprietà collettiva. Io sono schierato con i secondi... dal momento che, grazie al vostro *manifesto comunista*, mi è dato di comprendere nettamente la posizione... E finalmente per farla finita sulla questione dei principii, dicendovene tanto, quanto basta per esprimervi chiaramente la mia opinione, concluderò notando, che io detesto l'autorità, e ne voglio la distruzione nelle sue più potenti estrinsecazioni, la Chiesa e lo Stato, che vietano al popolo la rivendicazione del *capitale*»¹¹⁰.

Il contrasto stridente tra le posizioni ideologiche di Marx a proposito della concezione dello Stato immediatamente dopo la Comune e la nuova posizione che lo stesso Marx aveva sostenuto ne *La guerra civile in Francia*, è stato messo in luce da Bakunin, il quale nel maggio del 1872 scriveva: «L'insurrezione comunarda di Parigi ha inaugurato la rivoluzione sociale... Con questa insurrezione, la Francia ha riconquistato il suo posto e la capitale della rivoluzione mondiale, Parigi, ha ripre-

¹¹⁰ M. NETTLAU - **Bakunin e l'Internazionale in Italia**, Ginevra, 1928, pag. 333-335.

so la sua gloriosa iniziativa in barba ai tedeschi bismarckianizzati. L'effetto di essa fu così formidabile che gli stessi marxiani, le cui idee erano state rovesciate da questa insurrezione, si videro costretti a levarsi il cappello dinnanzi ad essa. Essi, però, fecero di più: in contrasto con la logica più elementare e con i loro veri sentimenti, proclamarono che il programma e lo scopo della Comune erano i loro. Fu una deformazione veramente buffa, ma obbligata. Essi dovettero compiere questa deformazione sotto pena di vedersi superati ed abbandonati da tutti dal momento che l'effetto provocato da questa rivoluzione in tutto il mondo era stato potente»¹¹¹.

Ma, oltre a Bakunin e ad Edouard Dolleans che vede ne *La guerra civile in Francia* uno scritto di un Marx «*tacticien*»¹¹², anche il noto storiografo Arthur Lehning ha sottolineato il tatticismo marxiano, scrivendo: «Non c'è alcun dubbio che il brillante indirizzo del Consiglio generale è assolutamente un corpo estraneo nel contesto sistematico del «socialismo scientifico». *La Guerra civile* è assolutamente antimarxista... La Comune di Parigi non aveva nulla in comune col socialismo di Stato marxiano, ma era invece concordante con le idee proudhoniane e con le teorie federalistiche di Bakunin... *La Guerra civile* è in pieno contrasto con gli altri scritti di

¹¹¹ M. BAKUNIN - *Lettre à «La liberté»* del 5 ottobre 1872 in *Oeuvres*, Ed. Stock, Parigi, Vol. IV, pag. 387, ora nell'edizione citata alla nota 107 a cura, di LEHNING, pag. 166.

¹¹² E. DOLLEANS - *Histoire du mouvement ouvrier*, Parigi, 1947, Vol. 1, pag. 379.

Marx in cui si parla di un *deperimento* dello Stato, perchè la Comune parigina non ha davvero accentrato i mezzi di produzione nelle mani dello Stato e perchè il suo obiettivo non fu quello di lasciare che lo Stato *deperisse*, ma quello di sopprimerlo immediatamente... L'annientamento dello Stato non era, dunque, il risultato finale inevitabile di un processo storico dialettico, di uno stadio superiore della società, condizionata essa stessa da una forma di produzione superiore... Nella *Guerra civile* è escluso un *deperimento* dello Stato e si parla di una estirpazione immediata e totale di esso»¹¹³. E lo stesso storico poteva ancora rilevare che, per un'ironia della storia, nello stesso momento in cui la lotta tra la tendenza autoritaria e quella antiautoritaria era al suo culmine, Marx fosse stato costretto ad interessarsi delle idee espresse dalla Comune, che erano l'opposto di quelle che egli professava e che, al contrario, potevano ben attribuirsi al programma della tendenza antiautoritaria che lo stesso Marx stava combattendo con ogni mezzo.

Una volta dimostrato che la *Guerra civile in Francia* è uno scritto contrastante con tutti gli altri scritti di Marx, inconciliabile in taluni brani con quelli del *Manifesto* comunista ma, invece, vicini - per come scrisse il marxista biografo di Marx, Franz Mehring¹¹⁴ - a quanto

¹¹³ A. LEHRING - **Anarchisme et bolchevisme** in «Anarchici e anarchia nel mondo contemporaneo», Fondazione Einaudi, Torino, 1971, pag. 431-432.

¹¹⁴ F. MEHRING - Karl Marx, **Geschichte seines Lebens**, Lipsia, 1923, pag. 460-462.

aveva propugnato da tempo Bakunin; una volta dimostrato che la lezione della Comune era servita a Marx soltanto per accattivarsi le simpatie dei comunardi che facevano parte dell'Internazionale e per non vedersi «superato ed abbandonato» da quanti erano stati colpiti dalla rivoluzione parigina; una volta dimostrato che la Comune parigina, dopo la sua disfatta, non fu più neppure un ricordo stimolante per le convinzioni stataliste di Marx, ribadite non soltanto in seno al Congresso dell'Aja, ma anche successivamente, nella *Critica al Programma di Gotha* del 1875, in cui è possibile trovare il seguente brano: «...fra la società capitalistica e la società comunista v'è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo transitorio, il cui Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato»¹¹⁵; una volta dimostrato che la concezione libertaria della rivoluzione è stata, da parte di Marx, una parentesi, un'occasione tattica e non già una concezione definitiva e duratura, discettare, come fanno i «marxisti libertari», di un Marx libertario è assolutamente un'esagerazione perchè bisognerebbe, se l'affermazione fosse vera, gettare al macero tutte le opere - e sono tante! - in cui lo stesso Marx ribadisce invece la sua concezione dello Stato con tutti i suoi corollari¹¹⁶.

¹¹⁵ K. MARX - **Critica al programma di Gotha**, Ed. lingue estere, Mosca, 1947, pag. 37.

