

Quando si parla della *Ideologia tedesca* — com'è stata chiamata¹ questa opera redatta da Marx ed Engels tra la fine del 1845 e l'autunno del 1846 e pubblicata (nella integralità del testo, salvo alcune pagine andate perdute) solamente ottantasei anni più tardi — è divenuto canonico rifarsi innanzi tutto al ricordo di essa tracciato da Marx nel 1859, in quel mirabile schizzo di autobiografia politico-intellettuale che è, fra l'altro, la Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*: « Decidemmo di mettere in chiaro, in un lavoro comune, il contrasto fra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica. Il disegno venne realizzato nella forma di una critica alla filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo la notizia che il mutamento di circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla roditrice critica dei topi, in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale che era di veder chiaro in noi stessi ».

Colpisce in queste parole il fatto che tredici anni più tardi quella non lieve fatica venga abbassata da Marx a poco più che una circostanza privata, a una tappa della evoluzione intellettuale sua e di Engels, a un mero antefatto biografico della loro successiva azione pubblica, in senso teorico e in senso politico, la quale vien fatta iniziare dallo scritto di Marx contro Proudhon, la *Miseria della filosofia*

¹ Facendo uso della denominazione adoperata da Marx — come ricorda lo Adoratskij nella sua introduzione (1932) al quinto volume della sezione della Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) — in un articolo contro Karl Grün del 1847, parzialmente ripubblicato dal Mehring (1896) nella *Neue Zeit* (cfr. MEGA, I, 6, p. 260). Ma l'espressione « ideologia tedesca » è presente anche nel testo e posta in rilievo da due sottotitoli del primo capitolo.

del 1847. Ma proprio questo modo di giudicare, che sembra a prima vista così soggettivo, ci dà il senso di quanto i tempi fossero ormai mutati, culturalmente e politicamente, e di quanto diverso e più largo fosse l'ambito in cui operavano i due autori della dottrina marxista. Un senso di distacco, non soltanto personale, che doveva necessariamente andare accentuandosi. Quaranta anni dopo la redazione della *Ideologia Tedesca* (e tre anni dopo la morte di Marx) Engels scriverà per la *Neue Zeit* del Kautsky il famoso saggio *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, occasionato dalla comparsa (1885) del libro dello Starcke su Feuerbach. L'intento di Engels andava ben al di là di una recensione, o anche di una rievocazione e ricostruzione. Esso era insieme, indubbiamente, teorico e politico; mostrare la genesi della dottrina in una delle sue radici fondamentali, la «filosofia classica tedesca» (Hegel soprattutto) e nel «superamento» di essa da parte di Marx; e ciò facendo allargare il retroterra storico-culturale-teorico della classe operaia tedesca e del suo partito organizzato: renderla cosciente di ciò, fornirle questo blason di nobiltà, per così dire, ma in un senso sostanziale, collegandola cioè a una grande tradizione nazionale di pensiero, di portata universale, come continuità della presenza di un momento teorico, o teorico-critico, a garanzia del mantenersi della prospettiva rivoluzionaria, radicata nella storia del pensiero non meno che nella storia reale. Engels sottolinea perciò, ad apertura del suo saggio, sia la distanza (ideologica) sia la continuità (reale) rispetto al periodo considerato.

«Questo scritto — egli scrive, riferendosi al libro dello Starcke — ci conduce ad un periodo che, cronologicamente, è lontano da noi una buona generazione, ma è diventato così estraneo alla generazione attuale in Germania come se fosse già vecchio di un secolo intero. Eppure fu il periodo della preparazione della Germania alla rivoluzione del 1848, e tutto ciò che è accaduto fra di noi dopo di allora è soltanto una continuazione del 1848, è soltanto la esecuzione testamentaria della rivoluzione.»

