

Il marxismo come movimento storico-politico (Richiamo on line p.172)

A. La nascita del marxismo

1. Marx e il marxismo

La diffusione degli scritti di Marx, dopo la sua morte

Nel 1883, quando Marx muore, la maggior parte di ciò che egli ha scritto o non è ancora conosciuto o circola pochissimo. Dopo pochi anni, invece, la pubblicazione e la distribuzione delle sue opere viene curata dai primi partiti socialisti. Prende così corpo un movimento storico-culturale universalmente conosciuto come *marxismo*.

I caratteri del marxismo che si diffonde in Europa negli ultimi decenni dell'Ottocento

Il marxismo che si forma e si diffonde in tutta Europa negli ultimi decenni dell'Ottocento si presenta come un corpo dottrinario capace di fornire la spiegazione ultima ed esaustiva della realtà naturale e della storia umana. Esso appare quindi ai suoi sostenitori una sorta di scienza definitiva delle trasformazioni naturali e sociali, e ai suoi detrattori una grande menzogna escogitata per sovvertire le basi della società. Le forze sociali che danno vita al marxismo ne creano esse stesse in una certa misura la dottrina, adattando tesi e formule di Marx alle proprie necessità e quindi riplasmandole in una sistemazione semplificata e irrigidita del pensiero da cui sono state tratte.

La ragione storica della rilettura semplificata dell'opera di Marx

La rilettura semplificata del pensiero marxiano ad opera dei primi partiti socialisti non deve sorprendere. Quando infatti i pensieri e gli ideali di una singola persona diventano motivi ispiratori di un movimento storico, è inevitabile che vengano modificati dagli interessi particolari delle forze sociali che se ne appropriano, e dal contesto culturale in cui tali forze sociali operano. Così, quando il pensiero di Marx è diventato *marxismo*, è stato adattato a nozioni di stampo positivista e alle prospettive politiche della *Seconda Internazionale*.

Dal pensiero di Marx è tratta l'ideologia che giustifica e valorizza l'autonomia organizzativa e politica del proletariato

La *Seconda Internazionale* (1889-1914), cioè una seconda *Associazione Internazionale dei lavoratori* ricostituita poco più di un decennio dopo lo scioglimento della prima (1864-1876), riunisce partiti politici che si dichiarano anticapitalistici, ma che, di fatto, si limitano a un'azione di tutela delle classi lavoratrici entro il contesto del modo di produzione capitalistico, praticamente mai messo in questione. I funzionari sindacali e i rappresentanti politici socialisti delle classi proletarie svolgono in sostanza un ruolo di tutela sociale sostitutivo a quello degli Stati. Ma proprio perché le politiche degli Stati non consentono una sostanziale emancipazione sociale delle classi proletarie, queste avvertono la necessità di assumere un'ideologia che da un lato dia ragione e valorizzi la separazione in cui i lavoratori sono tenuti dal resto della società, e dall'altro giustifichi l'organizzazione sindacale e politica autonoma che è loro necessaria per rivendicare il diritto a elevarsi socialmente. Una tale ideologia è tratta dal pensiero di Marx, di cui sono assunte essenzialmente le formule che possono giustificare l'autonomia organizzativa e politica del proletariato.

2. Engels (1820-1895)

L'incontro con Marx, a Parigi, nel 1844

La semplificazione deformante delle idee di Marx comincia già con l'opera del suo più stretto amico e collaboratore che gli sopravvive: Friedrich Engels. Nato a Barmen, in Renania, nel 1820, vive adolescente a Manchester, dove il padre, proprietario di un'industria cotoniera, vuole

prepararlo a dirigerla. Ma il giovane Friedrich, indignato dalla miseria in cui il padre tiene gli operai per brama di profitto, si ribella e diventa comunista. Abbandonata la fabbrica paterna, nel 1844 si reca a Parigi per conoscere alcuni gruppi di comunisti francesi, e qui incontra Marx, con cui inizia un sodalizio politico e umano interrotto solo dalla morte (1895).

Le opere

Engels firma con Marx numerosi scritti, anche se in seguito rivelerà lealmente che era stato assolutamente preponderante il contributo dell'amico. Scrive invece personalmente, da giovane, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, un penetrante saggio d'indagine sociale, e da vecchio, dopo che Marx è già morto, il cosiddetto *Anti-Dühring* (1878), *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) e *Ludwig Feuerbach* (1888).

Nel 1925 viene pubblicata postuma, a Mosca, l'opera *La dialettica della Natura* tratta da alcuni suoi scritti incompiuti redatti come appunti privati di riflessione filosofica tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta dell'Ottocento.

La dialettica della Natura

Scopo principale di questo testo è di contrastare la tendenza culturale borghese a svincolare la scienza da ogni riflessione filosofica, e quindi da ogni valutazione globale della realtà. Da qui il tentativo di Engels di mantenere un legame tra scienza e filosofia, recuperando le procedure scientifiche nell'ambito di un discorso dialettico.

Il presupposto positivistico dell'opera

L'intento di Engels, culturalmente rilevante e probabilmente ereditato da Marx, è però sviluppato sulla base del presupposto positivistico (non marxiano) che la verità consista nella generalizzazione di osservazioni empiriche. Perciò egli scrive: «*La dialettica non è niente altro che la scienza delle leggi generali del movimento e dello sviluppo della Natura, della società umana e del pensiero*».

Le tre leggi dialettiche

Le *leggi dialettiche* cui Engels fa riferimento coincidono, in sostanza, con gli aspetti generali comuni a tutte le leggi particolari della fisica e della storia umana. Tali *leggi dialettiche* sono tre:

•“*la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa*”, per cui, ad esempio, l'acqua portata a cento gradi di temperatura si converte in vapore;

•“*la legge della compenetrazione degli opposti*”, esemplificata dalle forze elettriche e magnetiche, le cui cariche opposte si attraggono e si compenetrano;

•“*la legge della negazione*”, della quale Engels porta come esempio quello del seme, che deve morire come seme per generare la pianta, e di cui quindi la pianta rappresenta la negazione, ma che è generato nuovamente dalla pianta, cosicché la sua negazione risulta essa stessa negata nel corso del processo a cui dà luogo.

Engels interpreta le trasformazioni empiriche (relative alla dimensione sensibile) con le categorie del metodo dialettico (relative alla dimensione trascendentale)

Engels, dunque, nella sua delineazione di una *dialettica della Natura* e di *leggi generali del movimento dialettico*, non solo non si pone il problema se il metodo dialettico sia estendibile ai fenomeni naturali, ma non fa neppure distinzione tra aspetti trascendentali e contenuti particolari di un campo di fenomeni, tanto da dialettizzare anche i secondi, e da confondere, di conseguenza, il movimento dialettico con le trasformazioni empiriche.

L'ambivalenza del ruolo culturale di Engels dopo la morte di Marx

Il ruolo culturale esercitato da Engels dopo la morte di Marx è stato ambivalente: da un lato, infatti, ha contribuito a immettere nel marxismo la cultura storico-politica di Marx, di cui è stato degno erede, ma da un altro lato ha contribuito a far disperdere la nozione hegeliana di dialettica. Una dialettica riferita a concetti empirici anziché trascendentali, e allo sviluppo temporale anziché al

movimento logico, tende a sboccare nel determinismo, perché investe della necessità logica, propria delle connessioni dialettiche, l'intero mondo empirico. Engels è però troppo legato al materialismo storico originario di Marx per accettare il determinismo meccanicista positivista, con il quale a più riprese polemizza.

3. Kautsky (1854-1938) e l'ortodossia marxista

L'incontro con Engels

Karl Kautsky, nato a Praga nel 1854, diventa nel 1875 membro del partito socialdemocratico austriaco. Nel 1880, costretto ad allontanarsi dall'Impero austro-ungarico per sfuggire a vessazioni poliziesche, ripara a Zurigo. Qui si occupa della stampa socialista, facendosi notare da Engels, che l'anno dopo lo chiama in Inghilterra per averlo come suo segretario. Attraverso Engels, di cui conquista ben presto la fiducia e la stima, Kautsky collabora in maniera sempre più stretta con la socialdemocrazia tedesca.

Nel congresso di Erfurt del 1891 è tra i protagonisti che elaborano il nuovo programma politico del partito socialdemocratico tedesco

Nel 1883 fonda a Stoccarda la rivista teorica *Die neue Zeit (Il nuovo tempo)*, dove negli anni immediatamente successivi sono pubblicati, da lui stesso e da altri studiosi e dirigenti politici socialisti, gli scritti fondamentali da cui prende vita il corpo dottrinario del *marxismo*. Kautsky partecipa da protagonista al congresso di Erfurt del 1891, in cui il partito socialdemocratico tedesco si dà un nuovo programma politico, in sostituzione di quello, ormai superato, risalente al congresso di Gotha del 1875. Il programma di Erfurt vincola il partito ad agire esclusivamente in funzione della tutela degli interessi economici del proletariato industriale e per il conseguimento della democratizzazione delle istituzioni rappresentative dello Stato tedesco. Queste indicazioni sono precedute da una premessa teorica, redatta personalmente da Kautsky, in cui è proclamata la necessità, per effetto delle leggi economiche del capitalismo, della concentrazione su scala sempre più ampia dei capitali, della progressiva spoliazione dei ceti medi, della crescita numerica delle classi proletarie e del loro impoverimento relativo, con conseguente impossibilità del capitalismo di continuare a funzionare a lungo.

Kautsky espone le sue tesi nel *Commento al programma di Erfurt (1892)* e in altri scritti

Nel 1892 Kautsky pubblica il *Commento al programma di Erfurt*, che, tradotto in quasi tutte le lingue europee, riscuote un successo enorme presso i partiti della *Seconda Internazionale*. Le tesi sostenute in questo scritto sono da lui poi rielaborate nell'opuscolo *Il parlamentarismo, la legislazione popolare e la socialdemocrazia*, pubblicato nel 1893, e nell'articolo *Il catechismo socialdemocratico*, uscito nel 1894 su *Die neue Zeit*.

Il sistema dottrinario di Kautsky si impone come modello di ortodossia marxista

Questi testi contengono un sistema dottrinario elementare, ma anche molto efficace nella sua semplicità, che s'impone negli ultimi anni del secolo come ortodossia marxista. La categoria fondamentale di una tale ortodossia è quella di *necessità storica*, ottenuta da Kautsky innestando le previsioni contingenti formulate da Marx nel *Manifesto del partito comunista* sul tronco di una concezione dell'evoluzione storica di derivazione positivista, e di una concezione della *dialettica* di derivazione engelsiana.

Il risultato di una simile ibridazione culturale è una filosofia della storia secondo cui l'umanità, sviluppando le proprie forze produttive materiali, è sospinta a un progresso continuo, irreversibile e

cumulativo, che passa necessariamente attraverso tappe predeterminate e prevedibili di organizzazione sociale, e che sfocia alla fine, altrettanto necessariamente, in un sistema sociale di tipo socialista. Questa *necessità* per lo sviluppo storico di progredire lungo un ben definito itinerario evolutivo, giustifica, nel pensiero di Kautsky, sia l'idea che un partito marxista debba organizzare il proletariato senza mai spingerlo a un attacco rivoluzionario contro lo Stato borghese, sia la piena accettazione delle regole del sistema parlamentare come regole supreme e intrascendibili, anche in una futura società socialista, del giuoco politico. Infatti, se il superamento del capitalismo e il trapasso al socialismo possono avvenire, per necessità storica, solo ad un determinato grado di sviluppo delle forze produttive, spingere il proletariato alla rivoluzione è, prima di quel momento, inutile e controproducente, e, giunto quel momento, superfluo. Quando l'evoluzione storica sarà giunta al punto da dover produrre necessariamente il socialismo, questa maturità dei tempi darà al partito del socialismo la vittoria alle elezioni e la maggioranza parlamentare. L'istituzione parlamentare potrà essere allora mantenuta e diventare anzi il centro di direzione politica della costruzione del socialismo. La dittatura del proletariato, considerata da Marx come la forma stessa del socialismo, è identificata da Kautsky con l'uso del parlamento a vantaggio del proletariato.

Le classi dirigenti tedesche del primo novecento alimentano nei ceti medi sentimenti di patriottismo e militarismo, isolando il proletariato socialista

Diventato il custode teorico di un'ortodossia marxista che non ha molto in comune con l'originario pensiero marxiano, e che lui stesso ha in misura preponderante creato, Kautsky si vede riconosciuto questo ruolo da una base sempre più ampia di militanti soprattutto dopo 1905 e negli anni immediatamente successivi. In quegli anni la Germania, mentre da un lato vede crescere l'organizzazione della classe operaia e l'intensificarsi della lotta di classe nelle fabbriche, anche per l'eco dei sommovimenti rivoluzionari della vicina Russia nel 1905, da un altro lato è sospinta dalle sue classi dirigenti all'espansionismo coloniale, alla produzione sempre più accelerata e su scala sempre più ampia di armamenti terrestri e navali, e a una politica estera sempre più imperialistica. Il patriottismo esasperato, il militarismo aggressivo, e l'idea stessa della guerra come mezzo per risolvere tutte le difficoltà del popolo tedesco, alimentati dalle classi dirigenti, conquistano i ceti medi ed isolano il proletariato.

Le divisioni del partito socialdemocratico e la posizione di Kautsky di fronte alla guerra imminente

In questo clima, un'ala del partito socialdemocratico tedesco si mostra disposta, pur di evitare l'isolamento, ad accettare il colonialismo ed anche una guerra in Europa, purché difensiva; un'altra ala, contrapposta, nettamente minoritaria ma assai dinamica, si propone invece di spingere il proletariato a estendere e intensificare le sue lotte, prendendo esempio dalla Russia; Kautsky, da parte sua, identifica l'ortodossia marxista con una posizione intermedia, che darà luogo al cosiddetto "centrismo" kautskiano. Espressione tipica di questo centrismo è l'articolo *Patriottismo, guerra e socialdemocrazia*, pubblicato su *Die neue Zeit* nel 1905. Qui Kautsky da un lato contrappone al patriottismo borghese l'internazionalismo proletario, condannando ogni legittimazione del colonialismo, dell'imperialismo e della guerra, ma da un altro lato sostiene che, se la Germania fosse spinta alla guerra dalle sue classi dirigenti, il partito socialdemocratico non dovrebbe a sua volta cercare di suscitare una lotta di massa contro la guerra, perché ciò equivarrebbe a promuovere una rivoluzione prematura rispetto allo sviluppo delle forze produttive. La crescita del potere operaio e socialdemocratico è da lui identificata con la crescita elettorale del partito. Nel 1913 scrive addirittura che mancano due milioni di voti a portare il partito nell'ambito diretto del potere.

La grande maggioranza del partito socialdemocratico tedesco avalla la scelta della guerra per opera della Germania

L'anno dopo, però, il popolo tedesco, anziché vedere la crescita progressiva del potere operaio e

socialdemocratico preconizzata da Kautsky, si trova brutalmente e senza alcun potere gettato dal suo governo nella carneficina della guerra imperialistica mondiale. Il partito socialdemocratico è posto d'improvviso nell'alternativa tra il salvaguardare, con un rifiuto della guerra, la sua tradizione internazionalista ed i più essenziali valori umani, ma esponendo la sua organizzazione alla repressione politica e militare, oppure il salvaguardare la sua organizzazione accettando la guerra. La grande maggioranza del partito sceglie questa seconda strada. Kautsky la avalla, chiedendo soltanto, per mantenere la sua posizione centrista, un impegno al governo imperialista tedesco di non perseguire fini espansionistici con la guerra da esso scatenata in Europa, ma unicamente di difesa. Scelta la via del sostegno alla guerra scatenata dalla Germania, Kautsky non può logicamente che accogliere con grande ostilità la rivoluzione bolscevica russa del 1917. Egli s'impegna quindi da allora in poi in una polemica aspra e senza quartiere contro la rivoluzione russa e il movimento comunista internazionale nato da essa, cercando di riportare alla ribalta la socialdemocrazia prebellica. L'ascesa al potere del nazismo lo costringe a fuggire dalla Germania e a riparare ad Amsterdam, dove muore nel 1938.

B. Le prime grandi divisioni nel marxismo

1. Bernstein (1850-1932) e la nascita del revisionismo

Eduard Bernstein, nato a Berlino nel 1850, figura appena venticinquenne tra i massimi protagonisti del congresso di fondazione della socialdemocrazia tedesca, tenutosi a Gotha. Egli, che non conosce il pensiero di Marx e si è formato piuttosto sui testi degli illuministi settecenteschi e di Kant, è stato spinto al socialismo dalla sua avversione nei confronti dell'autoritarismo bismarckiano. Sottoposto a vessazioni poliziesche, emigra nel 1878 a Zurigo, dove fonda e dirige la rivista *Sozialdemokrat*. Due anni dopo ospita nella sede di tale rivista il giovane Kautsky, appena venuto a Zurigo esule dall'Impero austriaco, introducendolo nell'ambiente dei socialdemocratici tedeschi e facendolo notare da Engels. I due uomini sembrano intendersi bene, tanto che Bernstein, quando nel 1888 viene espulso dalla Svizzera, si reca da Kautsky a Londra, dove quello era andato a vivere sette anni prima. Ma il congresso socialdemocratico di Erfurt del 1891 comincia a dividere i due: Kautsky, infatti, diventato nel frattempo molto influente, spinge la socialdemocrazia tedesca ad abbandonare il vecchio programma di Gotha, ritenuto invece ancora valido da Bernstein.

La questione agraria e lo scontro con Kautsky

Il vero contrasto tra Kautsky e Bernstein matura, però, nei successivi congressi tenuti dalla socialdemocrazia tedesca a Francoforte nel 1894 e a Breslau nel 1895, dove emerge con forza la *questione agraria*. Fino a pochi anni prima, infatti, il partito socialdemocratico tedesco era stato radicato quasi esclusivamente nel proletariato delle miniere e dell'industria pesante della Germania nordoccidentale e della grande industria della Sassonia e della Prussia. Questo proletariato, vivendo in una società amministrata da apparati burocratici molto autoritari, esigeva dai suoi rappresentanti socialdemocratici una tutela esclusiva dei suoi interessi. Ma, dagli anni Novanta, la socialdemocrazia aveva trovato una rilevante base sociale anche nelle regioni meridionali e sudoccidentali della Germania. In queste regioni le istituzioni locali dello Stato erano tradizionalmente più liberali di quelle prussiane, e il tessuto produttivo era largamente caratterizzato dalla presenza di piccole e medie aziende contadine. La socialdemocrazia aveva dunque grandi possibilità di ampliare la sua base di consenso rappresentando nei parlamenti della Germania meridionale e sudoccidentale anche gli interessi delle proprietà contadine. Alcuni dirigenti del partito, quindi, volendo cogliere tali possibilità, propongono ai congressi di Francoforte e di Breslau di emendare quei deliberati del congresso di Erfurt che avevano vincolato la socialdemocrazia alla tutela esclusiva degli interessi del proletariato di fabbrica. Kautsky si oppone a questo cambiamento in nome dell'ortodossia marxista, e la maggior parte del partito è d'accordo con lui. Ma una minoranza, benché sconfitta sia a Francoforte che a Breslau, prende saldamente piede dentro la socialdemocrazia, formandovi una corrente detta *revisionista*.

***I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* diviene il testo fondamentale del revisionismo**

Negli anni successivi Bernstein trae sul piano teorico le implicazioni politiche generali insite nel cosiddetto *revisionismo socialdemocratico* nato dalla questione agraria, elevandolo al rango di forma di dissidenza culturale dall'ortodossia marxista. Le tesi revisioniste sono esposte da Bernstein in una serie di articoli pubblicati tra il 1896 ed il 1898 su *Die neue Zeit*. Questi articoli, riveduti ed ampliati, sono poi raccolti nel 1899 nel libro *I presupposti del socialismo ed i compiti della socialdemocrazia*, che diviene il testo fondamentale del *revisionismo*.

Le tesi revisioniste sostenute da Bernstein

In questo scritto Bernstein vuole dimostrare prima di tutto che nessuna delle principali previsioni della teoria di Marx si sono storicamente avverate. La proprietà dei mezzi di produzione, egli dice, non si è progressivamente concentrata, come aveva previsto Marx, ma si è, al contrario, progressivamente articolata, dando luogo a una multiforme varietà di interessi padronali. Inoltre, aggiunge, gli strati sociali intermedi tra la borghesia capitalistica e le masse proletarie non sono andati incontro alla proletarizzazione, e quindi alla loro graduale riduzione, come aveva previsto Marx, ma si sono al contrario sempre più ampliati e differenziati al loro interno, come effetto speculare della mancata concentrazione della proprietà. Infine, conclude Bernstein, non c'è stato il crescente impoverimento di un proletariato sempre più numeroso ed omogeneo, ma al contrario le classi proletarie si sono andate frazionando in strati di diverso reddito, migliorando complessivamente le loro condizioni. Tutto ciò implica che il capitalismo si sta avviando non verso una semplificazione e un conseguente inasprimento dei suoi contrasti interni, e quindi verso il suo crollo, ma, al contrario, verso una profonda trasformazione dei suoi connotati originari.

La critica alla nozione di *dialettica* (nell'accezione di Engels e Kautsky)

Bernstein, convinto, con questa confutazione dell'assolutizzazione kautskiana di alcune previsioni del *Manifesto*, di aver confutato la teoria di Marx, cerca la radice ultima dell'erroneità di tale teoria, e crede di trovarla nella *dialettica*. Egli non ha la minima idea di cosa realmente sia la dialettica hegeliana, del cui nocciolo materialisticamente utilizzabile Marx si è avvalso per costruire la sua scienza dell'economia capitalistica, ma assume univocamente come modello di dialettica quello engelsianokautskiano. Muovendo da tale assunzione arriva a identificare il tallone d'Achille del marxismo proprio nella *dialettica*, che ne contraddice lo stesso carattere materialistico, facendo dipendere la rivoluzione da uno schema logico anziché dallo sviluppo reale delle cose, e subordinando la prassi trasformatrice degli uomini a un meccanismo precostituito di evoluzione storica.

Per Bernstein e per i "revisionisti" che lo seguono, la via maestra al socialismo diventa quella della collaborazione fra le classi e delle riforme

Abbandonata dunque del tutto la strada rivoluzionaria della contraddizione dialettica, per Bernstein e per i "revisionisti" che lo seguono, la via maestra al socialismo diventa ora quella della collaborazione fra le classi e delle riforme, da realizzare operando all'interno delle istituzioni borghesi. Bernstein difende coerentemente questa via fino alla sua morte, avvenuta nel 1932, dopo aver ritrovato un'intesa con Kautsky nell'appoggio alla guerra tedesca del 1914-18 e nella condanna della rivoluzione bolscevica del 1917.

2. Plechanov (1856-1918) e la riaffermazione dell'ortodossia marxista

L'adesione giovanile al marxismo

Georgj Plechanov nasce nel 1856 a Tambov, in Russia, da modesti proprietari terrieri. Avviato dalla famiglia alla carriera militare, rimane disgustato dal servilismo feudale a cui vede costretti i soldati

verso i loro superiori, per cui lascia l'esercito e comincia a dedicarsi all'agitazione rivoluzionaria tra le fila dei populistici. Nel 1880, costretto all'esilio per evitare il carcere, emigra a Zurigo, dove, conosciuti Bernstein e Kautsky, abbandona la giovanile infatuazione per l'anarchismo populista e aderisce alle idee marxiste. Ciò che in particolare lo coinvolge nel marxismo è la sensazione che esso spieghi le cause dello sviluppo storico umano, e consenta quindi di commisurare l'azione politica volta a creare una migliore società alle effettive condizioni storiche.

Traduce in lingua russa le principali opere di Engels e di Marx e divulga l'ortodossia marxista di derivazione kautskiana

L'importanza storica di Plechanov sta nella sua traduzione in lingua russa delle principali opere prima di Engels e poi anche di Marx, e nella sua divulgazione di un'ortodossia marxista di derivazione kautskiana tra gli esuli russi in Svizzera. Nei suoi testi *Saggio sulla concezione monistica della storia* (1895) e *Saggio sulla storia del materialismo* (1898) egli si fa infatti sostenitore di una dialettica della storia (nell'accezione kautskiana del termine) capace di determinare con rigida necessità gli eventi storici. Partecipa inoltre attivamente alla organizzazione del movimento operaio russo, e, insieme a Lenin e Martov, fonda nel 1900, a Ginevra, il famoso giornale *Iskra (La Scintilla)*, che nelle intenzioni dei suoi fondatori avrebbe dovuto appiccare il fuoco rivoluzionario non solo in terra russa, ma anche nell'intera Europa.

Lo scontro con Lenin sul modo di concepire organizzazione, ruolo e strategia del partito

Come kautskiano, Plechanov vorrebbe organizzare il partito socialdemocratico russo sul modello della socialdemocrazia tedesca. Perciò nel 1903-1904 si scontra con Lenin, che invece sostiene l'esigenza di un partito autenticamente rivoluzionario; tra i due la polemica si trasforma in irrimediabile rottura quando nel 1905 la Russia conosce il suo primo e non riuscito sommovimento rivoluzionario. Contro Lenin, infatti, che ritiene possibile in Russia una vittoria della rivoluzione, purché si saldi un'alleanza tra proletariato e contadini, Plechanov sostiene che la rivoluzione non sarà possibile prima di un pieno sviluppo delle forze produttive capitalistiche, e patrocina, nel frattempo, un'alleanza tra il proletariato e la borghesia per rendere possibile tale sviluppo.