Dalla lettura di tutta l'opera marxiana, ad esclusione dei pochi brani già segnalati del *18 Brumaio* e della *Guerra civile in Francia*, la concezione di Marx sullo Stato resta immutata: la dicotomia Stato-società non viene risolta nella *distruzione* del primo termine e nella *ricostituzione* del secondo in base a principi *antiautoritari*, ma viene ribadita attraverso le finalità che si propone la rivoluzione proletaria, la quale, secondo Marx, dovrebbe avvenire a tappe successive, di cui, la prima, la conquista del potere politico, consentendo di accentrare nelle mani dello Stato gli strumenti di produzione e quanto ad essi connesso, consentirebbe altresì, dopo una

¹¹⁶ Citiamo due soli brani, uno di Marx e l'altro di Engels, che, per essere stati scritti tra il novembre 1871 ed il gennaio 1872, cioè immediatamente dopo **La guerra civile in Francia**, ci sembrano molto significativi: «...**Il political movement** (movimento politico) della classe operaia ha naturalmente come scopo ultimo la conquista del **political power** (potere politico) per la classe operaia stessa.... (Lettera di Marx a Bolte del 29 novembre 1871): «Noi diciamo...: distruggete il capitale, l'appropriazione di tutti i mezzi di produzione da parte di pochi, e lo Stato cadrà da sé. La soppressione dello Stato senza precedente rivolgimento sociale è un assurdo, perchè la soppressione del capitale è appunto il rivolgimento sociale e racchiude in sé una trasformazione di tutto il modo di produzione. Ma poiché per Bakunin il male fondamentale è lo Stato, non si deve far nulla che possa mantenere in vita lo Stato, e cioè uno Stato qualsiasi, repubblica, monarchia o quale altro si voglia...» (Lettera di Engels a Cuno del 24 gennaio 1872). Le due lettere sono riprodotte in K. MARX e F. ENGELS - **Contro l'anarchismo**, Ed. Rinascita, Roma, 1950, pag. 56-62.

lunga evoluzione, di abolire gli antagonismi classisti, di far perdere il carattere politico al pubblico potere, di far passare la produzione accentrata nelle mani degli individui associati e di far deperire, infine, lo Stato. La concezione marxiana dello Stato resta, sempre e comunque, ribadita dalla sempre affermata e necessaria mediazione d'una azione politica e non già come azione diretta alla distruzione del potere statale.

Anche a voler ammettere che Marx non abbia *mai* rinunciato all'interpretazione data da lui alla Comune parigina, i «marxisti libertari», anzichè parlare, a proposito delle idee di Marx esposte nella *Guerra civile*, come di un ponte gettato tra marxismo ed anarchismo, dovrebbero, più rettamente, lasciare in soffitta il termine marxismo ed optare soltanto per l'anarchismo, giacchè, per come è stato rilevato, l'*interpretazione* di Marx sulla Comune è *vicina* alla concezione anarchica sullo Stato ed *opposta* alla concezione marxiana sullo Stato: che bisogno c'è, dunque, di definirsi «marxisti libertari»?

VIII LENIN E LA «DITTATURA DEL PROLETARIATO»

Per i «marxisti libertari», un altro «ponte» tra marxismo ed anarchismo sarebbe stato «gettato» da Lenin col noto scritto *Stato e Rivoluzione*¹¹⁷, il quale, oltre a contenere una difesa delle concezioni anarchiche nei confronti della critica grossolana, avrebbe soprattutto sviluppato l'insegnamento che già Marx aveva tratto dall'esperienza della Comune parigina del 1871.

Diciamo subito che, anche se *Stato e rivoluzione* resta uno dei più importanti scritti di Lenin su questioni che sono ancora di scottante attualità - tanto che la sostanza di esso può essere usata sia contro l'esperienza burocratica dei *regimi* cosiddetti «comunisti» e sia contro i *partiti* che ufficialmente si definiscono «comunisti» -, tuttavia esso, lungi dall'essere chiaro ed esauriente sulla risoluzione dei problemi cui è dedicato, sta a testimoniare, ad oltre un mezzo secolo dalla sua stesura, che l'istanza libertaria, che si vorrebbe presente in *Stato e rivoluzione*, è stata soffocata, sul piano teoretico, dalla concezio-

¹¹⁷ Composto nell'agosto-settembre 1917, dato alle stampa nel dicembre dello stesso anno e pubblicato nel gennaio 1918. Le nostre citazioni sono tratte dalle «Edizioni in lingue estere», Mosca, 1947.

ne della dittatura *del* proletariato, mentre, successivamente, sul piano pratico, doveva essere tragicamente realizzata come dittatura *sul* proletariato.

Soltanto una lettura superficiale di *Stato e rivoluzione*, soltanto un'acritica accettazione dell'impostazione leninista circa le dottrine del marxismo sullo Stato, soltanto un supino appagamento delle citazioni che Lenin fa degli scritti di Marx, di Engels e di altri, soltanto un'accidiosa cecità nel non voler vedere che l'esercizio del potere socialista è stato - e resta ancora - il punto più debole del marxismo, possono indurre, in buona o in mala fede, a ritenere questo scritto leninista come un «ponte» tra marxismo ed anarchismo, mentre, invece, secondo il nostro giudizio, esso costituisce un solido ed invalicabile muro innalzato tra marxismo ed anarchismo precisamente per quanto attiene alla problematica dell'essenza, della tattica, dei mezzi rivoluzionari e del tipo di «Stato» dopo la rivoluzione.

* * *

Prima di passare a rilevare il contrasto insanabile tra la concezione leninista e quella anarchica della rivoluzione, non è inutile spulciare tra alcuni scritti di Lenin - anteriori alla stesura di *Stato e rivoluzione* - in cui è possibile trovare delle affermazioni le quali, oltre ad essere in antitesi col marxismo di Marx, sono, altresì, completamente contrapposte alla valutazione che successivamente lo stesso Lenin farà della Comune parigina.