Epperò pubblicando due anni dopo (1888) quel saggio in opuscolo e accompagnandolo con la pubblicazione delle esplosive *Tesi su Feuerbach* (perché esse provocarono indubbiamente già allora almeno tra i più avvertiti un mutamento assai profondo nella comprensione e considerazione complessiva del pensiero di Marx), l'atteggiamento di Engels verso il contenuto della antica opera comune, rimasta inedita, non appare mutato rispetto a quello di Marx nel 1859, che viene rievocato all'inizio della Osservazione preliminare. O se mutamento

c'è, esso consiste nell'aggiunta di una sbrigativa, ancorché specifica, valutazione negativa: «Prima di dare queste righe alla stampa ho ricercato e riveduto ancora una volta il vecchio manoscritto del 1845-46. Il capitolo su Feuerbach non è terminato. La parte redatta consiste in una esposizione della concezione materialistica della storia, che prova soltanto quanto a quel tempo fossero ancora incomplete le nostre conoscenze della storia economica». Il ritorno su quel passato, lontano nelle idee e nelle coscienze, anche se non nella concatenazione dei fatti reali, deve dunque avvenire per Engels su una base e in una prospettiva diverse da quelle — immediate e ravvicinate — che si trovano racchiuse nel manoscritto della *Ideologia tedesca*. Il quale merita di rimanere (è sottinteso) inedito: circostanza privata e biografica dei due autori. Vero è che Engels si riferisce anche specificamente al fatto che il manoscritto non era stato da lui utilizzabile per il suo «scopo attuale», perché «manca la critica della dottrina stessa di Feuerbach», ma ciò non cambia l'impressione complessiva che si ricava. La quale è rafforzata, per contrasto, dal giudizio dato intorno alle *Tesi su Feuerbach*, come di un tesoro ritrovato, da esser posto a disposizione di tutti: «Invece ho ritrovato in un vecchio quaderno di Marx le undici tesi su Feuerbach che riproduco in appendice. Sono appunti per un lavoro ulteriore, buttati giù in fretta, non destinati in alcun modo alla pubblicazione, ma d'un valore inestimabile come il primo documento in cui è depresso il germe geniale della nuova concezione del mondo».

Si tratta di passi molto noti, assai citati, e tuttavia, mi sembra, spesso, o quasi sempre, non sufficientemente storicizzati: non visti, o intesi, cioè nel clima culturale e politico di cui sono espressione o, per lo meno, entro il quale diventa significativo l'atteggiamento che essi esprimono. Si porta un certo rancore a Bernstein (e non senza ragione) che per circa trentasette anni ha avuto presso di sé il manoscritto della *Ideologia tedesca*, pubblicandone solo una parte che fu considerata marginale; ma ricordiamoci che il punto di riferimento, per giudicare, dobbiamo cercarlo in questo atteggiamento di Marx ed Engels al culmine della loro maturità. Quello schizzo di autobiografia politico-intellettuale costituito, come si è detto, dalla Prefazione del 1859 a *Per la critica della economia politica* di Marx, al quale avremo ancora occasioni di riferirci, appare così, per quanto riguarda il giudizio dei due autori su se medesimi come una specie di discriminazione o di filtro: tutto ciò che in esso non è ricordato, della loro formazione (e conta, naturalmente, anche il *modo* del ricordo e della rievocazione) quasi

