

Libera Università Popolare

Introduzione a Marx (ed Engels)

SOMMARIO

Giorgio Riolo

Il contesto storico dell'attività e del pensiero di Marx ed Engels 3
Bibliografia essenziale

Massimo Bontempelli-Fabio Bentivoglio

L'elaborazione della filosofia 14
L'itinerario giovanile Karl Marx dal liberalismo al comunismo
Il materialismo storico
Il Capitale; la scienza dialettica del modo di produzione capitalistico
Il pensiero politico dell'ultimo Marx

Friedrich Engels

Orazione sulla tomba di Marx (1883) 40

INTRODUZIONE A MARX (ED ENGELS)

IL CONTESTO STORICO DELL'ATTIVITÀ E DEL PENSIERO DI MARX ED ENGELS

di Giorgio Riolo

I.

Nell'accingerci ad affrontare questo ciclo di lezioni su Marx, dobbiamo subito stabilire alcune premesse. Abbiamo articolato il corso secondo il seguente ordine: nella prima lezione parleremo del contesto storico del pensiero e dell'attività di Marx, vale a dire esamineremo le grandi correnti di pensiero e le grandi tendenze storiche che influenzeranno decisamente Marx e daremo uno sguardo complessivo alla sua vita e alla sua opera (teorica e pratica). Con una frase ad effetto, perché la cosa non è così semplice, si cercherà di "applicare il materialismo storico allo stesso materialismo storico", "il marxismo allo stesso marxismo".

Nel secondo incontro si affronterà il pensiero economico, vale a dire una, per quanto possibile, puntuale esposizione del *Capitale* con un breve riferimento al metodo della "critica dell'economia politica", come sempre Marx indicò il suo pensiero economico, nel terzo parleremo del pensiero filosofico, nel quarto si esporrà il pensiero politico, con particolare riferimento all'attività svolta da Marx nella Lega dei comunisti prima e nella Associazione Internazionale dei Lavoratori (la Prima Internazionale) poi, e alla sua concezione dello stato, del partito e della democrazia. Ora, è bene dirlo subito, questa è una suddivisione che ci consente di articolare al meglio il discorso, ma occorre tenere presente che, come vale per ogni pensiero e per ogni aspetto della realtà, naturale e storica, soprattutto nel caso di Marx, risulta artificioso suddividere una *totalità* in cui è solo per convenzione che vi individuiamo il momento filosofico, il momento economico e il momento politico. La *totalità* dialettica è difficile da scomporre. Ogni aspetto condiziona, determina, illumina gli altri aspetti dell'intero (naturale, storico-sociale, culturale). Non esiste quindi una economia, una filosofia, una sociologia ecc. "marxista". In questo senso, forse, occorre accogliere la netta affermazione di Marx ed Engels nel passo cancellato nel manoscritto della *Ideologia tedesca* "Noi conosciamo una sola scienza, la scienza della storia".

II.

Dice Marx ne *Il XVIII Brumaio di Luigi Bonaparte*, del 1852, "Gli uomini fanno la propria storia, ma non la fanno in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione". In sostanza, e su ciò ci soffermeremo soprattutto quando verremo a trattare del pensiero filosofico, Marx (e poi il marxismo), ha dovuto affrontare il problema fondamentale dell'agire umano, il problema, secondo la terminologia filosofica, del rapporto soggetto-oggetto. La realtà storica, sociale e culturale, è completamente "determinata" dagli uomini, dal momento soggettivo o, al contrario, è il corso oggettivo delle cose che "determina" il pensiero, il momento soggettivo? Come si vedrà Marx fornisce una risposta dialettica, nella quale il momento oggettivo (e l'oggettività è costituita non solo dalla natura, dall'economia, ma anche dalle strutture storiche e culturali "oggettivate", pensiamo ai rapporti di produzione e ai rapporti sociali in generale, alle classi, allo stato ecc. ma anche allo stesso linguaggio, alla scienza, alla cultura ecc.) e il momento soggettivo vengono concepiti

in interazione reciproca. Ciò perché è opportuno subito chiarire che le concezioni e il pensiero di Marx non scaturirono *motu proprio*, per impulso soggettivo, ma vennero ampiamente condizionate dal contesto storico in cui si trovò ad agire: la Germania del tempo (l'ambiente familiare, le condizioni economiche e sociali, l'atmosfera culturale e politica ecc.) e poi il contesto più vasto del suo tempo, in prima luogo il capitalismo e la rivoluzione industriale (e il sistema teorico che li rispecchiava, l'economia politica classica inglese), la rivoluzione francese e i movimenti politici e rivoluzionari da essa scaturiti fino al socialismo utopistico, le concezioni filosofiche denominate "filosofia classica tedesca". Naturalmente consideriamo Marx una grande personalità della storia poiché ha saputo immettere, in questo corso storico oggettivo, un grande pensiero, una grande teoria innovativa e un'azione pratico-politica efficace e pertanto ha determinato, condizionato quel corso storico e quello delle generazioni successive.

III.

Il problema Engels. Quando parliamo di Marx, dobbiamo necessariamente fare riferimento a Engels. Entrambi hanno contribuito alla formazione di quello che sarà denominato (soprattutto nel successivo ambiente socialdemocratico tedesco, in particolare ad opera di Karl Kautsky) "marxismo". Engels ha fornito apporti decisivi, soprattutto nella fase giovanile (addirittura ha anticipato Marx su molte questioni, e ricordiamo i *Lineamenti della critica dell'economia politica* (noti come *Umrisse*) del 1843 e *La situazione della classe operaia in Inghilterra* del 1844-1845), ma il vero sistematizzatore, colui il quale portò avanti decisamente la teoria, fu Marx e questo Engels lo riconobbe sempre. Engels, appassionato e profondo conoscitore delle scienze, fu molto influenzato dal contesto filosofico e culturale del secondo Ottocento, vale a dire dal positivismo imperante in quel periodo e diede quindi una "torsione" scienziata del pensiero marx-engelsiano. Inoltre, essendo sopravvissuto a Marx di più di dieci anni, dovendosi occupare di diffondere e di far penetrare le loro idee fu costretto a semplificare, a divulgare (basti vedere le numerose lettere, poi denominate *Lettere sul materialismo storico* e la fondamentale, e indispensabile per la diffusione del marxismo, edizione del Libro II e del Libro III del *Capitale*, ma a detrimento della complessità e della continua revisione dei risultati testimoniati dai numerosissimi quaderni di appunti e di stesure che Marx lasciò).

IV.

Abbiamo detto prima "applicare il materialismo storico allo stesso materialismo storico". Occorre anche "applicare la dialettica materialistica alla stessa dialettica materialistica". Si tratta in sostanza di considerare l'evoluzione di Marx (e di Engels) non alla stregua di un'evoluzione lineare, senza salti, senza fratture. Anche per Marx vale la dialettica di compresenza di continuità e di discontinuità, di compresenza di identità e di differenza. Vedremo che in determinate fasi della sua vita cambia opinione, prospettiva, ecc. E non solo nel passaggio dal liberalismo conseguente degli anni giovanili al comunismo, ma poi anche nelle fasi successive sulle concezioni politiche, sulle concezioni del capitalismo (per esempio, nell'ultima fase della sua vita, sulla missione civilizzatrice del capitalismo).

V.

E' giusto richiamare sempre la necessità di separare Marx dagli sviluppi successivi, "se-

parare Marx dal marxismo". Ma un puro e semplice "ritorno a Marx", all'autentico e originario Marx, senza le deformazioni, i travisamenti, oppure anche i positivi sviluppi del suo pensiero, così come auspicava, per esempio, un marxista eminente come Cesare Luporini, non è possibile. Gli sviluppi successivi occorre tenerli presenti, anche perché spesso concezioni non esplicitate da Marx stesso, ancora in nuce ecc., furono rese esplicite e sviluppate dai suoi continuatori. Marx fu soprattutto un geniale battistrada, un intelligente e ardito esploratore, la cui opera spesso, in molte questioni, è rimasta incompiuta e abbisogna pertanto di essere sviluppata, se non proprio rivista.

VI.

Infine l'approccio a Marx dev'essere appunto "marxista", secondo il suo peculiare modo di accostarsi ai pensatori, alle teorie ecc. Marx non è un "testo sacro", del quale occorre fare l'esegesi, l'interpretazione, possibilmente da parte di "sacerdoti" politici e accademici. Questo è l'atteggiamento talmudico, scolastico, settario ecc. che tanto nefasto è stato nella storia del marxismo e del movimento operaio fino a oggi. Come gli era peculiare e così connaturato, occorre essere "critici" e "autonomi". Citiamo un bellissimo aforisma di Hegel (del periodo in cui Hegel insegnava a Jena) *"La via reggia alla filosofia è il pensiero autonomo"*. La via migliore, più sicura e breve, proprio la via per i re, per acquisire conoscenza e consapevolezza è proprio quello di accogliere e imparare, ma anche di elaborare criticamente e non solo recepire passivamente.

VII.

Marx ed Engels provenivano dalla media borghesia tedesca del tempo. Appartenevano cioè, come provenienza, alle classi dominanti del tempo. Secondo un volgare determinismo sociologico avrebbero dovuto assorbire tutte le idee e i pregiudizi delle loro classi di appartenenza e vivere da tranquilli borghesi. Invece esiste lo spazio della coscienza e della scelta etica. Come molti nella storia, essi decisero di "prendere partito", sia in senso teorico (per un certo tipo di teoria, di scienza ecc.), sia in senso pratico (a fianco delle classi sfruttate e dominate). Ebbene, questa condizione privilegiata, e cioè la possibilità di studiare, di dotarsi di strumenti intellettuali decisivi e la scelta etica di schierarsi a fianco della classe operaia consentì loro di portare alla stessa classe operaia "la coscienza". Come suggerì Kautsky e affermò decisamente Lenin, soprattutto nel *Che fare?*, la coscienza, segnatamente la coscienza rivoluzionaria, la classe operaia, a causa della sua condizione materiale e della sua limitazione di orizzonte (la fabbrica, il villaggio ecc.), non poteva formarsela. Le doveva essere "portata dall'esterno", dai rappresentanti dell'intellettualità radicalizzata e rivoluzionaria provenienti dalle classi dominanti. E gli esempi nella storia del marxismo e del comunismo non mancano: Lenin, Rosa Luxemburg, Lukács, ecc. ecc.

LE FONTI DEL MARXISMO E I MAESTRI DI MARX

I.

Già Engels, nell'*Antidühring*, ma poi esplicitamente Kautsky prima e Lenin poi, in un famoso articolo del 1913, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, parlarono delle tre matrici fondamentali dalle quali Marx prese le mosse per elaborare il suo apporto teorico e politico.

Queste "fonti" sono: l'economia politica classica inglese (e la rivoluzione industriale che ne costituisce il retroterra storico reale), la filosofia classica tedesca (e la storia e la realtà tedesca), il pensiero politico rivoluzionario francese e il socialismo utopistico e cospirativo (e la rivoluzione francese e la storia dei movimenti rivoluzionari della prima metà dell'Ottocento).

Prima di venire a trattare di queste fonti, occorre dire subito che, diversamente da come erano concepite nella tradizione, esse non determinarono ma condizionarono Marx, nel senso che, ovviamente, lo costrinsero a misurarsi con esse. Come ha giustamente argomentato il filosofo marxista italiano Costanzo Preve, nel suo bel libro, *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, e ripreso da altri marxisti, come il francese Etienne Balibar (in un altro bel libro, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri), piuttosto Marx si riferisce direttamente, e quindi sono da considerarsi alla stregua di suoi "maestri", a quattro pensatori: Epicuro, Rousseau, Smith e Hegel. Epicuro, del quale si occupò nella sua dissertazione di laurea, quale filosofo della libertà e della felicità (non occorre ripetere qui che l'epicureismo non ha niente a che fare con l'accezione negativa assegnata al termine epicureo). Rousseau, del quale Marx si occupò praticamente sempre, anche senza citarlo direttamente, per la coniugazione della libertà con l'eguaglianza, risultando in definitiva un confronto costante con il giacobinismo. Smith, dal periodo parigino fino alla morte, per la teoria secondo cui la proprietà scaturisce dal lavoro. Hegel, dagli anni di Berlino fino alla fine, perché la storia è un processo e l'uomo è l'auto-produzione dell'uomo per mezzo del lavoro e la dialettica ne è la chiave. Non abbiamo spazio per soffermarci su ciò, e poi non è compito di un'introduzione approfondire questi aspetti, ma era importante segnalare almeno le questioni aperte.

II.

A grandi linee, si fornisce qui di seguito un quadro sommario dei tre grandi sistemi teorici con i quali si misura Marx, quali compendio e rispecchiamento nel pensiero dei tre grandi sistemi storico reali nei quali Marx si trovò ad agire.

RIVOLUZIONE INDUSTRIALE ED ECONOMIA POLITICA CLASSICA INGLESE

All'origine del mondo contemporaneo e dell'età contemporanea presiedono tre rivoluzioni: la rivoluzione economica, a partire dall'Inghilterra, la rivoluzione politica, a partire dalla Francia, la rivoluzione filosofica, a partire dalla Germania.

La rivoluzione economica, la rivoluzione industriale, avvenne, in prima luogo, in Inghilterra per una serie di ragioni e di cause storiche. Nell'elencare queste cause, vedremo che essa non fu semplicemente una rivoluzione tecnologica, così come fu interpretata e viene interpretata da molti. La rivoluzione industriale, vale a dire la trasformazione o meglio la transizione dal capitalismo mercantile e manifatturiero al capitalismo industriale della grande fabbrica, non avvenne perché vennero scoperti il motore a vapore, il telaio meccanico, la spoletta volante ecc. Come ha mostrato, da par suo, Marx, in uno dei luoghi più densi del *Capitale*, il capitolo 26 del Libro I, quello intitolato *La cosiddetta accumulazione originaria*, il sistema di fabbrica, il capitalismo moderno, possono sorgere sul terreno di una rivoluzione politica, di una rivoluzione sociale e di una rivoluzione tecnologica ad un tempo. Tutte queste premesse si

verificarono nell'Inghilterra, tale da consentirle di avviare alla fine del Settecento quella rivoluzione industriale che poi, a gradi e in tempi diversi, si estenderà nel resto del continente europeo.

Con le rivoluzioni politiche del 1649 e del 1688, la borghesia inglese acquisisce posizioni di potere corrispondenti alla progressiva acquisizione del potere economico. La monarchia costituzionale così ottenuta porta a compimento un lungo processo storico che risale alla *Magna Charta Libertatum* prima e al costituirsi dello stato nazionale, vale a dire, in ultima analisi, all'unificazione del mercato nazionale (abolizione di dogane, gabelle, particolarismi feudali ecc.), preconditione fondamentale per lo sviluppo economico tipicamente capitalistico. Inoltre, l'Inghilterra fu uno dei paesi, assieme a Spagna, Portogallo, Olanda, Francia ecc., più attivi nella politica coloniale. Con i sovrapprofitti da sfruttamento coloniale, e basti citare la *East India Company*, la *Compagnia Orientale delle Indie*, una delle prime società per azioni, si rese possibile un'immensa accumulazione di capitale mercantile (il classico ciclo denaro-merce-più denaro, D-M-D'). Questi ingenti capitali poterono essere investiti nella Borsa (l'Inghilterra proprio nel 1694 creò la prima banca di stato, la Banca d'Inghilterra e fu sede della Borsa più importante del tempo). Questi capitali erano disponibili per essere investiti, trasformati in macchinari, enormi fabbricati ecc., cosa inconcepibile per il semplice artigiano o piccolo proprietario di manifattura. Questo dal lato dei capitalisti, dei possessori dei mezzi di produzione.