In *Che fare?* (pubblicato nel marzo 1902) ed in *Un passo in avanti, due passi indietro* (pubblicato nel 1904) revisionava particolarmente il Marx della *Guerra civile in Francia*, allontanandosi così dall'interpretazione che questi aveva derivato dalla Comune del 1871. Infatti, misconoscendo la spontaneità creatrice della classe operaia ed affermando che non poteva «esservi un movimento rivoluzionario solido senza un'organizzazione stabile di dirigenti che si assicuri la continuità nel tempo» e che tale organizzazione doveva «essere solida e (...) composta principalmente di uomini i quali abbiano come professione l'attività rivoluzionaria»¹¹⁸; ribadendo che «solo un partito guidato da una teoria di avanguardia» può «adempiere la funzione di combattente di avanguardia»¹¹⁹; sottolineando «che ogni sottomissione alla spontaneità del movimento operaio» significava «un rafforzamento dell'influenza della ideologia borghese sugli operai»¹²⁰; accogliendo l'affermazione engelsiana secondo la quale la classe lavoratrice, essendo incapace di liberarsi da sè, doveva «passare sotto la direzione di borghesi istruiti ed agiati i quali soltanto hanno l'occasione ed il tempo di familiarizzarsi con gli interessi degli operai»¹²¹; sostenendo che, se il partito era la guida illuminata della classe operaia, non si dovevano confon-

¹¹⁸ LENIN - **Che fare?**, in «Opere scelte», Ed. lingue estere, Mosca, 1947, Vol. I, pag. 221 (il corsivo è nostro).

¹¹⁹ **Ibidem**, pag. 157.

¹²⁰ **Ibidem**, pag. 166.

¹²¹ ENGELS - **Ausgewählte Briefe**, Berlino, 1953, pag. 389.

dere il partito avanguardia della classe con tutta la classe; chiarendo che il «partito organizzato» significava «creazione di un potere, trasformazione del prestigio delle idee in prestigio del potere, sottomissione delle istanze inferiori del partito a quelle superiori» e criticando «l'anarchismo da gran signore» di quanti non volevano sottomettersi alla autorità del partito ed alla sua disciplina, Lenin esplicitamente rifiutava «l'autogoverno della classe operaia » (che, secondo Marx, sarebbe stato il medium attraverso il quale realizzare l'emancipazione dei lavoratori) e diventava così fautore del partito-guida.

In altri due scritti di Lenin - *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* e *La Comune di Parigi e gli obiettivi della dittatura democratica* (pubblicati nel luglio 1905)¹²² -, appare ancora più marcato il contrasto con la *Guerra civile in Francia* di Marx.

Di fronte ad affermazioni come queste: «Il lungo periodo di reazione politica quasi ininterrotta, che regna in Europa dai tempi della Comune, ci ha troppo assuefatto all'idea di una azione solo *dal basso*... Bisogna propagandare l'idea dell'azione dall'*alto*...»¹²³; «La parola *comune* (...) confonde unicamente i cervelli con un suono lontano o... vuoto. Più ci è cara, mettiamo, la Comune di

¹²² LENIN - **Opere**, Vol. VI, pag. 205-206 e 291 (Edizione russa).

¹²³ LENIN - **Due tattiche della socialdemocrazia**, in «Opere», Ed. Riuniti, Roma, 1960, Vol. IX, pag. 24.

Parigi del 1871, meno ci è permesso di citarla con leggerezza, senza esaminare i suoi errori e le condizioni particolari in cui si svolse... In una parola, se citate... la Comune di Parigi o un'altra qualsiasi, dovete rispondere: fu un governo come *il nostro non deve essere*¹²⁴; di fronte a convinzioni come quella che la Comune parigina ha insegnato «che la partecipazione dei rappresentanti del proletariato socialista, accanto ai rappresentanti della piccola borghesia, a un governo rivoluzionario, è, in linea di principio, perfettamente ammissibile e, anzi, in determinate condizioni, necessaria» o come l'altra che «il compito reale che la Comune dovette adempiere fu quello di attuare la dittatura democratica»¹²⁵, di fronte alle accennate affermazioni e convinzioni non si può non rilevare il contrasto con l'interpretazione di Marx sulla Comune e l'intento evidente di strumentalizzare l'avvenimento parigino per la dimostrazione di alcuni punti fermi della concezione leninista, come: l'attività rivoluzionaria dall'alto, la partecipazione del partito al governo, la utilizzazione del potere rivoluzionario attraverso la dittatura del proletariato e la repubblica democratica come forma specifica di questa dittatura.

Questi punti d'altronde erano già stati asseverati da Lenin nello scritto *Solo dal basso o dal basso e dall'alto?* (giugno 1905) in cui così riassumeva le proprie con-

¹²⁴ **Ibidem**, pag. 27 (I corsivi sono di Lenin).

¹²⁵ LENIN - **La Comune di Parigi e gli obiettivi della dittatura democratica**, in «Opere», cit., Vol. IX, pag. 127.

cezioni: «1) Limitare per principio l'attività rivoluzionaria alla pressione dal basso e rinunciare a quella dell'alto è *anarchia*; 2) Chi non si rende conto dei nuovi compiti di un'epoca rivoluzionaria e dell'azione dall'alto, chi non sa determinare le condizioni e il programma di tali azioni, non ha la nozione dei compiti che si pongono al proletariato nella rivoluzione democratica; 3) Il principio secondo cui la socialdemocrazia non deve partecipare con la borghesia al governo rivoluzionario provvisorio, perchè ogni azione di questo tipo è un tradimento della classe operaia, è un principio *anarchico*; 4) Ogni "situazione rivoluzionaria seria" impone al partito del proletariato di realizzare coscientemente l'insurrezione, di organizzare la rivoluzione, concentrare tutte le forze rivoluzionarie, scatenare un'audace offensiva militare e utilizzare con la massima energia il potere rivoluzionario»¹²⁶.

Ma, anche in due altri scritti di Lenin sulla Comune, troviamo unilateralità d'interpretazione e giudizi generici e vaghi.

Nell'articolo del 1908, intitolato *Gli insegnamenti della Comune*, dopo avere rilevato gli errori della Comune, Lenin riduceva l'insegnamento di essa al fatto che aveva «rivelato le forze della guerra civile» ed aveva dissipato le illusioni patriottiche e spezzato la fede ingenua nelle aspirazioni nazionali della borghesia»¹²⁷; mentre, in un articolo del 1911, dopo una fredda analisi delle

¹²⁶ LENIN - in «Opere», Ed. Riuniti, 1961, Vol. VIII, pag. 442 (I corsivi anarchia ed anarchico sono di Lenin).

cause soggettive ed oggettive del fallimento della Comune che ritrovava, *ovviamente*, nella immaturità e scarsa preparazione del proletariato per la *mancaza di organizzazioni economiche e politiche* e nello scarso sviluppo delle forze produttive, Lenin, non solo non si accorgeva ancora delle implicazioni libertarie dell'avvenimento parigino, ma taceva completamente sull'interpretazione che Marx di essa aveva data.