Le tesi di Plechanov a sostegno della partecipazione della Russia alla guerra contro gli Imperi centrali

Nel 1914 Plechanov, nel frattempo giustamente definito il Kautsky russo, prende una posizione identica a Kautsky anche sulla guerra. Ma ciò porta i due "ortodossi" a trovarsi in campi nemici. Come infatti Kautsky approva la guerra della Germania contro la Russia, così Plechanov approva la guerra della Russia contro la Germania. Egli elabora a questo proposito la teoria che la lotta di classe del proletariato deve svolgersi esclusivamente nell'ambito dei rapporti sociali interni ad un paese, e deve cessare, per far posto alla collaborazione del proletariato con la borghesia, quando il paese deve difendersi da un nemico esterno. Dopo la rivoluzione del marzo 1917 Plechanov appoggia il nuovo governo provvisorio russo, sostiene la necessità della continuazione della guerra contro gli Imperi centrali, ora giustificata con la necessità di difendere la rivoluzione, e ironizza sulle tesi di Lenin, giudicandole irrealizzabili. Quando perciò la rivoluzione d'Ottobre segna la vittoria del bolscevismo leniniano, egli vi si oppone con la massima asprezza. Ammalatosi nel frattempo di tubercolosi, muore nel 1918 in Finlandia, dove è andato a curarsi.

3. Rosa Luxemburg (1870-1919) e l'eterodossia rivoluzionaria

Rosa Luxemburg nasce nel 1870 a Zamosc nella Polonia russa, da famiglia ebraica. Aderisce precocemente al movimento socialista, ed è perciò costretta a riparare in Svizzera, dove incontra Plechanov ed altre importanti figure del marxismo europeo. Entra poi nell'orbita della

socialdemocrazia tedesca e, nel 1896, finisce per stabilirsi definitivamente in Germania.

La rottura con Kautsky sul ruolo che il partito socialdemocratico avrebbe dovuto svolgere nel quadro delle lotte sociali

Nel 1910 matura la rottura definitiva tra la Luxemburg e Kautsky. In quell'anno, infatti, la Prussia è scossa da manifestazioni proletarie di protesta, durante le quali si chiedono aumenti salariali e, soprattutto, una riforma in senso democratico del sistema elettorale locale; a Berlino, in particolare, scendono in piazza centinaia di migliaia di persone. Ciò preoccupa molto Kautsky, che teme che un ribellismo sconsiderato degli operai provochi una durissima repressione militare; la Luxemburg, diversamente, è entusiasta di quella mobilitazione spontanea del proletariato tedesco, perché è convinta che possa creare una situazione rivoluzionaria. Si tratta di giudizi diversi che nascono da concezioni diverse sul ruolo che avrebbe dovuto svolgere il partito socialdemocratico: secondo l'ortodossia socialista imposta da Kautsky, il compito essenziale del partito socialdemocratico è quello di preservare ed estendere la sua struttura organizzativa, attendendo per il resto che l'evoluzione storica renda maturo il mutamento sociale; secondo l'eterodossia rivoluzionaria della Luxemburg il compito essenziale del partito socialdemocratico è invece quello di incoraggiare le lotte spontanee delle masse e di valorizzare le forme di organizzazione che esse autonomamente creano.

Dimostra come il gruppo dirigente socialdemocratico non abbia compreso la vera natura dell'imperialismo

Nel 1911 dalla tribuna del Congresso socialdemocratico di Jena, la Luxemburg attacca violentemente il gruppo dirigente della socialdemocrazia tedesca, accusandolo di non saper mobilitare efficacemente il partito contro la politica di aggressività coloniale del governo, e, perciò, di non far niente per scongiurare la guerra europea che si sta preparando. Tra le reazioni polemiche all'intervento della Luxemburg, spicca quella di Kautsky, che sostiene come il colonialismo tedesco non comporti minacce di guerra europea, e come, in ogni caso, il progresso economico determinato dall'imperialismo renda necessariamente perdente

ogni sfida all'assetto capitalistico della società. La Luxemburg cerca allora di dimostrare che l'imperialismo non va ottimisticamente interpretato come una fase di progresso economico capitalistico, bensì come il momento delle sue massime contraddizioni e del suo imbarbarimento. L'imperialismo, dunque, lungi dall'esigere una stasi delle lotte sociali, in attesa che il progresso produttivo da esso indotto si sia compiuto ed abbia creato i presupposti del socialismo, esige, al contrario, un'intensificazione delle lotte per contrastare le forze regressive e disgreganti che esso suscita.

L'accumulazione del capitale (1913)

Per dare un fondamento a questi suoi assunti la Luxemburg scrive quella che poi sarà considerata la sua opera principale, *L'accumulazione del capitale*, che esce nel 1913. In quest'opera descrive la necessità, per il capitale, di conservarsi attraverso l'allargamento incessante del suo valore, ed attraverso, quindi, il continuo reinvestimento produttivo delle eccedenze di plusvalore che man mano genera. Poiché l'investimento di tali eccedenze all'interno stesso del paese in cui sono state prodotte è impedito dalle limitate capacità di assorbimento del mercato, il capitale è indotto dalla necessità della sua riproduzione allargata a estendersi nei paesi non ancora capitalisti, nei quali appunto reinveste le quote eccedenti di plusvalore. Nasce così l'imperialismo, che rappresenta l'inclusione nel sistema capitalistico mondiale di paesi prima non capitalisti, attraverso il trasferimento in essi di quote di capitale estero. Quando però lo sviluppo stesso dell'imperialismo avrà eliminato anche gli ultimi paesi non capitalisti, allora il capitalismo rimarrà soffocato dalla sua incapacità di reinvestire produttivamente il plusvalore da esso generato.

L'avvicinamento alle posizioni di Lenin. Allo scoppio della prima guerra mondiale, la Luxemburg

s'impegna in una propaganda così accesa contro il conflitto bellico, che viene arrestata e condannata. Questa nuova e coraggiosa battaglia l'allontana naturalmente in maniera definitiva dalla socialdemocrazia; in compenso l'avvicina a Lenin, col quale però ha anche notevoli divergenze, poiché non condivide affatto il ruolo troppo direttivo – e quindi di contenimento dello spontaneismo delle masse – che in Russia il partito bolscevico va svolgendo, né accetta le limitazioni alla democrazia che quel processo rivoluzionario impone. Comunque, la sua condanna degli errori dei bolscevichi è attenuata dal fatto che ella li attribuisce sia al mancato sostegno da parte del movimento operaio internazionale, sia alla condizione di sottosviluppo estremo in cui versa allora la Russia.

La fondazione della Lega di Spartaco e la sua tragica fine

Terminato il conflitto, la Luxemburg fonda con Karl Liebknecht la *Lega di Spartaco*, cioè un nuovo movimento rivoluzionario che si colloca alla sinistra della socialdemocrazia. Insieme a Liebknecht organizza perfino un vero e proprio tentativo rivoluzionario, che i soldati del governo socialdemocratico reprimono nel sangue il 15 gennaio 1919: è in quest'occasione che perde la vita.

C. Il marxismo nella glaciazione staliniana

1. Da Lenin a Stalin

La drammatica arretratezza economica e sociale della Russia del 1917

La rivoluzione proletaria trionfa nel 1917 in Russia, dove, per la prima volta nella storia, un partito di dichiarata ispirazione marxista – quello bolscevico guidato da Lenin – conquista il potere statale. Ma la Russia che i bolscevichi ereditano è un paese caratterizzato da una grave arretratezza economica e sociale (frutto delle politiche reazionarie dell'autocrazia zarista) e ulteriormente stremato da tre anni di guerra.

L'analisi di Lenin

In queste condizioni, a giudizio di Lenin, la possibilità di costruire il socialismo in Russia è legata al trionfo di una rivoluzione proletaria nei più ricchi paesi europei da cui sarebbero potuti giungere quegli aiuti economici e tecnici necessari alla Russia per emanciparsi dalla sua drammatica condizione di sottosviluppo. A questo scopo nel 1919 fonda a Mosca la *Terza Internazionale*, chiamata a raccogliere i partiti comunisti (già formati e in via di formazione per scissione dai vecchi tronchi socialisti della *Seconda Internazionale*), per coordinare i loro sforzi rivoluzionari nel mondo.

La Russia nel gorgo della guerra civile

Gli eventi non vanno però nella direzione auspicata da Lenin: l'onda rivoluzionaria che attraversa l'Europa si scontra con durissime repressioni e la Russia viene aggredita dalle principali potenze capitalistiche, che vi alimentano la guerra civile dando man forte agli ufficiali ribelli del vecchio esercito zarista. Nel 1921 i bolscevichi pongono fine con la loro vittoria anche a questa guerra.

Per evitare il collasso economico e sociale Lenin promuove una nuova politica economica (la NEP)

Ma la Russia è ormai allo sfacelo, con l'apparato industriale distrutto, con le avanguardie operaie bolsceviche staccatesi dalla produzione e trasformatesi in una dirigenza civile e militare con sempre più spiccati caratteri burocratici, e con il mondo contadino ridotto alla miseria e reso ostile dalle requisizioni necessarie all'approvvigionamento delle città. Lenin non ha ancora altro mezzo, per evitare il collasso economico e sociale del suo paese, che varare una nuova politica economica, detta appunto NEP (*Novaya Ekonomiceskaya Politika*), con la quale viene lasciato spazio, accanto al settore statizzato della produzione, anche alla libera iniziativa economica e al profitto privato.

La burocrazia bolscevica teme il crescente potere dei nuovi imprenditori e trova in Stalin l'uomo politico cui affidarsi

I nuovi imprenditori (i cosiddetti *nepmen*, ovvero “uomini della NEP”) riattivano, specie nelle campagne, la produzione dei beni di consumo necessari al popolo russo. Ma la burocrazia bolscevica che gestisce il settore statizzato dell'economia vede in essi una minaccia per il suo potere, e cerca protezione nel commissario governativo da cui dipende, vale a dire in Stalin. Questi, perciò, nel 1924, dopo la morte di Lenin, riesce a farsi confermare, dal XIII congresso del partito comunista (come ormai da qualche anno si chiamava il gruppo bolscevico), segretario generale del partito, nonostante il parere contrario espresso da Lenin nel suo testamento, e riesce a fare di questa carica, inizialmente di poco peso, un formidabile strumento di potere.

Stalin diventa l'uomo più potente della Russia e punto di riferimento del movimento operaio europeo

Negli anni successivi Stalin consolida il suo potere, e nel 1929 abolisce la NEP, ingaggiando contro il settore privato dell'economia una vera e propria guerra di distruzione, che lascia alla burocrazia di partito l'intero controllo dei mezzi di produzione, trasformandola in una nuova classe dominante. Sostenuto da questa classe, e dagli stessi operai di fabbrica, che vedono soddisfatti alcuni loro bisogni e garantite per i loro figli istruzione e possibilità di ascesa sociale, Stalin può crearsi un potere autocratico, eliminando quanti pretenderebbero di discutere le sue direttive. Tutti i vecchi collaboratori di Lenin sono processati e condannati a morte con accuse infamanti. Tuttavia verso Stalin, rimasto padrone incontrastato del campo, convergono necessariamente tutti i segmenti del movimento operaio europeo, dappertutto sconfitto, e, quindi, particolarmente bisognoso di un sicuro punto di riferimento.

2. Il marxismo-leninismo e il materialismo dialettico imposti da Stalin

Stalin, non ancora ventenne, aderisce al movimento marxista clandestino georgiano

Iosif Giugasvili, universalmente noto con lo pseudonimo di Stalin (che in russo vuol dire “uomo d'acciaio”), nasce nel 1879, a Gori, nella Georgia, regione caucasica della Russia, da una famiglia di condizione sociale molto umile. Riesce a studiare solo grazie ad una borsa di studio del seminario teologico ortodosso di Tiflis (chiamata anche Tibilisi, capitale della Georgia), di cui per molti anni frequenta i corsi. L'estrema rigidità dell'educazione impartitagli dal seminario suscita in lui aggressivi impulsi di ribellione, già alimentati, per altro, dai continui soprusi feudali subiti dalla famiglia, dalla povertà in cui vive, e dalle prepotenze della polizia zarista nei confronti dei deportati politici allora numerosi a Tiflis. Entra così, non ancora ventenne, nel movimento marxista clandestino georgiano, aderendo, quando si divide, all'ala bolscevica.

Apprende i concetti fondamentali del marxismo nella versione semplificata e di stampo positivistico di Kautsky e Plechanov

Come militante bolscevico si rivela pragmatico e duro, incline a concepire in termini gerarchici e autoritari i rapporti con i compagni di partito, e con rigidità mentali che rivelano l'impronta dell'educazione del seminario. Privo d'interesse per le questioni teoriche, apprende i concetti fondamentali del marxismo attraverso la lettura di qualche testo di Kautsky e di Plechanov, le cui concezioni di stampo positivistico sono congeniali alla sua visione semplificatrice delle cose.

Nel 1917 diventa commissario per le nazionalità nel governo bolscevico e nel 1922 segretario del partito comunista

Nel 1917 diventa commissario per le nazionalità nel governo bolscevico creato da Lenin dopo

l'insurrezione d'Ottobre. Rimane, però, un personaggio di secondo piano fino al momento in cui la guerra civile, alimentata dall'attacco delle potenze capitalistiche, esige uomini capaci come lui di organizzare e disciplinare le forze bolsceviche, e di saper essere, all'occorrenza, violenti e spietati. Sale così alla ribalta, ottenendo nel 1922 la segreteria del partito comunista, cioè una carica che, benché conferisca poteri amministrativi e non politici, viene da lui spregiudicatamente utilizzata per ottenere un seguito politico nella nuova burocrazia di partito. La sua dottrina marxista-leninista è funzionale agli interessi della burocrazia di partito

18 Approfondimenti di filosofia contemporanea

Si è già visto come, riconfermato in questa carica nel 1924, si renda sempre più interprete della tendenza della burocrazia di partito a porsi come classe dominante, avvalendosi per costruirsi, dopo la morte di Lenin, un potere autocratico. Nel quadro di tale processo storico propone alcune tesi che, essendo conformi agli interessi della burocrazia di partito, si impongono quale dottrina cosiddetta marxista-leninista, anche se in realtà non hanno molto in comune con ciò che Marx e Lenin avevano pensato. Queste idee ricevono una sommaria sistemazione in uno scritto che Stalin fa pubblicare nel 1926 con il titolo *Questioni di leninismo*.

Questioni di leninismo: Stalin afferma la possibilità di realizzare il “socialismo in un solo paese”

In questo scritto Stalin indica come punto essenziale del pensiero leninista la nozione di *dittatura del proletariato*, da lui identificata con la dittatura del partito comunista. Un'altra nozione fondamentale del marxismoleninismo nell'accezione staliniana è quella del “*socialismo in un solo paese*”. Stalin ne propone l'idea, quasi casualmente e senza particolare evidenza, alla fine del 1924, in una risposta a uno scritto del suo avversario politico Trotskij. Ma l'idea ha una risonanza eccezionalmente positiva, nei mesi successivi, tra i burocrati di partito, desiderosi di consolidare ed estendere il loro potere in Russia, senza metterlo a repentaglio, coinvolgendo il paese in tentativi avventurosi di suscitare rivoluzioni proletarie all'estero. Stalin la ripropone quindi, alla fine del 1925, al XIV congresso del partito comunista, da cui è accettata, formulandola poi in maniera compiuta, all'inizio del 1926, nelle *Questioni di leninismo*.

La lotta alla NEP come condizione per la realizzazione del socialismo

“*Socialismo in un solo paese*” vuol dire in sostanza che la Russia dell'epoca, nonostante l'arretratezza della sua economia e l'esiguità della sua classe operaia industriale, è già in grado di diventare socialista anche senza l'aiuto di altri paesi. Una volta ammessa tale possibilità è naturale che Stalin presenti l'abolizione della NEP come la stessa cosa che la realizzazione del socialismo. Infatti in un importante discorso tenuto davanti al comitato centrale del partito comunista nell'aprile 1929, Stalin, nel preannunciare una dura lotta contro la NEP, la definisce “*offensiva su tutto il fronte per la vittoria del socialismo*”. Nel 1936, ultimata la distruzione dell'economia privata, nel corso dell'VIII congresso dei soviet, afferma: «*La nostra società è già arrivata a realizzare, nell'essenziale, il socialismo, ha cioè realizzato quello che i marxisti chiamano con altre parole prima fase o fase inferiore del comunismo*».

Le novità teoriche introdotte da Stalin non trovano conferma in alcuno scritto di Marx e di Lenin

Per sostenere il carattere socialista dell'assetto sociale stabilito in Russia negli anni Trenta, Stalin introduce nel suo marxismo-leninismo l'idea per cui l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione e la statizzazione integrale dell'economia sono requisiti sufficienti per definire socialista il regime sociale che li abbia attuati. Prima delle

dichiarazioni in tal senso fatte da Stalin tra il 1929 e il 1936, in nessun testo di Marx, di Lenin, né di alcun altro autore marxista era mai stata sostenuta una simile tesi. Anzi, si era sempre sostenuto il contrario, e cioè che tali requisiti fossero condizioni sì necessarie, ma niente affatto sufficienti per l'esistenza del socialismo, che esigeva anche una sostanziale eguaglianza nelle retribuzioni economiche, un'espansione dei diritti di libertà e di partecipazione politica delle classi lavoratrici, e l'inizio di una progressiva estinzione delle funzioni statuali, tutti aspetti, questi, sprezzantemente negati da Stalin.

L'imposizione, nel 1931, della nuova dottrina del materialismo dialettico, poi esposta in uno scritto pubblicato nel 1938

Oltre al suo cosiddetto marxismo-leninismo quale dottrina sociopolitica, Stalin impone, come più generale teoria filosofica dell'intera realtà sociale e naturale, un cosiddetto materialismo dialettico, solitamente designato, in termini abbreviati, come *diamat*, e proposto per la prima volta come dottrina basilare del marxismo in un comitato centrale comunista del 1931. Il testo più esauriente e conosciuto in cui si trova esposta tale dottrina è il famoso capitolo del *Breve corso di storia del partito comunista bolscevico dell'Unione Sovietica*, pubblicato da Stalin nel 1938. In esso il materialismo dialettico viene presentato come una concezione che considera la realtà costituita essenzialmente dalla materia fisica, a sua volta concepita come animata da un processo di sviluppo le cui leggi sono date dalla dialettica. La dialettica è dunque intesa, alla maniera engelsiana, come inerente a tutti i fatti particolari della Natura, di cui rappresenta le più generali leggi di movimento. Nell'accezione staliniana, pertanto, il materialismo storico non è altro che la scienza naturale dei fatti storici, concepita come specificazione regionale, per così dire, del materialismo dialettico.

Il materialismo dialettico di Stalin è in realtà un evolucionismo storico di tipo meccanicistico-deterministico

La subordinazione del materialismo storico al materialismo dialettico conduce ovviamente a un evolucionismo storico di tipo meccanicistico deterministico, che non ha niente in comune con le teorie di Marx e di Lenin, e che porta piuttosto l'impronta di Kautsky e Plechanov, non a caso gli autori più influenti nella formazione giovanile di Stalin. Inoltre, se le leggi dell'evoluzione storica discendono da quelle del materialismo dialettico, ne deriva che devono essere dedotti da questo tutti i principi utilizzati nell'analisi sociale. In questo quadro interpretativo della società – fondato sullo stesso schema meccanicistico- deterministico secondo cui è intesa la Natura – trova agevole collocazione una tesi già resa popolare dalla *Seconda Internazionale*: quella che lo sviluppo delle forze produttive suscitano automaticamente il progresso sociale, che, nei paesi capitalisti, genera il passaggio deterministicamente necessitato al socialismo, e in Russia il consolidamento altrettanto necessario del sistema socialista. La contraddizione dialettica, una volta inscritta in questo schema evolucionistico, perde ogni significato: tra i due poli di una contraddizione, infatti, uno parte sconfitto in partenza dalla necessità storica, per cui non svolge alcuna reale funzione.

3. La Russia staliniana ammaina la bandiera della filosofia

Il declino della filosofia nell'orizzonte della cultura sovietica: i “meccanicisti” si

contrappongono ai “dialettici”

Nella Russia staliniana la rivista teorica più importante rimane quella fondata nel 1922 da Lenin con il titolo *Sotto la bandiera del marxismo*. A dirigere la rivista fin dal suo esordio troviamo Abram Deborin (1881-1963), un ex-allievo di Plechanov ed ex-menscevico, dal 1923 professore universitario. Egli, benché non abbia una vera conoscenza del pensiero di Hegel, svolge ugualmente l'importante funzione di ricordare la derivazione hegeliana della dialettica di Marx e di promuovere su questa base una rinnovata ricerca filosofica. Ma la speculazione filosofica non è gradita da coloro che si proclamano allievi di Stalin e che sono sempre più numerosi, tanto che neppure Deborin può evitare che sulla rivista compaia un saggio di S. K. Minin in cui il sapere filosofico è considerato equivalente a quello religioso e, quindi, privo di valore conoscitivo oggettivo. Il declino della filosofia nell'orizzonte della cultura sovietica è vanamente contrastato dai cosiddetti dialettici, cioè dal gruppo che si è raccolto attorno a Deborin: prevale infatti, nella Russia staliniana, la vecchia concezione positivista secondo cui unica formula di conoscenza è la scienza. I sostenitori di questa concezione sono chiamati, nella Russia staliniana, *meccanicisti*, e si contrappongono ai *dialettici*.

La tesi dei meccanicisti

La tesi dei *meccanicisti* è che grazie agli eccezionali sviluppi scientifici moderni, che hanno finalmente permesso di scoprire le connessioni fra tutti gli aspetti della Natura, può dirsi eliminata per sempre la differenza fra concezione scientifica e concezione dialettica della Natura, perché le leggi della moderna scienza della Natura sono, per la loro generalità, esse stesse leggi dialettiche. Quella cultura filosofica che il gruppo dei *dialettici* si ostina a promuovere, non ha più, dunque, alcuna ragion d'essere, perché il suo oggetto, la dialettica, è divenuto di pertinenza della scienza.

Il marxismo-leninismo e il materialismo dialettico imposto per via politica da Stalin approdano a una forma di scientismo con sviluppi anche grotteschi

Lo scontro tra *meccanicisti* e *dialettici* è comunque risolto per via politica da Stalin, il quale nel 1930 esonera da ogni incarico culturale i dialettici. Il trionfo decretato politicamente dei meccanicisti fa sì che il marxismoleninismo e il materialismo dialettico di Stalin si separino del tutto dalla filosofia, mutandosi in pure forme di scientismo. Per mantenere l'idea di una differenza, in realtà inesistente, tra il sapere scientifico borghese e quello staliniano, Stalin ricorre al fragile artificio di teorizzare l'esistenza di due autonomi ambiti scientifici: uno borghese e uno dialettico-proletario. Questa distinzione apre la strada a grotteschi tentativi di costruire “scienze proletarie”, tra cui ha particolare rilievo quello del biologo Trofim Lysenko, che impone con la protezione di Stalin nuove, improbabili concezioni biologiche di sua invenzione, facendo perseguire gli scienziati più seri e aggiornati che gli si oppongono.

4. L'opposizione di Trotskij a Stalin

È tra i maggiori protagonisti della rivoluzione d'Ottobre e tra i più determinati oppositori di Stalin

Leiba Bronstein, poi universalmente conosciuto con lo pseudonimo di Lev Trotskij (nome di cui si danno anche varie altre grafie, quali Trotzki, Trotzky e Trocky) nasce nel 1879 (nello stesso anno, dunque, del suo grande antagonista Stalin) a Janovka, in Ucraina, da una famiglia di medi proprietari terrieri ebrei. Entrato in contatto ancora adolescente con alcuni rivoluzionari anarchici, e scoperto dalla polizia zarista, è deportato in Siberia, donde riesce avventurosamente a fuggire, emigrando in Inghilterra. A Londra, all'inizio del nuovo secolo, conosce diversi esuli socialdemocratici, finendo per entrare nel loro partito, in cui fonda una piccola corrente intermedia tra menscevichi e bolscevichi. Tornato in Russia, nel 1905 è al centro, a Pietroburgo, del movimento rivoluzionario di quell'anno, acquistando vastissima popolarità tra le masse operaie della capitale russa. Fallita la rivoluzione del 1905, viene arrestato, processato e condannato per avervi partecipato, e di nuovo deportato in Siberia, da cui nel 1907 riesce ancora una volta a fuggire. Negli

anni successivi viaggia molto, dalla Finlandia all’Austria, dalla Svizzera alla Francia, dalla Germania agli Stati Uniti. Nel 1917 è di nuovo in Russia, pronto a partecipare un’altra volta alla rivoluzione. La sua piccola corrente socialdemocratica confluisce per sua volontà nel partito bolscevico, dal quale riceve l’incarico di dirigere militarmente l’insurrezione d’Ottobre. Dopo la vittoria Lenin lo vuole commissario agli affari esteri nel primo governo bolscevico della Russia. Egli, però, l’anno seguente lascia la carica per gravi divergenze con Lenin, in quanto non approva la sua decisione di resa alla Germania. Dopo una breve eclisse torna alla ribalta nel 1919, quando, per fronteggiare gli attacchi delle forze controrivoluzionarie zariste e straniere alla nuova Russia, occorre la sua competenza militare. Lenin lo nomina allora commissario alla guerra, e come tale organizza la cosiddetta *Armata rossa*, guidandola a straordinarie vittorie, grazie alle quali le forze controrivoluzionarie sono completamente debellate nel 1921.

Ristabilita la pace, Trotskij appare l’erede naturale di Lenin, ma, alla morte di questi, nel 1924, le redini del potere passano invece nelle mani di Stalin, contro il quale egli organizza la cosiddetta “opposizione di sinistra”. Battuto politicamente nel 1926, l’anno dopo il XV congresso comunista è espulso dal partito. Nel 1929 è addirittura costretto all’esilio, che trascorre fino al 1933 in un’isoletta turca nei pressi di Istanbul, dove scrive la sua opera più importante, la *Storia della rivoluzione russa*. In seguito, trasferitosi in Europa (prima in Francia e poi in Norvegia), benché isolato dal movimento marxista internazionale, ormai sotto l’egida staliniana, cerca ugualmente di organizzare i pochi militanti comunisti disposti a seguirlo. Nascono così in tutto il mondo piccoli partiti trotskisti, che nel 1938 danno vita, su sua indicazione (egli nel frattempo è riparato in Messico), alla *IV Internazionale*. Questa nuova organizzazione, però, è priva di influenza sulle masse, per cui i militanti che vi aderiscono sono esposti alle persecuzioni ed alle calunnie di Stalin. Si arriva al punto che, nel movimento comunista internazionale, “trotskista” diventa sinonimo di controrivoluzionario, e molti credono davvero alle calunnie staliniane secondo cui diversi trotskisti sarebbero segretamente agenti delle potenze fasciste. Trotskij muore nel 1940, assassinato nella sua stessa abitazione da un uomo che, secondo l’ipotesi più accreditata e probabile, anche se mai definitivamente dimostrata, era un sicario di Stalin.