Parallelamente, dal lato dei lavoratori, dei portatori della forza-lavoro, avvenne un lungo processo storico che doveva "rendere libera molta forza-lavoro", doveva, come dice Marx, "separare il lavoratore dai suoi mezzi di produzione", rendendolo pronto a vendere la propria forza-lavoro. Questo processo, con momenti di grande uso della violenza, venne accelerato dall'introduzione del capitalismo nelle campagne. Agevolato anche dal fatto che spesso in Inghilterra il *landlord*, il grande proprietario terriero, si trasformò in imprenditore in agricoltura, promosse le innovazioni tecniche e nelle colture e introdusse l'uso delle macchine. Inoltre in Inghilterra il processo, anch'esso fondamentale per il sorgere del capitalismo moderno, di privatizzazione delle terre comuni fu portato avanti con determinazione. La privatizzazione della proprietà comune del villaggio, di boschi, fiumi ecc., il processo detto delle "recinzioni", spesso fu addirittura sanzionata dall'alto, con i cosiddetti *Enclosures Acts*, e quindi risultò un processo non semplicemente fraudolento. Ciò creò le condizioni per una eccedenza relativa di manodopera nelle campagne, creò le condizioni per una massiccia espulsione di esseri umani dalle campagne stesse, pronti per essere assorbiti nei primi insediamenti industriali, ai margini delle città. Da qui l'altro aspetto importante del capitalismo moderno, l'inurbamento. Al contempo, l'aumento della produttività nelle campagne rese disponibili più beni di sostentamento suscettibili di sfamare queste masse inurbanizzate. Su questi processi può infine innestarsi l'altro momento importante della "rivoluzione industriale", vale a dire la rivoluzione tecnologica. Il sistema di fabbrica, già nella manifattura, richiedeva molta forza motrice, non essendo più sufficiente l'energia fornita dal mulino ad acqua, e macchine sempre più complesse e automatiche ecc. Le ricerche di John Watt approdarono alla costruzione della macchina a vapore. Inoltre una serie di innovazioni tecniche portarono al telaio meccanico di Artwright e alla spoletta volante, in sostanza alla filatura e alla tessitura meccaniche. La costruzione di macchine fu resa possibile anche dall'avanzamento delle cognizioni matematiche (ricordiamo che l'analisi matematica originata da Newton e Leibniz alla fine del seicento è lo strumento

principe a questo fine) e fisiche (la termodinamica ecc.). L'industria tessile e quella siderurgica sono le produzioni di punta di questa prima rivoluzione industriale (nella seconda rivoluzione industriale, alla fine dell'Ottocento, invece, furono l'acciaio, l'industria chimica, il motore a scoppio, il motore elettrico ecc..)

La possibilità di non ricorrere più alla semplice forza muscolare consentì il massiccio impiego di forza-lavoro minorile e femminile. In Inghilterra fino alla metà dell'Ottocento, fino alla "legge delle 10 ore", la prima legge di regolazione della giornata lavorativa e che imponeva restrizioni nell'impiego del lavoro minorile e femminile, i tre quarti della manodopera era costituito da donne e bambini. Inoltre non occorre più l'artigiano di mestiere delle manifatture (*Skilled labour*). Era sufficiente la forza-lavoro pura e semplice (*unskilled labour*). Fu l'inizio della fine della manifattura e della piccola bottega artigiana e dell'industria domicilio. Sorse la grande fabbrica, con al suo interno una grande divisione del lavoro.

Le prime insurrezioni operaie furono piuttosto delle insurrezioni di artigiani e di operai specializzati. È la fase del cosiddetto "luddismo" (da Ned Lud, leggendo capo delle bande di insorti nel Nottinghamshire), della distruzione delle macchine, viste come causa dello sconvolgimento della precedente condizione, considerata migliore. Quello che avvenne fu in realtà un immenso sconvolgimento "antropologico". Cambiarono radicalmente le abitudini di vita, i ritmi della vita e mutarono i termini della convivenza umana (dal villaggio all'anonimia degli agglomerati urbani, al diverso ruolo della donna, al predominio del "tempo di lavoro" sui tempi della vita ecc.)

Sono i termini descritti magistralmente da Engels ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra* prima e poi da Marx stesso nei capitoli sul plusvalore assoluto e sul plusvalore relativo del Libro I del *Capitale*. A questa condizione, oltre la prima fase del luddismo, la classe operaia tentò di reagire con le prime associazioni, le *Unions*, di mestiere, prontamente proibite dal governo. Lentamente sorse un movimento nazionale, il cartismo (che prende il nome dalla "carta delle 10 ore", la lotta per la rivendicazione delle 10 ore per legge).

A partire da questo retroterra storico, l'economia come scienza autonoma, non più come appendice della filosofia o della politica, può sorgere. Ora il lavoro può essere concepito nella sua astrattezza. Non è più un particolare lavoro, come il lavoro agricolo, il lavoro del mugnaio o del sellaio. Trascurando i pensatori dell'antichità (basta citare Aristotele) e del medioevo (Tommaso d'Aquino), i primi a formulare teorie economiche pure furono i fisiocratici (fisiocrazia, dal greco, primato della natura, della terra), a partire dal caposcuola Francois Quesnay, autore del famoso *Tableau economique*. Senonché i fisiocratici, nella loro polemica con i mercantilisti, ponevano come solo lavoro produttivo il lavoro agricolo. Chi compì il passo decisivo fu Adam Smith, filosofo scozzese, che nel 1776 scrisse l'opera fondamentale *An Inquiry into the Nature and Causes Of the Wealth of Nations*, semplicemente nota come *La ricchezza delle nazioni*. La natura e le cause, l'origine insomma, sono il "lavoro" e l'aumento della produttività del lavoro per mezzo della divisione del lavoro più spinta. È celebre l'esempio, all'inizio del libro, della produzione degli spilli: mentre un singolo artigiano che compiva tutte le operazioni, dal filo di ferro alla rifinitura, produceva una piccola quantità di spilli al giorno, ora con la suddivisione delle varie operazioni compiute da diversi operai specializzati in quelle mansioni, si possono produrre molti più spilli. Risale a Smith la prima distinzione tra lavoratori produttivi (cioè produttori di beni materiali) e "lavoratori improduttivi" (funzionari statali, insegnanti, domestici, preti ecc.), che poi Marx riprenderà correggendo in "produttivi o improduttivi per il capitale", e la distinzione netta delle classi sociali e della quota di ricchezza sociale in

lavoratori (salario), capitalisti (profitto) e proprietari fondiari (rendita). Secondo Smith, tutti i protagonisti dell'agire sociale sono mossi da interessi individuali ed egoistici, ma l'interazione e la composizione delle spinte opposte permette di raggiungere un equilibrio tale che sembra che una "mano invisibile" (in realtà è una metafora del "mercato") regga il tutto.

Dopo Smith, l'altro grande rappresentante dell'economia politica classica inglese è David Ricardo. Giovanissimo agente di cambio della Borsa di Londra, accumulò una fortuna immensa e poté mettere a profitto questa esperienza diretta nei successivi studi che approdaronò ai fondamentali *Principi di economia politica e della tassazione* del 1817. In quest'opera Ricardo enunciò, in forma abbastanza compiuta, la teoria del valore-lavoro (il valore di una merce è dato dal lavoro necessario a produrla, poi Marx correggerà in "lavoro *socialmente* necessario a produrla"), la teoria della rendita e la teoria del commercio internazionale e del trasferimento di valore a causa dei differenziali di produttività tra paese e paese.

FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

Il peculiare sviluppo storico della Germania fu sempre considerato da molti storici e intellettuali sotto la categoria di "misera tedesca" (*deutsche Elend*). L'arretratezza della Germania fece sì che, al pari dell'Italia, essa giungesse, per di più a opera della Prussia di Bismarck, all'unificazione nazionale solo dopo la meta dell'Ottocento. E ciò spiega come, mentre la rivoluzione politica e la rivoluzione economica avvenissero in altri luoghi, la rivoluzione nel pensiero, la rivoluzione filosofica avvenisse proprio in terra tedesca.

Citiamo solo tre momenti importanti, tre passaggi chiave, nella storia tedesca: la grande Guerra dei contadini, la Guerra dei Trent'anni, l'occupazione napoleonica. Dopo la riforma luterana e le guerre di religione scatenatesi in tutta Europa, in Germania, avvenne la grande sollevazione dei contadini, infiammati anche dalla predicazione dell'eretico Thomas Müntzer. La sconfitta dei contadini (Frankenhausen, 1525) determinò anche il ripristino di vecchie corvè, prestazioni feudali ecc. La Guerra dei Trent'anni (1618-1648) risultò un flagello per l'intera Europa continentale, ma alla Germania arrecò immani distruzioni (si calcola una riduzione della popolazione dei due terzi e altrettanto delle forze produttive, bestiame, attrezzi agricoli ecc.). Inoltre la Pace di Vestfalia stabilì lo spezzettamento politico della Germania in numerosi staterelli (ognuno con propria giurisdizione, moneta, dogana ecc.). Infine la guerra di liberazione contro l'occupazione napoleonica fu guidata dalla nobiltà e dalla Prussia, in sostanza dalle forze reazionarie. Ciò non poteva che condizionare pesantemente i successivi sviluppi della storia tedesca.

A partire da queste premesse è facile capire come i rappresentanti più avanzati del mondo tedesco furono soprattutto gli intellettuali, in particolare i filosofi. Mentre i francesi, e i giacobini in primo luogo, affermavano nei fatti la soggettività rivoluzionaria, prima Kant e poi soprattutto Fichte lo teorizzarono nei loro sistemi filosofici. E' celebre l'equiparazione dei tre filosofi tedeschi di questa rivoluzione nel pensiero con i momenti decisivi del processo rivoluzionario francese: Kant è "il filosofo dell'Assemblea Costituente" (la ragione può e deve governare il reale, ma la stessa ragione ha dei limiti), Fichte è il filosofo del Comitato di Salute Pubblica" di Robespierre e di Saint-Just (il soggetto non ammette limiti e costrizioni oggettive, se i fatti non si conformano alla ragione "tanto peggio per i fatti"), Hegel è "il

filosofo del Termidoro" (benché repubblicano giacobino in gioventù, Hegel, nella maturità, pone il problema del primato degli istituti storici, la famiglia, la società civile e soprattutto lo stato, rispetto alla soggettività). La dialettica, che Hegel sviluppa e pone alla base della sua filosofia, tanto da essere *la* sua filosofia, è il risultato della crisi e della contraddittorietà dello sviluppo storico: nell'esperienza della rivoluzione francese e nei successivi sviluppi napoleonici, la conclamata razionalità ha condotto allo scatenamento delle passioni irrazionali, la libertà conclamata ha condotto all'illibertà e alla sopraffazione, l'esportazione delle conquiste rivoluzionarie al resto dell'Europa si è presentata con le baionette e l'occupazione delle armate napoleoniche. La storia procede secondo un processo contraddittorio dove il positivo e il negativo, l'affermazione e la negazione, sono compresenti al medesimo tempo. Si fa valere l'unità degli opposti. L'essere in quanto essere non esiste, la processualità e la storicità governano il tutto. L'uomo è l'autoproduzione dell'uomo mediante il lavoro. Il processo di umanizzazione dell'uomo, materiale e ideate, è la chiave della storia. In Hegel ciò si presenta rovesciato come processo che promana dall'Idea. Come dice Marx, a proposito della dialettica hegeliana, nel celebre luogo del *Proscritto* alla seconda edizione del Libro I del *Capitale* "Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico".

Alla morte di Hegel, i suoi discepoli si divisero in Vecchi hegeliani (o Destra hegeliana) e Giovani hegeliani (o Sinistra hegeliana). I primi si preoccuparono di svilupparne gli intenti critici e rivoluzionari, quelli dello Hegel "esoterico", ateo mascherato e rivoluzionario, i secondi gli aspetti accomodanti della sua filosofia, quello dello Hegel "essoterico", conosciuto attraverso i suoi scritti, lo Hegel filosofo dello Stato, identificato nel suo compimento, lo Stato prussiano. Appartenente alla Sinistra hegeliana, ma poi originale pensatore fu Ludwig Feuerbach, che approdò a una filosofia rigorosamente materialistica. In particolare, nel 1841, pubblicò *Essenza del cristianesimo*, un'opera che fece epoca e che influì molto su Marx ed Engels e nella quale esponeva la teoria dell'alienazione religiosa. Rigorosamente, per Feuerbach, Dio non è altri che la proiezione in un altro essere dell'essenza umana perfetta, l'espressione delle aspirazioni e dei desideri di perfettibilità degli esseri umani. In questo senso l'uomo crea la religione e non la religione crea l'uomo e la teologia e la religione si riducono ad antropologia.

RIVOLUZIONE FRANCESE, SOCIALISMO COSPIRATIVO E SOCIALISMO UTOPISTICO

Il grande filosofo marxista Lukács scrisse "L'illuminismo è per l'appunto una filosofia che prepara la rivoluzione francese e non la filosofia dei suoi effetti, come quella di Hegel". La filosofia, o meglio la cultura illuministica, dell'intellettualità radicalizzata e rivoluzionaria della borghesia francese ebbe un ruolo fondamentale nella preparazione della rivoluzione francese. Gli scritti prima di Voltaire e di Montesquieu, ma poi quelli di Diderot, Helvetius e soprattutto di Rousseau ebbero altrettanto importanza nell'accelerazione del processo storico francese della crisi economica, per esempio, del 1786-1788.

La rivoluzione francese costituì il modello obbligato da studiare (e Marx lo fece da giovane) per intendere le dinamiche della politica, delle classi, delle correnti, dei partiti del mondo moderno. Inoltre i suoi esiti, con la reazione termidoriana e la repressione del giacobinismo, dovevano radicalizzarne viepiù la corrente comunista e di classe, come si rivelò nella figura di Gracco Babeuf e nella sua Congiura degli Eguali (1797). Il libro che costituì il catechismo

del rivoluzionario di professione, del cospiratore del periodo della Restaurazione, fu scritto proprio da un seguace di Babeuf, Filippo Buonarroti. Nel suo *La Congiura per l'Eguaglianza, detta di Babeuf*, del 1828, il modello cospirativo e della costituzione dell'avanguardia in grado di trascinare le masse alla rivolta trovano la formulazione classica e insuperata. Al modello babuvista in parte si ispirò Auguste Blanqui (1805-1881), rivoluzionario francese, fiero oppositore delle classi dominanti francesi e sostenitore della necessaria "dittatura del proletariato" a seguito della presa del potere politico da parte di una minoranza risoluta e intransigente.

Parallelamente a questo filone cospirativo, un altro filone di pensiero socialista si sviluppava. Secondo la nota definizione di Marx e poi soprattutto di Engels, questo socialismo non poteva che essere "utopistico" dal momento che la costruzione della futura società socialista non veniva ricavata dallo sviluppo storico immanente, soprattutto quale esito oggettivo dello sviluppo capitalistico, bensì dalla proiezione, in una società futura, dei desideri e degli ideali di giustizia, di armonia, di eguaglianza e di fraternità. I maggiori rappresentanti furono i francesi C. H. De Saint-Simon e Charles Fourier, famoso per i "falansteri", sorta di spazio comunitario armonico e dove l'attività lavorativa doveva contenere anche aspetti ludici, di gioco, l'industriale inglese Robert Owen, che tentò di attuare praticamente le sue idee con la fabbrica di New Lanark e con la comunità di New Harmony negli Usa, il tedesco Wilhelm Weitling, operaio dirigente della Lega dei giusti (dalla quale nascerà la Lega dei comunisti), con il quale più direttamente polemizzò Marx nella fase costitutiva della Lega dei comunisti stessa e nell'enunciazione del programma contenuta nel *Manifesto del partito comunista*.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

La fase storica che stiamo attraversando ha naturalmente le sue ripercussioni sull'editoria. Marx e marxismo pertanto non "tirano" più come un tempo. Pertanto molte delle opere segnalate dovranno essere prese a prestito in qualche biblioteca pubblica e pazientemente fotocopiate. Tuttavia, con lo scoppio della crisi capitalistica contemporanea, a partire dal 2007-2008, nel mondo si assiste a una ripresa di interesse per Marx e quindi anche per le sue opere, segnatamente per *Il capitale*.

Opere generali di riferimento

Si impone di avere un quadro storico di riferimento e pertanto sono da tenere a portata di mano, tra alcuni pregevoli manuali scolastici, per chiarezza e per esplicito orientamento marxista, il manuale storico Bontempelli-Bruni, *Storia e coscienza storica*, Trevisini editore e il manuale di storia del pensiero Bontempelli-Bentivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali*, Trevisini editore.