In effetti, Lenin non solo non aveva colto il significato intimo della Comune, non solo coscientemente ne strumentalizzava talune estrinsecazioni, ma, affermando che la Comune apparteneva «ad un passato che non si ripeterà», non vedeva ancora il collegamento - che pur esisteva - tra la Comune ed i Soviet¹²⁸: Lenin, cioè, nel 1916 non aveva dato ancora l'importanza che meritava alla necessità di «spezzare» la macchina statale borghese, e ciò perchè, nell'affermare l'utilizzazione della democrazia e quindi dello Stato, nel teorizzare la dittatura del proletariato da inverarsi nella repubblica democratica, non poteva che prospettare una rivoluzione del proletariato diretta al puro e semplice *trasferimento* della vecchia macchina statale della borghesia al proletariato (al quale sarebbe spettato poi il compito di *completarla*, e non già di *demolirla e distruggerla*).

¹²⁷ LENIN - **La Commune de Paris**, Ed. en Langues étrangères, Mosca, s. d.

¹²⁸ Su questo collegamento Comune-Soviet - che avverrà nel 1917, cfr. E. CARR - **La rivoluzione bolscevica 1917-1923**, Ed. Einaudi, Torino, 1964, pag. 87.

* * *

Solo nel 1917, con *Stato e rivoluzione*, Lenin affronta i problemi dello Stato, della rivoluzione e della dittatura del proletariato sulla scorta delle fonti marxiane (particolarmente: *Il 18 brumaio* e *La guerra civile in Francia*) ed engelsiane, con l'intenzione di «ristabilire la vera dottrina di Marx sullo Stato»¹²⁹.

Il primo capitolo, dedicato alla società classista ed allo Stato, inizia con una citazione di Engels, tratta da *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, per affermare che «lo Stato è il prodotto e la manifestazione degli antagonismi inconciliabili fra le classi»; che esso «appare là, nel momento e in quanto, dove, quando e nella misura in cui gli antagonismi di classe non possono essere conciliati»; che l'esistenza dello Stato «prova che gli antagonismi di classe sono inconciliabili»¹³⁰; che il potere statale, sorto dalla società non che si pone al di sopra di essa e se ne allontana sempre più, si serve come strumento di forza dell'esercito permanente, della polizia e del diritto fiscale per imporre la sua volontà; che lo Stato non è sempre esistito e che esso scomparirà insieme con le classi.

Quanto all'*estinzione* dello Stato, Lenin riporta un brano della *AntiDühring* di Engels, dove è detto: «Il proletariato si impadronisce del potere statale e trasforma i mezzi di produzione innanzitutto in proprietà dello

¹²⁹ LENIN - *Stato e rivoluzione*, op. cit., pag. 10.

¹³⁰ *Ibidem*, pag. 11.

Stato. Ma con ciò esso sopprime se stesso come proletariato, abolisce tutte le differenze e tutti gli antagonismi di classe e in pari tempo anche lo Stato in quanto Stato... Il primo atto col quale lo Stato agirà come il vero rappresentante di tutta la società, - la presa di possesso dei mezzi di produzione in nome della società - sarà il suo ultimo atto indipendente come Stato... Invece del governo negli uomini si avrà l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi di produzione. Lo Stato non si *abolisce*, lo Stato si *estingue*...». A questo punto, Lenin, rendendosi conto che la concezione anarchica sull'abolizione dello Stato (che, nel brano citato di Engels è naturalmente falsata, giacchè si parla della «rivindicazione dei cosiddetti anarchici che vogliono che lo Stato sia abolito *dall'oggi al domani*») poteva dar fastidio alle elucubrazioni engelsiane, corre ai ripari e, dopo aver chiarito che non è possibile ridurre il concetto dell'*estinzione* dello Stato alla vaga idea «di un cambiamento lento, uguale, graduale, senza sussulti nè tempeste, senza rivoluzione»¹³¹, così spiega i brani engelsiani citati:

1) Engels, al principio del suo ragionamento, quando dice che il proletariato, impadronendosi del potere, abolisce con ciò lo Stato in quanto Stato, intende parlare dell'*abolizione della borghesia* per opera della rivoluzione proletaria», mentre ciò che dice sulla *estinzione* dello Stato «concerne i resti dello Stato *proletario* che sussisteranno *dopo* la rivoluzione socialista». Lo Stato

¹³¹ **Ibidem**, pag. 23.

borghese, cioè, non si *estingue*, ma viene *distrutto* dal proletariato nel corso della rivoluzione, «ciò che si estingue dopo questa rivoluzione è lo Stato proletario o il semi-Stato»¹³².

2) Lo Stato, quale forza speciale di repressione del proletariato da parte della borghesia, deve essere sostituito da una forza speciale di repressione della borghesia da parte del proletariato, cioè dalla dittatura del proletariato, in cui consiste appunto «l'abolizione dello Stato in quanto Stato».

3) Engels riferisce l'*estinzione*, o meglio l'*assopimento*, al periodo che *segue* la presa di possesso dei mezzi di produzione da parte dello Stato in nome della società, cioè al periodo che segue la rivoluzione socialista, quando cioè «la forma politica dello Stato in tale momento è la democrazia più completa», la quale non può che «estinguersi»¹³³.

4) In conclusione: «La sostituzione dello Stato proletario allo Stato borghese non è possibile senza rivoluzione violenta. La soppressione dello Stato proletario, cioè la soppressione di ogni Stato, non è possibile che per via d'*estinzione*».

Lasciando da canto i rilievi che si potrebbero fare circa l'interpretazione che Lenin dà del brano engelsiano, osserviamo, per il momento, quanto segue:

¹³² **Ibidem**, pag. 23.