Le riflessioni di Trotskij sulla rivoluzione russa e sul suo esito staliniano

A Trotskij dobbiamo una serie d’importanti riflessioni sulla rivoluzione russa e sul suo esito staliniano. Secondo la sua interpretazione la vittoriosa insurrezione d’Ottobre dimostra che anche nei paesi economicamente arretrati e socialmente semifeudali il proletario è in grado, nonostante la sua esiguità numerica, di guidare una rivoluzione. Tale rivoluzione, d’altra parte, proprio perché compiuta dalla classe operaia, non può rimanere a lungo circoscritta in un ambito borghese, di mera promozione di una economia capitalistica nazionale sotto il controllo popolare. Scrive a questo proposito, in un suo testo del 1926 *Che cos’è dunque la rivoluzione permanente?*: «*La dittatura del proletariato sarà posta inevitabilmente e molto rapidamente di fronte a problemi che le imporranno di ledere profondamente il diritto borghese della proprietà. La rivoluzione nel corso del suo sviluppo si trasformerà perciò direttamente in rivoluzione socialista... la conquista del potere da parte del proletariato non pone dunque termine alla rivoluzione, ma, al contrario, non fa che inaugurarla, spingendola verso il socialismo. La lotta per il socialismo, dato il predominio decisivo dei rapporti di produzione capitalistici dell’arena mondiale, condurrà inevitabilmente alla guerra civile all’interno ed alla guerra rivoluzionaria all’esterno*». Una volta sconfitto ed esiliato, però, Trotskij è costretto a chiedersi come mai non vi sia stata rivoluzione permanente e la Russia postrivoluzionaria sia caduta invece nella degenerazione staliniana. La sua risposta è che la rivoluzione è stata sconfitta in occidente, e che il socialismo non ha potuto di conseguenza pienamente dispiegarsi neppure in Russia, appunto perché la rivoluzione socialista o è rivoluzione permanente che si compie su scala mondiale o non si compie affatto, non essendo possibile che il socialismo si possa sviluppare in un paese solo. Tuttavia, secondo Trotskij, le basi strutturali della società russa sono rimaste socialiste, perché la borghesia non è mai riuscita a conquistare il suo antico potere.

Interpreta gli sviluppi della rivoluzione russa come “transizione bloccata” dal capitalismo al comunismo

Nel giudizio di Trotskij, pertanto, ciò che è accaduto in Russia è una “transizione bloccata” dal capitalismo al comunismo. La struttura socialista dell’economia non è stata abolita, ma il suo sviluppo è stato inibito da una svolta politica “termidoriana”, che ha consegnato il potere, al livello sovrastrutturale, a un ceto di burocrati ottusi, dei cui privilegi il crudele “bonapartismo” staliniano è espressione e sostegno. Il ceto burocratico termidoriano dirigente nella Russia staliniana è un ceto politico che non rappresenta né la borghesia sconfitta dalla rivoluzione né il proletariato vincitore, ma cura soltanto i propri privilegi, pur non essendo una nuova classe con salde radici nella struttura della società. Esso è soltanto il profittatore di una “transizione bloccata” che non ha consentito al proletariato di svilupparsi come classe dirigente a causa del suo isolamento internazionale.

5. Mao Tse Tung (1893-1976)

Di origine contadina, frequenta l’Università di Pechino e nel 1921 è tra i fondatori del partito comunista cinese

Mao nasce nel 1893 a Shao Shan, nell’Hunan (Cina meridionale), da una famiglia contadina piuttosto benestante attenta all’istruzione dei propri figli, che educa secondo la più rigorosa tradizione confuciana. Il giovane Mao però si rivela ben presto di temperamento ribelle e matura una forte insofferenza nei confronti dello sfruttamento di stampo medievale che ancora opprime le campagne cinesi, per cui finisce per avvicinarsi a gruppi rivoluzionari. Nel 1918 comincia a frequentare l’Università di Pechino e, poco dopo, s’impiega presso la biblioteca universitaria di quella città. Nel 1921 è tra i fondatori del partito comunista cinese, che nel 1926-27 è perseguitato con inaudita ferocia dalle forze militari.

Organizza la resistenza del mondo contadino

Si rifugia allora nella sua terra natale, dove infaticabilmente lavora per imbastire una controffensiva da parte dei contadini, organizzati secondo una tattica guerrigliera. Ma la rivolta contadina fallisce, e Mao viene emarginato dallo stesso partito comunista, che, anche per seguire precise direttive staliniane, sconfessa la tattica guerrigliera. Mao, comunque, benché isolato e sconfitto, non si rassegna, e, raccolti attorno a sé un migliaio di uomini, li guida nel Kiangsi, dove nel 1931 fonda una “repubblica sovietica cinese”, alla cui costruzione partecipa l’intero mondo contadino locale, fornendogli nuove forze.

L’epica “lunga marcia” (1933-1936) alla guida del suo *esercito rosso*

Contro questa repubblica il partito nazionalista cinese al potere scatena ben cinque “campagne di annientamento”: le prime quattro si concludono con un nulla di fatto; l’ultima invece, quella del 1933, grazie ad un eccezionale dispiegamento di forze, che consente un accerchiamento quasi totale dell’avversario, sembra pressoché vittoriosa. Mao, però, fulmineamente, sottrae alla stretta nemica quanti sono disposti a seguirlo – in pratica l’intera popolazione contadina –, e guida il suo “esercito rosso”, fatto ora di 100 mila uomini, in un’epica marcia, passata alla storia come la “lunga marcia” (1933-1936), verso gli inaccessibili altipiani dello Shensi. Qui Mao fonda una nuova repubblica rivoluzionaria.

Conclusa la guerra di liberazione contro l’invasione giapponese, e vinta la successiva guerra civile (1946-49), Mao proclama, il 1° ottobre 1949, la “Repubblica Popolare Cinese”

Nel 1937 il Giappone, per prevenire l’estendersi in territorio cinese della penetrazione americana, invade la Cina. I comunisti cinesi combattono allora insieme alle truppe nazionaliste la stessa guerra di liberazione nazionale; ma quando il pericolo giapponese appare ormai scongiurato, tra i due distinti eserciti si riaccende la guerra civile (1946-49), che termina con la conquista di tutta la Cina da parte di Mao, e la proclamazione, il 1° ottobre 1949, della “Repubblica Popolare Cinese”.

Le resistenze, sul fronte interno, al processo rivoluzionario promosso da Mao per l'edificazione della società socialista cinese

L'ostacolo principale al processo rivoluzionario della Cina è individuato da Mao, all'inizio degli anni Cinquanta, nell'organizzazione ancora feudale di gran parte della società, con conseguente strapotere dei proprietari latifondisti. Egli perciò si fa promotore di una grande coalizione popolare, che unisce insieme operai, contadini, e quella parte di borghesia che più è sensibile agli interessi nazionali, mediante la quale gli è possibile condurre a compimento un gigantesco esproprio dei proprietari feudali-latifondisti. Subito dopo, essendo cresciuto a dismisura, in seguito alla redistribuzione delle terre confiscate, il numero dei piccoli proprietari, un nuovo ostacolo si frappone sulla strada del compimento del processo rivoluzionario: il rafforzamento dell'assetto proprietarioprivatistico. Perciò durante la seconda metà degli anni Cinquanta, Mao promuove la creazione delle cosiddette "comuni popolari", dove la proprietà privata della terra è sostituita da quella collettiva. Anche le industrie private sono gradualmente espropriate. Al termine di questo processo di concentrazione nelle mani dello Stato di tutti i mezzi di produzione Mao può finalmente considerare compiuta l'edificazione della società socialista cinese. Dopodiché, attraverso il cosiddetto "Grande balzo in avanti", (1958-1961), avvia una politica di sviluppo del tutto indipendente dal modello sovietico.

La controversia ideologica con la Russia di Kruscev

La Russia reagisce sospendendo qualsiasi tipo di aiuto (1960). S'innescava così un'aspra controversia ideologica, che vede Mao inizialmente assorbito dalla contrapposizione con Kruscev, allora primo segretario del Partito comunista sovietico e primo ministro, ma poi, dal 1966 sempre più impegnato sul fronte interno, dove combatte un pericolo a suo giudizio potenzialmente letale per il socialismo cinese, rappresentato da tutti quei dirigenti di partito che avevano trasformato il loro servizio in privilegio.

La "rivoluzione culturale" (1966-1969) promossa allo scopo di rinforzare il partito attraverso una sua moralizzazione finisce per favorire l'emergere del potere militare

Contro i rischi di una tale degenerazione dei quadri di partito Mao mobilita, durante la cosiddetta "rivoluzione culturale" (1966-1969) le forze giovanili radicali che però, eccedendo nel loro intervento epurativo, ottengono un risultato opposto a quello che doveva essere raggiunto, e cioè provocano un pericoloso indebolimento del partito a tutto vantaggio dell'esercito, che diventa il vero arbitro della situazione. Conseguentemente il maoismo comincia ad essere progressivamente accantonato. Così, pur rimanendo una figura di grande prestigio fino alla morte (9 settembre 1976), a Mao non viene più riconosciuto alcun potere reale.

Mao introduce alcuni originali elementi teorici nelle tradizionali coordinate del marxismo-leninismo e del materialismo dialettico dell'epoca staliniana

Se Mao è diventato il capo carismatico della rivoluzione cinese, non lo si deve soltanto alla genialità ed alla determinazione della sua azione politica, ma anche ad una sua importante e originale elaborazione del pensiero marxista. Egli infatti, se da un lato esplicitamente iscrive le proprie elaborazioni teoriche nelle coordinate del marxismo-leninismo e del materialismo dialettico dell'epoca staliniana, dall'altro vi introduce contenuti di segno contrastante, dai quali nasce la peculiare tensione del suo pensiero. Tra questi il più significativo è rappresentato dalla nozione di *contraddizione*.

Sulla contraddizione (1937)

Nel marxismo-leninismo staliniano ogni *contraddizione*, essendo inscritta in leggi deterministiche, non è che una *contraddizione* apparente. Per Mao, invece, la *contraddizione* non è in alcun modo eliminabile dal terreno della storia. In uno scritto del 1937, intitolato *Sulla contraddizione*, precisa che esistono due tipi di *contraddizione*: quelle principali, che influiscono direttamente sull'affermazione o sulla sconfitta delle forze che operano per il socialismo; e quelle secondarie, la

cui influenza è invece su tale piano solo indiretta e mediata. La natura primaria o secondaria delle *contraddizioni* non è, d'altra parte, un'ipotesi metafisica, ma una valenza mutevole al mutare delle configurazioni storiche: se una configurazione storica nella quale è inserita una *contraddizione principale* muta per il sopraggiungere di nuove circostanze, tale *contraddizione* può diventare secondaria, e viceversa. Il che, per esempio, accade secondo Mao proprio nella Cina del 1937, quando il sopraggiungere dell'invasione giapponese muta la *contraddizione principale* tra le forze comuniste e forze nazionaliste in *contraddizione secondaria*.

Sul modo di risolvere le contraddizioni in seno al popolo (1956)

Sulla nozione di *contraddizione* Mao torna a ispirarsi nel 1956, in uno scritto intitolato *Sul modo di risolvere le contraddizioni in seno al popolo*. In esso non solo riconferma l'universalità della *contraddizione*, ma, in implicita polemica con lo stalinismo, sostiene che la rivoluzione deve essere concepita come un processo ininterrotto, perché la borghesia sconfitta tende a riformarsi nel seno stesso del partito rivoluzionario, a causa della sua posizione tendenzialmente privilegiata nella società postrivoluzionaria.

6. Togliatti (1893-1964)

La biografia

Palmiro Togliatti nasce a Genova, nel 1893, da una famiglia torinese di piccola borghesia impiegatizia. Trasferito il padre in Sardegna, compie gli studi medi a Sassari. Nel 1911 è tra gli assegnatari della borsa di studio del Collegio Albertino di Torino, che gli consente di frequentare l'università nel capoluogo piemontese. A Torino, dopo essersi laureato in giurisprudenza, milita nel partito socialista, e nel 1919 collabora alla fondazione della rivista comunista "Ordine Nuovo". Nel 1921 è tra i fondatori del partito comunista, del quale diventa uno dei maggiori esponenti dopo la sconfitta della fazione capeggiata da Amedeo Bordiga. Costretto ad abbandonare l'Italia nel 1926, ripara nella Russia staliniana, donde torna nel 1944 per dirigere il partito comunista italiano nell'Italia appena liberata dai nazifascisti. Rimane capo incontrastato dei comunisti italiani fino alla morte, che lo coglie nel 1964 a Yalta, in Crimea, nella Russia, dove si era recato per un periodo di riposo estivo.

La sua formazione culturale è d'impronta storicistica

L'influenza di Togliatti sul movimento storico marxista, non solo italiano ma mondiale, è stata rilevante. La chiave per intenderne il senso, il valore e i limiti, è la sua cultura storicistica. Nel pensiero di Togliatti infatti il tempo storico è concepito come omogeneo e cumulativo: è omogeneo nel senso che non si registrano mai discontinuità radicali né fasi tra loro incommensurabili per cui il tempo storico è il contesto universale delle cose, a cui ogni progetto di azione deve conformarsi se vuole iscriversi nel moto progressivo della realtà, ed è cumulativo, perché tutto ciò che in esso è storicamente acquisito è anche da esso storicamente conservato.

La lettura in chiave storicistica dei terribili anni Trenta del Novecento

L'impronta storicistica della sua formazione culturale consente a Togliatti, nei terribili anni Trenta del Novecento, quando gran parte dell'Europa è alla mercé dei fascismi, e la Russia, unico possibile retroterra per la lotta antifascista del movimento operaio, è dominata dalla dittatura staliniana, di conciliare il riferimento agli ideali di Lenin con la subordinazione a Stalin, la fedeltà indiscussa alla Russia staliniana con l'autonomia nella guida del partito comunista italiano, la volontà di pervenire al socialismo con la difesa degli istituti della democrazia parlamentare borghese. In uno schema storicistico della continuità storica, infatti, il dispotismo staliniano può essere pensato come destinato inevitabilmente a sciogliersi quando sarà superata l'arretratezza economica che lo ha generato, e la democrazia parlamentare borghese può sembrare trascicabile, dal moto progressivo della storia, verso un approdo al socialismo. D'altra parte la fedeltà, sul piano sia interno della Russia sia dei rapporti internazionali, al dispotismo staliniano, può conciliarsi con la lotta

per il ristabilimento, in Italia, delle istituzioni parlamentari, sulla base della considerazione storicistica circa i diversi contesti storico-temporali dei due paesi.

Il progetto di un *partito nuovo*, cioè di un partito comunista che cerchi di rappresentare un più ampio spettro di interessi sociali oltre a quelli del proletariato

Nel 1943, quando alla liberazione dell'Italia meridionale dal fascismo per opera delle forze anglo-americane fa riscontro l'occupazione militare tedesca dell'Italia centro-settentrionale, la scelta del partito comunista di rifiutare ogni chiusura settaria in nome del socialismo, e di collaborare invece con altri partiti popolari nel comune obiettivo di abbattere l'oppressione nazi-fascista, assumendo tale obiettivo come assolutamente prioritario, non è che la logica conseguenza dell'impostazione togliattiana. Togliatti, tornato in Italia, lancia l'idea del cosiddetto partito nuovo, cioè di un partito comunista capace di non esaurire la sua azione nella propaganda degli ideali socialisti, ma di indicare obiettivi politici più ravvicinati di rinascita nazionale, e di organizzare in funzione di essi una massa popolare molto più ampia del nucleo proletario marxista. La cultura storicistica di Togliatti gli impedisce anche soltanto di dubitare che l'identità marxista di un partito possa disperdersi nel raccogliere consensi esclusivamente su obiettivi interni all'orizzonte economico-sociale capitalistico. Secondo l'immagine storicistica del tempo storico, infatti, ciò che è storicamente acquisito è anche storicamente conservato.

La teoria della democrazia progressiva come via politica verso la realizzazione del socialismo

L'insieme degli obiettivi politici che il *partito nuovo* deve conseguire costituisce la cosiddetta *democrazia progressiva*, cioè un sistema istituzionale di democrazia parlamentare borghese che si erge su una struttura economica capitalistica, ma che contiene elementi politici – quali la distruzione dei grandi monopoli industriali e finanziari, l'attuazione del diritto al lavoro per tutti i cittadini, la giustizia fiscale, una politica estera non coinvolta nell'imperialismo – che rappresentano germi e direttrici di sviluppo di una successiva trasformazione in senso socialista della società. La *democrazia progressiva* è dunque un sistema che tende al socialismo. Essa tuttavia non costituisce una breve e meramente transitoria fase di rapido sviluppo sociale, ma segna un'intera epoca storica caratterizzata dalla collaborazione stabile dei comunisti con altre forze popolari non marxiste entro un quadro capitalistico. Quindi l'idea della *democrazia progressiva* esclude tassativamente l'attualità di una trasformazione socialista, che diventa un compito di generazioni successive. Ma se la *democrazia progressiva* ha questa stabilità di lungo periodo, che cosa garantisce che nel lunghissimo periodo si riveli un processo di transizione al socialismo? Secondo Togliatti in primo luogo il fatto che la storia progredisce inevitabilmente se le forze del progresso si radicano, e che dopo la *democrazia progressiva* non può esservi nessun altro più avanzato assetto sociale che non sia il socialismo stesso. In secondo luogo l'esistenza, nel mondo, di società socialiste già realizzate, quali la Russia e, dopo la seconda guerra mondiale, i paesi dell'Est europeo nell'orbita della Russia.

Fin dall'immediato dopoguerra fallisce la prospettiva di una realizzazione della democrazia progressiva

La *democrazia progressiva* fallisce fin dall'immediato dopoguerra, quando nei governi di coalizione sostenuti dal partito comunista le forze borghesi si guardano bene dall'attuare gli elementi di progressività sociale auspicati da Togliatti, ed utilizzano il sostegno comunista per procedere ad una pura e semplice restaurazione capitalistica. Il *partito nuovo* di Togliatti finisce così per diventare un partito interclassista di rappresentanza di differenziati interessi sociali all'interno dell'orizzonte capitalistico, con un marxismo ridotto a puro, per quanto inizialmente molto sentito, involucro ideologico.

L'elaborazione del marxismo come filosofia

Labriola (1843-1904)

1. La formazione culturale e politica

Antonio Labriola nasce nel 1843 a Cassino da una modesta famiglia piccolo-borghese, e compie gli studi liceali a Napoli. Nel 1861 comincia a seguire, all'università, le lezioni di un grande filosofo hegeliano, Bertrando Spaventa (Bomba, Chieti, 1817-Napoli, 1883).

La formazione hegeliana

Entrato nell'orbita spaventiana, Labriola aderisce all'hegelismo, benché sia ancora troppo giovane perché penetri fino in fondo questa filosofia. Ne assimila comunque due principi essenziali: lo *Stato etico* e l'*immanentismo assoluto*, concepiti come quadri in cui inscrivere, rispettivamente, le critiche alla società esistente e tutti i problemi della filosofia. Dopo essersi laureato nel 1864, diventa professore di ginnasio: comincia così una straordinaria carriera didattica che da cattedre liceali prima, e da cattedre universitarie poi, lo vedrà giganteggiare autorevole e influente, eppure non distaccato, di fronte ad allievi conquistati dalla tensione ideale delle sue avvincenti lezioni.

A Napoli intanto la situazione politica e sociale va progressivamente deteriorandosi. In una sua collaborazione giornalistica a "La Nazione" di Firenze, il 7 luglio 1872, Labriola scrive:

«Poco per volta è accaduto, appunto, quello che nei primi anni della rivoluzione pareva, non che difficile, impossibile. Il clero ha riacquisito la sua influenza (...) tutti quelli che hanno amministrato, amministrano o amministreranno, sono stati, sono e saranno birbanti di tre cotte, ladri e farabutti».

Con la mente rivolta alla concretezza inquietante dei problemi del proprio tempo, Labriola cerca di dotarsi di opportuni strumenti d'analisi, volgendosi all'herbartismo, apprezzato come teoria psicologica capace di spiegare l'agire pratico dell'uomo. Dietro questa scelta herbartiana, dunque, c'è l'esigenza che lo porta a un progressivo distacco da Spaventa e alla rottura con il liberalismo.

Nel 1874, vinto un concorso, è assegnato alla cattedra di filosofia morale e di pedagogia dell'università di Roma. Una dura polemica che lo vede protagonista contro il mondo universitario e politico romano è interpretata nel 1876 da alcuni giornali come sintomatica di un suo passaggio al marxismo. In realtà egli non è ancora marxista: innanzi tutto perché non ha fino a questo momento letto le opere di Marx; poi perché il suo antipositivismo lo allontana dal marxismo di stampo positivistico dell'epoca; infine perché continua a credere nella dottrina hegeliana dello *Stato etico*.

2. L'approdo al marxismo

Fra il 1879 e il 1880 Labriola intraprende studi di diritto pubblico, di diritto amministrativo e di economia politica, traendone la conclusione che quello Stato etico nel quale aveva fino ad allora creduto è un concetto illusorio. Il suo allievo più famoso, Croce, ha una volta così ricordato questo cambiamento di idee del maestro:

«Egli mi disse una volta di essere giunto al socialismo attraverso la critica dell'idea dello Stato. Quando lo Stato etico, vagheggiato dai pubblicisti tedeschi, gli si svelò un'utopia, e dura ma sola realtà gli apparvero gli interessi antagonisti delle varie classi, si trovò nelle braccia del marxismo».

Poco più tardi si applica per la prima volta alla lettura di uno scritto di Marx, il *Manifesto del partito comunista*, convincendosi della verità del marxismo. Inizialmente si tratta di un'adesione di stampo essenzialmente teorico, poi, in seguito ad un sempre maggiore avvicendamento alle problematiche sociali e a un sempre più frequente contatto con gli operai, il suo marxismo prenderà

concreto corpo politico. Croce ha scritto a questo proposito: “*Il Labriola, dal circolo moderato e conservatore dello Spaventa (di Silvio Spaventa), saltò fuori, nel 1886, democratico e socialista*”. Questa testimonianza appare però deformata dall’estraneità di Croce al processo formativo del suo maestro: infatti, come abbiamo già visto, il socialismo di Labriola è il risultato del lento e continuo processo di allargamento di un’istanza critica, presente in lui fin dall’adolescenza, contro ogni adattamento apologetico del pensiero alle ingiustizie della società.

La lettura delle opere di Marx con la mente sgombra dai preconcetti positivistici

Il prestigio della sua carriera accademica pone subito Labriola al centro del dibattito europeo sul marxismo, e tra il 1890 e il 1895 lo stesso Engels intrattiene con lui un intenso scambio epistolare. In un contesto in cui il pensiero marxiano era unanimemente inquadrato in categorie positiviste, l’apporto personale di Labriola è di straordinaria rilevanza culturale e

32 Approfondimenti di filosofia contemporanea

storica, perché, essendo fin dall’adolescenza un antipositivista, ed avendo una formazione filosofica hegeliana, può per primo affrontare i testi di Marx con la mente sgombra dai preconcetti positivistici. Riesce così a rendersi conto che il pensiero di Marx era al suo tempo completamente deformato dalle incongrue contaminazioni positivistiche, e che il marxismo dell’Internazionale non era affatto tale. Perciò quando nel 1892 si forma in Italia il “Partito Socialista dei Lavoratori Italiani” (PSLI), che si allinea immediatamente alla II Internazionale, Labriola non vi aderisce perché i legami tra quegli uomini politici che si proclamavano socialisti e il marxismo gli apparivano inesistenti: decide allora di continuare la lotta politica come “filosofo del socialismo”. Nascono così i tre saggi cui è consegnata la sua notorietà: *In memoria del manifesto dei comunisti* (1895); *Del materialismo storico. Delucidazione preliminare* (1896); *Discorrendo di socialismo e di filosofia* (1898). La morte lo coglie a Roma nel 1904.

3. Il materialismo storico come concezione realistica della storia

La polemica con il positivismo e la necessità di comprendere il significato originario del materialismo storico

Per “delucidare” la dottrina del materialismo storico, Labriola, nell’opera *Del materialismo storico - Delucidazione preliminare*, entra in polemica diretta col positivismo, che accusa di essere il principale responsabile delle deformazioni subite da questa dottrina dopo la morte di Marx. Per recuperare il significato originario del materialismo storico, secondo Labriola occorre in primo luogo capire contro che cosa è stato pensato; ebbene, Marx, con il materialismo storico, ha voluto demolire tutte le interpretazioni della storia basate sulle immagini, tramandate dalle fonti, che gli attori del processo storico si sono fatti di loro stessi e delle esperienze da loro vissute. Contro queste interpretazioni, viziate dalle stesse illusioni di cui si sono nutriti i protagonisti della storia, il materialismo storico afferma che le ragioni ultime dell’operare degli uomini vanno cercate nei ruoli che essi svolgono nella società e negli interessi che ne derivano, dipendenti a loro volta dalle forme assunte dalla divisione di classe. La struttura economica della società – intesa, però, non come mero insieme di mezzi e di tecniche, ma come organizzazione complessiva dei rapporti sociali di produzione instaurati dagli uomini per produrre i beni di cui hanno bisogno – costituisce dunque la base reale da cui scaturiscono i comportamenti umani, e le stesse immagini illusorie che gli uomini si fanno di tali loro comportamenti.