Il socialismo premarxiano

Tra le tante storie del socialismo indichiamo l'antologia del pensiero socialista premarxiano, da Babeuf in avanti, con introduzioni e note a cura di Gian Mario Bravo, *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti.

Biografie e opere generali

I ricordi di contemporanei di Marx, con la celebre orazione funebre di Engels, sono contenuti nel vecchio volume di autori vari *Ricordi su Marx*, Edizioni Rinascita, 1951. Tra le tante biografie segnaliamo: la classica, un poco vecchia ma letterariamente notevole, di Franz Mehring, *Vita di Marx*, Editori Riuniti, la recente e consigliabile di Nikolaevskij-Maenchen Helfen, *Karl Marx, la vita e opera*, Einaudi e l'ultima in ordine di tempo di David Mc Lellan, *Karl Marx*, Rizzoli. Di mole più contenuta quella di Nicolao Merker, *Karl Marx, 1818-1883*, "Libri di base", Editori Riuniti. Recentemente, dello stesso autore, è stata pubblicata una biografia complessiva di Marx, Nicolao Merker, *Karl Marx. Vita e opere*, Laterza.

Le storie generali del marxismo sono naturalmente da tenere presenti: AA.VV., *Storia del marxismo*, Einaudi (in cinque volumi, naturalmente su Marx stesso e il vol. I, *Il marxismo al tempo di Marx*), Pedrag Vranicki, *Storia del marxismo*, Editori Riuniti (in tre volumi, su Marx il vol. I).

Studi su Marx

Della sterminata bibliografia segnaliamo solo, per iniziare, quattro opere. Il fondamentale studio critico, tuttavia notevole per chiarezza espositiva e originalità, di Costanzo Preve,

Marx inattuale, Bollati Boringhieri, lo studio del filosofo francese Etienne Balibar, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri e i due più recenti Marcello Musto, *Ripensare Marx e i marxismi*, Carocci e Diego Fusaro, *Bentornato Marx!*, Bompiani.

Opere di Marx ed Engels

Le opere complete, previste in 50 volumi, dal lontano 1972 erano in corso di stampa presso gli Editori Riuniti. Pubblicati i primi 32 volumi, l'edizione si era bloccata con la scomparsa del Pci e con la fine degli Editori Riuniti. Ora lentamente l'edizione italiana ha ripreso grazie alla casa editrice Città del Sole (in accordo con chi ha rilevato il marchio Editori Riuniti). Consigliamo, per un primo approccio, le antologie, quella classica Marx-Engels, *Le opere*, Editori Riuniti e quella concepita per le scuole a cura di Cesare Pianciola, *Il pensiero di Karl Marx*, Loescher editore. *Il capitale* è ora disponibile, in edizione economica, presso Utet, pregevole letterariamente e ben curata, e presso Newton Compton. Tra le tante altre edizioni segnaliamo l'edizione a cura di E. Cantimori Mezzomonti del *Manifesto del partito comunista*, Einaudi (per la ricostruzione del periodo della Lega dei comunisti).

L'elaborazione della filosofia

Tratto da:

Bontempelli-Bentivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali* - Vol. 3 – Trevisini Editore

L'itinerario giovanile di Karl Marx dal liberalismo al comunismo

La formazione giovanile

Karl Marx (1818-1883) nasce a Treviri, in Renania, da un illustre avvocato, Heinrich Marx, ebreo, e da una donna pure ebrea, proveniente da una famiglia di rabbini. La Renania era una regione che già nel Settecento aveva conosciuto un notevole sviluppo economico, tanto che aveva importato le nuove macchine inglesi, aumentando così il rendimento delle miniere carbonifere e vedendo sorgere moderne filande di cotone. Nel 1795 la Renania viene annessa alla Francia, e rimane francese sino al 1814, quando il congresso di Vienna decide la sua annessione alla Prussia. Quando nasce Marx, dunque, si è già fatta sentire in Renania la triplice influenza del capitalismo inglese, dell'illuminismo francese e dell'assolutismo illuminato prussiano. La Renania è perciò un luogo ideale di osservazione delle principali tendenze del mondo moderno. In ispecie poi, l'ambiente in cui vive Marx è adatto per far sorgere lo spirito critico. La famiglia Marx è infatti di origine ebraiche e ciò rende difficile ai suoi figli la serena integrazione in una società molto cattolica come quella renana. D'altra parte l'integrazione nella comunità ebraica è impossibile, perché Heinrich Marx aveva rinnegato la sua religione, sia per sottrarsi a tutte le restrizioni che gravavano sugli Ebrei renani, sia perché era in effetti un miscredente. Così, per non avere noie, finge di convertirsi al cristianesimo e fa battezzare il piccolo Karl. In realtà però in casa Marx circolano gli scritti degli illuministi francesi e le idee sostenute sono democratiche e progressiste.

Negli anni Trenta troviamo il giovane Marx nel ginnasio e poi nel liceo di Treviri, emarginato dagli altri studenti perché ebreo ed escluso dalla comunità ebraica perché non ebreo di religione.

Nonostante la difficile condizione ambientale Marx dimostra un'eccezionale intelligenza, frutto, senz'altro, anche degli stimoli che hanno saputo offrirgli il padre Heinrich e il vicino di casa barone Ludwig von Westphalen, grande latifondista e alto funzionario del governo prussiano, uomo colto e aperto, che lo aveva preso in simpatia.

Heinrich Marx vuole fare del figlio un avvocato come lui, per cui, una volta che questi ha terminato il liceo, lo manda, nell'autunno del 1835, a Bonn, a frequentare la facoltà di giurisprudenza. Karl, però, che non ha alcuna vocazione per il diritto, soffre per la lontananza da Treviri (si era innamorato di Jenny Westphalen, la figlia del barone suo protettore) e così, una volta a Bonn, non solo non frequenta affatto l'università, ma conduce un'esistenza disordinata e improduttiva. Dopo che è tornato a Treviri, nell'estate del 1836, il padre decide di fargli frequentare l'Università di Berlino affinché si laurei al più presto in giurisprudenza. Ma nel 1837 il giovane Marx, superato un momento di crisi e incertezza personale, e fidanzandosi con Jenny Westphalen (nonostante le opposizioni delle rispettive famiglie) lascia la facoltà di legge per quella di filosofia, dove scopre la sua vera, autenti-

ca vocazione.

L'adesione alla sinistra hegeliana

Dal 1837 al 1841 Marx segue i corsi di filosofia dell'università di Berlino, entrando nell'orbita della sinistra hegeliana, tanto che Bruno Bauer diventa il suo maestro. La prospettiva del giovane Marx, rimasto privo del sostegno del padre, morto nel 1838, e del barone Westphalen, irritato per il suo rapporto con la figlia, è quella di ottenere una cattedra universitaria tramite i giovani professori hegeliani, nel cui gruppo vuole inserirsi.

Queste sono ancora le sue intenzioni quando, nel 1841, si laurea in filosofia con Bruno Bauer, discutendo una tesi sulla *Differenza tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro*. In questa tesi Marx sviluppa un'analisi della filosofia greca e del contesto sociale e politico in cui si inserisce, da cui traspare un'impostazione filosofica che, assumendo come suo principale compito quello di risolvere integralmente la sostanza nel soggetto, secondo la nota indicazione hegeliana, ricade di fatto al di qua di Hegel, nella filosofia fichtiana. Marx in questo periodo è fichtiano, ma, come giustamente è stato osservato, solo nel senso in cui fichtiano è, di fatto, la filosofia degli hegeliani di sinistra. Sul piano politico e genericamente democratico, come era stato il padre, e come erano in genere tutti gli esponenti della sinistra hegeliana.

Federico Guglielmo IV di Prussia, successo nel 1840 al padre Federico Guglielmo III, promuove una svolta reazionaria, che porta nel giro di un anno all'espulsione dalle università di tutti gli hegeliani di sinistra, tra cui Bruno Bauer, che è cacciato da quella di Berlino. Sfuma così per Marx la possibilità di entrare all'università come assistente di Bauer. Egli si impegna allora nel giornalismo, collaborando agli "Annali tedeschi" stampati a Dresda e diretti da Ruge, e soprattutto con la "Gazzetta renana" di cui, nel '42, diventa prima redattore e poi direttore.

La "Gazzetta renana" è un giornale pubblicato a Colonia da un gruppo di ricchi e potenti banchieri allo scopo di dare voce ai propri interessi minacciati dalla svolta reazionaria intervenuta in Prussia. Marx è ancora legato, in questo periodo, a un'ideologia di stampo democratico-borghese, per cui accetta di farsi difensore, dalle colonne del giornale, del mantenimento delle norme del codice napoleonico e della libera iniziativa economica privata. Ma, seguendo per il suo giornale i dibattiti tenuti a Düsseldorf dalla Dieta renana, comincia ad occuparsi di questioni che gli mettono i primi dubbi sulla giustezza in ogni caso dei principi borghesi di organizzazione della società. Di fronte, ad esempio, al dibattito sulla legittimità del comportamento dei guardaboschi che usano le armi da fuoco per prevenire i furti di legna, Marx si convince che una rigida applicazione del principio borghese di proprietà è in taluni casi meno giusta e umana del diritto consuetudinario feudale. Ma i ricchi borghesi capitalisti finanziatori della "Gazzetta renana" perdono interesse a tenere in vita il giornale quanto esso cessa di difendere in maniera incondizionata i principi borghesi. Questa situazione facilita la soppressione della "Gazzetta renana" da parte del governo prussiano (gennaio 1843).

L'esilio in Francia e l'approdo al comunismo

Nel 1843, Marx, rimasto senza lavoro e senza denaro, si ritira con la moglie Jenny nel villaggio di Kreuznach. Dal punto di vista della sua formazione culturale questo soggiorno si

rivela decisivo perché in questi mesi legge la *Fenomenologia* di Hegel (non ancora la *Logica*) e, soprattutto, *l'Essenza del cristianesimo* di Feuerbach. Inoltre mantiene un vivace scambio di idee con Ruge e stende un manoscritto, la *Critica del diritto statale hegeliano*. Questo primo lavoro di Marx non ha originalità filosofica, perché una confutazione della filosofia del diritto di Hegel sulla base della critica antimetafisica ed empiristica feuerbachiana all'inversione soggetto-predicato. Nel frattempo, perseguitato dal governo prussiano, che gli impedisce di trovare un'occupazione retribuita, lascia Kreuznach e va esule a Parigi. Qui ha occasione di confrontarsi con la miseria, l'emarginazione e la sofferenza della classe operaia francese e di incontrarsi con i comunisti della Lega dei Giusti, e con Friedrich Engels, un tedesco figlio di un capitalista che ha lasciato l'Inghilterra e la fabbrica paterna per diventare un rivoluzionario comunista. Engels fa conoscere a Marx la nuova scienza economica nata in Inghilterra. Queste influenze si rivelano decisive: così in quell'anno cruciale che è il 1843, dopo essere passato dal fichtismo al feuerbachismo, Marx, rimanendo feuerbachiano quanto ad idee filosofiche, passa rapidamente quanto ad idee politiche, dalla democrazia borghese al comunismo operaio. Egli collabora inoltre a trasformare gli "Annali tedeschi" di Ruge in "Annali franco-tedeschi" pubblicati a Parigi come punto di incontro tra le tendenze più vive della cultura politica di sinistra allora esistenti in Germania e in Francia. Di questa rivista esce poi, di fatto, un solo numero nel febbraio del '44, perché Ruge, fermo su posizioni di radicalismo borghese, non intende lasciare spazio alle soluzioni comuniste che Marx comincia a prospettare. Su quell'unico numero, comunque, escono due scritti di Marx, *Sulla questione ebraica* e *per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Sono questi i primi due interventi di Marx a favore del comunismo, di un comunismo, però, che si coniuga ancora interamente con la filosofia feuerbachiana.

Lo spunto per il primo articolo è offerto a Marx dal suo ex professore Bruno Bauer, che in due saggi pubblicati nel '43 aveva negato agli Ebrei (che si sentivano minacciati dalla politica reazionaria di Federico Guglielmo IV) il diritto di rivendicare una loro completa emancipazione civile e politica nella società. La tesi di Bauer è che il diritto all'emancipazione politica non è che l'altra faccia del rispetto della libertà dell'uomo da ogni forma di asservimento, libertà che gli Ebrei non rispettano, perché la loro religione - come ogni religione vuole l'asservimento a una divinità che produce intolleranza e divisione tra gli uomini. La liberazione dell'uomo da tutti i vincoli alienanti (quindi l'emancipazione politica) può essere reclamata solo da chi è disposto a riconoscere la necessità di una totale emancipazione del genere umano, e dunque a riconoscere una sua emancipazione anche sul terreno della religione.

Marx interviene sull'argomento discutendo non tanto la questione della minorità politica degli Ebrei, quanto, piuttosto, ciò che è sottinteso in tutto il discorso di Bauer, e cioè l'identità tra emancipazione politica ed emancipazione umana. Stando a Bauer, infatti, (e anche al Marx democratico di qualche mese prima) attraverso la democrazia politica l'uomo diventerebbe padrone del proprio destino, emancipandosi da ogni alienazione. Ebbene, Marx ora precisa che emancipazione politica ed emancipazione umana sono due realtà distinte: ed è proprio da questa distinzione tra le due forme di emancipazione che nasce la sua idea comunista secondo cui la vera emancipazione umana può scaturire soltanto dall'abolizione delle disuguaglianze sociali. Marx comincia con il ricordare che in un paese modello di democrazia politica come gli Stati Uniti d'America, non solo non c'è stato superamento dell'alienazione religiosa - come avrebbe dovuto accadere se fosse vera l'identità posta da Bauer tra democrazia politica ed emancipazione umana -, ma al contrario, c'è tutto un fiorire di sette reli-

giose più o meno intolleranti. Prendendo poi in esame i testi costituzionali elaborati dalla rivoluzione francese, ovvero i documenti che hanno stabilito i "sacri principi" della democrazia politica, Marx fa vedere come essi abbiano costituito una sfera quella dello Stato distinta da quella immediatamente sociale, postulando che nell'ambito di tale sfera gli uomini possono ritrovare la loro uguaglianza naturale pur permanendo le loro disuguaglianze sociali. Che sia ricchissimo o poverissimo, infatti, in democrazia ogni uomo - sostiene l'ideologia che identifica appunto la democrazia con l'emancipazione umana può influenzare il governo del suo paese disponendo in ogni caso di un voto elettorale. Marx mostra però, attraverso due critiche (che poi diventeranno paradigmatiche di ogni successiva critica comunista alla democrazia soltanto politica) come la supposta pari influenza politica di ogni uomo sia in realtà una mistificazione. In primo luogo il potere a livello economico conferisce a chi lo detiene un peso politico incomparabilmente superiore a quello dell'uomo comune. Ad esempio l'influenza delle idee di chi, potente e ricco, controlla i mezzi di informazione, è ben altra rispetto a quella del semplice cittadino; il fatto, poi, che nella sfera politica l'uno e l'altro appaiano uguali è, appunto, pura apparenza. In secondo luogo, prosegue Marx, la democrazia soltanto politica, edificata sulla libertà di iniziativa economica privata, consente a chi ha ricchezza di determinare la vita degli altri, per cui l'autodeterminazione politica diventa illusoria: ad esempio la civiltà industriale che Marx vede sorgere non è il frutto di una scelta politica di un parlamento né l'esito di una volontà politica comunque espressa dai cittadini, ma è l'esito di investimenti di ricchezza di privati, che, agenda con assoluta libertà, hanno predeterminato un modello di vita collettivo in cui le persone si trovano inserite al di là di ogni loro volere politico.

La democrazia politica rivela così, paradossalmente, una profonda analogia con la religione: come questa crea una sfera di illusoria eguaglianza in Cielo, di fronte a Dio, per compensare ed occultare la disuguaglianza reale tra gli uomini sulla Terra, allo stesso modo la democrazia politica da agli uomini, diseguali sul terreno sociale, un'illusoria eguaglianza nel "cielo" della sfera politica.

Quello di cui Bauer non si è reso conto, conclude Marx, è che l'emancipazione politica non implica affatto la liberazione dell'uomo, ma, al contrario, ingloba una forma di alienazione simile all'alienazione religiosa che è oggetto della sua critica.