¹³³ **Ibidem**, pag. 24.

a) Non esiste un qualsiasi nesso di causalità - irreversibile e necessitante - tra l'azione del proletariato che «s'impadronisce del potere statale e trasforma i mezzi di produzione in proprietà dello Stato» e l'autosoppressione del proletariato come tale, che abolisce tutte le differenze e gli antagonismi di classe ed, in pari tempo, anche lo Stato in quanto Stato. La conclamata «amministrazione delle cose» e «direzione dei processi di produzione» che dovrebbe seguire dopo la sparizione delle classi (Engels tace su questo punto) resta, come limpidamente scriveva Errico Malatesta, pur sempre «un vuoto gioco di parole. Chi ha il dominio sulle cose ha il dominio sugli uomini, chi governa la produzione, governa il produttore; chi misura il consumo è il signore del consumo». «La questione - soggiungeva Malatesta - è questa: o le cose sono amministrate secondo i liberi patti degli interessati e dagli interessati stessi, e allora è l'anarchia, o esse sono amministrate secondo la legge fatta dagli amministratori e allora è il governo, è lo Stato, e fatalmente riesce tirannico»¹³⁴.

b) Se fosse esatto il rilievo che l'esistenza dello Stato è strettamente dipendente dall'esistenza delle classi, sarebbe altrettanto lecito dedurre che, nel caso in cui il «proletariato» s'impossessasse del potere statale e trasformasse i mezzi di produzione in proprietà dello Stato, ci troveremmo sempre di fronte ad un organismo (Stato

¹³⁴ E. MALATESTA - **Lo Stato socialista**, in «L'Agitazione» di Ancona del 15 maggio 1897.

proletario) che, conservando la «classe» - in quanto i governanti costituirebbero essi stessi una classe - e, quindi, esprimendosi come potere conservatore nei confronti della classe che lo domina, ricalcherebbe e riprodurrebbe - e non già abolirebbe e distruggerebbe - appunto uno «Stato in quanto Stato».

L'abolizione della classe dominante non abolisce lo Stato se esso si perpetuerà in un qualsiasi organismo dotato di forza autoritaria; e ciò perchè «il fatto medesimo dello Stato - *se la teoria engelsiana è vera* - determina l'indefinita esistenza delle classi e quindi di se stesso come Stato»¹³⁵.

c) Ammesso anche che lo «Stato proletario» potesse essere ritenuto come una forma transitoria della società, Engels non ci dice come potrà divenire un mezzo di liberazione dell'autorità, nè come potrà *sparire* per «assopimento», per estinzione, per evoluzione.

d) La teoria engelsiana - sin qui esposta da Lenin - è prettamente statalista quando si considera che essa non preconizza la lotta *contro lo Stato in generale, contro lo Stato come principio*, ma soltanto contro lo Stato borghese che, d'altronde, si vuole sostituire con un altro Stato - quello proletario - come mezzo di trasformazione sociale. L'*antistatalismo* di questa teoria risulta, in effetti, platonico e vago ove si ponga mente che essa prospetta la sparizione finale a lungo termine (e certamente

¹³⁵ C. BERNERI - **Il marxismo e l'estinzione dello Stato**, in «Volontà», 1948, pag. 84.

non nello stesso momento della distruzione del regime capitalistico) e non dimostra come dovrebbe avvenire tale finale sparizione.

* * *

Nel secondo capitolo di *Stato e rivoluzione*, dopo alcune citazioni tutte tratte dalla *Miseria della filosofia* e dal *Manifesto del Partito comunista*, Lenin ribadisce che Marx ha formulato «una delle più notevoli idee» a proposito dello Stato e cioè: che «il proletariato ha unicamente bisogno di uno Stato in via d'estinzione, costituito in modo tale che cominci subito ad estinguersi, e non possa non estinguersi»; che «i lavoratori hanno bisogno dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante», per reprimere «la resistenza degli sfruttatori»¹³⁶; che «il proletariato è il solo capace di essere la guida di tutti i lavoratori e di tutte le masse sfruttate»¹³⁷; che «la dottrina della lotta di classe, applicata da Marx allo Stato e alla rivoluzione socialista, portata inevitabilmente a riconoscere il dominio politico del proletariato, la sua dittatura, il potere che esso non divide con nessuno»¹³⁸; che «il potere politico, l'organizzazione centralizzata della forza, l'organizzazione della violenza sono necessari al proletariato sia per reprimere la resistenza degli sfruttatori, sia per *dirigere* l'immensa

¹³⁶ LENIN - **Stato e rivoluzione**, op. cit., pag. 31.

¹³⁷ **Ibidem**, pag. 32.

¹³⁸ **Ibidem**, pag. 32-33 (Il corsivo è di Lenin).

massa della popolazione nell'opera di «avviamento» dell'economia socialista¹³⁹.

La conclusione di Lenin è la seguente:

«Educando il partito operaio, il marxismo educa un'avanguardia del proletariato, capace di prendere il potere e di **condurre tutto il popolo** al socialismo, capace di dirigere e di organizzare il nuovo regime, d'essere il maestro, il dirigente, il capo di tutti i lavoratori, di tutti gli sfruttati, nell'organizzazione della loro vita sociale senza la borghesia e contro la borghesia»¹⁴⁰.

Non vogliamo ripeterci su quanto è stato esposto già nel precedente capitolo a proposito della concezione di Marx sullo Stato anteriormente al 1848, ma non possiamo passare sotto silenzio quello che ci sembra uno degli steccati più insormontabili che separa la concezione anarchica da quella marx-leninista (più leninista, invero, che marxiana) sul problema dello Stato. Ci riferiamo, ovviamente, alla *mediazione dell'azione politica per mezzo del potere rivoluzionario*, di cui è cenno nell'ultimo passo di Lenin da noi citato.

Se Marx nelle sue argomentazioni sulla Comune parigina ed in altri scritti non si era pronunziato sul problema della direzione politica, Lenin, invece, anche se in forma molto ambigua, pone lo stesso problema senza però risolverlo. Infatti, nel caso che si interpreti il passo citato come se fosse il *proletariato* capace di prendere il

¹³⁹ **Ibidem**, pag. 33 (Il corsivo è di Lenin).

¹⁴⁰ **Ibidem**, pag. 33 (Il corsivo è di Lenin).

potere, di guidare tutto il popolo al socialismo, di dirigere ed organizzare il nuovo regime, Lenin lascia in sospeso, così come aveva fatto Marx, il problema della direzione politica; nel caso che si interpreti che capace di prendere il potere, di guidare, di dirigere etc. sia, invece, l'*avanguardia* del proletariato, cioè il «partito operaio», - e questa interpretazione è più vicina alla nota concezione leninista sul ruolo del partito dopo che i bolscevichi presero il potere - ci troviamo di fronte ad un problema affacciato, ma non risolto.