dovesse e potesse cadere nell'inessenziale. Altri ricordi ancora si aggiungeranno, specie da parte di Engels, e importantissimo fra tutti il *Per la storia della lega dei comunisti* (1885), ma la funzione polarizzatrice di quel filtro non per questo viene meno. Certo Engels dirà, o confermerà, in questo ultimo scritto, che quando egli si ritrovò con l'amico a Bruxelles nella primavera del 1845 « Marx aveva già sviluppato in pieno nelle linee fondamentali la sua concezione materialistica della storia », quella concezione che troverà appunto la sua prima diretta esposizione teorica di lì a poco nel capitolo iniziale della *Ideologia tedesca*. Ma l'opera non è neppure nominata. Engels si limita ad accennare ad un programma di lavoro differenziato (« ci accingemmo ad elaborare la nuova concezione particolarmente, nelle direzioni più diverse »). Senza rimpianto, dunque, veramente quella non-pubblicazione. Ben altro importava qui ad Engels di mettere in rilievo, che non il loro (privato) regolamento di conti con la propria « anteriore coscienza filosofica », e con il gruppo politico-intellettuale in cui si erano formati. Gli importava, piuttosto, fare presente come proprio la conquista della nuova posizione teorica da parte di Marx, la « sua concezione materialistica della storia », quale egli veniva esprimendo nella pratica di quei suoi primi contatti col movimento rivoluzionario e in particolare con la organizzazione degli artigiani ed operai tedeschi sparsi per l'Europa, fosse stata « di una importanza immediata per il movimento operaio nel tempo ». Un collegamento diretto, cioè, fra la teoria e la prassi politica che aveva condotto assai rapidamente alla trasformazione del movimento rivoluzionario, per farne movimento cosciente di classe: il processo che porta dalla Lega dei giusti alla Lega dei comunisti e alla piattaforma programmatica e teorica del *Manifesto del partito comunista* (fine del 1847). Quella « scoperta che rivoluzionava la scienza storica » — come si esprime Engels, proprio in questo testo — è da lui presentata nel suo nesso originario con ciò che egli chiama « un secondo comunismo », che « si era venuto formando accanto al comunismo della Lega [dei Giusti] e di Weitling » ed « essenzialmente diverso » da esso (e, naturalmente, diverso da ogni precedente, vicino o remoto, « comunismo »): quel *comunismo critico* di Marx e suo (il « nostro comunismo critico ») movente dalla constatazione « che i fatti economici i quali nella storiografia sinora non hanno alcuna parte oppure solo una parte disprezzata, sono, per lo meno nel mondo moderno, una potenza storica decisiva; che essi costituiscono la base per l'origine degli odierni contrasti di classe; che questi contrasti di classe a loro volta, là dove, grazie alla grande in-

dustria, si sono pienamente sviluppati, specialmente in Inghilterra dunque, costituiscono la base dei partiti politici, delle lotte fra i partiti e quindi di tutta la storia politica ». È la proiezione in avanti, dunque, nella prassi politica e rivoluzionaria, nel movimento operaio di classe, del « materialismo storico » (come fu poi chiamato) e del « comunismo critico », che importava qui ad Engels di mettere in rilievo. Ma se l'angolatura è diversa (perché diverso è il tema) la scelta culturale e il giudizio che sono alla base della rievocazione rimangono quelli della Prefazione di Marx del 1859. Il testo di Engels che abbiamo ora ricordato ci propone, tuttavia, un problema che in quella Prefazione rimane come in ombra: il processo di formazione appunto del « comunismo critico » in parallelo a quello del « materialismo storico ». Un tema tutt'altro che trascurabile, vedremo, anche per l'intelligenza dei motivi che si intrecciano e si congiungono nella *Ideologia tedesca*.

Le valutazioni di Marx e di Engels intorno alla *Ideologia tedesca*, a cui ci siamo riferiti, operarono a lungo e in profondità, perché s'incontravano con l'immagine che dei due autori e dell'azione loro, sia teorica sia politica, si stabilì nella socialdemocrazia tedesca e nel cosiddetto « marxismo della Seconda Internazionale »¹. Troviamo una riprova di ciò, ad esempio in quanto scrive Franz Mehring nella sua *Vita di Marx*, a proposito della *Ideologia tedesca*: ed è una riprova in certo modo al limite, se si tiene conto della complessa formazione culturale, delle origini, e della relativa indipendenza di giudizi che altrimenti caratterizzano la personalità del Mehring. Ma non in questo caso. « I topi hanno compiuto l'opera loro anche nel senso letterale della parola — scrive il Mehring — ma i frammenti [sic: *die Trümmer*] che si sono conservati rendono comprensibile come i due autori non si siano troppo angustiati per questa mala sorte ». E più oltre, riallacciandosi direttamente a una tradizione engelsiana: « Engels ricordava in seguito che la critica di Stirner da sola non era meno ampia del libro di Stirner stesso, e i saggi che ne sono stati pubblicati nel frattempo fanno apparire del tutto credibile questo ricordo. È una polemica ancora più diffusa di quanto lo sia la *Sacra famiglia* nei suoi aridissimi capitoli, e in cambio in questo deserto le oasi sono ancora più rare, anche se non mancano del tutto. E ancora se sempre si avverte l'acume dialettico, esso degenera però subito in sottigliezze e