La critica comunista alla sinistra hegeliana

Il secondo dei due scritti pubblicati nel 1844 da Marx sugli "Annali franco-tedeschi" è intitolato *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*. Si tratta del primo lavoro in cui Marx si confronta con la cultura della sinistra hegeliana. *Per la Germania la critica della religione è il presupposto di ogni critica*: avere capito questo è per lui il merito della sinistra hegeliana. Egli però aggiunge che *"la miseria religiosa è l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo"*. La religione, dunque, non è pura alienazione (come era per i giovani hegeliani), ma è una credenza che veicola, sia pure in forma alienata, una protesta reale. Perciò, dice Marx, *"eliminare la religione in quanto illusione felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è per l'uomo l'esigenza di abbandonare una condizione che*

ha bisogno di illusioni". In questo suo distanziarsi dalla concezione giovane-hegeliana, Marx recupera e struttura in forma più determinata ciò che Hegel aveva descritto nella sezione della coscienza infelice della *Fenomenologia*, dove appunto la religione è vista non come pura alienazione, ma nella dimensione di una alienazione che veicola *"il dolore per questo esistere e per questo operare"*.

Qual è allora secondo Marx l'esito di una vera critica della religione? *"La critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essere supremo, dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole"*. Qui sta la grande novità: una critica della religione che voglia essere compiuta non si deve limitare ad abbattere la religione e pensare che tutto poi sia risolto, ma deve invece progettare la liberazione dell'uomo da tutto ciò che lo degrada rispetto alla sua umanità.

Questa prospettiva liberatoria globale è maturata in Marx per ora a livello soltanto esistenziale, sulla base del concetto hegeliano di scissione. Dalla scoperta della scissione umana Hegel non ha certo tratto conseguenze rivoluzionarie, perché vivendo nella Prussia di Federico Guglielmo III, dove uno Stato efficiente e riformatore aveva garantito un'equilibrata composizione di contrapposti interessi sociali, ha potuto considerare il suo presente storico come il luogo privilegiato della realizzazione umana. Marx, invece, posto in una situazione affatto diversa, non può guardare al suo presente storico come ad una rivelazione di razionalità che renda possibile contenere gli effetti negativi della scissione. Anzi, quando vive Marx, non solo lo Stato riformatore prussiano è un ricordo del passato, ma per di più la scissione tra gli uomini si manifesta nella forma virulenta dell'industrializzazione capitalistica, fonte inesauribile di situazioni umanamente degradate. Occorre, quindi, per Marx, che una realtà storica in cui si sia oscurata ogni razionalità venga praticamente trasformata. Questa prospettiva liberatoria lo spinge ad affermare che la critica filosofica deve essere finalizzata ad una prassi rivoluzionaria.

Rispetto a questo fine di una liberazione globale dell'uomo, la critica filosofica della sinistra hegeliana è del tutto inadeguata, perché la sua prospettiva fichtiana la imprigiona in un doppio limite. In primo luogo essa sopravvaluta la possibilità che ha il puro pensiero di trasformare la realtà, non rendendosi conto della staticità di una Germania ancora arretrata e feudale. In secondo luogo la concezione giovane-hegeliana, vedendo nell'affermazione dell'individualismo un aspetto incondizionatamente liberatorio, non tiene conto di ciò che è emerso dalla realtà storica di altri paesi Francia e Inghilterra - dove l'individualismo borghese ha già mostrato sul terreno storico le sue contraddizioni.

Scriva Marx: *"Come i popoli antichi vivevano la loro preistoria nell'immaginazione, nella mitologia, così noi Tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia futura nel pensiero, nella filosofia"*, dove appunto la storia futura della Germania e l'evoluzione borghese della società. *"Noi siamo i contemporanei filosofici del presente senza esserne i contemporanei storici. La filosofia tedesca è il prolungamento ideale della storia tedesca il popolo tedesco deve perciò abbattere questa sua storia sognata, insieme con le proprie attuali condizioni, e sottoporre alla critica non soltanto queste attuali condizioni ma insieme anche la loro astratta prosecuzione"*. Occorre quindi criticare non soltanto l'arretratezza del presente ma anche un suo superamento ideale che non vada oltre l'orizzonte dell'individualismo borghese.

Sviluppata questa critica alla filosofia tedesca, Marx si rivolge ora ai socialisti, e più in generale a tutti i "pratici" della sua epoca, che dichiarano superflua la filosofia, in quanto inca-

pace di dare un apporto reale alla liberazione dell'uomo. Rispetto a questa posizione Marx osserva che, pur con tutti i suoi limiti, la filosofia tedesca ha svolto un ruolo importante nella prospettiva della liberazione dell'uomo: essa ha infatti pensato, sia pure soltanto in una sfera intellettualmente rarefatta, le condizioni della piena umanizzazione dell'uomo. Solo quando queste condizioni si realizzassero, ma solo allora, la filosofia, dice Marx, diventerebbe superflua.

Questa istanza liberatoria universale (che la filosofia ha prodotto attraverso le sue astrazioni concettuali) non può essere d'altra parte realizzata dalla filosofia stessa, ma deve essere portata sul terreno della pratica. La forza materiale in grado di assolvere a questo compito rivoluzionario (costruire cioè una realtà in cui la scissione sia superata), è il proletariato industriale, che, non avendo da difendere interessi particolari, può combattere la società nella sua interezza. In questo senso dunque, come dice Marx, il proletariato è *l'erede della filosofia classica tedesca*.

Comunismo, economia e filosofia

Un altro testo marxiano del 1844 è costituito dai *Manoscritti economico-filosofici*. Si tratta di una raccolta di tre manoscritti (complessivamente non superano i trenta fogli) che verranno pubblicati soltanto nel 1932. Individuata la realtà economica come il terreno su cui dovrà maturare la liberazione dell'uomo attraverso la lotta di classe, Marx avverte l'esigenza di confrontarsi con l'economia politica.

Nel primo manoscritto, che contiene brevi studi sulle principali acquisizioni dell'economia politica (salario, profitto, rendita ecc.), scorge il limite di questa nuova scienza nell'assunzione, come presupposto indiscusso, della proprietà privata dei mezzi di produzione, da cui deriva categorie descrittivamente giuste, ma giuste soltanto rispetto a quell'assunto. Si tratta allora di integrare filosoficamente l'economia politica, di vedere cioè quali sono le condizioni che rendono possibile la proprietà privata dei mezzi di produzione. La prima di queste condizioni è l'alienazione del lavoro umano, cioè la destinazione del prodotto del lavoro a chi non ne è l'effettivo produttore. Questo primo livello di alienazione ne implica quindi un secondo, cioè che il lavoratore sia separato dalla sua stessa attività lavorativa, che appartiene a chi, arbitro del lavoro altrui, ne può comandare anche le modalità di esecuzione. Ciò implica un terzo livello di alienazione, il più profondo, e cioè la separazione dell'uomo dalla sua stessa essenza umana, dato che, secondo Marx, e nel lavoro che l'uomo costruisce la sua identità.

Condizione ultima della proprietà privata è quindi il fatto che si ammetta che l'uomo possa e debba perdere la propria essenza umana per conservare la propria esistenza attraverso il lavoro.

L'analisi che il giovane Marx sviluppa nei *Manoscritti economico-filosofici* è ancora tutta incentrata sull'applicazione del metodo feuerbachiano della critica all'inversione soggetto-predicato. In Feuerbach l'uomo è alienato dal prodotto del suo pensiero, quindi dal suo proprio pensiero e quindi dalla propria essenza umana che sta nel pensiero; in Marx, siccome tale essenza non sta nel pensiero ma nel lavoro, l'uomo è alienato dal prodotto del lavoro, quindi dal suo proprio lavoro e quindi dalla sua essenza umana. Il "pensiero" di Feuerbach è sostituito in Marx dal "lavoro", ma il procedimento è il medesimo. E come in Feuerbach la soluzione del problema dell'alienazione: sta nella riappropriazione da parte dell'uomo del prodotto alienato del proprio pensiero, così nel Marx giovane sta nella

riappropriazione dei prodotti del proprio lavoro, in una parola nel comunismo:

“Il comunismo in quanto effettiva soppressione della proprietà privata quale autoalienazione dell'uomo, e però in quanto reale appropriazione dell'umana essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e in quanto ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per se quale uomo sociale, cioè uomo umano. Esso è la verace soluzione del contrasto dell'uomo con la Natura e con l'uomo; la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, tra individuo e genere. E' il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione”.

Proprio perché il comunismo si configura come il recupero di una umanità dell'uomo che la storia gli ha derubato, come la realizzazione cioè di diritti imprescindibili della natura umana, i *Manoscritti economico-filosofici* sono stati (e sono) il testo prediletto di una qualsiasi interpretazione umanistica di Marx.

Marx ha dimostrato che l'alienazione del lavoro e la condizione della proprietà privata. Ma che cosa a sua volta determina l'alienazione del lavoro? Secondo Marx è la *divisione di classe*, cioè il fatto che si ammetta che gruppi umani diversi possano partecipare in maniera diversa ai beni della società. La scissione che in Hegel e Feuerbach è un non altrimenti determinate antagonismo di esigenze umane, per Marx è la riproduzione della divisione di classe. Marx dice allora che per realizzare il comunismo occorre non soltanto abolire la proprietà privata, ma eliminare anche la sua condizione, cioè la divisione di classe.

Nella parte conclusiva del secondo manoscritto, Marx si sofferma sulle complesse implicazioni psicologico-esistenziali che comporta per l'uomo l'emancipazione da una condizione egoistico-utilitaristica (maturata sul terreno della proprietà privata dei mezzi di produzione) ad una condizione fatta di un modo nuovo, universale di vedere e di sentire, attraverso un'autentica partecipazione ai sentimenti degli altri esseri umani.

Nella parte filosofica del terzo manoscritto Marx sviluppa una critica alla dialettica e alla filosofia hegeliana in generale, alla luce di alcuni fondamentali assunti feuerbachiani accettati per intero:

“Feuerbach è il solo che sia in un rapporto serio e critico con la dialettica hegeliana, e che abbia fatto delle vere scoperte in questo campo e sia insomma il vero vincitore della vecchia filosofia [...]. contributo grande di Feuerbach è 1) l'aver provato che la vecchia filosofia non è altro che religione trasposta in pensieri e sviluppata col pensiero; e che, dunque è un'altra forma e un altro modo dell'alienazione dell'essere umano, da condannare parimente; 2) l'aver fondato il vero materialismo e la scienza reale, facendo parimenti del rapporto sociale "dell'uomo con l'uomo" il principio fondamentale della teoria; 3) l'aver contrapposto alla negazione della negazione che afferma di essere l'assoluto positivo – il positivo riposante su se stesso e su se stesso positivamente fondato”

Forte di questa eredità feuerbachiana Marx rimprovera alla filosofia hegeliana di considerare l'oggettività reale — cioè l'indipendenza dall'autocoscienza umana degli enti materiali con i quali l'uomo costruisce la sua vita (tali enti sono nella loro realtà "il positivo fondato su se stesso") - come un'alienazione dell'autocoscienza. Secondo Hegel, cioè, ogni oggettivazione del soggetto pensante in una realtà vissuta come indipendente dal suo pensiero è una sua alienazione. Stando ad Hegel, dunque, superamento dell'alienazione è pensabile solo come superamento da parte del pensiero di ogni pensiero che supponga una realtà altra

da esso, senza bisogno che le condizioni pratiche della vita umana siano mutate. Marx, invece, vuole stabilire che non ogni oggettivazione è alienazione, ma solo quella che avviene nella dimensione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Il superamento dell'alienazione è quindi per lui possibile esclusivamente attraverso una rivoluzione sociale che ne elimini le condizioni pratiche.

La critica antispeculativa

Questa critica ad Hegel da un punto di vista feuerbachiano trova piena espressione nella *Sacra famiglia*, la prima opera che Marx scrive in collaborazione con Engels, alla fine del 1844.

La *Sacra famiglia* - cioè, ironicamente, la famiglia dei filosofi tedeschi - è in un certo senso la prosecuzione della *Critica della filosofia del diritto*, perché Marx prolunga la polemica con la filosofia idealistica e la sua sopravvalutazione del pensiero elevato a produttore stesso di realtà. Dice Marx che non è il pensiero a determinare la realtà economico-sociale ma, al contrario, è essa realtà a determinare il pensiero. La dinamica propria dello sviluppo del pensiero, cioè, può riflettere validamente l'evoluzione della vita pratica, e può persino, talvolta, teorizzare anticipatamente alcuni percorsi dello sviluppo storico. Non può mai, però, produrre esso stesso tali percorsi. La critica di Marx alla dialettica hegeliana, che prende le mosse da un punto di vista empirista, conferma che a quest'epoca Marx non ha ancora conoscenza della hegeliana *Scienza della Logica*. Egli scrive infatti:

“Se io, dalle mele, pere, fragole, mandorle, reali, mi fermo la rappresentazione generale "frutta", se vado oltre e immagino che "il frutto", la mia rappresentazione astratta, ricavata dalle frutta reali, sia un'essenza esistente fuori di me, sia anzi l'essenza vera della pera, della mela, ecc., io dichiaro - con espressione speculativa che "il frutto" è la "sostanza" della pera, della mela, della mandorla, ecc. Io dico quindi che per la pera non è essenziale essere pera, che per la mela non è essenziale essere mela. L'essenziale, in queste case, non sarebbe la loro esistenza reale, sensibilmente intuibile, ma l'essenza che io ho astratto da esse e ad esse ho attribuito, l'essenza della mia rappresentazione "il frutto"- io dichiaro allora, che mela, pera, mandorla, ecc. sono semplici modi di esistenza, modi "del frutto". Il mio intelletto finito, sorretto dai sensi, distingue certamente una mela da una pera e una pera da una mandorla, ma la mia ragione speculativa dichiara questa diversità sensibile inessenziale e indifferente. Essa vede nella mela la stessa cosa che nella pera, e nella pera la stessa cosa che nella mandorla, cioè "il frutto". Le particolari frutta reali non valgono più che come frutta parvente, la cui Vera essenza è "la sostanza", il frutto”.

Marx sembra qui credere che la dialettica hegeliana sia la deduzione dei dati particolari dell'esperienza dalla specie cui appartengono, mentre essa non è nulla di simile, se non altro perché per Hegel la dialettica si applica ai concetti puri e non a quelli empirici, e perché la Natura, essendo per lui l'Idea fuori di se, non consente nessuna derivazione logica dei suoi oggetti da alcun principio.

Il materialismo storico

Una nuova teoria della storia

Nel 1845, riparato a Bruxelles dopo essere stato espulso da Parigi per la sua milizia comu-

nista, Marx comincia a scrivere, terminandola l'anno dopo, *l'Ideologia tedesca*. Egli si chiede qui in primo luogo quali siano le condizioni per cui esiste una storia umana:

“Dobbiamo cominciare col constatare che il primo presupposto di ogni esistenza umana... e che gli uomini devono essere in grado di vivere. Ma il vivere implica prima di tutto il mangiare e bere, l'abitare, il vestire e altro ancora. La prima azione storica e dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa”.

La prima condizione della dimensione storica sta dunque non nella semplice esistenza fisica, ma nell'attività per mantenerla, perché l'esistenza fisica non si mantiene che attraverso un'attività trasformativa, quindi una storia. La produzione umana di beni economici e necessaria perché l'uomo non trova già dati i beni necessari alla sua sopravvivenza fisica, bensì deve procurarseli modificando la realtà esteriore. Ma producendo i beni che gli sono necessari per mantenere la sua esistenza fisica, l'uomo muta non solo la realtà esteriore sulla quale agisce con il lavoro, ma muta anche se stesso. Il lavoro, infatti, trasforma il modo di essere di chi lo esplica, e determina, data la sua natura intrinsecamente cooperativa, i rapporti tra gli uomini. Nasce così il *modo di produzione*, cioè il modo con cui gruppi sociali si sono organizzati in funzione della produzione economica per garantire la riproduzione biologica del gruppo stesso.

Essendo per sua natura sociale, il lavoro implica la comunicazione tra gli uomini, quindi il *linguaggio*, e perciò la *coscienza*: *“il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con gli altri uomini”*. La coscienza, però, perviene a uno sviluppo e a un perfezionamento ulteriore in virtù dell'accresciuta produttività, dell'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione.