Il materialismo storico è una concezione realistica della storia

Il materialismo storico è perciò nient’altro che una concezione realistica della storia. Esso, se rettamente inteso, non insegna per niente a ignorare tutte le manifestazioni non economiche della storia, o a concepirle come semplici mascherature di ben definiti interessi economici. Secondo il materialismo storico, certamente, il nocciolo esplicativo delle vicende umane sta nella realtà economica, ma, aggiunge Labriola, nella storia nocciolo e scorza fanno tutt’uno. Gli aspetti non

economici della storia, quindi, non sono meri riflessi passivi della storia della realtà economica, perché, appartenendo anch'essi alla storia, contribuiscono autonomamente a tracciarne il percorso, mediando gli interessi economici con altre forme di vita, e fornendo ad essi i linguaggi e le idee attraverso cui rappresentarsi. Scrive Labriola:

«La sottostante struttura economica, che determina tutto il resto, non è un semplice meccanismo dal quale saltino fuori, a guisa d'immediati effetti automatici e macchinali istituzioni, e leggi, e costumi e pensieri e sentimenti e ideologie. Da quel sottostrato a tutto il resto il processo di derivazione e di mediazione è assai complicato, spesso sottile e tortuoso, non sempre decifrabile».

Proseguendo la sua polemica antipositivistica, Labriola nega che la storia degli uomini possa essere intesa come un semplice prolungamento delle vicende della Natura. L'uomo è certo derivato dalla Natura e vive al suo interno, ma con il suo lavoro interagisce su di essa, creando, accanto al terreno naturale in cui vivono gli animali, "terreno artificiale", che è il vero oggetto della scienza storica.

4. Il materialismo storico come *metodo d'interpretazione* e non come nuova filosofia

Il materialismo storico, filtrato attraverso le categorie positivistiche, è diventato – rivela ai suoi contemporanei Labriola – una filosofia della storia di tipo deterministico, cioè una dottrina che pensa alla storia come a un processo di cui si può predeterminare lo sviluppo attraverso la conoscenza del suo meccanismo. Ma i testi di Marx – protesta Labriola – non dicono questo. La storia ha una razionalità che non è quella di una legge naturale, per cui nessuna dottrina ne può indovinare in anticipo il movimento. Il materialismo storico, quindi, è solamente un *metodo* per comprendere la storia già compiuta:

«La nostra dottrina non pretende di essere la visione intellettuale di un gran piano o disegno, ma è soltanto un metodo di ricerca e di concezione».

Metodo d'interpretazione e non canone

Non, come poi volle interpretare Croce, un "*canone*" d'interpretazione storica, ma un "*metodo*", il che è assai diverso, perché il "*canone*" è solo un criterio non vincolante e di valore non universale, il "*metodo*", invece, è vincolante: pertanto la procedura che prescrive deve essere seguita da ogni ricerca storica che voglia dirsi scientifica. La filosofia deterministica della storia si connette solitamente all'idea che la storia sia sempre e comunque un inarrestabile progresso. Ma l'identità di storia e progresso è per Labriola incongrua al materialismo storico. Esso, infatti, avendo dissolto l'illusione che la società umana sia una comunità guidata da interessi comuni, e avendo svelato le divisioni di classe e i loro effetti, non può che indicare l'assenza, in una società divisa in classi, di un progresso universale ed uniforme. Il progresso, nelle società classiste, è sempre, dice Labriola, parziale e unilaterale.

Un altro fraintendimento del materialismo storico, segnalato da Labriola, è l'opinione che non si possa intendere la storia se non come risultato dell'incidenza di fattori ben distinti, tra i quali la dottrina di Marx si limiterebbe ad attribuire la preminenza a quello economico. Ma, spiega Labriola, i cosiddetti fattori storici non sono che astrazioni, poiché tutti gli aspetti della storia si presentano concretamente fusi in maniera inestricabile in un unico processo di sviluppo della realtà.

5. La concezione materialistica della politica e del diritto

La funzione dello Stato

Dacché c'è memoria storica, lo Stato è sempre apparso, dice Labriola, sia il vertice sia la guida della società. Ma secondo la dottrina materialistica della storia, egli precisa, ogni Stato è invece un prodotto di specifiche condizioni sociali, dalle quali dipende. Questa dipendenza non va però intesa

come un riflesso meccanico, quasi che lo Stato fosse un'escrescenza superflua della società. Lo Stato svolge invece rispetto alla società un compito strategicamente essenziale, perché sottrae i rapporti di produzione in essa vigenti all'arbitrio particolaristico e contingente, e li traduce in una regola, che è appunto ciò che permette ad essi di funzionare. L'ordinamento statale, dunque garantisce e perpetua la gerarchia di classe presente nella società.

Lo Stato, inoltre, per mantenere il proprio apparato e per svolgere le funzioni che gli competono, trae risorse economiche dalla società e le ridistribuisce, creando così nuovi interessi, che rendono più articolata e complessa la dinamica delle classi sociali. La presenza dello Stato, quindi, non è per niente una presenza passiva, ma rende la società diversa da quella che sarebbe senza di esso.

Il diritto non è insito nella natura dell'uomo, ma è sempre espressione di determinate condizioni sociali

Oltre allo Stato, anche il *diritto* nel corso della storia ha contribuito attivamente a orientare lo sviluppo della società. Infatti, col dissolversi della società feudale, le nuove istituzioni comunali, riportando in vigore il diritto romano, favoriscono l'ascesa della borghesia. La quale, perciò, anche nei secoli successivi, continuerà ad appellarsi al diritto romano, che riconosce la pienezza della proprietà privata e la libertà dei rapporti contrattuali. Comunque, fa osservare Labriola, in questo diritto, dal punto di vista borghese, è presente un limite: esso cioè rappresenta solo un insieme di casi e di precetti normativi, che non formano però alcun sistema organico. Progressivamente, così, si diffonde nell'intellettualità borghese l'idea di un *diritto di natura*, che rappresenta appunto la proiezione idealizzata e sistematizzata del diritto romano. Solo l'assunzione di un punto di vista proletario, osserva Labriola, facendo percepire il classismo borghese insito nel cosiddetto *diritto di natura*, fa finalmente comprendere come anche il diritto non sia insito nella natura stessa dell'uomo, ma sia sempre espressione di determinate condizioni sociali.

Anche la morale, come il diritto, va riportata alle condizioni sociali

Non differentemente dal diritto, anche la morale va riportata alle condizioni sociali. Tradizionalmente, invece, è messa in relazione con la coscienza morale, ma questa – dimostra Labriola, riproponendo la critica fatta da Herbart alle cosiddette facoltà dell'anima – è solo una spiegazione tautologica, in quanto spiega un fatto (la morale) attraverso la generalizzazione del fatto stesso (la coscienza morale). Scrive Labriola:

«La coscienza morale, che realmente esiste, è un fatto empirico; è un indice, ossia un riassunto, della relativa formazione etica di ciascun individuo. La scienza qui ci ha da essere, essa non può spiegare le relazioni etiche per via della coscienza, ma deve appunto intendere come tale coscienza si vada formando».

Quindi, per spiegare come si forma la coscienza morale, bisogna ricercare le condizioni di vita sociale che favoriscono il rispetto di certe norme morali o, viceversa, che l'ostacolano:

«Raccomandare agli uomini la morale, supponendone o ignorandone le condizioni, ecco quale fu fino ad ora la mira ed il genere di argomentazioni di tutti i catechisti. Riconoscere che queste condizioni son date dal circostanziato ambiente sociale, ecco ciò che i comunisti contrappongono all'utopia ed alla ipocrisia dei predicatori della morale».

La bontà del punto di vista comunista è testimoniata dal fatto che, se non si facesse riferimento allo specifico ambiente sociale, non si potrebbe poi spiegare perché, per esempio, lo schiavo ha "intendimenti, passioni e sentimenti" così differenti da quelli del suo temuto signore; né si potrebbe spiegare perché "quel mercante di maiali di Chicago, che regala all'Europa tanti prodotti a buon prezzo", non può avere le condizioni di serenità e di elevazione spirituale proprie del cittadino dell'antica Atene.

Lenin (1870-1924)

1. La vita e il ruolo storico

Un personaggio che ha influenzato la storia mondiale, ma che è stato anche studioso e uomo di pensiero

Il nome di Lenin è storicamente associato alla rivoluzione che nel 1917 ha abolito in Russia ad un tempo le istituzioni politiche dello zarismo, le estese sopravvivenze del feudalesimo medioevale, ed un capitalismo dominato da centri finanziari stranieri, aprendo la strada ad un nuovo sistema economico di tipo collettivistico. Poiché questa rivoluzione per un'intera epoca storica è stata intesa in tutto il mondo come l'inizio di un processo di transizione alla società comunista preconizzata da Marx, e poiché in tutto il mondo, in seguito ad essa, nuovi partiti politici sono nati con lo scopo preciso di riprodurla nei propri paesi, Lenin è diventato uno di quei rari personaggi che hanno direttamente influenzato la storia mondiale. Ma l'attività pratica non ha assorbito interamente le sue energie: egli, infatti, ha condotto letture e studi rigorosi sui classici della filosofia occidentale, scrivendo su argomenti di carattere filosofico. Perciò deve essere considerato anche uomo di pensiero e come tale rientra nella nostra trattazione.

La formazione giovanile e il dramma della condanna a morte del fratello per un fallito attentato allo zar

Nikolaj Lenin, pseudonimo di Vladimir Uljanov, nasce terzogenito a Simbirsk, odierna Uljanovsk, il 10 aprile 1870, da Ilja Uljanov sovrintendente delle scuole elementari di Sibirsk. La famiglia Uljanov ha alle spalle una storia particolare, per l'indomita energia con cui nel giro di poche generazioni i suoi uomini sono passati da uno stato originario di servi della gleba alla condizione di funzionari della burocrazia zarista, nel cui ambito il padre di Vladimir ha bruciato le tappe della carriera. I suoi figli sono cresciuti animati dalla stessa fiducia di potersi plasmare la vita con la volontà e l'intelligenza, intensamente stimolati intellettualmente da parte di entrambi i genitori. Dopo la morte del padre, nel 1886, la società russa, non passando più attraverso il filtro paterno, comincia a mostrare loro tutte le sue ombre. Aleksandr, il maggiore dei maschi, arriva perciò a frequentare le riunioni di un gruppo terroristico, cui finisce per iscriversi, partecipando persino all'organizzazione di un fallito attentato allo zar. Arrestato, rifiuta di chiedere quel perdono che, grazie all'appartenenza familiare, gli sarebbe sicuramente valso la grazia; l'8 maggio 1887 viene eseguita la sua impiccagione.

Comincia a frequentare i primi gruppi marxisti, è arrestato e costretto all'esilio

Nello stesso anno, Vladimir, conclusi gli studi ginnasiali, s'iscrive alla facoltà di legge e, contemporaneamente, comincia a frequentare i primi gruppi marxisti, che più dei terroristi-populisti che avevano attratto suo fratello Aleksandr, gli paiono avere maggiori possibilità di successo nella lotta contro lo zarismo. Laureatosi a Pietroburgo nel 1891, Vladimir s'impegna in un'ancora più frenetica attività: esercita la professione d'avvocato, studia le opere di Engels e di Marx, fonda un circolo operaio antizarista. Arrestato nel dicembre 1895, dopo circa un anno di carcere, è mandato in esilio nel villaggio siberiano di Susenkoe, sulla Lena, da cui trae il suo pseudonimo Lenin.

Diventa capo dei bolscevichi, una corrente organizzata interna alla socialdemocrazia russa

Dopo tre anni di permanenza in Siberia, dove conosce la donna che diventa sua moglie, anche lei militante marxista, Lenin nel 1900 può sottrarsi a ulteriori pene espatriando in Europa Occidentale. Si stabilisce in Svizzera, dove diviene ben presto membro autorevole della comunità di esuli russi che vi risiedeva. A Bruxelles, nel 1903, durante un congresso del partito socialdemocratico russo, l'ala da lui capeggiata ottiene la maggioranza e d'allora viene chiamata *bolscevica* (*bolscl*, in russo, vuol dire "di più"). I bolscevichi quindi inizialmente rappresentano una corrente organizzata interna alla socialdemocrazia russa; ma poi si staccano e diventano partito a sé stante.

Protagonista della rivoluzione, giudica la Russia troppo arretrata per imboccare da sola la via

della transizione a una società comunista

Allo scoppio della prima guerra mondiale, la Russia, essendo entrata nel conflitto con strutture economiche e sociali arretrate, vede esplodere al suo interno insanabili contraddizioni, che, nel marzo del 1917, generano un moto insurrezionale. Lenin allora torna in patria e guida con tale capacità il partito bolscevico da portarlo nel giro di pochi mesi al potere. Ma la grande arretratezza e povertà della Russia rappresentano una terribile minaccia sospesa sugli esiti della rivoluzione. Lenin è quindi convinto che, senza l'aiuto di nuovi Stati socialisti, la Russia non avrebbe potuto imboccare da sola la via della transizione ad una società comunista.

Promuove l'idea di una rivoluzione mondiale

A tale scopo comincia a tessere le fila di una rivoluzione mondiale, dando istruzioni affinché le ali rivoluzionarie dei partiti socialisti si costituiscano come autonomi partiti comunisti, e fondando la III Internazionale o Komintern (1919-1943) come centro unico di coordinamento e di guida alla lotta. Ma l'Europa capitalista sconfigge ogni tentativo di rivoluzione, e, in collaborazione con gli Stati Uniti e il Giappone, passa anche al contrattacco in terra russa.

Nel 1922 esce dalla scena politica

In una Russia aggredita dalle potenze straniere e, ancora più, dalla miseria, dalla fame e dall'arretratezza, Lenin non è più in grado di promuovere la transizione al comunismo, ed è anzi costretto a reintrodurre alcuni meccanismi di economia di mercato (la cosiddetta NEP). Nel 1922 esce in pratica dalla scena politica per una malattia che lo conduce alla morte il 21 gennaio 1924.

2. Materialismo ed empiriocriticismo (1909)

La polemica contro i fautori dell'empiriocriticismo

All'inizio del secolo, come teorico del movimento operaio russo, Lenin intraprende una dura battaglia filosofica contro i fautori dell'empiriocriticismo di Mach e di Avenarius, in rapida crescita anche tra i socialisti russi. Per Lenin, infatti, voler collegare il pensiero di Mach e di Avenarius con quello di Marx ed Engels è cosa filosoficamente insensata, perché le posizioni fenomenistiche dell'empiriocriticismo rappresentano una forma estrema di soggettivismo e portano, quindi, alla negazione di ogni verità obiettiva, della quale invece si deve alimentare ogni posizione autenticamente rivoluzionaria.

Le argomentazioni di Lenin

Per evitare che un'impropria commistione tra empiriocriticismo e marxismo mini ulteriormente le basi filosofiche del socialismo russo, nel 1909 Lenin dà alle stampe l'opera *Materialismo ed empiriocriticismo: note critiche su una filosofia reazionaria*.

Egli sostiene che l'empiriocriticismo, in sostanza, è una replica quasi letterale del soggettivismo del vescovo Berkeley. E poiché questi aveva affermato il principio "*esse est percipi*" con intento apologetico nei confronti della religione (vedi Volume 2°, p.131), è evidente per Lenin come l'empiriocriticismo possa diventare un sostegno di posizioni irrazionalistiche. A ciò si aggiungano le gravi incongruenze che derivano da tale principio: da un lato, infatti, si afferma che il mondo non consista d'altro che di sensazioni soggettive, dall'altro si identifica il cervello con un complesso di processi fisico-chimici da cui scaturiscano le sensazioni, mentre, su un piano di coerenza fenomenistica, il cervello stesso dovrebbe costituire una sensazione soggettiva. L'empiriocriticismo non può quindi essere considerato un indirizzo filosofico proficuo per il marxismo.

Solo il materialismo consente di raggiungere delle verità obiettive

In alternativa, se non si vuole correre il rischio di arenarsi nell'agnosticismo, a giudizio di Lenin non c'è che una sola via da percorrere: quella del materialismo. Il materialismo, infatti, poiché si fonda su una materia che ha "*la proprietà di essere una realtà obiettiva fuori dalla nostra*

coscienza”, permette – secondo quanto Engels ha insegnato e le scienze naturali hanno dimostrato – di raggiungere delle verità obiettive. Scrive in merito Lenin:

«Coloro che seguono l'indirizzo di Kant e di Hume (compresi, fra questi ultimi, Mach e Avenarius) chiamano “metafisici” noi, i materialisti, perché riconosciamo che la fonte delle nostre sensazioni è obiettiva, indipendente dall'uomo. Con Engels, noi materialisti chiamiamo invece agnostici i seguaci di Kant e di Hume, perché negano la realtà obiettiva delle nostre sensazioni».

Lenin fa dunque così propria la nozione engelsiana di materia, e, basandosi su di essa, costruisce una teoria della conoscenza umana intesa come rispecchiamento della realtà esterna oggettiva, da parte del cervello dell'uomo, tramite le sensazioni.

3. Dialettica della società e rivoluzione come libera scelta pratica

L'intento politico della polemica di Lenin contro l'empiriocriticismo

La polemica di Lenin contro l'empiriocriticismo è dettata, di là dalle apparenze, da motivi più di congiuntura politica che d'interesse filosofico. Egli teme infatti che i germi di agnosticismo, di cui l'empiriocriticismo è portatore, possano diffondersi in campo socialista, accentuarvi quello spirito di rassegnazione e di smobilitazione rivoluzionaria e quindi di riflusso del marxismo in seguito alla fallita rivoluzione del 1905. Sul piano più strettamente culturale, Lenin conduce la sua battaglia contro l'epistemologia fenomenista, ricorrendo al naturalismo di Engels e degli illuministi settecenteschi, ricadendo così in una forma adialettica e pre-marxiana di materialismo.

Che fare? (1902)

In questo periodo i più maturi riferimenti filosofici di Lenin sono riconoscibili, implicitamente, più nei presupposti delle sue analisi politiche, piuttosto che negli scritti dove tratta esplicitamente di filosofia. Così, ad esempio, l'analisi che sviluppa nel *Che fare?* del 1902, sottende un'articolata dialettica della società. Qui sostiene, infatti, che il partito socialdemocratico può trasformare l'assetto sociale esistente soltanto rappresentando la classe operaia non esclusivamente di fronte ai suoi padroni capitalisti, ma anche di fronte a tutte le altre classi e allo Stato, e che la classe operaia può diventare rivoluzionaria soltanto acquistando una coscienza politica che la renda capace di mobilitare contro la gerarchia sociale esistente anche altre classi della popolazione:

«La coscienza della classe operaia non può diventare vera coscienza politica se gli operai non si abituano a reagire contro ogni abuso, contro ogni manifestazione dell'arbitrio e dell'oppressione, della violenza e della sopraffazione, qualunque sia la classe che ne è colpita».

Soltanto con una simile coscienza, infatti, la classe operaia può cogliere la totalità che le è immanente, e modificarla: la parte, infatti, modifica il tutto solo in quanto si coglie come tutto. Molto duramente, perciò, Lenin si pronuncia contro coloro che vogliono fare sentire la classe operaia parte anziché tutto:

«Chi inducesse la classe operaia a rivolgere la sua attenzione, il suo spirito di osservazione e la sua coscienza esclusivamente, o anche principalmente, su se stessa, non è un socialdemocratico, perché per la classe operaia la conoscenza di se stessa è indissolubilmente legata alla conoscenza esatta dei rapporti reciproci di tutte le classi della società contemporanea».

E passando dal generale al concreto, Lenin mostra con quali altre parti sociali la classe operaia russa dovesse intrecciare rapporti di solidarietà politica: con i contadini, oppressi dalla sopravvivenza del sistema feudale; con le nazionalità non russe, esasperate dalla russificazione dello Stato; con gli studenti, vessati da un sistema scolastico ancora arcaicamente organizzato. Poi, contro coloro che chiama “economicisti”, perché ritengono che la classe operaia debba limitarsi con le sue lotte a difendere i suoi immediati interessi economici, sviluppa una severa polemica, considerando il loro punto di vista un vero e proprio “errore capitale”.

***Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* (1905)**

La concezione dialettica della società implicita nel *Che fare?* è alla base anche di altri scritti leniniani. In *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* (1905), per esempio, Lenin respinge la tattica rivoluzionaria dei menscevichi, perché comprende come il loro obiettivo di sostituire in Russia il feudalesimo con il capitalismo nasca dalla loro incapacità di cogliere il fondamento unico di tutte le contraddizioni sociali della società russa: dietro al mondo contadino ancora feudalmente organizzato, dietro al proletariato urbano, dietro alla borghesia e dietro all'autocrazia zarista, c'è, infatti, proprio il capitalismo, anche se non facilmente visibile perché "asiatico", cioè socialmente ancora arretrato ed economicamente dipendente dai grandi monopoli stranieri. Per Lenin occorre dunque l'alleanza del proletariato con altre forze sociali al fine di travolgere con lo zarismo, un sistema feudale e autocratico che ha ormai le sue radici nel capitalismo "asiatico" cui è funzionale, creando in tal modo le premesse per uno sviluppo economico autonomo e moderno, aperto, quando le condizioni interne e internazionali lo renderanno possibile, a una trasformazione socialista.

***Il fallimento della II Internazionale* (1915)**

La stessa impostazione dell'analisi, condotta in termini di totalità dialettica (per cui sotto la pluralità dei fenomeni è colto il fondamento logico unico), la troviamo anche in un lungo articolo della primavera 1915 sul *Kommunist*, intitolato *Il fallimento della II Internazionale*. In esso Lenin muove da un fatto particolare: la decisione della maggioranza dei partiti socialdemocratici di partecipare alla guerra "*dalla parte dei rispettivi stati maggiori, dei rispettivi governi e delle rispettive borghesie contro il proletariato*"; lega poi questo fatto non al tradimento di alcuni individui, ma alla storia stessa di tali partiti, che hanno sempre agito entro i limiti della legalità borghese, nell'intento precipuo di rafforzare i loro apparati organizzativi; mostra di conseguenza come tali partiti abbiano scelto di cooperare alla guerra borghese perché, intralciandola, avrebbero esposto i loro apparati alla repressione distruttiva degli Stati. Egli studia quindi la maniera di identificare la natura potenzialmente rivoluzionaria di una determinata situazione della società, e conclude che tre sono i suoi caratteri distintivi:

- l'impossibilità per le classi dominanti di conservare il proprio dominio sociale senza modificarne la forma politica;
- l'accentuazione del peso oppressivo vissuto dalle classi subalterne;
- l'aumento dell'attività di massa.

Si tratta, come si vede, di requisiti che identificano uno squilibrio attinente all'assetto complessivo della società e che, come tali, sono ciascuno conseguenza degli altri due, cosicché quel che evidenziano è un movimento tipicamente dialettico della realtà sociale.

***Il socialismo e la guerra* (1915)**

Ciò che decide del significato di qualsiasi atteggiamento politico non è l'intenzione particolare e soggettiva che lo anima, ma la sua effettiva connessione con la totalità degli eventi entro cui si iscrive

All'esame dell'atteggiamento dei partiti socialdemocratici nei confronti della guerra mondiale è dedicato anche un opuscolo dell'estate 1915, intitolato *Il socialismo e la guerra*. Qui Lenin conia il termine di *socialsciovinismo* per indicare il sostegno dato all'idea della difesa della patria nella guerra allora in corso, e chiarisce come tale idea sia di fatto un sostegno agli obiettivi imperialistici perseguiti nel conflitto mondiale dalle varie borghesie. Anche in questo caso Lenin mostra dunque di ritenere che ciò che decide del significato di qualsiasi atteggiamento politico non è l'intenzione particolare e soggettiva che lo anima, ma la sua effettiva connessione con la totalità degli eventi entro cui si iscrive.

***L'imperialismo come fase suprema del capitalismo* (1916)**

Negli scritti sulla guerra fin qui ricordati, Lenin ha sì dialettizzato alcuni importanti aspetti politico-ideologici della società del suo tempo, ma senza ancora connetterli alla struttura economica della società stessa. Questo più articolato collegamento dialettico è sviluppato da Lenin in un'opera successiva, *L'imperialismo come fase suprema del capitalismo*, pubblicata nel 1916. Qui definisce l'imperialismo attraverso una serie di tratti distintivi:

- «1) la concentrazione della produzione e del capitale, che ha raggiunto un grado talmente alto di sviluppo da creare i monopoli con funzione decisiva nella vita economica;
- 2) la fusione del capitale bancario col capitale industriale e il formarsi sulla base di questo "capitale finanziario", di un'oligarchia finanziaria;
- 3) la grande importanza acquisita dall'esportazione di capitale in confronto con l'esportazione di merci;
- 4) il sorgere di associazioni monopolistiche internazionali di capitalisti, che si ripartiscono il mondo;
- 5) la compiuta ripartizione della terra tra le più grandi potenze capitalistiche».

È evidente dunque come l'imperialismo, così concepito, rappresenti un particolare stadio di sviluppo del capitalismo, durante il quale – rivela Lenin – i capitalisti raccolgono sempre più alti profitti monopolistici, una parte dei quali può quindi essere utilizzata per elevare il tenore di vita di alcuni strati di operai, che finiscono perciò per integrarsi nel sistema imperialistico-borghese. Pertanto l'opportunismo socialsciovinistico dei dirigenti socialdemocratici – riconosce acutamente Lenin –, per essere valutato correttamente, non deve essere soltanto considerato un tradimento perpetrato ai danni del proletariato, ma deve essere soprattutto visto come l'espressione coerente di uno strato del proletariato integratosi nel sistema capitalistico.