¹ Si veda a questo proposito la Prefazione di Ernesto Ragionieri alla traduzione italiana (2ª edizione) di FRANZ MEHRING, *Vita di Marx*, Roma, 1966.

sofistiche talvolta di tipo assai meschino». Ove il riferimento alla *Sacra famiglia* (che era stata ripubblicata dal Mehring¹) è anch'esso significativo, perché ci riporta a un modo di sentire quelle polemiche giovanili soprattutto di Marx — e la loro indubbia puntigliosità — il quale fu comune a molti (anche a Lenin), come ha ricordato di recente Aldo Zanardo². Qui il Mehring ravvisa come « determinante » di quello stile e di quel gusto, più tardi abbandonati dai due autori, « il fatto che quelle battaglie spirituali si combatterono in circoli estremamente ristretti ». Il che era verissimo. E tuttavia questo genere di osservazioni e riserve non ci appaiono oggi più sostanziali, bensì soltanto marginali e periferiche, riguardo alla lettura di quei testi, e alla problematica che circola in essi. Se abbiamo insistito nel rievocarle e nel cercare le loro radici già nei due classici (e in tutta una fase storica del marxismo e del movimento politico da esso ispirato), è per sottolineare meglio quanto profondamente sia mutato in seguito il modo di accedere alle opere e ai materiali che rispecchiano il processo di formazione e di maturazione soprattutto di Marx e anche di Engels.

Sarebbe sbagliato considerare la nuova fase, che si apre negli anni '20, con la pubblicazione prima parziale e per assaggi su riviste militanti, e poi (all'inizio del decennio successivo) integrale dei grandi inediti giovanili di Marx e di Marx-Engels come il risultato di una operazione meramente filologica. È vero il contrario.

A decidere fu il nuovo clima stabilito da un grande fatto storico-politico, la rivoluzione di ottobre, con la discussione che essa riaprì, — vivacissima e aspra, per le questioni reali che ne erano coinvolte — da cima a fondo, possiamo dire, e ad ogni livello della teoria, e dei suoi rapporti con la pratica del movimento rivoluzionario. Al che è collegata l'entrata in circolazione europea e mondiale del « leninismo », nel fuoco di una polemica che riguardava questioni di vita o di morte del nuovo Stato proletario, e investiva violentemente il recente passato (l'internazionale socialista rispetto alla prima guerra mondiale) e il prossimo futuro del movimento internazionale. Polemica a destra e a sinistra, come è noto (e basti ricordare il « rinnegato Kautsky », o la rivoluzionaria Luxemburg, chiedendo venia se la brevità necessaria allo scorcio obblighi ad avvicinare questi due nomi così oppostamente esemplificativi). Se ancora oggi, ad esempio, desta vivace e rinnovato

¹ Nel secondo volume di MARX-ENGELS, *Aus dem literarischen Nachlass 1841 bis 1850*, 3 voll., Stuttgart, 1902.

² Cfr. ENGELS-MARX, *La sacra famiglia*, a cura di Aldo Zanardo, Roma, 1967, Introduzione, p. XX.