“Si sviluppa così la divisione del lavoro che in origine era nient'altro che la divisione del lavoro nell'atto sessuale, e poi la divisione del lavoro che si produce spontaneamente "naturalmente" in virtù della disposizione naturale (per esempio la forza fisica) del bisogno, del caso ecc. La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo nel momento in cui interviene una divisione fra lavoro manuale e lavoro mentale”.

La divisione del lavoro rende possibile la *divisione di classe*, cioè l'assegnazione ad alcuni uomini delle mansioni più dure e faticose lavorative, e ad altri dei compiti direttivi e del potere di determinare la distribuzione dei beni prodotti dal lavoro. Ogni società produce di più di quello che è strettamente necessario per la sopravvivenza dei propri membri, produce cioè un *plusprodotto*. Il gruppo di individui che, controllando la distribuzione dei beni, decide l'impiego di quel plusprodotto, è la classe dominante nella società.

Dalla divisione di classe deriva lo *Stato*, considerato da Marx come un apparato costruito per imporre le regole di vita che permettono la riproduzione del dominio della classe dominante, e nello stesso tempo come il luogo in cui la classe dominante rappresenta i suoi interessi particolari alla stregua di interessi universali. Per Marx, però, fino a che sopravvive la divisione di classe non può mai esserci autentica universalità perché le regole poste dallo Stato corrispondono sempre agli interessi della classe dominante che sta alla sua base.

Conclude Marx così compendiando la concezione materialistica della storia:

“Questa concezione della storia si fonda dunque su questi punti: spiegare il processo reale della produzione muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa ad uno specifico modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stadi, nonché nella sua azione come Stato, e spiegare partendo da essa tutte le varie

creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofica, morale ecc.”.

In un altro celebre brano contenuto nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, - poi diventata un classico del materialismo storico — Marx espone la sua concezione della storia distinguendo e articolando ogni società storica in *struttura* (data dall'intreccio tra le forze produttive e i rapporti di produzione), *sovrastuttura* (le istituzioni politiche e giuridiche) e *forme di coscienza* (le idee filosofiche, artistiche, religiose... attraverso le quali gli uomini si rappresentano la società in cui vivono):

“...nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, cioè in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto, però, del loro sviluppo, le forze produttive della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, (cioè con i rapporti di proprietà che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, allora da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura.

Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare torto; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società, le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione”.

La rottura con Feuerbach

Nel 1845 Marx si rende consapevole che una concezione che attribuisca una essenza naturale all'uomo non può coniugarsi con il comunismo, perché la pura e semplice eliminazione delle illusioni prodotte dall'uomo rispetto alla propria realtà è un ritorno alla realtà sociale esistente e non alla prospettiva comunista della sua trasformazione. Egli ha perciò scritto, ancor prima *dell'ideologia tedesca*, e cioè nel marzo di quell'anno, le tre pagine delle sue brevi *Tesi su Feuerbach*. La loro chiave di lettura è data dalle due tesi seguenti:

“Il punto di vista del vecchio materialismo e la società borghese; il punto di vista del nuovo materialismo e la società comunista”.

“I filosofi hanno finora variamente interpretato il mondo; si tratta ora di mutarlo”.

Quindi mentre la “materialità” nella concezione borghese è intesa come *Natura*, ora, nella nuova accezione di Marx, la materialità è la società economica dell'uomo, per cui affermare la priorità della materialità sulla coscienza significa affermare la priorità sulla coscienza non di un qualcosa di esterno all'uomo (la *Natura*), ma della sua propria dimensione sociale. Si tratta di un mutamento cruciale di prospettiva: la priorità della *Natura* rispetto all'uomo, dice Marx, è un fatto filogenetico, legato all'antropogenesi, all'origine della storia, e dunque tale da non autorizzare a considerare la *Natura* la base materiale della coscienza nella storia. Scriverà infatti nell'*Ideologia tedesca*:

“E' vero che la priorità della Natura eterna rimane ferma... D'altronde questa Natura che prende la storia umana non è la Natura nella quale vive Feuerbach, non la Natura che oggi non esiste più da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina australiana di nuova formazione [...] Accade così allora che per esempio Feuerbach vede soltanto fabbriche e macchine a Manchester, dove un secolo fa erano solo filatoi e telai a mano e scopre soltanto pascoli e paludi nella campagna di Roma, dove al tempo di Augusto non avrebbe trovato altro che vigneti”.

Questa posizione di Marx che mette in primo piano il valore trasformativo dell'attività umana rispetto alla *Natura*, aiuta ad interpretare la prima delle *Tesi su Feuerbach*, dove (recuperando la critica hegeliana alla certezza sensibile) c'è un esplicito riconoscimento della superiorità dell'idealismo sul materialismo tradizionale:

“Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto è concepito solo sotto forma di oggetto di intuizione sensibile, ma non come attività umana pratica, non soggettivamente. È accaduto quindi che il lato attivo della realtà è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto con il materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo ignora l'attività reale”.

Quindi Marx, come gli idealisti, concepisce la realtà sensibile quale prodotto dell'attività umana (“soggettivamente”), nonché, diversamente dagli idealisti, a fondamento di quella attività, dunque dell'uomo che crea il proprio essere, dunque della storia, pone il lavoro, la prassi sociale umana e non il pensiero. Inoltre: fino all'anno prima Marx ha creduto, seguendo Feuerbach, in un'essenza naturale dell'uomo sempre uguale a se stessa; ora, invece, l'essere dell'uomo è considerato un prodotto del modo di produzione che egli eredita, per cui in ogni epoca storica l'essere dell'uomo sarà diverso, proprio perché ogni epoca storica ha una sua propria determinata morfologia che la distingue dalle altre.

La critica all'ideologia

Come si configura la coscienza dell'uomo rispetto al suo essere sociale pratico? Scrive Marx nell'*Ideologia tedesca*:

“La coscienza non può non essere qualcosa di diverso dall'essere cosciente e l'essere degli uomini e il processo reale della loro vita”

Con questo Marx vuol dire che la coscienza non ha, come dicono le metafisiche idealistiche, un essere suo proprio che si sviluppa mediante la sua libertà, ma riflette le scissioni della realtà sociale da cui scaturisce. Chiariamo con un esempio: se c'è una divisione tra una classe sacerdotale che controlla il sapere e una classe lavoratrice dedita a lavori esclusivamente manuali, la coscienza del lavoratore manuale non comprende tutto il sapere elaborato dalla

società, quindi è una coscienza parziale; ma siccome questa parzialità deve essere assunta come totalità, perché la coscienza per natura sua è sempre coscienza di un tutto, allora succede che la coscienza viene ad avere un sapere della realtà che è quello stesso che Hegel definiva *sapere apparente*, cioè non sapere della totalità in quanto tale, ma il sapere di una parzialità scissa che un pensiero deformante pone come totalità: questo sapere apparente Marx lo ribattezza *ideologia*. L'ideologia non è dunque vera teoria, ma non per questo è soltanto errore, perché essa è pure un modo di rispecchiare la realtà, anche se nella rifrazione di una sua parzialità. *Teoria e ideologia*, sono dunque due forme distinte di rispecchiamento nell'uomo della sua propria realtà: attraverso la prima l'uomo scopre la logica reale che presiede la realtà in cui vive, attraverso la seconda ha una percezione deformata di quella stessa realtà. L'ideologia ha un carattere illusorio ed è questo che il materialismo storico vuole praticamente dissolvere.

Perché Marx, allora, titola il suo scritto del 1845-46 *Ideologia tedesca*? Perché i filosofi tedeschi, data la loro impotenza a incidere praticamente nella storia, per dare un significato alla propria filosofia si sono immaginati una realtà di cui il pensiero sia unico artefice, ed hanno con ciò costruito non la teoria, ma un'ideologia dell'attività reale umana. Tre sono le caratteristiche dell'ideologia che Marx delinea.

1. L'ideologia dominante in una società è sempre l'ideologia conforme agli interessi della classe dominante. Come nasce infatti il modo dell'uomo di guardare alle cose, a se stesso, alla propria vita? In primo luogo dalla realtà stessa della società in cui si trova inserito, a cui la sua mente deve in qualche forma adattarsi, per necessità pratica. In secondo luogo dalle idee che circolano nella società in cui egli vive. Ebbene: la classe dominante esercitando il controllo sia sui mezzi di produzione economica della realtà sociale, sia sui mezzi di produzione culturale, influenza in maniera determinante le menti umane, producendo nella maggioranza dei membri della società un'ideologia conforme al meccanismo sociale da essa voluto.

2. L'ideologia, dice Marx, non ha storia: non nel senso che non si evolve e non cambia, ma nel senso che la sua evoluzione non ha in sé il principio del proprio movimento. Quando infatti a una ideologia, ne succede un'altra, la successione non è determinata dallo sviluppo interno della prima, ma da un cambiamento delle condizioni sociali, che rende la seconda più conforme agli interessi dominanti.

3. L'ideologia di una classe deperisce non quando è stata confutata razionalmente, ma quando vengono meno le basi reali che l'hanno resa utile

La miseria della filosofia proudhoniana

Alla fine degli anni '40 Marx è politicamente sempre più impegnato nelle lotte operaie contro il capitalismo. Da questo impegno nasce nel 1847 un testo polemico, *La miseria della filosofia* che Marx scrive per confutare le tesi che Proudhon (1809-65) aveva sostenuto nella sua opera *La filosofia della miseria*. Lo scrittore francese, noto per la sua concezione umanistico-moralistica del socialismo, deriva dalla teoria ricardiana del valore, l'assunto morale che il lavoratore deve disporre del prodotto del suo lavoro, arrivando a proporre un modello di società di piccoli produttori artigiani indipendenti. Due sono le obiezioni sostanziali di Marx: in primo luogo lo scarso rigore scientifico di una siffatta analisi, che connette incongruamente teorie economiche e postulati morali; in secondo luogo il carattere piccolo-borghese del tipo di socialismo proposto, somigliante, in realtà, ad una società precapitalistica.

Secondo Marx, invece, una volta che il capitalismo ha organizzato la produzione su scala sociale sempre più ampia sia pure privatizzando i profitti e la gestione del plus-prodotto, la giusta prospettiva sta non nel tornare alla piccola produzione indipendente precapitalistica, ma nel socializzare integralmente la produzione stessa.

Il Manifesto del partito comunista

Marx è sempre più convinto, durante gli anni della sua permanenza a Bruxelles (1845-48) che la diffusione dell'industria faccia crescere l'antagonismo della classe operaia nei confronti dell'ordinamento sociale esistente. Egli decide perciò di impegnarsi in un'opera di coordinamento internazionale dei gruppi dirigenti operai, per favorirne la maturazione politica. L'occasione per dare corpo a questo progetto gli si presenta nel novembre del 1847, quando la Lega dei Giusti, dopo tormentate vicende interne, lo invita a stilare per essa un nuovo programma politico. Marx accetta, ponendo, però, alcune condizioni: che venga assunto un programma dichiaratamente comunista, che la Lega dei Giusti ripudi ogni avventurismo insurrezionalista, e che cambi il suo nome in Lega dei comunisti, enunciando pubblicamente le sue idee.

Nasce così, nel gennaio del 1848, il *Manifesto del partito comunista*, un testo divulgativo scritto in collaborazione con Engels, e destinato a diventare, per la sua accessibilità, l'opera più letta di Marx. In seguito la scarsa conoscenza del pensiero marxiano ha indotto erroneamente a credere di potervi trovare addirittura la dottrina filosofico-scientifica di Marx. In realtà il *Manifesto* è essenzialmente un programma politico per la classe operaia dell'epoca. Marx vi compie certamente anche una ricognizione storica, ma soltanto per ricavare da essa alcune linee di tendenza in vista di fini concretamente operativi. Siamo infatti alla vigilia del '48, quindi in un contesto storico in cui la borghesia industriale in tutti i paesi europei è in estremo antagonismo con le vecchie classi feudali e con i gruppi borghesi preindustriali. In questa situazione Marx intravede una possibile linea di sviluppo storico: radicalizzazione del conflitto tra aristocrazie tradizionali e borghesia industriale, trionfo di quest'ultima, e instaurazione di un sistema capitalistico puro, tale da allargare per sua necessità la massa operaia e da creare così le premesse di una rivoluzione comunista.

Esordisce il Manifesto:

“La storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto tra di loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte nascosta, a volta palese: una lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società, o con una rovina comune delle classi in lotta”.

Marx vede nella lotta tra classi contrapposte due possibili sbocchi a lungo termine: uno rivoluzionario, quando una classe soppianta la classe precedente e instaura il suo dominio sulla società (questa forma di transizione c'era stata nel passaggio dal feudalesimo al capitalismo), ed uno di comune rovina delle classi in lotta e di conseguente collasso sociale, come accaduto con la fine dello schiavismo antico. Fissata questa chiave di lettura, Marx prosegue con una ricognizione storica che ascrive alla borghesia il merito di avere creato il mondo moderno, perché, finalizzando la produzione al profitto, ha dato alle forze produttive uno sviluppo mai verificatosi in epoche precedenti. Di conseguenza:

“L'epoca nostra, l'epoca della borghesia, si distingue perché ha semplificato i contrasti tra

le classi. La società intera si va sempre più scindendo in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente opposte l'una all'altra: borghesia e proletariato". Ciò in quanto "nella stessa misura in cui si sviluppa la borghesia, vale a dire il capitale, si sviluppa anche il proletariato... Il progresso dell'industria del quale la borghesia è l'agente involontario e passivo sostituisce all'isolamento degli operai, risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria mediante l'associazione... Essa borghesia produce innanzi tutto i suoi propri seppellitori. Il tramonto e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili".

Nello scenario così prospettato, quale dev'essere il ruolo dei comunisti?

"Lo scopo immediato dei comunisti è la formazione del proletariato in classe, il rovesciamento del dominio borghese, la conquista del potere politico da parte del proletariato. [...] Il proletariato si servirà della sua supremazia politica per strappare alla borghesia, a poco a poco, tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello stato, vale a dire del proletariato stesso organizzato come classe dominante, e per aumentare con la massima rapidità possibile, la massa delle forze produttive. [...] Quando nel corso dell'evoluzione le differenze di classe saranno sparite e tutta la produzione sarà concentrata nelle mani degli individui associati, il potere pubblico perderà il carattere politico. [...] Al posto della vecchia società borghese con le sue classi e con i suoi antagonismi di classe subentra un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti".

L'impegno politico nel 1848 e la successiva produzione storiografica

Come attua Marx nel '48 il programma politico nel *Manifesto*? Per quanto riguarda la Germania, in aspro contrasto con il rivoluzionario comunista Andreas Gottschalk (sostenitore dell'insurrezione proletaria non solo contro le monarchie feudali, ma soprattutto contro le forze borghesi), Marx propone una strategia che vuole il proletariato sul terreno della lotta politica, con obiettivi però, non immediatamente comunisti, ma democratico-borghesi. Per Marx è infatti impossibile realizzare il comunismo prima di un completo sviluppo del capitalismo industriale. La classe operaia avrebbe dovuto perciò lottare, in Germania, per il suffragio universale, per la soppressione di ogni residuo vincolo feudale dei contadini, per i più alti salari, per il riposo festivo e il diritto di organizzazione sindacale. In tal modo la classe operaia tedesca avrebbe potuto evitare l'isolamento sociale e politico collegandosi con l'ala democratica della borghesia in opposizione a quella liberal-conservatrice. Scrive Marx sulla *Nuova Gazzetta Renana* (un giornale da lui stesso fondato):

"il proletariato deve marciare con il grande esercito delle forze democratiche, al lato estremo della sua ala sinistra, ma mantenendo sempre il contatto con il corpo dell'esercito; deve essere il più impetuoso nell'attacco, e la sua combattività deve spingere tutto l'esercito all'assalto della Bastiglia, perché la Bastiglia in Germania non è stata ancora presa, il feudalesimo non è stato ancor abbattuto, e fino a quando l'Antico Regime resisterà tutti i democratici, sia borghesi che proletari, dovranno rimanere uniti".