***Stato e rivoluzione* (1917)**

La dialettica della totalità sociale comporta non soltanto la necessaria interconnessione tra momenti formalmente distinti di uno stesso assetto sociale, ma anche la differenziazione e l'opposizione tra momenti formalmente identici appartenenti però ad assetti sociali diversi. Quest'aspetto della dialettica ispira lo scritto leniniano del 1917 *Stato e rivoluzione*, dove si dimostra che lo Stato parlamentare, basato sulla delega e sulla divisione dei poteri, e costruito come sovrastruttura della società borghese-capitalistica, non può essere né conservato né semplicemente modificato in una società socialista, ma deve essere distrutto perché il socialismo sia possibile, e soprattutto con uno Stato organizzato in modo che le sue funzioni vadano gradualmente a estinguersi man mano che il socialismo elimina le differenziazioni tra le classi sociali.

4. La dialettica nel pensiero maturo

***Quaderni filosofici* (pubblicati postumi, 1933)**

Nel 1933, sotto il titolo *Quaderni filosofici*, sono pubblicati postumi gli appunti che, durante quasi tutto il secondo decennio del Novecento, Lenin aveva sistematicamente preso nel corso delle sue letture filosofiche. La pubblicazione di questo materiale manoscritto, nato evidentemente per un uso strettamente personale, è stata preziosa per registrare la profonda maturazione filosofica dell'ultimo Lenin. In particolare, ci riferiamo ai tre quaderni dedicati alla *Scienza della logica* di Hegel.

La comprensione del significato generale della dialettica hegeliana

Il significato generale della dialettica hegeliana, correttamente inteso da Lenin fin dai suoi primi appunti, è fissato in varie definizioni, che dimostrano come egli sia ormai ben distante dalle posizioni espresse in *Materialismo ed empiriocriticismo*:

«La dialettica è la teoria del modo come possono essere identici gli opposti, convertendosi l'uno nell'altro».

«Onnilaterale, universale elasticità dei concetti, elasticità che giunge fino all'identità degli opposti: ecco l'essenziale».

Ogni concetto può cioè per sua logica intrinseca essere progressivamente teso fino a che non sia portato a occupare lo spazio logico che definisce il concetto ad esso opposto. Altrove Lenin aggiunge:

«Il dispiegarsi di tutto l'insieme dei momenti della realtà = l'essenza della conoscenza dialettica».

Infine, un'ulteriore definizione di dialettica:

«Lo sdoppiamento dell'uno e la conoscenza delle sue parti contraddittorie è l'essenza della dialettica».

Secondo Lenin, dunque, la dialettica esige un'unità di riferimento – com'è, poniamo, il modo di produzione capitalistico – e consiste nell'enucleare funzioni globali che le appartengono ma che, essendo in contraddizione tra loro, la sdoppiano. Questa interpretazione hegeliana della dialettica Lenin la completa con un commento polemico nei confronti di Plechanov ed Engels, espressamente citati come autori nei cui scritti la dialettica non è più legge di conoscenza di un'unità attraverso lo sdoppiamento delle sue funzioni globali, ma è somma di esempi particolari.

Alcune nozioni della dialettica hegeliana che rimangono estranee al pensiero di Lenin

Se Lenin si mostra fin dall'inizio dei suoi quaderni padrone del significato generale della dialettica hegeliana, non altrettanto lo è degli aspetti più specifici, del cui significato s'impadronirà progressivamente col procedere della lettura del testo hegeliano e la stesura degli appunti. Quando, ad esempio, incontra la formula hegeliana secondo cui “*la verità dell'essere è l'essenza*”, annota che si tratta di una proposizione “*che suona mistica da cima a fondo*”, assumendo evidentemente il significato del termine *essenza* nella sua accezione tradizionale e non in quella hegeliana (vedi, Volume 3°, p. 98). Poco dopo, infatti, commentando l'espressione hegeliana sul *divenire dell'essenza* come “*movimento dal nulla al nulla*”, osserva impropriamente che si danno bensì movimenti verso il *nulla*, ma non dal *nulla*. Quando, però, arriva a studiare la nozione hegeliana di *legge* come espressione tipica dell'*essenza*, annota che si tratta di “*una definizione stupendamente materialistica*”, perché comprendere la trascrivibilità di ogni fenomeno nei termini di una legge vuol dire che la sua datità non è mai assoluta, ma ha una infinita polivalenza di significati assumibili.

Lenin riconosce anche il significato della distinzione introdotta da Hegel riguardo alle determinazioni del mondo umano, tra il loro essere immediato, la loro esistenza e la loro realtà. Appunta, infatti, che nel pensiero hegeliano “*la realtà sta al di sopra dell'esistenza*”, e di conseguenza comprende che quando Hegel identifica il *reale* con il *razionale* non fa un'apologia dell'esistente, perché è *reale* non tutto ciò che *esiste*, ma solo ciò che esiste in conformità del suo concetto, vale a dire all'altezza della funzione che è chiamato a svolgere nella vita globale.

Una nozione hegeliana che rimane a lungo estranea a Lenin è invece quella di *Idea assoluta*, in cui ravvisa, all'inizio dei suoi quaderni, la quintessenza del misticismo, della mistificazione della concretezza reale e della stupidità filosofica. Ultimata, però, la lettura della *Logica*, nell'ultimo dei suoi quaderni, modifica sostanzialmente le precedenti valutazioni, perché comprende che in Hegel l'*Idea* non è altro dalla totalità di tutti i passaggi dialettici, ed è, quindi, il compendio stesso della dialettica:

«L'intero capitolo sull'“*Idea assoluta*” quasi non contiene specificamente l'idealismo, ma ha come oggetto principale il metodo dialettico. Compendio e riassunto, ultima parola ed essenza della logica di Hegel è il metodo dialettico: questo è eccezionalmente importante».

Non solo: Lenin scopre anche come proprio all'interno della trattazione hegeliana dell'*Idea* vi siano straordinari spunti sviluppiabili in senso materialistico, come ad esempio la

trattazione del rapporto mezzo-scopo e la tematizzazione del significato pratico del conoscere, che consentirebbe di evidenziare un collegamento diretto tra Marx ed Hegel:

«Marx si ricollega quindi direttamente a Hegel nell'introdurre il criterio della pratica nella teoria della conoscenza».

Il rapporto tra idealismo di Hegel e materialismo di Marx

Lenin ritiene che non è nella trattazione della nozione di *Idea* che l'idealismo di Hegel non è compatibile con il materialismo di Marx (vedi sopra), ma che anzi, proprio in tale trattazione, i cui presupposti sono al massimo grado idealistici, "vi è il meno di idealismo ed il più di materialismo". Com'è possibile ciò? Lenin non lo spiega esplicitamente nei suoi *quaderni*, ma dall'insieme degli appunti s'intende come, da un lato, tenga in gran conto il fatto che in Hegel l'Idea non è un'ipostasi platonica bensì la compiutezza del processo dialettico, e, dall'altro, sia ormai consapevole, a differenza che in *Materialismo ed empiriocriticismo*, che qualsiasi penetrazione dialetticamente razionale di un oggetto di conoscenza esige un distacco concettuale dal semplice rispecchiamento empirico di esso.

Dove sta, dunque, l'irriducibilità dell'idealismo di Hegel al materialismo di Marx? Lenin la individua nella subordinazione, su cui poggia il sistema hegeliano, della sfera della temporalità a quella dell'essere del pensiero. Il tempo, infatti, è sì concepito da Hegel in maniera radicalmente non storicistica (cioè come espressione di una libertà segnata da fratture, discontinuità, dissipazioni e morte, e niente affatto come processo omogeneo, progressivo e cumulativo), ma, d'altro canto, la dialettica del pensiero rivela una struttura di essere sottratta in linea di principio alle vicissitudini del tempo, di cui i contenuti temporali del divenire umano non sono che imperfette emanazioni. Il materialismo, invece, esige che il tempo costitutivo della prassi umana includa nel suo orizzonte qualsiasi forma di pensiero. La dialettica materialistica, dunque, riguarda strutture di realtà logicamente invarianti, ma ugualmente esposte alle discontinuità e alle fratture del tempo. La *scienza economica* di Marx, perciò, si distingue dalla *scienza logica* di Hegel per il diverso rapporto del suo oggetto con il tempo storico. Ma la sua trama strutturale è dialettica esattamente come quella della scienza logica di Hegel. Conclude perciò Lenin:

«Non si può comprendere a pieno *Il Capitale* di Marx, e in particolare il suo primo capitolo, se non si è studiata attentamente e capita tutta la *Logica* di Hegel».

Gramsci (1891-1937)

1. La vita e la formazione culturale e politica

I difficili anni della giovinezza

Antonio Gramsci nasce nel 1891 ad Ales, un paesino nel centro della Sardegna, in provincia di Sassari, dove il padre, nativo di Gaeta, era stato mandato in qualità di impiegato dell'ufficio del registro. Benché una caduta accidentale comprometta in tenerissima età il suo fisico, la sua prima infanzia è serena fino a quando il padre, accusato di peculato, ha penose vicissitudini giudiziarie, che si concludono nel 1900, alla Corte d'Appello di Cagliari, con una condanna a cinque anni di carcere. Povertà e disonore piombano così in casa Gramsci, stravolgendone la vita. Antonio, dopo aver interrotto gli studi al termine della scuola elementare per andare a lavorare, li riprende alla scarcerazione del padre, e frequenta dal 1908 al 1911 il liceo di Cagliari, mantenuto con grandissimi sacrifici dal fratello maggiore Gennaro.

La formazione filosofica idealistica e l'incontro con i socialisti

Al liceo Antonio è profondamente influenzato dal suo professore di filosofia Raffaele Garzia, e matura così per la prima volta un interesse spiccato verso questa disciplina. Al conseguimento della licenza liceale ottiene una delle 39 borse di studio messe in palio dal Collegio Carlo Alberto tra gli studenti delle vecchie provincie del Regno di Sardegna desiderosi d'intraprendere studi universitari

a Torino. Qui i primi mesi lo vedono isolato nella sua stanza d'affitto, sempre con libri e mai con amici. Nel suo professore universitario Umberto Cosmo trova un vero maestro, che lo avvia alla lettura delle opere di Croce, da cui trae una durevole formazione filosofica idealistica. Diventa poi finalmente amico di un suo compagno di studi, Angelo Tasca, figlio di un operaio socialista e militante egli stesso del partito socialista, che lo attrae nella propria orbita politica. Matura così, un po' estemporaneamente, la decisione di Gramsci di iscriversi nel 1913 alla sezione socialista di Torino.

Fonda la rivista *L'Ordine Nuovo*

Nel 1917 si verifica a Torino una sommossa operaia, in cui si inneggia alla rivoluzione russa e a Lenin. Le autorità reagiscono con una repressione brutale arrestando tutti i dirigenti socialisti: la responsabilità della gestione della sezione torinese del partito è assunta così, inattesa, dal ventiseienne Gramsci. Con sorprendente abilità, riesce ad evitare al partito i due rischi che più lo minacciavano: l'avventurismo, che lo avrebbe esposto a un'ancora più rovinosa repressione, e la passività, che lo avrebbe reso politicamente insignificante.

Alla fine della guerra, perciò, può restituire ai vecchi capi scarcerati, con la sezione torinese del partito socialista, un corpo politico dinamico e in tendenziale crescita. E poiché questa crescita gli appare ancora ostacolata dalle insufficienti o inadeguate basi culturali della maggioranza dei militanti, s'impegna per la creazione di uno strumento capace di rinnovare ed elevare la cultura dei socialisti: nasce così, nel 1919, in collaborazione con Tasca, Terracini e Togliatti, la rivista *L'Ordine Nuovo*.

È tra i fondatori, con Bordiga, del partito comunista italiano (1921)

L'anno successivo, però, nuovi avvenimenti costringono i redattori a rivedere le finalità della rivista, che da organo del rinnovamento culturale del socialismo italiano, diviene organo di aggregazione e di dibattito per quanti, nonostante la posizione contraria dei dirigenti socialisti, intendono ugualmente sostenere le lotte che nel frattempo si sono accese in molte fabbriche di Torino e della provincia piemontese. Poiché Lenin si esprime positivamente nei confronti del gruppo dell'"Ordine Nuovo", mentre al partito socialista rivolge un monito, affinché espella al più presto gli elementi riformisti, Gramsci decide di non indugiare oltre, e, staccatosi del tutto dalla maggioranza del partito, affianca Amedeo Bordiga, l'indiscusso capo della sinistra socialista di quegli anni, nella fondazione, nel gennaio 1921, del partito comunista. Bordiga, che ha in mano il nuovo partito, si rifiuta di ottemperare all'invito di Lenin di far fronte comune con i socialisti ed altre forze democratiche per fermare la pericolosa marea fascista in ascesa. Gramsci, preoccupato di mantenere l'unità del partito in quel frangente difficilissimo, decide di non attaccare la linea maggioritaria bordighista. Tale fedeltà agli interessi del partito è premiata dal congresso comunista del 1922, che gli conferisce il prestigiosissimo incarico di rappresentante italiano nell'esecutivo dell'Internazionale comunista di Mosca, una sorta di governo delle rivoluzioni di tutto il mondo.

Lo straordinario impegno politico e culturale di Gramsci negli anni dell'avvento del fascismo

Gramsci arriva a Mosca nel giugno 1922. Ben presto però, il suo stato di debilitazione fisica è tale da rendere necessario un ricovero in sanatorio. Nei mesi che vi trascorre vive un sorprendente processo di rigenerazione, favorito in parte dalla dedizione tenera che gli dimostra una giovane ricoverata, Eugenia Schucht, vissuta a lungo in Italia con la famiglia, ma stimolato soprattutto dall'amore ricambiato per la sorella di Eugenia, Julia, insegnante al Liceo musicale di Ivanovo. Recuperata la salute dopo pochi mesi, Gramsci riprende il suo incarico di funzionario dell'Internazionale comunista, e, appena può, corre a incontrare Julia. Intanto in Italia i fascisti prendono il potere, e spiccano su di lui un mandato di arresto. Nel 1924, tuttavia, è eletto deputato nella circoscrizione del Veneto, e così può rientrare in Italia godendo dell'immunità parlamentare. Non è quindi accanto a Julia al momento della nascita del figlio Delio.

La paziente opera di riunificazione e di compattamento del partito, perseguita tenacemente da Gramsci, viene finalmente premiata dal successo all'inizio del 1926, durante il terzo congresso del

partito comunista italiano, tenutosi a Lione (data l'impossibilità di tenerlo in Italia). Gramsci diventa così il capo dell'intero partito, e malgrado il precipitare degli eventi, antepone la salvaguardia del partito a quella della propria personale incolumità, e perciò rifiuta di riparare all'estero. Resta dunque in terra italiana e, muovendosi clandestinamente, lotta per mantenere in qualche modo attivi i contatti all'interno dell'organizzazione comunista. Intanto la sua compagna, tornata con Delio a Mosca dopo una breve permanenza in Italia, partorisce Giuliano, un figlio che non conoscerà mai. A poche settimane di distanza, infatti, in seguito ai "provvedimenti eccezionali" voluti da Mussolini, Gramsci può essere arrestato insieme ad altri deputati comunisti. Dopo l'arresto, avvenuto l'8 novembre 1926, è mandato al confino nell'isola di Ustica, da dove riparte nel gennaio 1927 per essere trasferito alle carceri giudiziarie di San Vittore, a Milano. Processato nel 1928 a Roma, è condannato a venti anni, quattro mesi e cinque giorni di reclusione da scontare nel carcere di Turi (Bari). Qui, fra il 1921 e il 1933, su quaderni del tipo di quelli usati a scuola e timbrati dalla direzione del carcere, stende la maggior parte dei *Quaderni del carcere*. Ma le sue condizioni di salute diventano sempre più preoccupanti, e perciò, mentre a Parigi si costituisce un comitato per la sua liberazione, è trasferito prima in una clinica di Formia (dicembre 1933) e poi in una di Roma (agosto 1935); muore nell'aprile del 1937.

2. Il pensiero nel periodo de *L'Ordine nuovo* (1919-20)

Nel 1919-20, a Torino e in Piemonte, un impetuoso movimento di lotta operaia scuote le fabbriche. Con il suo settimanale *L'Ordine nuovo* Gramsci si adopera, in quel cruciale biennio (passato alla storia come il *biennio rosso*), a non far mancare al movimento di lotta il suo contributo: l'insieme dei suoi articoli costituisce infatti un organico indirizzo di pensiero, teso a illuminare e condizionare un momento storico particolarmente fluido.

"Oggi la rivoluzione è imposta e non proposta"

Un primo elemento che emerge negli scritti di Gramsci di questo periodo è la consapevolezza, acuta e sofferta, che le potenzialità rivoluzionarie proprie di quella fase storica sono congiunte indissolubilmente a un estremo pericolo che grava su di essa: se cioè il proletariato non saprà cogliere l'occasione rivoluzionaria che gli si presenta, compiendo effettivamente la sua rivoluzione, la borghesia capitalistica "*gli farà pagare carissimo, con lacrime e sangue*" il temporaneo indebolimento del potere borghese che le sue lotte hanno prodotto. Scrive perciò Gramsci, in un articolo del settembre 1919, che "*oggi la rivoluzione è imposta e non proposta*", perché senza la rivoluzione proletaria si avrebbe la reazione borghese, con la conseguenza di un regresso delle forze produttive, di nuove guerre, e di un arretramento generale della civiltà.

La rivoluzione proletaria non può svilupparsi entro l'involucro istituzionale della democrazia parlamentare borghese

Un secondo elemento è la convinzione che la rivoluzione proletaria non può svilupparsi entro l'involucro istituzionale della democrazia parlamentare borghese. Contro la tradizione marxista della Seconda Internazionale, di derivazione kautskiana, egli sostiene dunque che non ci può essere continuità tra lo Stato democratico-parlamentare esistente ed il futuro Stato socialista. Lo Stato socialista, infatti, avendo come scopo la costruzione di una giustizia distributiva nella retribuzione del lavoro e l'avvio di una trasformazione del modo di produzione, esige che i suoi rappresentanti da un lato concentrino nelle loro mani tutti i poteri necessari a trasformare la società, e dall'altro non siano pagati meglio degli operai e siano sempre revocabili dalla massa proletaria che li ha eletti. Inoltre, la democrazia garantita dallo Stato parlamentare è sempre democrazia borghese, perché presuppone il diritto esclusivo dei capitalisti di organizzare in assoluta autonomia e soltanto in funzione dei loro interessi particolari la produzione economica. Ora una tale democrazia è in larga misura una finzione, perché riguarda una sfera politica artificiosamente separata dalla sfera della produzione economica, con la conseguenza che la volontà popolare non è chiamata a decidere che tra opzioni secondarie, tutte compatibili con un contesto socioeconomico già creato dalle

fondamentali ma private decisioni di investimento dei capitalisti. A tale limitata democrazia borghese Gramsci contrappone, come necessaria forma del futuro Stato socialista, una *democrazia proletaria*, che non comporti più alcuna separazione rigida tra sfera politica e sfera economica, e che consenta quindi al proletariato organizzato di prendere tutte le decisioni fondamentali riguardo alla produzione.

L'analisi dell'esperienza dei consigli di fabbrica torinesi

Un terzo elemento essenziale degli scritti di Gramsci di questo periodo è l'analisi dell'esperienza dei *consigli di fabbrica* torinesi. Nel corso delle lotte del 1919-20, infatti, gli operai torinesi disconoscono la rappresentatività delle commissioni interne di fabbrica, create dai sindacati per vigilare sul rispetto dei contratti collettivi di lavoro, e le sostituiscono con propri consigli di fabbrica, molto più numerosi perché rappresentativi di ogni reparto, eletti da tutti gli operai e non dai soli iscritti ai sindacati, e impegnati non a far rispettare i contratti ma a guidare lotte contro l'esclusività del potere padronale riguardo alle scelte di produzione e di organizzazione del lavoro. Ebbene: nei *consigli di fabbrica* creati dagli operai torinesi Gramsci individua una concreta prefigurazione del futuro Stato socialista, in quanto essi considerano i lavoratori non come semplici venditori di forza-lavoro, alla maniera del sindacato, ma come produttori aventi il diritto di intervenire su ogni scelta relativa alla produzione. Questa idea della "*prefigurazione*" è molto importante nel pensiero di Gramsci dell'epoca de *L'Ordine nuovo*, perché significa che la *democrazia proletaria* può generarsi in forma embrionale entro il tessuto stesso della produzione capitalistica, per cui la rivoluzione socialista può essere pensata come sviluppo lineare di un antagonismo al potere capitalistico nato e cresciuto nell'ambito stesso dell'economia capitalistica.

3. Il ripensamento nel carcere e la questione dell'egemonia

Quaderni del carcere

Superata l'epoca rivoluzionaria dei consigli, e affermatosi il fascismo, Gramsci, nel forzato isolamento della prigione, non si piega alla sconfitta, ma riprende a lottare da studioso, stendendo, tra il 1929 e il 1935, i famosi *Quaderni del carcere*. Dopo la sua morte, la cognata Tania provvede a metterli in salvo trasportandoli in segreto in Russia. Togliatti, alla fine degli anni Quaranta, divide tutto il materiale manoscritto dei *Quaderni* secondo articolati raggruppamenti tematici, e, per primo, ne cura la pubblicazione: un'innovativa edizione si è poi avuta a metà degli anni Settanta, rispettando l'ordine cronologico della stesura gramsciana.

Il filo conduttore dei *Quaderni*

I *Quaderni* raccolgono un ampio insieme di riflessioni sui più disparati argomenti. Un filo conduttore emerge però chiaramente: la ricerca delle ragioni storiche che hanno spinto la borghesia italiana, diversamente da quella francese e inglese, a imporre il proprio potere, ricorrendo a una dittatura reazionaria come quella fascista; per un altro verso, le ragioni per cui le masse proletarie ne siano state soggiogate, andando incontro a una tremenda sconfitta. La risposta Gramsci la trova in quelle esperienze storiche che maggiormente hanno plasmato la borghesia italiana, e in primo luogo il Risorgimento. A quest'argomento dedica molte riflessioni, tanto che Togliatti, raccogliendole, ne trasse un libro intitolato appunto *Il Risorgimento*.

Per Gramsci la radice storica della scarsa propensione alla democrazia della borghesia risale al Risorgimento

Gramsci individua nel Risorgimento la radice storica dello scarso consenso di massa raggiunto in Italia dalla borghesia, e dunque della sua scarsa propensione alla democrazia, e del suo affidarsi, per contenere le prime spinte rivoluzionarie del proletariato, ad una feroce dittatura reazionaria. Dietro l'affermazione del fascismo c'è dunque, secondo Gramsci, una debolezza storica della borghesia italiana nel suo rapporto con le classi popolari, debolezza a sua volta riconducibile alla natura del Risorgimento.

Il Risorgimento è stato, in quanto rivoluzione borghese, “rivoluzione mancata”

Per Gramsci, infatti, mentre la rivoluzione francese è stata compiutamente borghese, il Risorgimento italiano è l'espressione del compromesso della borghesia con le preesistenti classi feudali. Il Risorgimento è stato cioè, in quanto rivoluzione borghese, “rivoluzione mancata”. E per comprendere le ragioni più profonde di tale “rivoluzione mancata” Gramsci ripercorre a ritroso la storia d'Italia fino al Rinascimento.

Le nozioni gramsciane di egemonia e blocco storico

In quanto “rivoluzione mancata”, il Risorgimento ha prodotto l'incapacità della borghesia italiana di esercitare un'egemonia. Questa nozione è pensata da Gramsci in contrapposizione a quella di *dominio*: l'egemonia designa una supremazia sociale ottenuta non con la forza, ma per mezzo di una “direzione intellettuale e morale” esercitata sulle altre classi. Dalla nozione di egemonia deriva quella di *blocco storico*, che designa un insieme di classi diversamente collocate rispetto ai rapporti di produzione, ma concordi nel volere un determinato assetto della società, perché sotto l'influsso dell'egemonia di una classe con ruolo dirigente. Un *blocco storico* è dunque un nesso organico di strutture, sovrastrutture e forme di coscienza, in quanto rappresenta l'unità di classi diverse, attorno ad un determinato assetto strutturale, cementata da sovrastrutture e forme di coscienza comunemente condivise perché espressioni di una stessa egemonia.

La nozione di Stato

Le nozioni correlate di egemonia e di *blocco storico* consentono di cogliere l'autentica natura della nozione di Stato che non è solo dominio e forza. Scrive Gramsci:

«Per Stato deve intendersi, oltre all'apparato governativo, anche l'apparato privato di egemonia».

Oppure, molto sinteticamente:

«Stato, nel significato integrale: dittatura+egemonia».

Il rapporto tra Stato e società civile

La conquista dello Stato da parte del proletariato esige dunque la conquista dell'egemonia sul terreno della *società civile*, cioè sul terreno di quella rete di rapporti intersoggettivi privati, contrattuali, in cui si esercitano le più varie influenze culturali. A questo proposito Gramsci introduce una distinzione – poi diventata celebre – riguardo al rapporto tra Stato e *società civile* nelle società a capitalismo evoluto dell'Occidente e in quelle più arretrate dell'Oriente slavo:

«In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente invece c'era un giusto rapporto, e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte».

In Oriente, dunque, lo Stato organizza una *società civile* altrimenti priva di una sua autonoma configurazione; in Occidente invece lo Stato poggia proprio sul consenso garantito all'ordinamento capitalistico di cui esso è espressione dall'autonomo funzionamento della *società civile*.