interesse in Occidente, e fra i giovani, un'opera come *Storia e coscienza di classe* del Lukács, messa insieme nel 1922, è sufficiente guardare alla composizione di questo libro, e ai diversi motivi, apparentemente eterogenei, che in esso si scontrano — dai problemi direttamente politici (anche tattici, organizzativi ecc.) ai più astrattamente filosofici — per rendersi conto di come un unico sommovimento si fosse ripercosso variamente ad ogni livello della elaborazione. E, per rimanere a questo esempio così facilmente tangibile, è molto significativo, mi sembra, che una delle più radicali autocritiche espresse dall'autore nella sua prefazione alla recente edizione italiana (1967)¹ — quella relativa al rapporto fra « oggettivazione » e « alienazione » — venga ricollegata alla sua successiva presa di conoscenza dei manoscritti « filosofico-economici » o manoscritti parigini del 1844 di Marx, che furono pubblicati nel 1932 in un volume della grande edizione « storico-critica » delle opere dei due classici del marxismo iniziata nel 1927 dal Rjazanov per incarico dell'Istituto Marx-Engels di Mosca. Con l'avviare quella raccolta — il cui progetto era stato presentato dal Rjazanov in un intervento al V Congresso dell'Internazionale (1924)² — i comunisti russi si accingevano finalmente ad adempiere quell'obbligo d'onore, a cui già Antonio Labriola aveva richiamato la socialdemocrazia tedesca, di mettere a disposizione del pubblico tutti i materiali relativi alla formazione e allo sviluppo del pensiero e dell'attività di Marx e di Engels. E fu grandissimo merito cominciare proprio dagli inizi e seguire (all'interno delle diverse sezioni) un ordine cronologico. Di quella impresa il Rjazanov tracciava nella sua prefazione all'intera raccolta il gigantesco programma, non nascondendosi le difficoltà che ancora rimanevano da superare, e delineando, non senza polemica appassionata, la storia dei suoi antefatti e dei precedenti tentativi: e se essa non poté giungere fino in fondo, è rimasta la base esemplare e il punto di partenza di ogni ulteriore edizione, traduzione e ricerca. Essa rispondeva sí a un rinnovato e integrale interesse storico per la formazione e lo svolgimento, il pensiero e l'azione, dei due fondatori, in ogni fase e aspetto della loro operosità, ma questo interesse a sua volta si alimentava ed era sorretto dalle grandi questioni, anche teoriche, che la rivoluzione di ottobre, e il leninismo, avevano aperto o riaperto.

¹ György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it., Milano, 1967, p. XXV.

² Cfr. *Fünfter Kongress der Kommunistischen Internationale*, Protokoll, Hamburg, 1924 (Feltrinelli Reprint, 1967) pp. 940-946.

Come si è detto, erano questioni che investivano ogni livello della teoria e della pratica e andavano alla radice: proprio la polemica leniniana aveva risollevato, già prima della rivoluzione, già nello scontro con i residui e le derivazioni del revisionismo, o con le nuove metodologie e ideologie delle scienze fisiche la questione, che sembrava essersi oscurata, del rapporto marxismo-filosofia. Il sommovimento anche ideale prodotto dalla rivoluzione veniva riproponendola per vie e con sorti varie: ma si deve riconoscere che l'acuto interesse che venne imponendosi per la formazione giovanile di Marx, e per il nesso di questa formazione con gli antecedenti filosofici da cui si era districata — l'interesse per quelle che furono chiamate le « opere filosofiche giovanili » di Marx — ebbe prima di tutto, nei problemi del tempo, una base oggettiva. L'irrigidimento dogmatico (e l'impovertimento problematico) della dottrina ufficiale che seguì dopo la morte di Lenin, e in misura crescente durante il periodo staliniano, non meno dei riflessi sul terreno « ideologico » della lotta politica internazionale di classe, intorno allo Stato sovietico e la concomitante rottura radicale con la socialdemocrazia, insomma l'intera situazione storico-politica in cui le antitesi reali e ideali vennero cristallizzandosi, portarono, nell'ambito che qui ci interessa, fra l'altro, a quella contrapposizione del Marx giovane e del Marx maturo, e, tra le opposte parti, al privilegiamento del primo o alla diffidenza nei suoi riguardi, in cui per decenni si è logorata la discussione filosofica intorno al marxismo. Anche se quella disputa non è completamente esaurita, possiamo e dobbiamo considerarcene fuori. Non per una volontà (o buona volontà) soggettiva, ma sulla base di una problematica che viene oggi un'altra volta riaprendosi e rinnovandosi nella teoria marxista, in rapporto ai grandi problemi politico-sociali, morali, e tecnico-scientifici del nostro tempo, considerati su scala mondiale. Dobbiamo, cioè, credo, avere la capacità di riconoscere che siamo necessariamente, e per esigenze oggettive, all'inizio di una nuova, terza, fase storica del marxismo, che da più parti si concorre a promuovere, anche se la complessità dei problemi da dominare intellettualmente non ha forse precedenti, e richieda più che mai il lavoro di molti: e anche se le resistenze dogmatiche conservano sufficienti basi istituzionali per essere dure a morire. Ma da questa consapevolezza si ottiene, credo, un accesso più criticamente oggettivo e non pregiudicato alla eredità dei classici; e rispetto al suo contenuto la possibilità di meglio intenderne le fasi di svolgimento nella loro storicità e nella loro rilevanza teoretica, anche attuale.