La duplice disfatta operaia di Praga e Parigi conferma Marx nella sua idea della necessità di un'alleanza tra le forze democratiche. Questa prospettiva sembra avere qualche possibilità di successo nei mesi successivi, quando Marx lascia Colonia diretto a Vienna e a Budapest, dove vuole adoperarsi per la vagheggiata alleanza internazionale delle forze democratiche. Ma nel settembre, mentre è a Vienna, Gottschalk coinvolge la Lega dei comunisti in due insurrezioni operaie, a Colonia e a Dresda, subito represses nel sangue. Un vero e proprio odio

anticomunista e antioperaio si sviluppa in tutti i settori della borghesia tedesca, spinta sempre più ad appoggiarsi alle monarchie feudali, consentendo quindi ad esse di restaurare pienamente i propri tradizionali poteri.

La vittoria della controrivoluzione in Germania, sospinge Marx prima a Parigi e poi a Londra, dove si stabilisce definitivamente con la famiglia dall'agosto del 1849, e dove viene ben presto a trovarsi in condizioni di gravissima miseria, isolato rispetto agli stessi esuli comunisti: questi, infatti, concentrano tutto il loro impegno nell'accendere focolai insurrezionali - regolarmente repressi nell'illusoria quanto impossibile prospettiva di resuscitare il '48. Per Marx si tratta di inutili spargimenti di sangue, e comunque di una politica che non tiene conto che condizioni storiche rivoluzionarie non possono essere attivate artificialmente. Quel che per lui occorre è invece una comprensione delle ragioni del fallimento del '48.

Nei primi anni '50 pertanto, in Marx maturano due specifici interessi, uno economico e l'altro storico. Gli studi di storia danno luogo a due tra le sue massime opere storiche: *La lotta di classe in Francia dal 1848 al 1850* e il celebre *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), in cui analizza la storia della Francia alla luce della lotta di classe. Queste ricerche portano Marx ad abbandonare l'assunto che la borghesia industriale sia una classe rivoluzionaria destinata a spazzare via i vecchi ceti e a produrre un proletariato sempre più numeroso e rivoluzionario. In Inghilterra, infatti, borghesia industriale aveva obbligato l'aristocrazia tradizionale ad introdurre nel 1846 il libero scambio, accettando, in compenso, di lasciarle la gestione politica dell'intera società. La società si rivela quindi a Marx complessa di quanto non l'avesse immaginata nel *Manifesto*. Da questa consapevolezza nasce l'esigenza di una comprensione profonda del reale funzionamento dell'economia capitalistica.

Il Capitale: la scienza dialettica del modo di produzione capitalistico

Il problema del rapporto tra la dialettica di Marx e quella di Hegel

In una lettera del gennaio del 1858, Marx scrive che, poco prima, ha avuto occasione di rileggere la *Logica* hegeliana (una amica inglese gli ha fatto dono, infatti, di alcuni volumi di Hegel appartenuti a Bakunin, tra cui, appunto, la *Logica*) e di essere giunto finalmente a comprenderla a fondo, avvalendosene per la costruzione di una nuova teoria del profitto. Questa acquisizione tardiva, da parte di Marx, della *Logica* hegeliana, non deve stupire: per impadronirsi, infatti, di un'opera di tale straordinaria complessità sono necessari "prerequisiti" di comprensione del linguaggio filosofico e di prospettiva culturale non usuali.

Nel caso di Marx, tre sono i prerequisiti che gli hanno consentito, ad un certo punto, di assimilare i contenuti della *Logica*: 1) la formazione hegeliana giovanile; 2) la rottura epistemologica con Feuerbach, ovvero l'abbandono di posizioni di matrice empirista; 3) il suo interesse giunto ora a maturazione - verso la comprensione di una totalità, quella del sistema capitalistico.

Compresa ed utilizzata la *Logica* di Hegel, Marx, in una lettera ad Engels, esprime l'intenzione di scrivere un testo in cui riassumere in forma divulgativa le grandi acquisizioni e i limiti della logica dialettica hegeliana. In realtà, poi, quel testo Marx non ha mai avuto il tempo di scriverlo e ciò ha generato non pochi equivoci a livello interpretativo circa il suo autentico rapporto con la logica dialettica hegeliana. Marx, infatti, ha finito per usare la logi-

ca dialettica come strumento di costruzione di una nuova scienza economica senza mai trattare filosoficamente, se non per fuggevoli accenni nelle sue opere economiche, la differenza tra la dialettica da lui usata in una prospettiva materialistica di pensiero e la dialettica concettualizzata in maniera idealistica da Hegel.

Una volta compresa la *Logica* di Hegel, Marx riformula in senso dialettico la sua concezione dell'economia: da questa riformulazione nasce di getto nel 1857 *Per la critica dell'economia politica* (pubblicata poi nel '59) che è il preludio al *Capitale* cioè alla vera e propria scienza economica marxista.

L'opera contiene una *Introduzione* e una *Prefazione*: la prima è del '57, la seconda del '59. A noi interessa l'*Introduzione* perché è qui che Marx illustra la metodologia con cui studia l'economia politica.

Dice Marx che due sono i metodi che si possono seguire nel formulare la scienza economica: 1) quello di muovere dall'elemento concreto e reale e da qui costruire una serie di astrazioni ricavate dal concreto; 2) quello di muovere da categorie astratte, comprendere la loro connessione, e, attraverso questa comprensione, interpretare la realtà concreta. Marx respinge il primo metodo e accetta il secondo: pretendere, infatti, di partire da un dato concreto (poniamo la "popolazione") è mera illusione, perché in ogni caso si parte sempre da un'astrazione (come appunto è il concetto di "popolazione"), e per di più da un'astrazione che proprio perché ha la pretesa di riflettere immediatamente l'empiria si rivela la più povera perché non è mediata dal pensiero (qui, Marx, riprende integralmente la critica hegeliana della certezza sensibile). Allora il metodo scientifico corretto è quello di partire da concetti già astratti e mediati dal pensiero che non pretendono di riflettere in quanta tali l'empiria cogliere le loro connessioni logiche e, alla luce di queste, illuminare la realtà concreta.

Scriva Marx che l'economia politica fino a che ha preteso di partire dal concreto - come hanno fatto gli economisti del XVII secolo — non è stata vera scienza economica; ha cominciato invece ad essere tale nel '700 con Adam Smith, quando ha preso le mosse da determinazioni astratte, indagandone le implicazioni logiche. A quegli studi, però, Marx rimprovera l'errore di avere confuso la produzione in generale con la produzione capitalistica attribuendo alla prima ciò che si scopriva nella seconda.

Fino a che punto, però, Marx assume il metodo hegeliano come metodo scientifico per fondare la scienza del modo di produzione capitalistico? Come già si è detto non abbiamo un'opera filosofica di Marx che affronti direttamente l'argomento e allora dobbiamo servirci di quei rari passaggi in cui Marx accenna alla questione. Uno di questi è contenuto nella *Prefazione* alla seconda edizione del *Capitale* e risale al '73 quindi ad una fase più matura rispetto a *Per la critica dell'economia politica*. Scrive Marx:

“La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico”.

Quello che Marx accetta di Hegel, qui, è detto chiaramente: *le forme generali del movimento della dialettica*. Noi sappiamo che per movimento della dialettica si intende il passaggio da una categoria all'altra; le forme di questo movimento sono quindi le forme del "passare" dialettico in quanto tale, che è considerato da Hegel nel secondo libro della *Logica*, cioè nella logica dell'essenza. Questo significa che per Marx la connessione scientifica dei concetti deve essere fatta attraverso le categorie di identità, differenza, opposizione, contraddizione, fondamento e condizione.

Marx, però, respinge un altro aspetto della dialettica hegeliana, perché dice addirittura che "*bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico*". Che cosa è, allora, che respinge? Scrive Marx, sempre nella *Prefazione* alla seconda edizione del *Capitale*:

"per il suo fondamento il mio metodo dialettico non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto".

Marx usa il termine "fondamento", che è una categoria della logica hegeliana: poiché il movimento della dialettica non è altro che la sequenza delle sue contraddizioni, per "fondamento della dialettica" deve intendersi nell'accezione hegeliana - la realtà da cui nascono ed a cui appartengono tutte le contraddizioni di cui la dialettica rappresenta lo svolgimento. Ora, come sappiamo, per Hegel questa realtà è l'idea, che è "fondamento", appunto in quanto luogo da cui promanano e in cui trovano soluzione le contraddizioni di tutte le categorie. Se dunque Marx afferma che il fondamento del suo metodo dialettico è l'opposto di quello hegeliano, tale fondamento sarà non l'Assoluto, ma il suo opposto, e cioè la *realtà storica determinata*: quindi per fondamento della dialettica marxiana deve intendersi la realtà determinata da cui nascono ed a cui appartengono tutte le contraddizioni di cui la dialettica rappresenta lo svolgimento. In questo senso il fondamento della dialettica marxiana è "*il modo capitalistico di produzione ed i rapporti di produzione e di scambio che gli corrispondono*". Si tratta di un fondamento determinato, e determinato sul terreno della prassi sociale umana, del suo concreto sviluppo storico.

Alla luce di queste considerazioni qual è allora il "guscio mistico" della dialettica hegeliana? È la pretesa di fare una dialettica della totalità assoluta, quindi, in fondo, di una totalità senza presupposti. Quindi, mentre per Hegel la logica dialettica costituisce un circolo totalmente autosufficiente che non lascia nessuna presupposizione fuori di sé, per Marx, invece, la realtà di cui essa chiarisce le forme è un *presupposto storico*. Accertato che "il guscio mistico" e la pretesa di fare una dialettica della totalità assoluta, appare chiaro perché Marx "estragga" dalla *Logica* di Hegel soltanto la logica dell'essenza: infatti, mentre le categorie della logica del concetto e della logica dell'essere si riferiscono a determinazioni della totalità in assoluto, quelle della logica dell'essenza, studiando le forme del passare indipendentemente dalle determinazioni a cui si riferiscono, possono essere utilizzate anche per determinazioni che riguardino una totalità storicamente determinata.

L'analisi dialettica dell'economia capitalistica

Abbiamo già visto come nei primi anni '50 maturino in Marx - esule a Londra - due specifici interessi, uno economico e l'altro storico. Di quello storico si è già detto. Per quanto riguarda invece il suo crescente interesse per l'economia, c'è da osservare che, in un certo senso, esso è figlio di alcune sue certezze politiche. Egli è convinto, infatti, che il ciclo di espansione del capitalismo industriale apertosi nel 1851 avrebbe attenuato progressivamente, anziché esasperare, le contraddizioni tra classe borghese e classe operaia, dando alla prima la possibilità di concessioni salariali, e inducendo la seconda ad usufruire dei nuovi posti di lavoro e degli aumenti salariali. Condizioni, queste, che allontanavano la prospettiva di una rivoluzione proletaria. Pertanto, in questa fase storica, pensa Marx, compito degli intellettuali comunisti deve essere quello di utilizzare il tempo di forzata pausa nella partecipazione alla lotta di classe, per studiare a fondo le leggi di funzionamento del capitalismo, in maniera da connettere l'idea comunista ad un'effettiva conoscenza della realtà sociale,

trasformandola da pura utopia in progetto storico scientificamente fondato, dando così al proletariato un sicuro criterio di orientamento storico. Egli si dedica interamente a questo lavoro, e nel 1861 inizia la stesura della sua opera più celebre, *Il capitale*, di cui pubblicherà il primo volume nel 1867 (i due volumi seguenti saranno pubblicati postumi, rispettivamente nel 1885 e nel 1894, da Engels). Con quest'opera Marx mira alla costruzione di una scienza dialettica del modo di produzione capitalistico. Le categorie che esprimono gli aspetti globali di funzionamento di tale modo di produzione sono perciò connesse tra loro secondo le stesse forme di passaggio dialettico teorizzate da Hegel nella *Logica*, con la differenza, ovviamente, che sono categorie diverse, perché nel caso di Marx si tratta delle categorie di una specifica morfologia socioeconomica, nel caso di Hegel delle categorie del pensiero in assoluto. Hegel aveva detto che lo svolgimento dialettico non è altro che il trarre tutta la serie delle implicazioni mediate dalla forma più semplice e immediata in cui la totalità si manifesta: nella *Logica*, infatti, dovendo trattare della totalità del pensiero, si comincia dalla forma più semplice e immediata in cui pensiero può pensare la realtà, e cioè dall'essere. Allo stesso modo esordisce Marx nel *Capitale*:

“La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una "immane raccolta di merci" e la merce singola si presenta come sua forma semplice. Perciò la nostra indagine comincia con l'analisi della merce”.

La società capitalistica, cioè, ha tante determinazioni (il profitto, il capitale, l'occupazione, le forze produttive...) ma tutte "mediate", nel senso che ad esse bisogna arrivare con il pensiero: la determinazione che invece appare immediatamente è la *merce*, perché chiunque, anche se non ha nozione del capitalismo, sa che quando vuole può uscir di casa e comprare una qualsiasi cosa per un prezzo.

La teoria del valore

Marx osserva che la merce è definita dalla duplice determinazione di *valore d'uso* e di *valore di scambio*. Con la prima si definisce l'aspetto qualitativo della merce, cioè la sua capacità di soddisfare determinati bisogni umani in virtù delle sue qualità; con la seconda l'aspetto quantitativo, ovvero quella quantità di merce che deve essere ceduta per acquistare una determinata quantità di altre merci. Valore di scambio di una merce, pertanto, è il rapporto quantitativo secondo cui essa viene scambiata con altre. Il valore d'uso e il valore di scambio sono concetti opposti. Infatti, nell'ambito del funzionamento del sistema economico capitalistico e dei comportamenti ad esso congrui, a cui soltanto vanno riferite le determinazioni che compaiono nel *Capitale*, il non uso di un bene equivale al suo scambio (farne regalo o buttarlo via sono certamente anch'essi modi di non usare il bene, ma si tratta di comportamenti non economici che, in quanto tali, cadono fuori della sfera oggetto di analisi). Stabilito che valore d'uso e valore di scambio sono concetti opposti, Marx dimostra sempre conducendo la sua analisi secondo le regole della dialettica hegeliana che essi si implicano reciprocamente. Infatti, nell'ambito della società capitalistica, un bene è usato in quanto è stato acquistato ed ha perciò un valore di scambio; d'altra parte un bene che ha un valore di scambio può essere venduto ed ha quindi un valore d'uso per chi lo acquista. Ma, prosegue Marx, il valore di scambio è la forma fenomenica del *valore* del bene, dato, secondo lui, dalla quantità di lavoro sociale incorporata in esso, ovvero dal tempo di lavoro che la società ha speso per produrlo. Cosa significa "forma fenomenica"? È la manifestazio-

ne deformata di una realtà mediante la quale manifestazione soltanto pere, questa realtà si può esprimere. Marx vuol dire cioè che se c'è un bene A che incorpora una certa quantità di lavoro sociale, non potremmo mai sapere con certezza assoluta quanto lavoro quel bene incorpora (quante ore, quanti minuti...): il valore di A si rende visibile esclusivamente nel suo rapporto con gli altri beni, per cui se A vale 2B, ciò significa che A contiene tendenzialmente il doppio del lavoro di B. Tendenzialmente, perché i valori di scambio sono in una perpetua oscillazione che non li fa mai coincidere con il valore. Quindi per Marx *valore* è una realtà nel senso hegeliano, che sottende la forma fenomenica della sua manifestazione, valore di scambio di un bene si manifesta, insomma, nel valore d'uso di un altro bene: se cioè A vale 2B, il valore d'uso di 2B esprime il valore di scambio di A. Però, siccome in questa maniera valore di scambio sarebbe misurabile soltanto relativamente (si potrebbe misurare A rispetto a B, B rispetto a C...) si pone l'esigenza di un'unità di misura universale del valore di scambio: questa è il *denaro*. Mentre gli altri beni hanno un valore d'uso e un valore di scambio, il valore d'uso del denaro solo quello di definire il rapporto di scambio degli altri beni: esso è cioè l'unità di misura unica per tutti i valori di scambio. L'espressione in denaro, anziché in un altro bene, del valore di scambio di un bene, si chiama *prezzo* di quel bene: ovviamente il prezzo non è il valore, dunque è il valore di scambio. Il fatto che nella società capitalistica la quantità di lavoro si presenti sotto forma di valore e quindi di valore di scambio di un bene, dipende per Marx dal presupposto storico su cui la società capitalistica è nata e cresciuta: in essa infatti ogni centro di produzione economica produce i propri beni indipendentemente da ogni altro, pur dovendoli scambiare con gli altri quanto meno per essere costantemente rifornito di mezzi e materie con cui produrli. Ma l'unica possibilità che consenta, in mancanza di qualsiasi predeterminazione sociale degli scambi, che un bene possa essere dislocato dall'uno all'altro centro di produzione, e che i beni entrino tra loro in un rapporto di valore, ovvero che il lavoro in essi contenuto sia rappresentato come un loro valore. Così i rapporti di valore determinano le proporzioni in cui i beni possono scambiarsi, promuovendo il loro scambio effettivo; ciò fa sì che nella società capitalistica i rapporti sociali tra gli uomini si manifestano come rapporti tra le merci, nel senso che i rapporti di valore che hanno le merci riflettono il rilievo che ogni istanza produttiva ha nella società. Marx vuol dire che nella società capitalistica gli uomini non vedono direttamente i loro rapporti sociali come si potevano vedere nelle gerarchie prestabilite delle altre società. Della società capitalistica gli individui si presentano tutti formalmente uguali, così che la gerarchia sociale si manifesta in maniera indiretta attraverso il rapporto tra le merci: formalmente, un qualsiasi lavoratore del più basso livello è sullo stesso piano di un noto ed illustre professionista, ma il fatto che la parcella del secondo sia ben diversa dal salario del primo ci dice che il peso sociale dei due è diverso, di una diversità che si manifesta codificata in un prezzo. Marx chiama questa oggettivazione dei rapporti sociali in rapporti quantitativi *feticismo delle merci* e ne compie un'analisi ispirata da una figura della terza sezione della *Fenomenologia*, cioè dal *regno animale dello spirito*. Dal punto di vista di Marx, però il feticismo delle merci nasce non da uno sviluppo della mentalità collettiva, ma come riflesso di una determinata produzione economica.