Infatti è lecito domandarsi: quale tipo di connessione intercorre tra il *proletariato* (che, dopo avere distrutto lo Stato borghese instaura lo «Stato operaio»), ed il *partito*, che guida, dirige, organizza il nuovo regime? È una correlazione tanto *organica* da eliminare il problema della possibile connessione proletariato-partito? È una correlazione permanente, automatica, che si attua sempre, oppure appartiene soltanto alle concezioni stataliste, della conquista del potere ad ogni costo? È unico il piano sul quale proletariato e partito guidano, dirigono, organizzano il nuovo regime? Chi sarà il «maestro», il dirigente, il capo di tutti i lavoratori, di tutti gli sfruttati, nell'organizzazione della loro vita sociale: il proletariato o l'*avanguardia* di esso, cioè il partito? La teorizzata dittatura sarà quella del proletario o quella del partito?

La risposta a queste domande gli anarchici del passato l'hanno data da tempo sul piano della teoria e gli anarchici di oggi potrebbero anche dimostrare con

esempi concreti, ed ancora esistenti, l'assoluta esattezza di quelle teorie che sottolineavano la totale, inesistente organicità del rapporto proletariato-partito, ne indicavano l'utopismo, ne chiarivano l'appartenenza alle concezioni statalistiche e di potere, convinti che la «dittatura del proletariato», avendo necessariamente bisogno, per la sua realizzazione, della *mediazione dell'azione politica*, cioè del predominio di un partito, non può che essere autoritaria, con tutte le implicazioni inerenti all'autoritarismo (centralizzazione, burocrazia, polizia, «nuova classe» etc.) e, di conseguenza, non può che presentarsi come vero e proprio *Stato*.

* * *

Ma il vero confine invalicabile tra anarchismo e marxismo Lenin lo segna, allorchè, dopo aver rilevato che «ridurre il marxismo alla dottrina delle lotte delle classi, vuol dire mutilare il marxismo, deformarlo, ridurlo a ciò che la borghesia può accettare», precisa che è *marxista* soltanto «colui che *estende* il riconoscimento della lotta delle classi sino al riconoscimento della *dittatura del proletariato*»¹⁴¹; che lo Stato del periodo transitorio dal capitalismo al comunismo «deve essere uno Stato democratico *in modo nuovo* (per i proletari ed i non possidenti in generale) e, dittatoriale *in modo nuovo* (contro la borghesia)»¹⁴²; che «l'essenza dello Stato di Marx vie-

¹⁴¹ **Ibidem**, pag. 42 (Il corsivo è di Lenin).

¹⁴² **Ibidem**, pag. 43.

ne assimilata soltanto da colui che comprende che la dittatura di una *sola* classe è necessaria non solo per ogni società di classe in generale, non solo per il *proletariato* dopo avere abbattuto la borghesia, ma per un intero *periodo storico* che separa il capitalismo, dalla società senza classi»¹⁴³.

Ci pare, intanto, che le argomentazioni di Lenin non offrano dubbi interpretativi sia circa la definizione di *marxista* (colui che riconosce contemporaneamente la lotta delle classi e la dittatura del proletariato), sia circa lo Stato *in modo nuovo* (come momento del passaggio del capitalismo al comunismo) e sia circa *la dittatura di una sola classe*, quella proletaria, per l'intero *periodo storico* che separa il periodo capitalistico dal comunismo.

I nostri «marxisti libertari» sono disposti ad accettare questa definizione? Sono essi, dunque, per la dittatura del proletariato così come viene delineata da Lenin? Se sì, l'aggettivazione di «libertari» non ha ragionevolmente motivo di esistere, per il fatto che essi sarebbero a favore di uno Stato *democratico e dittatoriale*, anche se *in modo nuovo*.

Ci pare, altresì, che Lenin si occupi prevalentemente della dittatura del proletariato nella quale sembra che voglia così esaurire tutta la problematica dell'estinzione dello Stato. E questo nostro rilievo non è davvero azzardato se Luigi Cortesi, il quale, giustificando l'atteggia-

¹⁴³ **Ibidem**, pag. 44.

mento teorico di Lenin con le difficoltà interne ed internazionali del periodo postrivoluzionario e, soprattutto, con le «difficoltà specifiche dell'organizzazione del nuovo apparato statale sovietico» può, a questo proposito, rilevare che «la necessità di affrontare la nuova situazione in condizioni ardue e che minacciavano la stessa esistenza della dittatura del proletariato fa sì che l'accento sia posto su quest'ultima e che la prospettiva generale del processo delineato da Lenin in *Stato e rivoluzione*, e in particolare il rapporto dittatura del proletariato-estinzione dello Stato, si decolori, mentre tutta la dialettica del processo è riassorbita nella dialettica interna al primo momento»¹⁴⁴.

I nostri «marxisti libertari» si debbono dunque decidere: restare marxisti, cioè favorevoli ad uno Stato «transitorio», dittatoriale e democratico contemporaneamente, ad uno Stato «non politico», ad uno Stato «proletario», ad uno Stato «in via di estinzione» a «qualche cosa che non si può chiamare Stato», ad una «dittatura del proletariato» (sono tutte espressioni di Lenin per definire... l'indefinibile organizzazione della società all'indomani della rivoluzione), o dichiararsi *libertari* e, in questa ipotesi, accettare la tesi anarchica della distruzione dello Stato e del capitalismo? Perché se c'è posto, sul piano teorico per le due *alternative*, separatamente, non

¹⁴⁴ L. CORTESI - **Considerazioni archeologiche intorno a «Stato e Rivoluzione»**, in «Rivista storica del socialismo», aprile 1964, pag. 205.

ve n'è certamente per la *funzione* di due concezioni le quali, per come si è visto, sono assolutamente antiteti-
che.

* * *

A questo punto potrebbe fermarsi la nostra analisi di *Stato e rivoluzione*, giacchè le principali e più caratteristiche teorie del «leninismo» - cioè quella della distruzione ed estinzione dello Stato, della dittatura del proletariato, del partito operaio - sono già state illustrate. Però ci soffermeremo, ancora, brevemente, su alcune contraddizioni e su alcune omissioni, oltremodo sintomatiche, di Lenin a proposito della Comune parigina alla quale è dedicato tutto il terzo capitolo di *Stato e rivoluzione*.