La strategia del proletariato per conquistare l'egemonia e il potere dello Stato

Questa differenza suggerisce che diverse devono essere, in Oriente e in Occidente, le strategie del proletariato nella conquista dell'egemonia e del potere dello Stato. In Oriente bene hanno fatto i bolscevichi a mirare prioritariamente alla conquista del potere dello Stato, interpretando la rivoluzione come una guerra di movimento della massa rivoluzionaria capace di annientare il potere coercitivo del nemico. Ma in Occidente tale strategia non è riproducibile, perché la forza della classe capitalistica dominante non sta principalmente nel potere coercitivo dello Stato – che è, dice Gramsci, solo una sua trincea avanzata – ma sta, invece, essenzialmente nella stessa società civile: le abitudini acquisite sui luoghi di lavoro ad estraniarsi dallo scopo sociale della propria attività lavorativa e ad intenderla soltanto come mezzo di sopravvivenza individuale, la sottomissione al denaro creata dalla riduzione a merci di tutti i beni, l'educazione all'egoismo data dal

funzionamento generale della società, la possibilità di ottenere vantaggi individuali rompendo la solidarietà di classe, l'immagine distorta del mondo ricevuta dai potenti mezzi di informazione posti sotto il controllo capitalistico, formano quella “*robusta catena di fortezze e di casematte*” che tiene la società civile saldamente nelle mani delle classi capitalistiche, inibendo alla radice la stessa possibilità di formazione di un esercito rivoluzionario capace di attaccare lo Stato. La strategia del proletariato, allora, tradotta nei termini delle strategie militari adottate durante la prima guerra mondiale, deve corrispondere non alla guerra di movimento, ma alla *guerra di posizione*, cioè alla difesa tenace delle posizioni acquisite e al lento e paziente avanzamento volta a volta verso le nuove posizioni che possono essere conquistate. Tale strategia consente al proletariato rivoluzionario di mantenere la disciplina e la compattezza organizzativa che gli deve essere propria e consente poi una graduale conquista di *egemonia* nella società civile che migliori progressivamente i suoi rapporti di forza nei confronti delle classi dominanti.

Il ruolo del partito marxista

Ciò esige la ferma guida di un partito marxista, che deve fungere, secondo Gramsci, da “*moderno principe*” e “*intellettuale collettivo*” della classe operaia. Questa conclusione segna un radicale ripensamento rispetto al periodo ordinovista, quando Gramsci aveva decisamente sottovalutato ruolo e funzione del partito marxista rispetto alla dislocazione rivoluzionaria del proletariato.

Il rapporto tra *egemonia* e *guerra di posizione*

Il nesso concettuale tra *egemonia* e *guerra di posizione* implica che le posizioni acquisite da una classe rivoluzionaria possano in ogni caso essere conservate, che gli spostamenti graduali dei rapporti di forza si accumulino progressivamente, che le eredità storiche siano garantite per sempre una volta che siano state accettate (Gramsci, ad esempio, non prende nemmeno in considerazione la possibilità che un prolungato radicamento nelle posizioni acquisite entro la società civile capitalistica possa alterare la fisionomia storica del proletariato e dello stesso partito marxista, togliendo loro ogni spinta rivoluzionaria). Pertanto il nesso concettuale gramsciano tra *egemonia* e *guerra di posizione* ha la sua radice in una concezione storicistica di un flusso omogeneo, continuo, mai dissipativo e sempre progressivo del tempo umano. Si tratta ora di capire quale ruolo giochi lo storicismo nel pensiero filosofico di Gramsci.

4. Il marxismo come storicismo realistico

Particolare importanza ha la riflessione gramsciana sul momento sintetico unitario del marxismo, cioè su ciò che fa di esso, benché così articolato, una concezione del mondo. La soluzione che Gramsci propone è la seguente:

«Il momento sintetico unitario mi pare da identificare nel nuovo concetto di immanenza, che dalla sua forma speculativa, offerta dalla filosofia classica tedesca, è stato tradotto in forma storicistica coll'aiuto della politica francese e dell'economia classica inglese».

Ma se il marxismo è essenzialmente immanentismo, allora esso è strettamente imparentato con l'idealismo, rispetto a cui non rappresenta che una forma più conseguente di storicismo. Il marxismo si contrappone cioè all'idealismo come storicismo reale, effettivo, rispetto allo storicismo distorto e illusorio che propone l'idealismo, facendo del pensiero umano il solo elemento propulsore della storia, e distaccandolo quindi artificialmente dai condizionamenti della storia reale. Pertanto si può affermare che il marxismo è “*la traduzione dell'hegelismo in linguaggio storicistico*” realistico.

I meriti di Croce

Croce, poi, aggiunge Gramsci, ha compiuto la stessa operazione culturale compiuta da Marx rispetto a Hegel, ma in direzione opposta: Marx ha tradotto l'hegelismo in termini realistici, e Croce

lo ha ritradotto in termini speculativi. Tale operazione è di straordinaria importanza perché è volta alla riappropriazione in termini speculativi della dinamica di sviluppo del periodo storico posteriore alla morte di Marx, materialisticamente ancora poco esplorato a causa dell'incapacità della maggior parte degli epigoni di Marx. A Croce, dunque, Gramsci riconosce il merito di aver *“energicamente attirato l'attenzione sulla importanza dei fatti di cultura e di pensiero nello sviluppo della storia, sulla funzione dei grandi intellettuali nella vita organica della società civile e dello Stato, sul momento dell'egemonia e del consenso come forma necessaria del blocco storico concreto”*.

Il compito teorico più urgente per il marxismo italiano

Il riconoscimento dei meriti del crocianesimo si lega logicamente alla presa di coscienza dei demeriti del marxismo della Seconda Internazionale, reso miope sul piano della storia dalle troppe influenze positivistiche. Gramsci, perciò, individua nella ritraduzione dello storicismo crociano in termini realistici il compito teorico più urgente per il marxismo italiano:

«Occorre rifare per la concezione filosofica del Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della praxis hanno fatto per la concezione hegeliana. È questo il solo modo storicamente fecondo di determinare una ripresa adeguata della filosofia della praxis, di sollevare questa concezione che si è venuta, per la necessità della vita pratica immediata, “volgarizzando”, all'altezza che deve raggiungere per la soluzione dei compiti più complessi che lo svolgimento attuale della lotta propone».

Il marxismo non ha in comune con il positivismo neppure il concetto di *materia*

La *“ripresa adeguata della filosofia della praxis”*, passa dunque necessariamente attraverso la fecondità del confronto con la tradizione idealistica. Non passa, invece, attraverso il confronto con il pensiero positivistico, col quale il marxismo, malgrado le apparenze, non ha in comune neppure il concetto di *materia*.

«È evidente che per la filosofia della praxis la “materia” non deve essere intesa né nel significato quale risulta dalle scienze naturali (fisica, chimica, meccanica ecc., e questi significati sono da registrare e da studiare nel loro sviluppo storico) né nei suoi significati quali risultano dalle diverse metafisiche materialistiche».

Quindi, quando il marxismo parla di *materia*, intende la materialità della vita economica dell'uomo e non certo la *materia* come oggettività extraumana, quale l'intendono i positivisti.

Il marxismo ridisegnato da Gramsci porta l'impronta dello storicismo

Il marxismo ridisegnato da Gramsci è dunque un pensiero molto caratterizzato dallo storicismo: una caratterizzazione, questa, destinata a influenzare profondamente e durevolmente non soltanto il partito comunista italiano, attraverso la mediazione di Togliatti, ma l'intera intellettualità italiana di formazione crociana.

5. L'autonomia del marxismo dalla scienza borghese

Gramsci – come Labriola – insiste molto sull'autonomia del marxismo, che deve essere inteso come una specifica concezione filosofica della realtà e non come un insieme di teoremi sociologici inscrivibili nelle più diverse concezioni filosofiche. Gramsci ribadisce frequentemente questa tesi in chiave antipositivistica, dato che il marxismo ottocentesco aveva perso autonomia filosofica proprio per essersi lasciato contaminare dal positivismo. E poiché la filosofia positivistica consente di attribuire alla scienza moderna un valore conoscitivo oggettivo, sopra ogni interesse di classe, Gramsci, per ristabilire la piena autonomia del marxismo come specifica concezione del mondo, confuta l'idea di una tale oggettività e ricorda che *“in realtà anche la scienza è una sovrastruttura, una ideologia”*, è cioè un tipo di conoscenza imposta agli uomini non dalla forza delle cose, bensì dai rapporti di produzione.

La scienza naturale è *“essenzialmente una categoria storica, un rapporto umano”*, il che significa

che se i rapporti tra gli uomini fossero diversi, anche la visione delle cose sarebbe diversa. Il dato scientifico, infatti, risulta infatti sempre costituito, oltre che dal fatto obiettivo, da una complessità di presupposti e di ipotesi ideologiche, e quindi soggettive, con le quali il fatto è intimamente connesso nel suo stesso apparire sensibile. L'oggettività scientifica nasce dunque non dalla Natura, ma dall'incontrarsi e dal collimare delle diverse soggettività storiche, dal convergere, cioè, di più punti di vista soggettivi in un unico punto di vista, che, perciò, appare oggettivo.

«*Oggettivo significa sempre umanamente oggettivo, ciò che può corrispondere esattamente a "storicamente soggettivo", cioè oggettivo significherebbe "universale soggettivo"».*

Korsch (1886-1961)

1. La nascita del "marxismo occidentale"

Karl Korsch nasce nel 1886 a Tostedt, in Germania. Studia diritto, filosofia ed economia nelle università di Berlino e Jena, e, nel 1912, si laurea in giurisprudenza. Dopo la prima Guerra Mondiale, alla quale partecipa come ufficiale, s'iscrive al Partito comunista tedesco, formatosi proprio allora. Nel 1923 pubblica la sua prima opera importante, *Marxismo e filosofia*, che gli procura nel 1925 la censura dell'Internazionale comunista, per "deviazionismo di sinistra", e nel 1926 l'espulsione dal partito. In una seconda edizione dell'opera (1930), attacca il marxismo sovietico e quello dell'Internazionale, accentuando polemicamente la specificità del proprio pensiero, che presenta come direttamente derivato dalla filosofia di Marx. Attorno all'opera di Korsch finisce così per coagularsi un nuovo marxismo, il cosiddetto "*marxismo occidentale*", caratterizzato da un atteggiamento fortemente critico nei confronti del sistema politico totalitario realizzato in Russia, e da un'accentuazione dei valori umanistici in contrapposizione alla veste scientifico-deterministica datasi dal marxismo sovietico. Nel 1933 l'avvento del nazismo costringe Korsch ad abbandonare la Germania e a rifugiarsi in Inghilterra e poi in Danimarca. Più tardi, nel 1936, si trasferisce definitivamente negli Stati Uniti, dove vive isolato politicamente, dedicando ogni energia all'attività didattica e allo studio teorico. Tra le pubblicazioni di quest'ultima fase, la più significativa è senz'altro la monografia intitolata *Karl Marx* (1938). Muore nel 1961 a Cambridge, nel Massachusetts.

2. *Marxismo e filosofia* (1923)

La critica al marxismo sovietico

Tesi centrale di quest'opera è la critica che Korsch muove al marxismo sovietico, accusato di determinismo e di economicismo. Come teoria deterministica – spiega Korsch – esso spezza irrimediabilmente l'unitarietà del processo storico, poiché lo divide in due distinte sequenze: una che raccoglie solo eventi sempre determinanti e, quindi, costitutivi della realtà storica; l'altra, invece, fatta di eventi storicamente secondari, perché meri riflessi necessari di eventi determinanti. Similmente, come teoria economicistica, il marxismo sovietico divide in due la storia: da una parte i fattori economici, che fungono da sequenza determinante; dall'altra i fattori sovrastrutturali, concepiti come conseguenze necessarie della struttura economica. Nella prospettiva di Korsch, invece, il marxismo è essenzialmente teoria tesa a cogliere la realtà storico-sociale nella sua globalità.

Il determinismo e l'economicismo accomunano, secondo Korsch, il marxismo sovietico a quello della II Internazionale, rendendolo incapace di contrastare la frammentazione accademica del sapere e la frammentazione della soggettività, che si riverbera nel carattere speculativo della filosofia. Korsch sostiene infatti, riproponendo il punto di vista del giovane Hegel, che la filosofia speculativa presuppone sempre un soggetto scisso, che, non riuscendo a ricostruire in se stesso la trama dello sviluppo storico-sociale, cerca di ritrovare la sua totalità nelle varie realtà in cui si è alienato.

La critica alla dottrina di Lenin esposta nell'opera *Materialismo ed empiriocriticismo*

Dopo la condanna da parte dell'Internazionale comunista e dopo l'espulsione dal partito, Korsch, come abbiamo già detto, radicalizza la sua posizione, e nella seconda edizione di *Marxismo e filosofia*, attacca la dottrina del rispecchiamento esposta da Lenin nell'opera *Materialismo ed empiriocriticismo*. Tale dottrina, infatti, presentando la verità come il riflettersi nella mente di una realtà che sussiste al di fuori dell'uomo e indipendentemente da esso, presuppone una scissione tra l'uomo e la realtà, che compromette irrimediabilmente qualsiasi progetto marxista teso a guidare l'uomo verso la riappropriazione della sua intera realtà storico-sociale.

Il marxismo sovietico non ha espresso il carattere liberatorio del marxismo

L'incapacità del marxismo sovietico di cogliere la globalità storico-sociale dell'uomo dipende secondo Korsch dal suo disinteresse a far valere il carattere liberatorio del marxismo: in Russia, infatti, quella che doveva essere una *dittatura del proletariato* è diventata invece una dittatura *sul* proletariato. Korsch sostiene che se si vuole che la rivoluzione socialista vada in porto in maniera conforme al suo concetto, bisogna rendere la classe operaia artefice in prima persona della rivoluzione, senza che ci sia un partito deputato a guidarla: la funzione direttiva, cioè, deve essere affidata interamente ai Consigli operai, in quanto espressione dell'autonomia del proletariato rivoluzionario e prefigurazione all'interno della realtà borghese della futura società socialista.

3. Karl Marx (1938)

Karl Marx è un'opera del 1938, la cui prima ideazione, però, risale al 1932, l'anno in cui sono pubblicati i *Manoscritti economici-filosofici* di Marx. Impressionato da quest'opera giovanile di Marx, Korsch ne trae non solo il tema umanistico-feuerbachiano dell'alienazione, ma anche argomenti per dimostrare come tra il giovane Marx e il Marx maturo non ci sia contrapposizione, bensì un rapporto di continuità.

Sostiene inoltre che la grandezza di Marx va ricercata soprattutto nel valore del suo atteggiamento scientifico, che, presupponendo la storicità di ogni realtà prodotta dall'uomo, arriva a intendere correttamente le categorie scientifiche come categorie storicamente determinate. Diversamente, l'atteggiamento scientifico borghese si basa sulla falsa convinzione che le condizioni di vita caratteristiche della società capitalista siano anche le condizioni naturali dell'uomo e, quindi, considera erroneamente le categorie scientifiche come determinazioni eterne della realtà umana.

Lukács (1885-1971)

1. Una vita da militante comunista

Giörgy Lukács nasce in una famiglia benestante ebrea a Budapest, nel 1885. Dopo essersi laureato nella città natale nel 1906, per approfondire i suoi interessi culturali risiede per qualche tempo in Italia. Nel 1908 si trasferisce all'università di Berlino per compiere studi di specializzazione in campo filosofico, che poi, negli anni immediatamente successivi al 1910, prosegue ad Heidelberg. Lo scoppio della Prima Guerra mondiale e le atroci sofferenze che le varie borghesie infliggono ai loro popoli pur di tutelare i loro interessi particolari, lo fanno approdare al marxismo. Alla fine della guerra, tornato in Ungheria, s'iscrive al partito comunista, e nel 1919, a fianco di Béla Kun, capo del governo, vive da protagonista l'esaltante esperienza della "Comune d'Ungheria", cioè della prima repubblica comunista ungherese, che dopo solo un anno di vita sarà atrocemente schiacciata dalle forze militari dei paesi capitalistici.

Condannato a morte in contumacia dal governo reazionario di Horthy, che aveva sostituito quello rivoluzionario di Béla Kun, riesce a stento a salvarsi rifugiandosi prima a Vienna e poi a Berlino. Nel 1923 pubblica la sua prima opera importante *Storia e coscienza di classe*, condannata dall'Internazionale comunista perché giudicata non conforme alla vera dottrina di Marx. Lukács accetta la condanna e ritira immediatamente il libro dalla circolazione, perché teme l'espulsione o

comunque l'emarginazione da quella che considera l'unica trincea per combattere veramente l'avanzante fascismo. All'avvento del nazismo è costretto a fuggire di nuovo, questa volta a Mosca (1933), dove resterà sino alla fine della guerra, nell'operoso isolamento dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze.

Nel dopoguerra ritorna in Ungheria, dove partecipa alla costruzione del regime socialista (è membro del parlamento, della direzione dell'Accademia delle scienze, e professore di estetica e di filosofia della cultura all'università di Budapest), ma quando ne costata i caratteri accentuatamente burocratici e repressivi, preferisce ritirarsi a vita privata (1947). La rivoluzione ungherese del 1956 lo riporta in primo piano sulla scena politica: di nuovo a fianco, in qualità di ministro della pubblica istruzione, di un capo di governo rivoluzionario, Nagy. Anche questa volta la repressione vince la rivoluzione; lo stesso Lukács è arrestato e deportato in Romania. Ma il suo prestigio internazionale è tale, e tante sono ormai le sue prove di lealtà al regime sovietico, che dopo circa dodici mesi è rilasciato. Nell'aprile del 1957 rientra a Budapest. Questa volta si ritira definitivamente a vita privata, dedicandosi in prevalenza al lavoro intellettuale. Rimane comunque attento alla vicenda politica e si mantiene leale nei confronti del campo socialista, tanto che nel 1967 ottiene nuovamente la tessera del partito socialista unificato (cioè comunista) d'Ungheria. Muore nel 1971.

2. Storia e coscienza di classe (1923)

Storia e coscienza di classe, pubblicata nel 1923, eserciterà una grandissima influenza, nonostante la condanna da parte dell'Internazionale comunista. Essa è pubblicata pochi mesi prima di *Marxismo e filosofia* di Korsch. Entrambe le opere mirano a riscoprire la dottrina originaria di Marx rispetto alle deformazioni del marxismo così come si era storicamente sviluppato.

Il metodo dialettico non può essere applicato all'ambito delle scienze naturali

La dialettica – spiega Lukács – si caratterizza per due aspetti fondamentali: per il campo cui si riferisce e per il modo in cui si rapporta ad esso. Riguardo al primo aspetto si riferisce al solo mondo storico-sociale e non alla Natura (*Storia e coscienza di classe* è la prima opera marxista in cui si evidenzia che l'idea di una dialettica della Natura appartiene a Engels e non a Marx); riguardo al secondo aspetto, la dialettica si rapporta al campo storico-sociale cercando di coglierlo in un orizzonte di totalità. Ciò determina un'insanabile contraddizione tra il metodo dialettico e quello delle scienze naturali, costitutivamente organizzato per pensare i fatti nel loro isolamento reciproco; è dunque filosoficamente errata l'assimilazione del metodo dialettico all'evoluzionismo e al meccanicismo delle scienze della Natura, tentata dal marxismo della II Internazionale.

Tale operazione – segnala Lukács –, produce conseguenze dannose anche sul piano politico, perché rafforza quell'atteggiamento proprio della società capitalistica di isolare i fatti dal contesto della totalità, e che trova appunto un potente alleato nel metodo scientifico, che si limita a pensare i fatti isolatamente, così come appaiono.

La dialettica quale comprensione rivoluzionaria della totalità sociale coincide con il punto di vista del proletariato divenuto consapevole dei suoi veri interessi

La comprensione della totalità sociale da cui si articola il pensiero dialettico, prosegue Lukács, non può identificarsi con la coscienza di un qualsiasi individuo singolo, per quanto elevata possa essere la sua vocazione intellettuale, perché l'individuo come tale è sempre frammentato e disperso dal tempo storico. Soltanto, perciò, un gruppo che sia costituito da una totalità di rapporti con l'insieme della realtà umana, e si ponga di conseguenza esso stesso come totalità sociale, quindi soltanto una classe sociale, può giungere ad avere una coscienza di sé che sia comprensione della totalità.

La totalità può tuttavia diventare orizzonte della coscienza di classe soltanto per una classe che abbia interesse a porsi come soggettività riplasmatrice dell'intero corso storico, e quindi soltanto per il proletariato, in quanto unica classe interessata alla soppressione delle divisioni di classe e perciò anche di se medesimo come classe. La dialettica quale comprensione rivoluzionaria della totalità sociale coincide, nel Lukács di *Storia e coscienza di classe*, con il punto di vista del proletariato

divenuto consapevole dei suoi veri interessi.

3. La svolta teorica dopo *Storia e coscienza di classe*

Le incongruenze teoriche di *Storia e coscienza di classe*

Storia e coscienza di classe è un'opera carica di ambiguità, perché contiene acquisizioni filosofiche di grande rilievo, ma prive di adeguata fondazione teorica: individua ad esempio il diverso livello del pensiero engelsiano rispetto a quello marxiano, e l'incongruità di una dialettica utilizzata per rendere ragione dei processi empirici di sviluppo della Natura, sennonché intende poi le categorie dialettiche marxiane secondo la linea interpretativa engelsiano-feuerbachiano-crociana, come momenti del tempo storico. Acquisisce che l'essenza del pensiero marxiano è di essere comprensione della totalità di un orizzonte storico-sociale, ma non definisce lo statuto logico e ontologico di questa comprensione che è quindi ricondotta al punto di vista di un soggetto collettivo, il proletariato, e perciò nell'ambito non di un'ontologia della struttura dialettica della realtà, bensì nell'ambito di una nuova metafisica della soggettività.

I condizionamenti del tempo storico rendevano ardua una corretta decifrazione della logica dialettica hegeliana

La possibilità per Lukács di guadagnare un hegel-marxismo più coerente e fondato (vedi sopra), appare preclusa dalla realtà di quegli anni, in cui non esistono né fonti né sollecitazioni tali da spingere alla corretta decifrazione della logica dialettica hegeliana; oltre a ciò, all'epoca non sembra possibile schierarsi con il movimento storico marxista senza accettare anche l'ideologia che ha prevalso in Russia, basata su un materialismo premarxiano e adialettico nominalisticamente travestito con una terminologia tratta da Marx. Lukács è dunque orientato, dalla situazione storica e dalla volontà di rimanere schierato con il movimento operaio internazionale, verso una forma di materialismo engelsiano-feuerbachiano, che peraltro durante tutto il resto della sua vita continuerà a coniugare, in felice incoerenza, con più alti e profondi spunti filosofici.

Rettifica alcune sue convinzioni dopo la lettura dei *Manoscritti economico-filosofici di Marx*

L'evento decisivo che, come lui stesso poi ricorderà, lo conduce su nuove posizioni, è la lettura del testo inedito dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, venuto alla luce nel 1930 e pubblicato per la prima volta nel 1932. Qui Marx rimprovera ad Hegel di aver considerato alienazione dell'uomo la posizione di qualsiasi oggettività esterna e indipendente rispetto al suo pensiero, e di aver quindi confuso l'alienazione con l'oggettivazione, mentre, in realtà, la semplice oggettivazione dell'uomo in un essere posto fuori del suo pensiero, se non è accompagnata dall'asservimento ad un potere estraneo, non è affatto alienazione, bensì corrisponde al rapporto naturale dell'uomo con un mondo che è dato al di fuori di lui. Lukács accetta questa tesi, e approda quindi a un materialismo inteso come anteriorità del mondo oggettivo rispetto al pensiero. In questo quadro l'alienazione è sottomissione a un potere estraneo e non più, come in *Storia e coscienza di classe*, isolamento dei fatti dalla totalità che li include.

4. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1948)

Negli anni Trenta, durante l'oppressione staliniana, Lukács circoscrive il suo mondo al perimetro dell'Istituto di filosofia dell'Accademia delle scienze. Tra le tante ricerche avviate durante questo decennio, particolare importanza ha quella che si propone di approfondire la conoscenza del pensiero di Hegel attraverso lo studio del suo momento genetico giovanile, contrastando il recupero del giovane Hegel in termini vitalistici e romantici tentato dai fascismi. Nasce così la prima stesura del libro *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, che segue lo sviluppo teorico hegeliano nel periodo di Berna, di Francoforte e di Jena, e che sarà pubblicato in due volumi

soltanto nel 1948.

Il pensiero hegeliano come una risposta filosofica ai problemi posti dalla storia del suo tempo

Lukács presenta il pensiero hegeliano come una risposta filosofica ai problemi posti dalla storia del suo tempo:

«Hegel ha non solo quella che è senz'altro in Germania la più alta e più giusta comprensione dell'essenza della Rivoluzione francese e del periodo napoleonico, ma è nello stesso tempo il solo pensatore tedesco che si sia occupato seriamente dei problemi della rivoluzione industriale in Inghilterra; il solo che abbia messo i problemi dell'economia classica inglese in rapporto coi problemi della filosofia».

Il tratto fecondo del pensiero hegeliano è la dialettica, il suo lato debole è l'idealismo

Da questa complessa interazione tra storia e filosofia, secondo Lukács, nasce sia la superiorità filosofica di Hegel, sia il carattere idealistico del suo pensiero, poiché la Germania che si rispecchia nell'opera hegeliana è pur sempre un paese politicamente ed economicamente arretrato. Precisa Lukács:

«I tratti fecondi e geniali della filosofia classica tedesca sono più che strettamente connessi al suo rispecchiamento teorico dei grandi eventi mondiali di questo periodo. Allo stesso modo i lati deboli, non solo del metodo generale idealistico, ma anche della concreta esecuzione in singoli punti, non sono che riflessi della Germania arretrata».

Il tratto fecondo del pensiero hegeliano è la dialettica, il suo lato debole è l'idealismo.