La teoria del plusvalore

Il denaro può essere definito *capitale* nella misura in cui, attraverso lo scambio, progressiva-

mente si accresce e si accumula. Questa determinazione del capitale non è ricavata dialetticamente, ma piuttosto dalla definizione stessa della società capitalistica, che si presenta come quella società in cui denaro viene investito per essere progressivamente aumentato. Si tratta allora di capire che cosa permette al capitale di essere tale, cioè da dove nasca quel "di più" o, detto meglio, quel *plusvalore* che il capitale progressivamente realizza nella circolazione. A questo proposito gli economisti del tempo ritenevano che il plusvalore nascesse dal comprare i beni a un prezzo corrispondente alla quantità di lavoro in essi contenuta e dal rivenderli a un prezzo superiore. Per Marx questa teoria è logicamente insostenibile, dal momento che ogni capitalista è venditore e acquirente nello stesso tempo: chi produce e vende, poniamo, locomotive, deve acquistare il ferro necessario da un altro capitalista che per produrlo dovrà acquistare carbone da un capitalista proprietario delle miniere che a sua volta, per estrarre il carbone... ecc. ecc. La circolazione presuppone, appunto, un rapporto "circolare", per cui se ogni capitalista traesse il plusvalore vendendo i beni al di sopra del loro valore, quello che guadagnerebbe come compratore lo perderebbe come acquirente. Conclude Marx che il plusvalore, quindi l'accrescimento di capitale che nasce dalla sua circolazione, non può avere la sua spiegazione nella circolazione stessa. Egli ne trova invece l'origine nel fatto che il capitalista non paga all'operaio la quantità di lavoro che quegli eroga per lui, perché ciò che lui compra dall'operaio non è il lavoro erogato — come sosteneva l'economia politica tradizionale — ma la *forza-lavoro* ovvero la capacità stessa che ha l'operaio di lavorare. Il capitalista, una volta che ha acquistato questa capacità, può usarla come meglio crede, usando a suo vantaggio la quantità di lavoro che può trarne. Si tratta di vedere se tale quantità di lavoro possa avere un valore superiore a quello della forza-lavoro acquistata dal capitalista. Da che cosa è dato il valore della forza-lavoro? Come il valore di ogni bene è dato dalla quantità di lavoro socialmente necessario per produrre quel bene, così, allo stesso modo, il valore della forza-lavoro è data dalla quantità di lavoro socialmente necessaria per produrre il bene, a meglio, la merce forza-lavoro. Ma produrre forza-lavoro significa produrre i beni consumando i quali l'operaio possa riprodurre la sua capacità lavorativa, mantenendosi fisicamente e psichicamente in una condizione accettabile. Quindi il valore della forza-lavoro è la quantità di lavoro contenuta nei beni, detti beni-salario, consumando i quali l'operaio riproduce la propria capacità di lavoro. D'altra parte, una volta che il capitalista ha comprato la sua forza-lavoro, può far lavorare l'operaio per un tempo più lungo di quello necessario a produrre i beni-salario. Il capitalista paga cioè il valore della forza-lavoro, ma usa una quantità di lavoro che è superiore alla quantità di lavoro che ha prodotto la forza-lavoro. Quindi nel bene che il capitalista produce si trova una quantità di lavoro superiore a quella che lui ha pagato. Questa è l'origine del plusvalore capitalistico.

Il concetto di forza-lavoro rappresenta la sintesi dialettica tra capitale e lavoro. Nella società capitalistica, infatti, capitale e lavoro si fronteggiano come opposti, perché non possedere capitale significa vivere vendendo la propria forza-lavoro, così come, viceversa, vivere vendendo la propria forza-lavoro significa non avere la disponibilità di un capitale. Ora, la forza-lavoro, da un lato appartiene alla sfera del lavoro, in quanto rappresenta ciò da cui il lavoro si genera, e dall'altro appartiene al capitale, perché merce acquistata dal capitale stesso. Da quest'ultimo punto di vista la forza-lavoro è "capitale" esattamente come capitale è la macchina o la materia prima che, una volta acquistati dal capitalista, entrano a far parte dei suoi mezzi di produzione. Proprio in quanto sintesi dialettica del capitale e del lavoro la forza-lavoro dà ragione dell'accrescimento del capitale attraverso il lavoro.

La teoria dell'accumulazione

Con progressive sintesi dialettiche Marx scopre tutta una serie di altre relazioni economiche costitutive del modo di produzione capitalistico. A tal fine introduce una nuova terminologia secondo la quale il capitale investito dal capitalista viene distinto in capitale costante (indicato nella formula con la lettera C) e capitale variabile (indicato nella formula con la lettera V). Il primo è il capitale investito nel macchinario, nelle materie prime, nelle fonti di energia; il secondo, il capitale investito per acquistare forza-lavoro. La somma del capitale costante e del capitale variabile è il capitale complessivamente investito. Marx si avvale di questa terminologia per evidenziare che l'aumento di valore del capitale investito da cui si trae plusvalore, deriva da quella parte di esso che è investita nell'acquisto di forza-lavoro, che è definito variabile appunto perché il suo valore varia, si accresce. Chiariamo con un esempio. Poniamo che 1 lira sia l'equivalente di 1 ora di lavoro e che un certo bene, costato 40, abbia un valore di 45. Si tratta di individuare da dove viene il plusvalore 5. Supponiamo allora che capitale investito sia così ripartito: 10 per il logoramento del macchinario, 10 per le materie prime, 10 per le fonti di energia e 10 per la forza-lavoro. Il valore del bene è 45, perché esso contiene, oltre alla quota 30 di capitale costante investito, anche le ore di lavoro dell'operaio: ma poiché l'operaio - come sappiamo - non è pagato per il lavoro effettivamente erogato, ecco che la quota 10 investita dal capitalista nell'acquisto della sua forza-lavoro, trasferendosi nel prodotto finito, ha variato di valore, si è accresciuta diventando 15, perché l'operaio ha effettivamente lavorato 15 ore, e non le 10 corrispondenti al suo salario. Il rapporto tra capitale costante e capitale variabile è detto da Marx composizione organica del capitale.

A questo punto Marx si pone il problema di vedere se il progressivo aumento del capitale investito modifichi la composizione organica del capitale. Questo aumento, infatti, c'è sempre, perché se il capitale non si accumula, vale a dire se non accresce continuamente il suo valore, viene distrutto dalla concorrenza tra i vari capitali. Con l'accumulazione, dunque, la composizione organica del capitale cresce, perché la parte costante di esso diventa percentualmente maggiore della parte variabile. Per quale motivo? Per il fatto che se il capitale si accumulasse aumentando soltanto il numero di operai impiegati, l'accumulazione finirebbe per prosciugare quello che Marx chiama l'esercito industriale di riserva, cioè quella massa di persone che non sono ancora impiegate nel processo produttivo, e da cui si possono trarre nuovi lavoratori. Per l'economia capitalistica l'esercito industriale di riserva è una necessità, perché, ove non ci fosse, gli operai già occupati diventerebbero assolutamente indispensabili, e quindi potrebbero contrattare livelli alti di salario tali da erodere i profitti dei capitalisti. L'unico modo per ricostituire continuamente l'esercito industriale di riserva è un progresso tecnico attraverso il quale la produzione avvenga con un peso sempre maggiore delle macchine rispetto al lavoro vivo. Marx precisa che questo non significa che il capitale variabile diminuisca in termini assoluti, anzi esso cresce quando cresce la popolazione e quando nuove fasce di essa diventano disponibili all'impiego produttivo; però la parte costante del capitale deve crescere più che proporzionalmente di quella variabile, per ristabilire l'esercito industriale di riserva.

Marx dimostra ora, matematicamente, come nel quadro appena descritto il saggio del profitto tenda a diminuire: infatti, siccome il plusvalore è tratto dal capitale variabile, e siccome il saggio del profitto è il rapporto tra il plusvalore e il capitale complessivo – in formula, sag-

gio del profitto = $p/c+v$, se C aumenta più che proporzionalmente rispetto a V, quindi se $c+v$ aumenta la composizione organica del capitale, il saggio complessivo del profitto diminuisce. Come reagisce il capitale di fronte a questa caduta tendenziale del saggio del profitto? Allargando ancora la composizione organica del capitale, quindi facendo diminuire ulteriormente il saggio del profitto. Questo perché l'aumento della composizione organica del capitale, se per un verso fa diminuire il saggio del profitto, per un altro fa aumentare la massa del profitto, che è ciò che in primo luogo interessa al capitalista. Poniamo infatti che un capitalista produca 100 oggetti con un profitto su ciascuno di 10 lire; complessivamente il profitto è 1000. Se per ipotesi producesse 10.000 oggetti con un margine di profitto su ciascuno di 1 lira, il suo saggio del profitto unitario su ciascun bene sarebbe minore rispetto al caso precedente, ma la massa complessiva del profitto sarebbe maggiore. In sostanza Marx vuol dire che la legge del profitto è un motore potente per la continua espansione dell'accumulazione: il capitalista, per limitare il potere degli operai, deve aumentare la composizione organica del capitale, quindi tende a far cadere il saggio del profitto, ma rimedia aumentandone la massa. E per fare questo, cioè per aumentare la massa del profitto in presenza di un saggio del profitto calante, la scala della produzione deve accrescersi enormemente. Marx, pertanto, ha previsto su base scientifica che la scala della produzione capitalistica sarebbe incessantemente aumentata.

Valori e prezzi

Nel primo volume del *Capitale* Marx costruisce tutto il suo discorso scientifica sui valori. Ma, come si è visto, il valore si manifesta non come tale, bensì nella sua forma fenomenica di prezzo. Il prezzo rappresenta quindi la deformazione a livello empirico della struttura logica del valore. Marx avverte il bisogno di capire quali siano le più significative variazioni che possono prodursi nel capitalismo in base a questa non coincidenza tra prezzi e valori; per questo, il terzo volume del *capitale* viene centrato sull'analisi dei problemi relativi alla *trasformazione dei valori in prezzi*.

Marx scopre che fra tutte le variazioni, quella più significativa è la formazione, attraverso il meccanismo dei prezzi, di un *saggio medio del profitto* in tutto il sistema capitalistico. Vale a dire: se si analizzasse soltanto la struttura dei valori ne verrebbero saggi del profitto diversi tra i diversi settori del capitalismo, perché diversa è la composizione organica propria di ciascun settore; infatti, siccome il profitto deriva dal capitale variabile, dovrebbero esserci saggi del profitto maggiori in quei settori dove la composizione organica del capitale è bassa e, viceversa, minore dove è alta. Questo non succede nella realtà del capitalismo, perché ove si determinino, nella stessa epoca e nello stesso paese, saggi del profitto diversi tra diversi settori, i capitali, in concorrenza tra loro, si spostano dal settore con minore saggio del profitto verso quello che ne garantisce uno maggiore: questo movimento porta alla fine ad un livellamento del saggio del profitto. Ma come è provocato questo livellamento? Attraverso un'alterazione dei prezzi rispetto ai valori, nel senso che gli spostamenti di capitali da un settore all'altro, quindi il gioco della domanda e dell'offerta, determinano cambiamenti dei prezzi rispetto ai valori, tali da cambiare i saggi del profitto e tali da creare un saggio medio del profitto. Pertanto lo scarto tra prezzi e valori serve ad alcuni gruppi capitalistici per acquistare una maggiore forza ed una maggiore accumulazione, comparativamente ad altri, rispetto a quello che la legge del valore potrebbe dare.

Il *Capitale* di Marx e la *Logica* di Hegel

Attraverso le successive determinazioni del modo di produzione capitalistico, che vengono sviluppate dialetticamente nel corso dei tre volumi del *Capitale*, alla fine, ritorniamo alla determinazione da cui Marx ha preso l'avvio, cioè alla merce. Però la merce a cui si ritorna attraverso il procedimento dialettico è molto di più della merce da cui siamo partiti: la prima era la forma immediata del manifestarsi della società capitalistica, l'altra è la merce in cui possiamo scorgere in trasparenza tutte le determinazioni proprie di tale modo di produzione. La sovrapposibilità di strutture tra il *Capitale* di Marx e la *Logica* di Hegel si manifesta così in tutta la sua evidenza: nel testo hegeliano si parte dall'Essere - forma immediata e semplice - se ne sviluppano dialetticamente tutte le determinazioni in un lungo cammino, e poi si ritorna all'Essere nella cui trasparenza si scorge l'Idea. Nel testo di Marx, si parte dalla merce - forma immediata e semplice -, se ne sviluppano dialetticamente le determinazioni e ad essa merce, nella cui trasparenza si scorge ora il capitale, infine si torna. Seguendo l'analisi dialettica condotta da Marx nel corso del *Capitale*, abbiamo modo di vedere come tutta una serie di aspetti della società (che è poi la società in cui viviamo) si presentino complicati l'uno con l'altro in modo tale che nessuno di essi può venire modificato senza la modificazione di tutti gli altri.

Per esempio secondo Marx la progressiva accumulazione di capitale non è un dato accidentale, aggiuntivo, che potrebbe anche non esserci: è parte integrante del concetto di capitale per cui non si può, poniamo, mantenere la società capitalistica e porre un qualsiasi limite al suo sviluppo, perché questo dell'accumulazione è una sua specifica determinazione. Ugualmente non si può mantenere un'economia capitalistica e nello stesso tempo, magari per via politica, creare la piena occupazione, perché la disoccupazione è determinazione dialettica dell'accumulazione del capitale. Realtà che in una percezione adialettica vengono viste come separate l'una dall'altra, invece nell'andamento dialettico si rivelano forme trascendentali di una medesima totalità e quindi tra loro indisgiungibili.