Prima contraddizione teorica: Lenin, dopo essersi detto d'accordo con Marx nel sostenere che la Comune di Parigi aveva spezzato e demolito la macchina burocratica e militare dello Stato per mezzo di una rivoluzione popolare, cioè di una rivoluzione fatta da operai e contadini «senza dimenticare affatto la particolarità della piccola borghesia»¹⁴⁵, dopo aver riaffermato ancora questo accordo anche sulle misure prese dalla Comune (soppressione dell'esercito permanente e sostituzione di esso col popolo armato, soppressione del parlamentarismo, revocabilità dei funzionari e della polizia che vennero immediatamente spogliati delle loro attribuzioni

¹⁴⁵ LENIN - **Stato e rivoluzione**, op. cit., pag. 49-50.

politiche, la soppressione del potere dei preti, il trattamento economico di tutti al livello del salario degli operai, etc.), scrive che sarebbe utopia distruggere di punto in bianco, dappertutto, completamente la burocrazia, mentre l'esperienza della Comune ha dimostrato che non è utopia «spezzare subito la vecchia macchina amministrativa per cominciare a costruirne una nuova che permetta la graduale soppressione di ogni burocrazia»¹⁴⁶.

La contraddizione è palese sol che si badi al fatto che la Comune durò soltanto *settantadue giorni* e che, in questi due mesi circa, la Comune non procedette ad una «graduale soppressione» della burocrazia, ma *spezzò e demolì* la macchina burocratica e militare dello Stato, appunto come Lenin stesso, sulla scorta della citazione di Marx, aveva premesso.

Seconda contraddizione pratica: Dopo avere rilevato che uno dei provvedimenti presi dalla Comune è stato «la riduzione degli stipendi assegnati a tutti i funzionari dello Stato a livello di salari di operai», e dopo aver messo in grande rilievo che questa misura dimostrava particolarmente «il brusco passaggio dalla democrazia borghese alla democrazia proletaria, dalla democrazia degli oppressori alla democrazia delle classi oppresse, dallo Stato, come forza speciale destinata a reprimere una classe determinata, alla repressione degli oppressi ad opera della *forza generale* della maggioranza del po-

¹⁴⁶ **Ibidem**, pag. 60.

polo, degli operai e dei contadini»¹⁴⁷, Lenin, a breve distanza di tempo da queste sue affermazioni, e cioè tra il marzo e l'aprile del 1918, ingaggiava specialisti borghesi altamente retribuiti, introduceva il salario a cottimo, lottava contro il livellamento dei salari¹⁴⁸.

Prima omissione: Lenin, criticando «il rinnegato» Bernstein, scrive che è mostruoso e ridicolo «confondere le vedute di Marx sulla *soppressione del potere dello Stato parassita* col federalismo di Proudhon»¹⁴⁹, giacchè se Marx e Proudhon sono d'accordo sulla «demolizione» dell'attuale macchina dello Stato («Questa somiglianza del marxismo con l'anarchismo - sia con Proudhon che con Bakunin non vogliono vederla nè gli opportunisti nè i kautskiani»), tuttavia «Marx dissente sia da Proudhon che da Bakunin appunto a proposito del federalismo (per non parlare poi della dittatura del proletariato)», giacchè «Marx è centralista»¹⁵⁰.

A sostegno di questa perentoria affermazione, Lenin aveva fatto precedere alcuni brani di Marx, tratti da *La guerra civile in Francia*, però *omettendo*, maliziosamente, proprio quanto - guarda caso! - si avvicina al federalismo proudhoniano ed alla federazione delle Comuni rivoluzionarie di Bakunin.

¹⁴⁷ **Ibidem**, pag. 53.

¹⁴⁸ LENIN - **I compiti immediati del potere sovietico**, in «Storia del Partito comunista (b)», Ed. lingue estere, Mosca, 1949, pag. 239-240.

¹⁴⁹ LENIN - **Stato e rivoluzione**, op. cit., pag. 64.

¹⁵⁰ **Ibidem**, pag. 65.

Infatti Lenin riporta soltanto questo brano: «...In ogni schizzo sommario di organizzazione nazionale che la Comune non ebbe il tempo di sviluppare è detto chiaramente che la Comune doveva essere la forma politica anche del più piccolo villaggio»¹⁵¹, omettendo quanto segue che, per chiarezza di lettura, diamo in corsivo: «...*e che l'esercito stabile deve venire sostituito nei paesi da una milizia popolare con un turno di servizio il più breve possibile. I comuni rurali di ogni circondario dovevano amministrare i loro affari comuni per mezzo di un'adunanza di deputati nel capoluogo del circondario, e queste adunanze di circondario dovevano poi mandare altri deputati alla delegazione nazionale a Parigi; i deputati dovevano essere in ogni tempo revocabili ed obbligati alle istruzioni dei loro elettori*»¹⁵².

Abbiamo rilevato l'omissione non già per dimostrare una qualsivoglia «adesione» al «federalismo» da parte di Marx (il quale è stato in verità sempre a favore del «centralismo»), ma per sottolineare come Lenin abbia tentato di sminuire, ignorandole, le affermazioni federalistiche che la Comune indubbiamente ebbe e che Marx non poteva non rilevare. A questo punto vogliamo particolarmente sottolineare come Lenin abbia fatto ricorso ad acrobazie terminologiche non soltanto per «recuperare» Marx alle proprie tesi, ma anche per sviare i lettori dalle «simpatie» federalistiche di Marx oltre che dal ret-

¹⁵¹ **Ibidem**, pag. 62.

¹⁵² **MARX - La guerra civile in Francia**, op. cit., pag. 69.

to significato da attribuire all'espressione «centralismo». Si badi alle seguenti e contorte deduzioni di Lenin: «Se il proletariato e i contadini poveri si impadroniscono del potere statale, si organizzano in piena libertà nelle comuni e *coordinano* l'azione di tutte le comuni per colpire il capitale..., rimettere a *tutta* la nazione e a tutta la società la proprietà privata delle ferrovie, delle officine, della terra, etc., questo non è forse centralismo? Non è forse il centralismo democratico più conseguente? e, con ciò, del centralismo proletario?». Esiste, secondo Lenin, un centralismo volontario, un'unione volontaria delle comuni in nazione, una «volontaria azione delle comuni proletarie nell'opera di distruzione del dominio borghese e della macchina statale borghese», ma questo non è federalismo, bensì centralismo (che non è «un qualcosa che venendo unicamente dall'alto» debba «essere imposto dalla burocrazia e dal militarismo»), centralismo proletario, cosciente, democratico «in contrapposizione al centralismo borghese, militare burocratico»¹⁵³.