Il rapporto tra Hegel, Kant e Fichte

Lukács, inoltre, cerca di dimostrare che il giovane Hegel, al contrario di quanto asserito dalle interpretazioni allora più accreditate, non sta in un rapporto di continuità con Kant e Fichte, perché il soggettivismo kantiano e fichtiano si traduce in un limite scettico posto alle possibilità della conoscenza filosofica. Di questo soggettivismo il giovane Hegel sa cogliere il limite principale: esso, cioè, non riesce a pensare l'unità di tutte le determinazioni concettuali che è immanente in ciascuna di esse, ma al contrario le assume in un isolamento adialettico, che determina tra loro contraddizioni insolubili e, quindi, un conseguente campo d'inconoscibilità. Contro questo soggettivismo Hegel sostiene un idealismo oggettivo capace di ristabilire, attraverso il legame dialettico, l'unità delle determinazioni del pensiero, e, grazie a tale unità, la potenza della ragione non più limitata da alcun campo d'inconoscibilità. Però, osserva Lukács, il prezzo che Hegel paga per raggiungere in una cornice idealistica la piena oggettività della conoscenza è davvero troppo alto, perché è quello dell'abolizione dell'indipendenza della Natura, che diviene così un qualcosa che ha realtà solo dentro la coscienza. Quindi Fichte ha perfettamente ragione quando accusa l'idealismo d'aver trasformato la Natura in una "piccola regione della coscienza". Ed ha per Lukács ragione anche Feuerbach quando, dalla sponda più avanzata (rispetto al soggettivismo fichtiano) del materialismo, rivendica l'indipendenza del finito rispetto al pensiero.

5. L'uomo e la democrazia

Nel 1968, mentre i giovani dell'Ovest europeo contestano il sistema capitalistico in cui vivono, l'Est (ancora saldamente in mano alla Russia stalinista di Breznev, e, quindi, sempre sotto la tirannia d'una classe burocratica corrotta e inefficiente) è scosso dalla cosiddetta "Primavera di Praga", ovvero dall'aspirazione della Cecoslovacchia comunista a darsi un assetto politico più efficiente e democratico. Lukács è in sintonia con quest'aspirazione, ma nello stesso tempo è ostile al modello occidentale di democrazia, che decide di sottoporre ad analisi critica. Nasce così un breve saggio intitolato *L'uomo e la democrazia*, rimasto inedito fino al 1987.

I due aspetti che caratterizzano ogni formazione sociale: la *legalità necessaria* e l'*essere-proprio-così*

In questo saggio le considerazioni di Lukács prendono le mosse, sulle orme di Marx, dai due aspetti che caratterizzano ogni formazione sociale: la *legalità necessaria* e l'*essere-proprio-così*. Ogni formazione sociale, cioè, ha una propria legalità ontologica, che funge da binario entro il quale corre tutta la sua storia, ed ha contemporaneamente una manifestazione contingente di tale legalità, il cui essere è proprio così come la storia lo fa apparire. Ogni configurazione di istituzioni sovrastrutturali, d'altronde, in quanto è sempre inerente ad una formazione sociale, è ugualmente caratterizzata da una *legalità necessaria*, che non può essere che quella della struttura socio-economica di cui è espressione, e da un *essere-proprio-così* storico, che le è specifico. Anche in un sistema democratico, dunque, prosegue Lukács, in quanto forma sovrastrutturale, bisogna distinguere ciò che è relativo alla sua *legalità necessaria*, ovvero dipende necessariamente dalla sua struttura socio-economica, da ciò che è invece soltanto un *essere-proprio-così*.

Il confronto tra democrazia antica e democrazia moderna

All'evanescente concetto di democrazia in generale bisogna perciò sostituire, secondo Lukács, un'analisi degli aspetti specifici che ciascun tipo di sistema democratico specificamente possiede in maniera necessaria, perché gli derivano dalla legalità della base economica in funzione della quale si è costituito. Ad esempio, la forte coesione comunitaria che caratterizza la democrazia antica rimanda direttamente alla base schiavistica di quel sistema che, liberando i cittadini dalle occupazioni produttive, rende possibile il convergere di tutte le loro energie nella vita politica; inoltre, poiché lo sfruttamento schiavistico rende incombente il pericolo di rovinose rivolte, per fronteggiare tale pericolo i cittadini della democrazia antica sono costretti a vigilare sui loro vincoli comunitari e a rafforzarli continuamente. Nella democrazia antica, quindi, la sfera privata di ciascun individuo si pone su un piano secondario, mentre lo scopo principale di ogni cittadino è l'affermazione nella vita pubblica.

Nella democrazia moderna, invece, la sfera pubblica è ridotta d'importanza a vantaggio di quella privata, che rappresenta il fine principale della società capitalistica. In essa inoltre – proprio perché la ricchezza privata è un fine, e non un semplice mezzo – l'essere membro della comunità non è più un presupposto indispensabile per possedere la proprietà privata, come accadeva nella *polis* antica, ma, viceversa, è il possedere ricchezza privata che spalanca al possidente le porte della comunità. È dunque evidente che il modello di democrazia antica e quello di democrazia moderna non sono in alcun modo sovrapponibili: tra di essi c'è distinzione ed anche, per alcuni aspetti, antitesi.

La democrazia cresciuta sul terreno della proprietà privata e del profitto capitalistico, non può essere considerata un modello da seguire

Per quanto concerne l'odierna democrazia occidentale, lo Stato democratico borghese, lungi dal realizzare l'eguaglianza tra tutti i cittadini, rappresenta piuttosto una sfera di eguaglianza illusoria, poiché la sua funzione reale è quella di avallare i concreti comportamenti egoistici dei privati, aventi per fine principale l'accumulazione capitalistica. In questo Stato, quindi, la capacità d'influenza in mano ai potentati economici privati è diventata tale che, ormai, i meccanismi della democrazia – di là dalla facciata – sono del tutto svuotati di significato, a causa del progressivo svilupparsi di potenti strumenti di condizionamento, in parte occulti, a disposizione del potere economico. Al campionario di tali strumenti appartiene, ad esempio, la dilatazione abnorme dei messaggi pubblicitari, il controllo privato dei mezzi d'informazione, le scelte produttive che, nel determinare i consumi di larghe masse di individui, plasmano di fatto le forze della vita collettiva ecc. Da quest'analisi Lukács trae la conclusione che la democrazia cresciuta sul terreno della proprietà privata e del profitto capitalistico, non può certamente essere considerata un modello da seguire.

La necessità di elaborare una nuova forma di democrazia

I cittadini dell'Est, dunque, dovranno cercare di eliminare il potere burocratico gravante sui propri

paesi, e aprire nuovi spazi di democrazia, evitando, però, di adottare la struttura socio-economica della democrazia occidentale. Essi dovranno invece inventare una loro democrazia, che nasca dal rinnovamento della loro società, nella quale però sia mantenuta la proprietà collettiva dei mezzi di produzione, perché solo così si può impedire che l'economia complessiva di un paese sia subordinata ad egoistici interessi particolari.

La democratizzazione della vita quotidiana al fine di creare una situazione sociale di solidarietà collettiva

Per Lukács l'unico processo che possa creare effettivamente una nuova forma di democrazia è quello che lui chiama di *democratizzazione della vita quotidiana*. Si tratta di un processo di graduale sottrazione dell'uomo a quell'atteggiamento di egoismo privatistico che gli fa considerare l'altro uomo soltanto come un limite per la propria libertà e un ostacolo per i propri interessi, e che lo predispone perciò a interazioni sociali di antagonismo e competizione, di dominio e sottomissione. Perché questo processo si realizzi "occorre", scrive Lukács, "che vengano rivoluzionati a fondo non semplicemente gli orientamenti ideologici, ma soprattutto l'essere e l'operare materiali della vita quotidiana". Occorre, cioè, che gli uomini imparino a collaborare tra loro per il conseguimento di obiettivi di comune interesse, e che la democrazia non sia che l'insieme delle regole, che la sintassi, per così dire, di questa collaborazione. Ma perché ciò accada, la democrazia deve essere non un ambito istituzionale separato dalla società complessiva e affidato ad ambiziosi professionisti della politica, ma, scrive Lukács, un fattore materiale di movimento del mondo sociale stesso, un fattore, cioè, capace di compenetrare realmente l'intera vita materiale di tutti gli uomini. Il fine verso cui deve tendere il processo di *democratizzazione della vita quotidiana*, e che ne definisce la natura, è una situazione sociale di solidarietà collettiva in cui ogni individuo sappia e possa vedere nell'altro una condizione necessaria all'espressione di sé e della propria libertà.

6. Ontologia dell'essere sociale

Lo scopo dell'opera

L'*Ontologia dell'essere sociale* è un'opera, pubblicata postuma, nel 1976, che Lukács ha scritto tra il 1966 e il 1971 per dare una fondazione filosofica al discorso fatto in *L'uomo e la democrazia*. Si tratta cioè di dimostrare che la società umana, nel suo "essere", è conformata in maniera tale per cui la "democratizzazione della vita quotidiana" è l'unica scelta politica che possa renderla davvero migliore.

Un nuovo giudizio sulla natura della scienza moderna

Secondo Lukács, la scienza moderna, quindi il pensiero di Copernico, Keplero e Galilei, contiene implicitamente i fondamenti di un'autentica ontologia materialistica. Tra questi: che la materia è indipendente dalla coscienza; che la conoscenza è rispecchiamento; che l'uomo s'impadronisce della materia per usarla a proprio vantaggio; che la signoria umana sulla materia è realizzata attraverso un confronto aperto e tollerante tra le varie opinioni, grazie al quale si afferma il progresso scientifico. Lukács, cioè, che in *Storia e coscienza di classe* aveva dimostrato come le procedure della scienza moderna fossero omologhe alla natura del capitalismo, ora invece addirittura considera quella stessa scienza portatrice, nei suoi più intrinseci presupposti concettuali, di una valida ontologia materialistica.

Il "compromesso bellarminiano"

Se tale ontologia non è chiaramente emersa dallo sviluppo della scienza moderna, ciò è dipeso unicamente, secondo Lukács, dal modo in cui le classi borghesi, appropriandosi dei risultati e degli usi di tutte le discipline scientifiche, sono riuscite a mistificare i loro presupposti con quello che egli chiama il "compromesso bellarminiano". Come, cioè, il cardinale Bellarmino si era detto disposto ad accettare la descrizione eliocentrica galileiana, purché fosse presentata come semplice ipotesi

matematica praticamente utile alla semplificazione dei calcoli astronomici, senza alcuna pretesa di riflettere la realtà effettiva delle cose, e quindi senza alcuna necessità di cambiare la tradizionale visione del mondo fondata sull'ontologia aristotelica, così le classi borghesi hanno accettato la scienza moderna soltanto nei suoi usi pratici, svincolandola dai suoi presupposti ontologici. La filosofia borghese moderna, per giustificare tale assunzione, ha necessariamente finito per teorizzare l'inconoscibilità della realtà ontologica e per ridursi a pura gnoseologia.

L'ontologia di Lukács si ispira al materialismo di Hobbes, Diderot e Feuerbach

Un vero superamento dello gnoseologismo della filosofia moderna è possibile, secondo Lukács, soltanto con la teoria leniniana del rispecchiamento, che connette la conoscenza umana a una realtà materiale esterna e indipendente rispetto ad essa, quale la scienza presuppone. Il recupero lucacciano dell'ontologia avviene quindi sul terreno del materialismo di Hobbes, di Diderot e di Feuerbach, più che su quello specificamente marxiano.

Il confronto con Hegel

Lukács si confronta anche con Hegel, rilevando come la sua ontologia sia costruita sul presupposto che il suo presente storico (cioè il periodo della Restaurazione riformatrice prussiana) realizzi un'incarnazione dell'eticità e, quindi, il punto di vista dal quale si può avere consapevolezza ontologica anche del passato. Su tale presupposto Hegel costruisce quell'identità idealistica tra soggetto e oggetto che costituisce il peccato originale della sua ontologia. Da essa deriva come conseguenza necessaria l'identità di ontologia e logica, che costringe Hegel a contenere in schemi logici i fatti ontologici, che subiscono così un'inevitabile deformazione; a ciò si pone rimedio, secondo Lukács, soltanto passando dal punto di vista idealistico a quello materialistico, che implica l'ammissione dell'anteriorità e dell'indipendenza dei fatti ontologici rispetto agli schemi logici. Questa è la posizione espressa nei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx. Muovendo di qui Lukács pone al centro della sua ontologia la produzione della vita umana attraverso il lavoro: «*Come sempre in Marx, il lavoro è la categoria centrale in cui tutte le altre determinazioni già si presentano in nuce*».

Una vera ontologia materialistica deve quindi essere enucleata da quello che è il concreto modo d'essere del lavoro umano, concepito come costitutivo dell'essere sociale dell'uomo. Conseguentemente la storia reale dell'uomo è la storia del suo lavoro e il lavoro reale dell'uomo è quello che si esprime storicamente.

Le caratteristiche reali del concetto di storia

Per completare la sua ontologia dell'essere sociale, Lukács sottopone il concetto di storia a riflessione ontologica, arrivando a evidenziarne le seguenti caratteristiche reali.

La storia è innanzitutto un *processo irreversibile*, poiché il lavoro umano crea perennemente configurazioni ontologiche nuove, che rappresentano acquisizioni irreversibili del processo storico. È questo il motivo che ha spinto Marx a polemizzare contro ogni atteggiamento nostalgico nei confronti del passato.

La storia è poi *sostanza dinamica*: in essa, cioè, i complessi sociali, pur creando il divenire storico con le loro trasformazioni, mantengono un'identità con se stessi. Ad esempio: il capitalismo, nel passare dalla fase concorrenziale a quella monopolistica, pur dando vita all'imperialismo – configurazione storica quindi, del tutto nuova – si mantiene ugualmente coerente con la propria identità capitalistica.

La storia, infine, è *direzionalità*: il divenire storico cioè, non si realizza in maniera acefala, ma è sempre trasformazione in una determinata direzione. Tale direzionalità, che naturalmente muta nel corso della storia, secondo Lukács va individuata perché deve rappresentare il principale metro cui commisurare le vicende umane.

Bloch (1885-1977)

1. La vita, le opere e la vocazione filosofica

La vocazione filosofica lo orienta verso un marxismo inteso come prospettiva teorica di liberazione dell'uomo

Ernst Bloch nasce nel 1885 a Ludwigshafen, in Germania, da una famiglia della media borghesia ebraica. Ancora adolescente si cimenta nella difficile lettura di Hegel, in cui scopre, tra indecifrabili oscurità, significati filosofici che gli rimarranno impressi per tutto il corso della sua esistenza. Laureatosi nel 1907 a Würzburg, si trasferisce in seguito prima a Berlino e poi ad Heidelberg. Il germe della sua vocazione filosofica sta in una forte istanza libertaria tesa a emancipare il genere umano da tutte le situazioni che lo dividono e lo degradano, reperendo nel passato e nel presente le dimensioni di vita e di pensiero che preannunciano tale liberazione. Questa necessità interiore spinge ben presto il giovane Bloch a inquadrare le sue riflessioni, inizialmente di ispirazione platonica e hegeliana, nella cornice di un marxismo inteso come filosofia della liberazione dell'uomo.

Nel 1914, per evitare di servire l'esercito imperiale tedesco, fugge in Svizzera, dove nel 1918 è pubblicata la sua prima opera significativa, *Lo spirito dell'utopia*. Orientatosi in seguito a rintracciare la genesi delle idee comuniste fondate dal marxismo nella tradizione religiosa cristiana, scrive nel 1921 *Thomas Münzer come teologo della rivoluzione*. Nel 1930 pubblica *Tracce*, un libretto di aforismi e parabole.

L'impegno politico e culturale nel quadro delle drammatiche vicende del suo tempo

L'avvento al potere del nazismo in Germania lo sconvolge. Pur non avendo mai partecipato direttamente, come Korsch e Lukács, alla vita pubblica, e avendo limitato la sua adesione al marxismo al piano intellettuale e morale, avverte ora l'esigenza, per orrore del nazismo, e ancor più per disgusto nei confronti delle classi borghesi che favoriscono o tollerano la sua tirannia sul popolo tedesco, di prendere una precisa posizione politica. Dichiara allora di sentirsi dalla parte della Russia sovietica, per quanto esecrabile possa essere il suo nascente stalinismo, perché è nella Russia sovietica che le classi proletarie del mondo hanno l'unico punto di riferimento di lotta antifascista conforme ai loro interessi.

Intanto, lasciata la Germania, emigra prima a Zurigo, dove nel 1935 pubblica un libro sull'attività politica, *L'eredità di questo tempo*, e poi a Praga. L'aggressione tedesca alla Cecoslovacchia nel 1938 lo costringe ad abbandonare precipitosamente anche Praga. Questa volta mette l'Oceano tra sé e la Germania nazista, andando a vivere negli Stati Uniti, dapprima a New York e poi, dal 1940, a Cambridge nel Massachusetts, dove nel 1944 pubblica *Libertà ed ordine*. Ma le sue convinzioni marxiste e le sue simpatie per la Russia gli rendono la vita difficile anche negli Stati Uniti. Bloch nel 1948 aderisce alla Repubblica Democratica Tedesca, costituitasi nella parte orientale della Germania, sotto l'influenza sovietica, anziché alla contrapposta Repubblica Federale di Germania inserita nell'Occidente capitalistico, e va a vivere a Lipsia, dove gli è stata offerta una cattedra universitaria. Qui pubblica, nel 1949, *Soggetto-Oggetto*, un ponderoso studio sul pensiero hegeliano, e, tra il 1924 e il 1959, i tre volumi della sua sintesi filosofica, intitolati *Il principio Speranza*.

L'originalità della sua filosofia e le sue critiche alla degenerazione burocratica del socialismo gli procurano crescenti vessazioni, tanto che nel 1961, quando apprende in Baviera, dove si trova in vacanza con la moglie, la notizia del muro fatto erigere a Berlino dalla Repubblica Democratica Tedesca, decide di rimanere in Germania occidentale. Qui pubblica, nello stesso anno, un piccolo saggio scritto di getto, *Diritto naturale e dignità umana*. Stabilitosi a Tubinga, dove ha ottenuto una cattedra universitaria, pubblica in questa città le sue ultime opere: *Ateismo nel cristianesimo* nel 1968 e *Il problema del materialismo storico e la sostanza* nel 1972. L'abbandono dei paesi socialisti dell'Est europeo e la sua scelta di vivere nell'Occidente capitalistico non mutano la vocazione

filosofica di Bloch, sempre orientato verso un marxismo inteso come prospettiva teorica di liberazione dell'uomo. Inoltre, pur rifiutando come falso socialismo quello allora imposto nei paesi dell'Est, Bloch continua a vedere nel socialismo l'unica soluzione dei problemi dell'umanità. Egli si mantiene duramente critico nei confronti del sistema capitalistico mondiale e dell'imperialismo americano, e nel 1968 accoglie con gioia l'esplosione della contestazione studentesca, cercando di spingere gli studenti a uno studio approfondito di Marx. Negli anni successivi cerca sempre più di portare alla luce le tematiche liberatorie insite nel marxismo. La morte lo coglie nel 1977 a Tubinga.

2. *Lo spirito dell'utopia*: l'utopia come componente ineliminabile del marxismo

Il marxismo, per rimanere vitale, deve essere non solo scientifico ma anche utopico

Nel 1918, sotto lo stimolo di eventi di enorme portata e significato quali la guerra mondiale e la rivoluzione bolscevica in Russia, Bloch scrive il suo primo libro importante, *Lo spirito dell'utopia*. Le idee centrali che lo ispirano, e che sono destinate a rimanere alla base di tutto il successivo sviluppo del suo pensiero, sono essenzialmente queste: che la nozione di utopia corrisponde a possibilità storiche reali anche se non ancora attuate; che, di conseguenza, lo spirito dell'utopia, inteso come capacità di rapporto con tali possibilità, costituisce un atteggiamento umano storicamente creativo; infine, che il marxismo, per rimanere vitale, deve essere non solo scientifico ma anche utopico. Lo spirito dell'utopia è dunque quella forma di spiritualità che non ha il proprio orizzonte chiuso entro l'esistenza attuale delle cose, che non soggiace a ciò che si è già imposto nella storia, ma che sa invece cogliere le sue latenti possibilità reali portatrici di una più alta dignità umana. Senza spirito di utopia, quindi, le possibilità nascoste della storia create dalla storia stessa non si realizzerebbero mai, e l'umanità non conoscerebbe progresso.

La distinzione tra *utopia astratta* e *utopia concreta*

Il marxismo, perciò, non elimina l'utopia, ma ne comprende più profondamente il senso, fondandola nella storia. Da qui nasce la distinzione tra *utopia astratta* e *utopia concreta*.

L'*utopia concreta* è quella che è in grado di concepire vere e proprie modalità di realizzazione pratica delle possibilità reali nascoste nella storia, che essa esprime. La natura di utopia dell'*utopia concreta* dipende quindi non dall'impossibilità di pensare la sua pratica attuazione, ma nell'impedimento che a quest'attuazione pongono le forze prevalenti nella storia. Il marxismo è una grande *utopia concreta*. Coloro che hanno interpretato la sua natura scientifica come eliminazione dell'utopia l'hanno in realtà isterilito. Diversamente ha fatto Lenin, che ha restituito fecondità teorica e politica al marxismo, proprio perché ha avuto il coraggio di coltivare l'utopia di una rivoluzione marxista in un paese come la Russia.

La rivoluzione russa costituisce il referente implicito di quest'opera di Bloch

La rivoluzione russa costituisce il referente implicito di tutto il pensiero di questa prima importante opera di Bloch: non è difficile leggere nel concetto di *possibilità reale* la possibilità di rivoluzione che la storia ha offerto.

3. *Soggetto-Oggetto*: un'opera dedicata alla filosofia hegeliana

Hegel ha rappresentato per Bloch un'affascinante lettura giovanile, un termine di confronto su cui ha sempre misurato i risultati delle sue riflessioni, una presenza costante che ha sempre accompagnato il suo pensiero. Ciò può sorprendere, dato che Bloch è il filosofo dell'utopia, mentre la filosofia hegeliana è, secondo la celebre immagine del suo artefice, l'uccello di Minerva che spicca il volo solo al crepuscolo, per cogliere la realtà autentica di una giornata storica già consumata. Bloch, allora, che cosa ha tratto da Hegel? In *Soggetto-Oggetto*, l'opera del 1949 interamente dedicata alla filosofia hegeliana, scrive:

«Anche dal nulla qualcosa diviene. Ma ad un tempo qualcosa deve esservi messo. Ugualmente non

si può dare ad alcuno se non ciò che egli ha già. Che ha per lo meno come desiderio, altrimenti ciò che si porge non è più sentito come dono. Bisogna che sia stato richiesto, anche se solo da un oscuro sentimento».

E aggiunge:

«Chi si affida soltanto al corso delle rappresentazioni non va molto avanti. Egli si trova immobilizzato dopo poco tempo in modi di comprendere angusti, rigidi e scialbi... Egli ripete quello che altri hanno ripetuto, la sua mente non fa che seguire passivamente frasi fatte. Il pensare, invece, a differenza dello scorrere prestabilito delle rappresentazioni, fin dall'inizio si manifesta come autonomo sviluppo di concetti».

La trama di sviluppo dei concetti del pensiero ha una sua logica specifica, autonoma dalla sequenza cronologica e dall'origine fattuale delle rappresentazioni empiriche

Qui sta il legame di Bloch con Hegel: nel condividere il motivo platonico-agostiniano dell'acquisizione intellettuale come attualizzazione di una virtualità spiritualmente e storicamente già presente, e la profonda comprensione che la trama di sviluppo dei concetti del pensiero ha una sua logica specifica, del tutto autonoma dalla sequenza cronologica e dall'origine fattuale delle rappresentazioni empiriche.

La confutazione dell'empirismo positivisticò

Di Hegel Bloch valorizza in primo luogo la confutazione dell'empirismo positivisticò:

«Gli indizi sensibili conducono sempre, nella dialettica hegeliana, alle connessioni logiche , dalle quali essi stessi sono collegati».

«I fatti non sono se non le creste delle onde che scorrono sulla superficie sensibile di un mare di connessioni dialettiche».

La vera conoscenza è dunque per Bloch, come per Hegel, conoscenza non già dei fatti nella loro immediatezza, bensì di quelle connessioni dialettiche alla luce delle quali i fatti appaiono costituiti da ramificate mediazioni storico-sociali e storico-naturali. La dialettica è perciò, secondo Bloch, il massimo retaggio culturale lasciato da Hegel.

Il limite della dialettica hegeliana che, diversamente dal materialismo storico, non riconosce la determinatezza storica delle categorie

Hegel, però, a giudizio di Bloch, benché abbia pensato per primo con la dialettica l'universalità della contraddizione, e abbia affermato in linea di principio, nella sua logica, la priorità ontologica della contraddizione sull'identità, si è poi smentito concependo l'*Idea* come fondamento e approdo della sua dialettica. Nell'*Idea*, osserva Bloch, la struttura delle categorie logiche precede l'esistenza delle figure del mondo. L'*Idea* fornisce quindi la verità della realtà prima ancora di ogni sua incarnazione storica e materiale, tanto da renderla simile al verbo della filosofia neoplatonica e della teologia cristiana:

«A differenza della logica hegeliana dell'invarianza ogni società storicamente apparsa possiede un proprio sistema categoriale... Non c'è quindi nella storia come finora si è svolta nessuna ontologia indipendente dal suo luogo d'origine sociale e non può esserci».

Nel riconoscimento di questa determinatezza storica delle categorie, che ne dissolve la pura invarianza logica, sta secondo Bloch l'essenza del materialismo storico.

4. Il principio Speranza (1959)

La sintesi complessiva del pensiero blochiano si trova in un'opera di gran mole, *Il principio Speranza*. Ultimata la pubblicazione nel 1959, esce contemporaneamente in Germania orientale e in quella occidentale.

Bloch, avendo inteso il marxismo anche come utopia, ha potuto connetterlo con filoni importanti della tradizione religiosa occidentale, riconoscendo che l'uomo ha tratto originariamente e primariamente un significato globale per la sua vita, dalla propria esperienza religiosa. Ma, scrive Bloch,

«Lo spazio occupato dalle attese religiose non è che una regione di un continente vasto ed inesplorato come Atlantide: la Speranza».