Il pensiero politico dell'ultimo Marx

La fondazione dell'Internazionale

Il risveglio delle lotte operaie all'inizio degli anni Sessanta spinge nuovamente Marx sul terreno dell'azione politica tra gli operai. Perciò il 28 settembre 1864 egli è tra i protagonisti della riunione tenutasi a Londra per fondare l'*Associazione internazionale dei lavoratori*, passata poi alla storia come *Prima Internazionale*. Vi partecipano rappresentanti di associazioni operaie dei maggiori paesi europei. L'impegno di Marx è volto in primo luogo a combattere l'influenza di Proudhon e di Mazzini, che cercano di dare all'Associazione (di cui per altro sono tra i fondatori), un indirizzo rivolto a perseguire il miglioramento della condizione operaia entro il quadro della democrazia borghese. Mazzini, però, vista l'impossibilità di imporre la propria egemonia, abbandona la nuova organizzazione, insieme ai suoi seguaci, dopo appena qualche mese. Ciò rende più facile a Marx combattere l'influenza di Proudhon. Questi, infatti, pur avendo un vasto seguito tra le associazioni operaie francesi, belghe e olandesi, si attira ben presto, con la sua predicazione della collaborazione tra le classi e la sua contrarietà agli scioperi, l'ostilità delle forti Trade Unions inglesi, impegnate in duri scioperi contro i capitalisti inglesi. Marx, perciò, alacramente impegnato a sostenere gli

scioperi (vuole fare dell'Internazionale anche un'organizzazione per la raccolta di fondi a sostegno degli operai scioperanti), non ha difficoltà ad ottenere che le Trade Unions si schierino con lui contro Proudhon. Quanto più Proudhon insiste sull'idea che l'Internazionale dei lavoratori debba essere apolitica, tanto più queste associazioni prendono a seguire il rivoluzionario russo Michele Bakunin, che sostiene, all'opposto, la necessità della lotta insurrezionale contro il potere politico borghese. Così, al primo congresso dell'Internazionale, tenutosi a Ginevra nel 1866, un'eterogenea coalizione tra Trade Unions, seguaci di Bakunin e seguaci di Marx mette in minoranza ed estromette da ogni posizione direttiva i seguaci di Proudhon, che, nuovamente battuti e definitivamente emarginati nei successivi congressi di Losanna (1867) e di Bruxelles (1868), escono dall'organizzazione. Successivamente, però, seguaci di Marx e di Bakunin si trovano in un sempre aspro conflitto reciproco, soprattutto perché Marx ritiene fondamentale organizzare il proletariato sul terreno economico anche per rivendicazioni salariali che invece gli anarchici rifiutano. Il contrasto finisce col rendere impossibile la coesistenza nell'Internazionale del settore marxista e del settore anarchico e questo porterà, nel 1876, allo scioglimento dell'Internazionale stessa.

Marx di fronte alla Comune di Parigi

La guerra franco-prussiana del 1870 culmina, in quello stesso anno, nella disfatta francese di Sedan, dove viene fatto prigioniero lo stesso Napoleone III. Il capo del nuovo governo francese, Thiers, dopo aver sottoscritto il 26 febbraio 1871 un umiliante trattato di pace con l'Impero Tedesco, si adopera a farne pagare gli altissimi costi alle classi popolari, e soprattutto a quelle parigine, pure già colpite da una gravissima crisi economica. Ciò spiega come Parigi, ribellatasi al governo Thiers, insediandosi nella vicina Versailles, si dia un autonomo governo popolare. È la *Comune di Parigi*, che vive appena due mesi, dal 18 marzo al 28 maggio 1871, acquistando progressivamente, nel corso della sua breve esistenza, il volto di uno Stato operaio basato sull'eguaglianza sociale e sull'esercizio diretto del potere da parte delle classi lavoratrici. Questa esperienza politica viene annientata dalle forze governative con una delle più sanguinose repressioni che la storia ricordi. L'intera vicenda rappresenta un momento decisivo nello sviluppo del pensiero politico di Marx. Fino agli anni Settanta, infatti, egli ha studiato il funzionamento del modo di produzione capitalistico senza occuparsi dello sviluppo storico che avrebbe potuto seguire al suo abbattimento (in merito dichiara di "non preparare ricette per la cucina dell'avvenire"). Lo stesso *Manifesto* del '48, pur costituendo un importante testo politico, rimane generico a questo riguardo. Ora la Comune di Parigi si presenta come il primo Stato nato dall'abolizione del capitalismo, per cui, per Marx, il chiarimento di un itinerario storico postcapitalistico diventa un problema reale e non più un'esercitazione utopica.

Socialismo e comunismo

In occasione del congresso con cui viene fondato il partito socialdemocratico tedesco a Gotha, nel 1875, Marx scrive un testo intitolato appunto *Per la critica del programma di Gotha* che è l'unica teorizzazione non immediatamente contingente circa l'assetto che la società deve assumere dopo il capitalismo.

Secondo Marx il superamento del capitalismo deve, alla fine, portare alla instaurazione di una società comunista, cioè di una società in cui, essendo stata abolita ogni divisione di clas-

se, non c'è più conflitto di interessi tra gruppi sociali distinti, per cui gli uomini possono gestire autonomamente la propria vita senza neanche bisogno di uno Stato. Però, scrive Marx, *“Tra la società capitalistica e la società comunista vi è periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde un periodo politico transitorio, in cui lo Stato non può essere altro che la dittatura rivoluzionaria del proletariato”*.

Dunque Marx vede, in epoca moderna, soltanto due sistemi sociali specificamente determinati nei loro rapporti di produzione, vale a dire il capitalismo e il comunismo, e considera il socialismo non già come un terzo determinato sistema sociale interposto tra gli altri due, bensì come "il periodo della trasformazione rivoluzionaria" del capitalismo nel comunismo. Ciò che definisce il socialismo non è perciò un regime di rapporti di produzione, ma una forma di potere politico, e cioè un potere politico caratterizzato dalla finalità storica che si propone, che è il comunismo e dalla base di classe su cui poggia, che è data dal proletariato. Già nel *Manifesto del partito comunista* Marx aveva scritto: *“Il proletariato facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni di esistenza delle classi generale, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe”*. Un paese può quindi essere detto socialista, secondo l'idea di socialismo di Marx, non se la proprietà dei mezzi di produzione appartiene allo Stato, ma soltanto se tale proprietà statale è adoperata come leva e come strumento di una trasformazione della società in direzione del comunismo. Quanto ai caratteri di classe che un regime politico socialista deve avere, Marx li identifica sostanzialmente con quelli che sono stati propri della breve esistenza della Comune di Parigi, e cioè: soppressione di ogni separato apparato politico, amministrativo e militare; elettività di tutte le cariche dello Stato e illimitata revocabilità da parte della classe lavoratrice di ogni individuo da essa precedentemente eletto; remunerazione di ogni carica dello Stato con un reddito mai superiore al salario operaio medio; responsabilità dei dirigenti politici non soltanto nella elaborazione dell'indirizzo politico generale e della sua traduzione in leggi ma anche nell'esecuzione delle leggi e nell'amministrazione pubblica, e conseguente abolizione della divisione tradizionale dei poteri dello Stato secondo i vecchi principi liberali; dittatura dello Stato sulle classi borghesi espropriate nel corso della rivoluzione proletaria e repressione violenta delle loro attività controrivoluzionarie; democrazia completa e diretta nell'ambito delle classi lavoratrici. La cosiddetta dittatura del proletariato è dunque elemento caratterizzante di un regime socialista secondo Marx, ma intesa come dittatura esercitata non da una minoranza bensì dalle classi lavoratrici, vale a dire dalla stragrande maggioranza della popolazione, esclusivamente sui gruppi borghesi espropriati dalla rivoluzione proletaria, ed esclusivamente al fine di indirizzare tale rivoluzione ad un esito comunista (la dizione precisa usata da Marx nella Critica del programma di Gotha è infatti *dittatura rivoluzionaria del proletariato*), e con un risvolto, quindi, di massima estensione della democrazia. Il principio di una dittatura che sia anche massima espressione di democrazia quale è posto da Marx nel suo concetto di dittatura del proletariato, non è ovviamente comprensibile al di fuori della concezione marxiana dello Stato come espressione politica di un dominio di classe. Ogni Stato, infatti, realizza un potere tanto dittatoriale quanto democratico, con aspetti dittatoriali e aspetti democratici variamente proporzionati a seconda del tipo di Stato e variamente distribuiti sulle varie classi della popolazione. Da questo punto di vista una dittatura socialista del proletariato sulla borghesia contiene necessariamente, secondo Marx, più democrazia di quella contenuta dal più democratico Stato capitalistico che sia concepibile,

dato che anche il più democratico tra gli Stati capitalistici ha inevitabili per quanto celati aspetti di dittatura sulle classi lavoratrici e perciò sulla maggioranza stessa della popolazione. Dunque per Marx l'assetto della società proprio del socialismo non costituisce affatto una formazione sociale specifica, determinata da un modo di produzione tipico, e quindi da uno stabile sistema di rapporti di produzione. Le caratteristiche con cui egli ce lo descrive nella *Critica del programma di Gotha* sono infatti soltanto principi di distribuzione dei beni economici, e non del modo della loro produzione. La situazione del lavoratore nella società del periodo socialista è infatti così raffigurata: *“Egli riceve dalla società uno scontrino da cui risulta che egli ha prestato tanto lavoro (detratta la quota di lavoro destinata ad alimentare un fondo sociale comune), e con questo scontrino egli ritira tanti mezzi di consumo quanti equivalgono al lavoro da lui prestato. La stessa quantità di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, lo riceve in un'altra... Il diritto dei produttori sui beni economici da loro prodotti e proporzionale alle loro prestazioni di lavoro... si scambia una quantità di lavoro in una forma contro una eguale quantità in un'altra”*.

Il modo di produzione della società del periodo socialista è ambiguo e contraddittorio. Non è più capitalistico, dato che l'esistenza di un regime politico socialista presuppone una rivoluzione che abbia abbattuto i fondamenti economici del capitalismo. quindi, in un certo senso, comunista, ma in maniera ancora inadeguata. La produzione è indirizzata verso un modo di essere comunistico, ma in forza di un impulso politico e statale. Marx definisce anche fase inferiore del comunismo la società economica del periodo socialista, volendo significare che si tratta di un comunismo ancora inadeguato, non veramente e pienamente tale, che porta, in contraddizione con se medesimo, l'impronta del capitalismo da cui è derivato. *“Quella con cui abbiamo a fare qui - egli scrive - è una società comunista non come si è sviluppata sulla propria base, ma, viceversa, come sorge dalla società capitalistica”*. I principi di distribuzione dei beni in proporzione del lavoro prestato da ciascuno, di cui si è già detto, rappresentano infatti l'impronta che la vecchia società borghese ancora lascia su una società in trasformazione verso il comunismo. *“Domina qui evidentemente - dice Marx - lo stesso principio che regola lo scambio delle merci in quanto è scambio di valori eguali. Contenuto e forma sono mutati, perché nella nuova situazione nessuno può dare niente all'infuori del suo lavoro, e perché d'altra parte niente può diventare proprietà dell'individuo all'infuori dei mezzi di consumo individuali. Ma per ciò che riguarda la ripartizione di questi ultimi tra i singoli produttori, domina lo stesso principio che nello scambio di merci equivalenti”*. Rimane cioè, nella società del periodo socialista, secondo Marx, il criterio di distribuzione dei beni attraverso lo scambio di valori equivalenti che è proprio del capitalismo. *“Ma questi inconvenienti sono inevitabili - egli aggiunge - nella prima fase della società comunista, quale è uscita dopo i lunghi travagli del parto dalla società, capitalistica”*. Nel socialismo e nel comunismo vigono pertanto principi di vita diversi. La fondamentale differenza è sintetizzata da Marx in una sua celebre frase in cui afferma che nel socialismo deve venire data a ciascuno secondo il suo lavoro nel senso spiegato prima - che la retribuzione deve essere proporzionale al lavoro svolto e che lo Stato deve obbligare gli individui a lavorare. Nella società comunista, invece, secondo Marx, di questa non ci sarà bisogno perché durante il socialismo gli individui avranno potuto plasmare il loro essere non sulla base di un'educazione individualistica così che principio regolatore della società comunista sarà non più a ciascuno secondo il suo lavoro, ma a ciascuno secondo le sue capacità e a ciascuno secondo i suoi bisogni. In quest'ultimo approdo è condensato il sogno di Marx di una completa liberazione dell'uomo.

Friedrich Engels

Orazione sulla tomba di Marx (1883)

Il 14 marzo, alle due e quarantacinque pomeridiane, ha cessato di pensare la più grande mente dell'epoca nostra. L'avevamo lasciato solo da appena due minuti, e al nostro ritorno l'abbiamo trovato tranquillamente addormentato nella sua poltrona, ma addormentato per sempre.

Non è possibile misurare la gravità della perdita che questa morte rappresenta per il proletariato militante d'Europa e d'America, nonché per la scienza storica. Non si tarderà a sentire il vuoto lasciato dalla scomparsa di questo titano.

Così come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana cioè il fatto elementare, finora nascosto sotto l'orpello ideologico, che gli uomini devono innanzi tutto mangiare, bere, avere un tetto e vestirsi, prima di occuparsi di politica, di scienza, d'arte, di religione, ecc.; e che, per conseguenza, la produzione dei mezzi materiali immediati di esistenza e, con essa, il grado di sviluppo economico di un popolo e di un'epoca in ogni momento determinato costituiscono la base sulla quale si sviluppano le istituzioni statali, le concezioni giuridiche, l'arte ed anche le idee religiose degli uomini e partendo dalla quale esse devono venir spiegate, e non inversamente, come si era fatto finora.

Ma non è tutto. Marx ha anche scoperto la legge peculiare dello sviluppo del moderno modo di produzione capitalistico e della società borghese da esso generata. La scoperta del plusvalore ha subitaneamente gettato un fascio di luce nell'oscurità in cui brancolavano prima, in tutte le loro ricerche, tanto gli economisti borghesi che i critici socialisti.

Due scoperte simili sarebbero più che sufficienti a riempire tutta una vita. Fortunato chi avesse avuto la sorte di farne anche una sola. Ma in ognuno dei campi in cui Marx ha svolto le sue ricerche - e questi campi furono molti e nessuno fu toccato da lui in modo superficiale - in ognuno di questi campi, compreso quello delle matematiche, egli ha fatto delle scoperte originali.

Tale era lo scienziato. Ma lo scienziato non era neppure la metà di Marx. Per lui la scienza era una forza motrice della storia, una forza rivoluzionaria. Per quanto grande fosse la gioia che gli dava ogni scoperta in una qualunque disciplina teorica, e di cui non si vedeva forse ancora l'applicazione pratica, una gioia ben diversa gli dava ogni innovazione che determinasse un cambiamento rivoluzionario immediato nell'industria e, in generale, nello sviluppo storico. Così egli seguiva in tutti i particolari le scoperte nel campo dell'elettricità e, ancora in questi ultimi tempi, quelle di Marcel Deprez.

Perché Marx era prima di tutto un rivoluzionario. Contribuire in un modo o nell'altro all'abbattimento della società capitalistica e delle istituzioni statali che essa ha creato, contribuire all'emancipazione del proletariato moderno al quale *Egli*, per primo, aveva dato la coscienza delle condizioni della propria situazione e dei propri bisogni, la coscienza delle condizioni della propria liberazione: questa era la sua reale vocazione. La lotta era il suo elemento. Ed ha combattuto con una passione, con una tenacia e con un successo come pochi hanno combattuto. La prima *Rheinische Zeitung* nel 1842, il *Vorwärts* di Parigi nel 1844, la *Deutsche Brüsseler Zeitung* nel 1847, la *Neue Rheinische Zeitung* nel 1848-49, la *New York Tribune* dal 1852 al 1861 e, inoltre, i numerosi opuscoli di propaganda, il lavoro a Parigi, a

Bruxelles, a Londra, il tutto coronato dalla grande Associazione Internazionale anche se non avesse fatto nient'altro.

Marx era perciò l'uomo più odiato e calunniato del suo tempo. I governi, assoluti e repubblicani, lo espulsero, i borghesi, conservatori e democratici radicali, lo coprirono a gara di calunnie. Egli sdegnò tutte queste miserie, non prestò loro nessuna attenzione, e non rispose se non in caso di estrema necessità. E' morto morto venerato, amato, rimpianto da milioni di compagni di lavoro rivoluzionari in Europa e in America, dalle miniere siberiane sino alla California. E posso aggiungere, senza timore: poteva avere molti avversari, ma nessun nemico personale.

Il suo nome vivrà nei secoli, e così la sua opera!