Il vizio di un siffatto ragionamento balza subito agli occhi quando si tenga conto di ciò che Lenin aveva anteriormente teorizzato circa la dittatura del proletariato e circa il ruolo del partito proletario. Se, come scrive Lenin, il «centralismo proletario» non è qualcosa che viene «dall'alto» (così come avviene per il centralismo borghese, militare, burocratico), allora quale sarà la funzio-

¹⁵³ LENIN - **Stato e rivoluzione**, op. cit., pag. 65-66.

ne della dittatura proletaria e quella del partito? È evidente che, per il fatto stesso dell'esistenza di un *potere centrale* (si estrinsechi pure attraverso la dittatura del proletariato o di un partito, con funzioni di guida), anche questo preteso nuovo «centralismo proletario, cosciente e democratico» resta sempre e comunque un centralismo che viene dall'alto, nel senso che ogni decisione sarà quella che la volontà del potere centrale giudicherà la più giusta, al di fuori e al di sopra della volontà del proletariato.

Una seconda omissione la troviamo allorchè, dopo avere riportato un brano di Engels sulla definizione e sulla estinzione dello Stato - togliendola dalla sua prefazione del 1891 alla terza edizione della *Guerra civile in Francia* - Lenin lo mutila nel punto dove l'argomentazione engelsiana si conclude, esagerando e distorcendo le realizzazioni comunalistiche del 1871.

Infatti, Lenin dopo aver riportato, tra gli altri, il seguente brano di Engels: «In realtà però lo Stato non è che una macchina per l'oppressione di una classe da parte di un'altra, e ciò nella repubblica democratica non meno che nella monarchia; e nel migliore dei casi un male che viene lasciato in eredità al proletariato riuscito vittorioso nella lotta per il predominio di classe e i cui lati peggiori non potrà fare a meno, subito, di eliminare nella misura del possibile, come fece la Comune, finchè una nuova generazione cresciuta in condizioni sociali nuove, libere, non sia in grado di scrollarsi dalle spalle

tutto il vecchiume dello Stato»¹⁵⁴, omette il seguente illuminante periodo, che è posto alla fine della detta Prefazione del 1891 e che riportiamo ancora in corsivo: «...*Il filisteo tedesco si è sentito preso nuovamente da salutare terrore, alla frase: dittatura del proletariato. Ebbene signori, volete sapere come è questa dittatura? Osservate la Comune di Parigi. Questa era la dittatura del proletariato*»¹⁵⁵.

Perchè questa omissione? Lenin trovava esagerata l'affermazione di Engels? Di fatto, però, il lettore che volesse trovare in quale punto ed a quale proposito Marx abbia parlato, ne *La Guerra civile in Francia*, di dittatura del proletariato, resterebbe completamente deluso. D'altra parte, quando Marx parla della Comune che era stata «in sostanza un governo della classe operaia, il risultato della lotta della classe produttrice con la classe usurpatrice, la forma politica finalmente scoperta, ed in grazia della quale si poteva effettuare l'emancipazione economica del lavoro»¹⁵⁶, non lasciava molta libertà all'interprete del suo pensiero, a meno che l'interprete non volesse coscientemente snaturarlo attribuendogli surrettiziamente un significato che non aveva e non poteva avere¹⁵⁷; e ciò anche perchè se si potesse par-

¹⁵⁴ **Ibidem**, pag. 97.

¹⁵⁵ MARX - **La guerra civile in Francia**, op. cit., pag. 24.

¹⁵⁶ **Ibidem**, pag. 72.

¹⁵⁷ Cfr. a questo proposito l'interpretazione di J. ROUGERIE - **Karl Marx, l'Etat et la Commune**, in «Preuves», novembre 1968, pag. 34-43, e dicembre, pag. 45-56.

lare di dittatura proletaria, essa si esaurirebbe, comunque, in una *forma di governo* e mai costituirebbe una *nuova struttura del potere statale*, in cui si concreta, invece, la dittatura del proletariato.

* * *

A conclusione di queste nostre osservazioni, vorremmo che i nostri «marxisti libertari» – per i quali, come si è detto, *Stato e rivoluzione* costituisce un ponte tra marxismo ed anarchismo - riflettessero sulla sostanza delle argomentazioni di Lenin, le quali non si limitano unicamente alla previsione della scomparsa dello Stato, ma mettono in evidenza un metodo di lotta diversa ed opposta a quello anarchico; vorremmo, inoltre, che comprendessero come la difesa degli anarchici da parte di Lenin non costituisce affatto un'adesione alla concezione *libertaria* della rivoluzione, ma si concreta, in definitiva, in una giustificazione della concezione *autoritaria* della rivoluzione, la quale, invece di attenuare, accentua il divario tra marxismo ed anarchismo; vorremmo che i nostri «marxisti libertari» non si accontentassero della difesa degli anarchici contro il «mezzo dottrinario, mezzo filisteo»¹⁵⁸ Plekhanov e dimenticassero tutto ciò che Lenin scrive contro la concezione federalistica dell'anarchismo, definita come «piccolo-borghese», e contro la soppressione dello Stato, quando ripete e fa sua l'acefala ed astiosa critica antianarchica di Engels: «l'idea che si

¹⁵⁸ LENIN - **Stato e rivoluzione**, op. cit., pag. 65.

fanno gli anarchici della soppressione dello Stato è confusa e *non rivoluzionaria*» ... gli anarchici «servono la reazione»¹⁵⁹. Vorremmo, infine, che i nostri «marxisti libertari» valutassero la teorizzata dittatura del proletariato con discernimento e senso realistico, cogliendo di essa non soltanto l'affermata - ma non dimostrata - fisionomia *libertaria*, ma anche, e soprattutto, l'affermata - e dimostrata con esempi molto attuali e vicini a noi nel tempo - fisionomia *repressiva, autoritaria, statalista*.

¹⁵⁹ **Ibidem**, pag. 77.

INDICE

Nota introduttiva

Cap. I - *Premessa*

Cap. II - *L'esordio di Marx come giornalista*

Cap. III - *Marx e la critica della filosofia egeliana del diritto statale*

Cap. IV - *La «Questione ebraica»*

Cap. VI - *«Manoscritti economico-filosofici del 1844»*

Cap. VI - *Conclusioni sugli «Scritti giovanili» di Marx*

Cap. VII - *La concezione marxiana dello Stato*

Cap. VIII - *Lenin e la «dittatura del proletariato»*