La ragione deve a sua volta arrivare a occupare questo spazio, perché *«La ragione non può fiorire senza speranza, e la speranza non può parlare senza ragione».*

Per Bloch questa è una verità gnoseologica, perché la ragione sussiste solo in quanto comprensione della storia, e la storia viene compresa solo a partire dal futuro, cioè dalla progettazione di ciò che non è ancora, alla cui luce si rivelano le possibilità reali delle cose. Le filosofie che non hanno riconosciuto il valore della speranza hanno quindi perso di vista la radice stessa della ragione e quindi della conoscenza, e ciò è riconoscibile nell'isterilimento altrimenti inspiegabile dei loro più fecondi principi speculativi.

Il fondamento ontologico del ruolo della Speranza come principio di apertura al futuro: materia e temporalità

Il fondamento ontologico del ruolo della *Speranza* come principio di apertura al futuro, di creazione di vita, e di conoscenza della realtà, sta secondo Bloch nella natura della *materia* e della *temporalità*. Una *materia* da intendersi non come pura quantità e semplice inerzia, alla maniera del meccanicismo galileo-newtoniano, ma come processualità che si autoalimenta delle possibilità che ogni momento contiene in se stessa. La *materia* contiene varie possibilità di giungere ad essere ciò che ancora non è, perché la realtà cosmica nella quale è inscritta costituisce dal punto di vista ontologico un processo perennemente incompiuto, e quindi perennemente sospinto verso quella compiutezza di cui rappresenta l'intrinseca mancanza. Tutto questo spiega perché la *materia cosmica* possa qualitativamente essere definita, secondo Bloch, come perenne fame di nuovi modi e nuove forme d'essere. Quella fame che è istinto biologico di tutti gli organismi viventi, e che li spinge alla nutrizione, e quindi alla crescita, alla trasformazione ed al rinnovamento di se stessi, è dunque esemplata su una tendenza che è presente nella stessa materia inorganica, e che egualmente può venire chiamata *fame*. La *fame* intesa in questo senso costituisce la matrice ontologica della speranza dell'uomo, che è la sua *fame spirituale*.

Tempo storico e tempo cronologico

Un'altra matrice ontologica della speranza sta nella natura del *tempo storico*, da non confondersi con il *tempo cronologico*. Quest'ultimo è un'astrazione quantitativistica della scienza, che manca di determinazione di contenuto, di irreversibilità e di direzionalità, cioè di tutte le caratteristiche distintive del tempo storico. Mostrando la mancanza di realtà concreta del tempo semplicemente cronologico Bloch richiama la critica bergsoniana al "*tempo degli orologi*", ma la sua originale ispirazione è tratta, semmai, dalla dottrina di Leibniz della non indipendenza delle connessioni temporali dai contenuti temporalizzati. Per Bloch, infatti, la densità del tempo storico dipende non dalla sua durata cronologica ma dal suo contenuto concreto:

«Forse che il tempo, nel quale l'acqua per centinaia di migliaia di anni ha scavato sempre le stesse fredde pietre, nel quale le onde si sono infrante sempre sulla stessa riva, è veramente più lungo od

egualmente denso del solo anno 1917 in Russia?»

Il *tempo storico* ha dunque una densità variabile nei diversi tratti del suo percorso, diversamente disegnato dai diversi eventi che volta a volta lo tracciano. Ma è poi uno solo il percorso del *tempo storico*? Bloch risponde di no, e propone la sua dottrina della contemporaneità di distinti punti da cui si distendano sequenze temporali alternative, in ogni immaginabile sezione della realtà storica. Il *tempo storico*, cioè, non va inteso come “*una banale fila indiana del prima e del dopo*”, ma va concepito invece “*nella discorde contemporaneità dei suoi luoghi*”, nel senso, se vogliamo visualizzare sensibilmente il concetto, che ogni evento di una sequenza temporale abbia accanto a sé altri eventi di altre sequenze, e che esso stesso sia inserito contemporaneamente in più sequenze. Spiega Bloch:

“La realtà non è un universum unidimensionale, ma un multiversum, anche nel tempo”.

Il concetto di *multiversum* temporale, derivato dalla nozione della contemporaneità di momenti appartenenti a sequenze storiche diverse, è un concetto fondamentale della filosofia blochiana. Dal punto di vista ontologico esso segnala l'esistenza di un'irriducibile differenziazione di temporalità alternative nella storia umana, tanto da doversi parlare, più che di storia, di storie, diverse per diverse regioni, popolazioni, classi sociali, sfere di vita. Alla luce del *multiversum temporale* blochiano diventa dunque in linea di principio illegittima ogni forma di omogeneizzazione storicistica del tempo, che abbia la pretesa di identificare lo scorrimento temporale con la continuità, l'unilateralità e la cumulatività di tutti i suoi contenuti. Nel *multiversum*, inoltre, si nascondono sempre molteplici possibilità di nuovi percorsi e nuovi orizzonti storici, possibilità non ancora attualizzate ma non per questo meno reali come possibilità. La speranza umana è in grado di collegarsi ad esse proiettandole verso l'attualizzazione.

Il marxismo come “scienza della speranza”

Il marxismo è secondo Bloch la scoperta scientifica di questo ruolo ontologico della speranza. Esso è “*scienza della speranza*”, in quanto è riconoscimento del comunismo quale possibilità reale insita nel capitalismo.

Althusser (1918-1990)

1. Un intellettuale alla ricerca della filosofia di Marx

Louis Althusser, figlio di una ricca famiglia della borghesia coloniale francese d'Algeria, nasce nel 1918 in un borgo vicino ad Algeri. Compiuti in questa città i suoi primi studi, si appassiona alla filosofia, cui decide di dedicarsi; si trasferisce a Parigi e, all'università, si forma dapprima sui testi della filosofia francese della scienza, da quelli di Poincaré e Duhem a quelli dei professori universitari neopositivisti del tempo, ma è poi influenzato soprattutto da Gaston Bachelard, di cui frequenta assiduamente i corsi. Nel frattempo, mentre è studente a Parigi, nella città è forte l'eco di grandi eventi politici: il Fronte popolare che prima vince le elezioni e suscita travolgenti entusiasmi, ma che poi delude e si sfalda; la guerra civile ideologica che infuria nella Spagna, verso cui si dirigono numerosi volontari parigini; le paure per le minacce e le aggressioni di Hitler. Il giovane Althusser, coinvolto emotivamente da questo clima, si convince che il movimento operaio organizzato è l'unica barriera contro il fascismo internazionale e l'imbarbarimento dell'Europa, e, ripudiate completamente le idee del suo ambiente d'origine, si iscrive al partito comunista francese. Una volta iniziata la militanza, ne accetta con il massimo rigore tutte le responsabilità, fino ad abbandonare, per gran parte degli anni Quaranta e Cinquanta, ogni sistematico impegno filosofico. Circola infatti in quegli anni, nel partito comunista francese, la parola d'ordine che la filosofia come forma specifica di conoscenza è solo illusione metafisica, e che l'unica maniera non illusoria di filosofare consiste nella continua dissoluzione delle continuamente risorgenti deformazioni ideologiche della realtà in un'analisi scientificamente obiettiva dei fatti concreti.

Alla fine degli anni Cinquanta, da un lato il processo di destalinizzazione torna a legittimare anche

nell'ambiente comunista francese la filosofia come specifica forma di conoscenza, e dall'altro nuovi saperi (fenomenologia, strutturalismo, psicoanalisi) dischiudono nuovi territori di razionalità, che non possono essere pensati da un punto di vista marxista se esso non si pone come vera e propria filosofia. Viene così il momento di Althusser, che, nel frattempo diventato professore alle università di Parigi, s'impegna a far emergere, in costante confronto critico con i nuovi saperi e con i problemi della contemporaneità, una filosofia di Marx che sia in grado di ricomprenderli nelle sue coordinate. Questo rimane il suo ruolo fino al 1980, quando una grave malattia nervosa gli distrugge la vita, ben prima della sua morte avvenuta nel 1990.

Perché la filosofia di Marx deve essere cercata?

Althusser è stato dunque fondamentalmente un intellettuale alla ricerca della filosofia di Marx. Ma perché la filosofia di Marx deve essere cercata? Non è già consegnata nei suoi testi? No, dice Althusser, perché i testi filosofici di Marx sono quelli della giovinezza, e la filosofia che vi è contenuta non è marxismo, nel senso che non corrisponde per nulla alla posizione teorica poi raggiunta. D'altra parte, i testi successivi che la esprimono sono di natura o polemica o scientifica: *«La sua filosofia vi opera certamente dentro, ma celata e mescolata con sua attività critica ed euristica, e raramente, se non addirittura mai, esplicitamente formulata in modo sviluppato».*

Né c'è stato, da parte degli autori marxisti, alcun serio tentativo di enucleare dalla sua opera i principi di una filosofia. Il punto di partenza da cui muove tutto il pensiero di Althusser sta dunque in quest'originale e feconda convinzione:

«La filosofia marxista, di cui Marx ha gettato le basi nell'atto stesso in cui ha fondato la sua teoria della storia, è ancora da costruire».

2. Per Marx: un'epistemologia del marxismo

Come teoria della storia il marxismo è una scienza dei modi di produzione, specificamente sviluppata, nelle opere di Marx e di Lenin, riguardo al modo di produzione capitalistico. Come filosofia, dice Althusser, esso dovrebbe costituire la spiegazione e l'inveramento degli altri sistemi teorici, perché la filosofia è per sua natura pensiero esplicativo del pensiero. A suo parere, però, già lo sappiamo, il marxismo non si è mai espresso come filosofia. Quale sarebbe, allora, la sua specificità rispetto alle altre filosofie? E in qual modo giustificherebbe se stessa e le altre teorie in base ai canoni metodologici della teoria marxista della storia? Tali interrogativi definiscono nel loro insieme una domanda epistemologica formulata, dal punto di vista del marxismo, sul marxismo stesso. Althusser ha tentato di rispondervi in sei importanti saggi, comparsi tra il 1960 e il 1964 su due riviste teoriche, che sono stati raccolti nel 1965 nel libro *Per Marx*, a cui facciamo ora riferimento.

La costruzione di una filosofia marxista come sviluppo teorico della differenza specifica della filosofia implicita in Marx dalle altre filosofie

Poiché Marx, dopo aver raggiunto la formulazione matura della sua teoria della storia, non ha esplicitamente sviluppato una filosofia ad essa conforme, ma ha tuttavia detto chiaramente con quali filosofie ha rotto, ne consegue, secondo Althusser, che la costruzione di una filosofia marxista non può passare che attraverso uno sviluppo teorico della differenza specifica che la caratterizza:

«Il problema della differenza specifica della filosofia marxista consiste nel chiedersi se esista o no, nello sviluppo intellettuale marxiano, una rottura epistemologica tale da segnare il sorgere di una nuova concezione della filosofia, e quale sia il punto preciso di questa rottura».

La necessità di individuare una rottura epistemologica nello sviluppo intellettuale di Marx

La rottura epistemologica nello sviluppo intellettuale di Marx, che Althusser ha cercato nei suoi saggi di individuare, è divenuta ben presto una nozione celebre tra gli interpreti del pensiero marxiano, (il concetto di *rottura epistemologica* è stato in realtà introdotto da Bachelard, da cui

Althusser l'ha tratto, ed è stato originariamente usato riguardo alla storia della scienza), ma l'ampia eco che essa ha avuto ha fatto spesso dimenticare quale impegno teorico esiga il suo uso. Per Althusser, infatti, l'individuazione di una rottura epistemologica nello sviluppo intellettuale di Marx dipende dalla capacità di analizzarlo con concetti teorici marxisti, vale a dire dalla capacità di costruire un'epistemologia marxista del marxismo.

La rottura epistemologica nel pensiero di Marx avviene con l'*Ideologia tedesca* e le *Tesi su Feuerbach*

La sua conclusione è la seguente:

«Una rottura epistemologica senza equivoci è chiaramente presente nell'opera di Marx laddove Marx stesso la colloca, cioè nell'opera, non pubblicata mentre era ancora in vita, che costituisce la critica della sua anteriore coscienza filosofica: l'"Ideologia tedesca". Le "Tesi su Feuerbach", che non sono che poche frasi, segnano l'inizio di questa rottura, il punto in cui, dentro la vecchia coscienza ed il vecchio linguaggio... traspare già la nuova consapevolezza teorica».

Ne deriva una precisa immagine del diverso statuto teorico delle varie opere di Marx:

«La rottura epistemologica suddivide il pensiero di Marx in due grandi periodi essenziali: il periodo ancora ideologico, anteriore alla rottura del 1845, ed il periodo scientifico, posteriore alla rottura del 1845. Questo secondo periodo può, anch'esso, essere diviso in due momenti: il momento della maturazione teorica e quello della raggiunta maturità».

La periodizzazione dell'opera marxiana

Ne risulta la seguente periodizzazione dell'opera marxiana:

«a) Propongo di designare le opere del primo periodo, dunque tutti i testi di Marx dalla sua tesi di laurea ai Manoscritti del 1844, e alla Sacra Famiglia inclusa, con l'espressione già consacrata: opere giovanili di Marx.

b) Propongo di designare i testi della rottura epistemologica del 1845, ossia le Tesi su Feuerbach e l'Ideologia tedesca... con l'espressione nuova: opere della rottura.

c) Propongo di designare le opere del periodo 1845-1857 con l'espressione nuova: opere della maturazione...

d) Propongo di designare tutte le opere posteriori al 1857: opere della maturità».

Il rapporto di Marx con Hegel

Questa periodizzazione ha un grande rilievo filosofico, perché mostra l'illegittimità teorica di ogni ricomposizione della filosofia marxiana, compiuta, come tanto spesso è fatto, attingendo a piacere da tutti gli scritti da Marx. In particolare modifica un tradizionale modo di considerare il rapporto di Marx con Hegel; chiarisce Althusser:

«Per ragioni che sono a volte di comodo, si ha una ingenua tendenza a ritenere che, anche se Marx modificò successivamente il proprio punto di vista, la critica da lui fatta ad Hegel nelle opere giovanili resti giustificata».

Tradizionalmente si è cioè pensato che il marxismo si differenzi dall'hegelismo nel contrapporre, all'apriorità secondo cui la conoscenza hegeliana dedurrebbe i particolari dagli universali, una conoscenza a posteriori degli universali, ricavati per astrazione dalla concretezza empirica, perché tale è la posizione espressa negli scritti giovanili di Marx. In questo modo la dialettica hegeliana è caricaturalmente intesa come deduzione a priori dell'esistenza empirica da presupposizioni astratte (quando in Hegel l'empirico in quanto tale, non è neppure logicizzabile, e quindi tanto meno deducibile in astratto), ed il marxismo è ridotto ad empirismo. Inoltre, osserva Althusser:

«Se Marx ha rotto a un certo momento con Feuerbach, allora la critica a Hegel che si trova nei suoi scritti giovanili va considerata, nei suoi presupposti filosofici, una critica insufficiente, anzi falsa, proprio nella misura in cui è fatta da un punto di vista feuerbachiano».

3. Marxismo ed hegelismo

Qual è allora la differenza specifica tra marxismo ed hegelismo? Secondo Althusser nella risposta a questa domanda sta la soluzione del problema circa la specificità della filosofia marxista, e dunque la possibilità di trovare, finalmente, la filosofia di Marx. La soluzione può essere trovata solo analizzando Marx con concetti teorici marxisti: quindi, occorre evitare di spiegare lo sviluppo del suo pensiero con la personale coscienza che egli ne ha avuto. Questi criteri metodologici, conformi alla teoria marxiana della storia, consentono di evitare grossolani errori interpretativi: cade, in primo luogo, il mito dell'hegelismo giovanile di Marx, perché diventa possibile accertare che il giovane Marx è stato, nella sostanza del suo pensiero, prima fichtiano e poi feuerbachiano. Cade, inoltre, l'immagine di un giovane Marx che si forma interamente attraverso una riflessione sulle idee trasmessegli dalla sinistra hegeliana, perché emerge che la sua formazione giovanile è avvenuta invece con un ritorno indietro – come si esprime Althusser – dalle interpretazioni rigidamente sistematizzate dell'hegelismo tedesco ad un rinnovato e più diretto contatto intellettuale con l'esperienza storica da cui quelle interpretazioni erano state tratte. Da ciò deriva che Marx ha costruito la sua teoria confrontandosi in maniera nuova e originale con la storia reale dell'umanità, e non già, come un'interpretazione diffusa ha fatto generalmente credere, estraendo dall'hegelismo una verità già presente in esso in forma velata e fuorviata. Tale interpretazione è peraltro alimentata, oltre che dal pregiudizio già menzionato secondo cui l'evoluzione del giovane Marx si sarebbe tutta svolta dentro la sfera delle idee circolanti tra gli epigoni di Hegel, anche dalle espressioni che Marx usa, nella famosa *Prefazione* alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, riguardo al rapporto tra il suo metodo d'indagine e la dialettica hegeliana, espressioni che Althusser giudica vaghe ed equivoche. Com'è noto, infatti, in quel testo Marx sostiene che il proprio metodo d'indagine altro non è che la dialettica hegeliana rovesciata, ovvero il *nocciolo razionale* di essa estratto dal suo *guscio mistico*. Queste metafore sembrano far credere, osserva Althusser, che Marx, assumendo la dialettica hegeliana, non ne abbia che capovolto la direzione applicativa – applicandola alla pratica sociale umana anziché all'*Idea* – lasciando intatta la sua struttura, semplicemente estratta dal contesto ideologico idealistico entro cui Hegel l'ha pensata. Atale posizione si può rivolgere, dice Althusser, una critica decisiva:

«È impensabile, proprio in virtù dei principi marxisti di interpretazione, che la dialettica possa albergare nella filosofia di Hegel come un nocciolo nel suo involucro. Si sottolinea con ciò l'assurdità che l'ideologia idealistica hegeliana non abbia contaminato in Hegel anche l'essenza della dialettica... e che la dialettica hegeliana possa cessare di essere hegeliana e diventare marxista per il miracolo di una semplice estrazione».

Si tratta, com'è evidente, di un'obiezione forte, che lascia due sole strade aperte. Una volta accettata, cioè, l'incongruenza di pensare che un metodo logico (in questo caso la dialettica) possa conservare intatta la sua natura dentro due diversi sistemi filosofici (in questo caso l'idealismo e il materialismo), non rimane che ritenere o che il materialismo marxiano e l'idealismo hegeliano non siano così diversi come sono storicamente apparsi, oppure che la dialettica usata da Marx non sia la stessa di Hegel. Althusser, cui è preclusa la prima via dal pregiudizio antihegeliano del suo tempo e del suo ambiente, si convince dell'esistenza di una differenza di struttura tra la dialettica di Marx e quella di Hegel, da individuarsi nella diversa natura che essi riconoscono al *principio di contraddizione*: in Hegel la contraddizione è sempre una contraddizione semplice, vale a dire lo scindersi in due istanze opposte di una medesima unità logica. Una simile natura semplice e lineare della contraddizione discende, osserva Althusser, dalla convinzione di Hegel di trovarsi a vivere in un tempo storico dell'umanità e in un tipo di Stato il cui punto di vista coincide con il punto di vista

dell'*Assoluto*.

Se si abbandona questa concezione idealistica e mistica della filosofia hegeliana, non si può sostenere la natura semplice e lineare della contraddizione dialettica, che è concepibile soltanto pensando tutte le contraddizioni come momenti dell'unità dell'*Assoluto*. Infatti nella dialettica concretamente applicata al marxismo la contraddizione non è più semplice, ma, nella terminologia althusseriana, è *sovradeterminata*, nel senso che governa non due istanze contrapposte, ma una pluralità di istanze, il cui complesso giuoco di rapporti agisce su di essa, articolandone il principio in piani e livelli distinti. L'esistenza, nel marxismo, di una contraddizione sovradeterminata nel suo principio dalle istanze che governa, discende, secondo Althusser, dal suo materialismo filosofico, che porta a concepire la totalità di un mondo non già come manifestazione di una semplice categoria spirituale che sia a sua volta momento di un'assolutezza ideale, bensì come complessità organizzata di istanze sempre storicamente relative. Una contraddizione così diversa da quella hegeliana rende diverse anche le altre forme di movimento dialettico, come la negazione, la negazione della negazione, l'identità degli opposti ecc.

Una nota critica

Osserviamo in margine che sfugge ad Althusser che le differenze che egli con straordinario acume ha colto sono tuttavia inidonee a individuare una differenza tra dialettica hegeliana e dialettica marxiana, in quanto rappresentano piuttosto, in Hegel stesso, una differenza tra la dialettica come pura logica e la dialettica riflessa in una sfera storicamente determinata (per cui, ad esempio, la contraddizione hegeliana è *contraddizione semplice* nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, ma è *sovradeterminata* nella *Filosofia del diritto*).

4. La polemica con lo storicismo e l'umanesimo

Nel ricostruire le coordinate filosofiche implicite nelle opere della maturità di Marx, Althusser chiarisce non tanto ciò che può essere una filosofia marxista, quanto piuttosto ciò che essa non può essere. Una filosofia marxista si basa, infatti, come abbiamo visto, su una concezione della contraddizione dialettica intesa quale contraddizione di molteplici istanze che ne sovradeterminano il principio articolandolo a diversi livelli. Ciò significa che la complessità sociale consiste in una pluralità di livelli di sviluppo interagenti reciprocamente, ed esclude quindi la linearità e la cumulatività di un solo tempo storico.

Una filosofia marxista non può essere umanesimo

Una filosofia marxista non può essere *umanesimo*. La teoria della storia elaborata da Marx in seguito alla rottura epistemologica del 1845, infatti, è fondata sulla nozione di modo di produzione, per cui non è derivabile da alcuna essenza dell'uomo in generale, né da alcuna concezione della soggettività umana, ma si riferisce esclusivamente a forme di funzionamento di totalità complessive di relazioni sociali. Una filosofia conforme a questa teoria non può dunque essere una filosofia antropologica, non può, cioè, essere un discorso sul soggetto umano, sulla sua essenza, sull'alienazione di tale essenza e sul superamento dell'alienazione, ma deve essere un discorso concernente campi strutturati di relazioni, meccanismi oggettivi di funzionamento della realtà, impersonali sviluppi storici.

Ritiene che il suo pensiero non appartenga alla corrente dello strutturalismo

C'è dunque in Althusser un'evidente tendenza a eliminare la nozione di *uomo* dal tessuto teorico delle scienze umane e della filosofia, che lo avvicina alla cultura propria dello strutturalismo ed alla riflessione di Foucault, entrambe molto in auge nella Francia degli anni Sessanta. Alcuni interpreti sono addirittura convinti che il pensiero althusseriano appartenga a pieno titolo alla corrente dello strutturalismo. Althusser rifiuta però quest'appartenenza, sostenendo che il suo modo di intendere le strutture è diverso da quello degli strutturalisti, in quanto stabilisce una gerarchia che pone come

determinante in ultima istanza la struttura economica, ed introduce nelle relazioni strutturali il giuoco della contraddizione.

La filosofia di Marx come *antiumanesimo teorico*

La filosofia di Marx, vale a dire la filosofia implicita nella teoria scientifica marxiana e mai esplicitata da Marx stesso, è definita da Althusser *antiumanesimo teorico*. Egli ricorda a questo proposito una frase di Marx: il mio metodo non parte dall'uomo, ma da un determinato periodo economico della società. Al di fuori di questo contesto non c'è *scienza*, ma *ideologia*, e tra le due Althusser istituisce una separazione nettissima, confinando ogni umanesimo nella sfera dell'*ideologia*.

5. Leggere "Il Capitale"

La lettura *sintomale*

Nel 1965, appena pochi mesi dopo l'uscita di Per Marx, Althusser pubblica, con altri intellettuali a lui vicini, l'opera collettiva *Leggere Il Capitale*. Essa propone una lettura del *Capitale* capace di enucleare, dalla teoria scientifica in esso esposta, la filosofia che vi è implicita. Ma per leggere il *Capitale* in questa maniera occorre, dice Althusser, una lettura che non sia semplice riflessione dell'evidenza espressiva del testo, ma sia invece una lettura *sintomale*, in grado cioè di pensare i nuovi concetti trovati in un testo come sintomi di una domanda teorica generata spesso in modo inconsapevole, dalla stessa produzione conoscitiva di quei concetti. Il campo teorico di un discorso è insomma paragonato, dalla lettura *sintomale* di quel discorso, soltanto con se medesimo, e le sue lacune sono considerate occultamenti di ciò che la sua stessa tessitura concettuale ha prodotto. Althusser presenta come primo esempio di lettura *sintomale* la lettura che Marx ha compiuto dell'economia classica. Althusser vuole dunque applicare al testo del *Capitale* la stessa lettura *sintomale* che nel *Capitale* è applicata all'economia classica, per scoprirvi la problematica filosofica che i suoi concetti teorici non portano a comprensione esplicita. Al termine di un'analisi complessa e di largo spessore, la lettura althusseriana approda alla conclusione seguente:

«L'oggetto della scienza di Marx è la società borghese capitalistica, che è bensì pensata come risultato storico, ma la cui comprensione, lungi dal passare attraverso lo studio della sua genesi, passa al contrario attraverso la teoria del suo corpo, vale a dire della sua struttura, senza che la genesi intervenga minimamente... Questa teoria astrae completamente dalla società come risultato... perciò qualsiasi spiegazione attraverso il movimento, la successione, il tempo e la genesi non può correttamente adattarsi... ciò che infatti Marx studia ne "Il Capitale" è il meccanismo che fa esistere come società il risultato della produzione di una storia».

Un simile oggetto di studio, dunque, pur essendo storicamente determinato, non trae per nulla dalla propria genesi storica i termini della propria comprensibilità, che è invece immanente alla pratica teorica stessa che lo ha costituito. Si tratta di una risposta nella sostanza hegeliana, che però ad Althusser appare antihegeliana, in base alla convinzione largamente diffusa che Hegel abbia concepito la conoscenza come conoscenza della genesi storica.