A questo punto potremmo chiederci quale è la collocazione che

spetta a un grande testo come la *Ideologia tedesca*. È giudizio universalmente accettato che essa contenga la prima esposizione in qualche modo sistematica del materialismo storico. Ora, questa è una proposizione vera e che tocca il principale (ma da precisarsi), anche se nello stesso tempo è riduttiva del contenuto complesso dell'opera. Ma non è su questo punto che conviene dapprima portare l'attenzione.

Alla grande confusione prodottasi a proposito delle opere giovanili di Marx — ove al periodo acuto della disputa, a cui si è accennato (di contrapposizione del Marx giovane e del Marx della maturità, e di privilegiamento dell'uno sull'altro) ne è seguito uno, tuttora in corso, in cui prevale la tendenza a valersi indiscriminatamente, o quasi, dei testi marxiani di ogni fase, come se fosse possibile porli tutti sullo stesso piano — si viene reagendo con l'esigenza di una rigorosa periodizzazione. Uno dei rappresentanti più conseguenti di questo indirizzo è Louis Althusser il quale, riprendendo un punto che era già molto chiaro al Rjazanov¹, pone al centro della sua periodizzazione², l'anno 1845, il momento cioè del distacco di Marx (e di Engels) dal « reale Humanismus » del Feuerbach. Le *Tesi su Feuerbach* e la *Ideologia tedesca* vengono così a trovarsi sulla linea di displuvio principale, quella che separa un Marx ancora filosofo-ideologo, benché già pervenuto al comunismo, dal Marx che alla ideologia e al filosofismo viene sostituendo una *teoria* scientifica (su cui potrà fondarsi il materialismo storico e la « critica » della economia politica). Come è noto questo passaggio rappresenta per Althusser una vera e propria « rottura epistemologica ». Ritengo fundamentalmente giusta questa partizione principale, anche se mi è difficile isolare, insieme con Althusser, le *Tesi su Feuerbach* e la *Ideologia tedesca*, come opere semplicemente della « rottura », da quelle di un successivo periodo di maturazione: 1845-1857 (al quale seguirebbe il periodo della piena « maturità »: 1857-1883). Le ragioni di questa riserva appariranno evidenti più oltre. Ho avuto altrove³ occasione di fare qualche osservazione sul modo in cui lo Althusser caratterizza i periodi e sottoperiodi da lui proposti, per ciò che concerne il Marx prima del 1845, o « Marx giovane », come si usa convenzionalmente dire. Il discorso che verrò conducendo mi esime dal riprenderle qui, preliminarmente. Da una osservazione più generale non posso invece prescindere. La periodizzazione proposta

¹ Cfr. MEGA. I, I, p. XXIV.

² LOUIS ALTHUSSER, *Per Marx*, trad. it., Roma, 1967, p. 17.

³ Nella mia Nota introduttiva alla citata opera di Althusser, p. XXIV.

da Althusser, ed il modo in cui egli la elabora, hanno il merito di impedire di confondere la evoluzione delle posizioni teoriche di Marx con le tappe della sua evoluzione politica (almeno fino a quando i due aspetti non si unificano in piena reciproca corrispondenza). Ma tale merito è anche un limite, come mi è già accaduto di dire¹. Si rischia infatti, attraverso « letture separate » del Marx politico e del Marx teorico, di non vedere, anche per il suo periodo giovanile, quanto, di fatto, la evoluzione politica, ed i problemi che essa genera, abbia contribuito alla evoluzione teorica. Sono arrivato alla convinzione che questo nesso è invece decisivo e che l'obliterarlo può condurre a una ricostruzione deformante, nel senso di un astrattismo e scolasticismo filosofici, in cui gli elementi più dinamici e propulsivi (connessi con l'esperienza reale, prima politica, e poi politico-sociale) dell'evoluzione « giovanile » di Marx, corrono il pericolo di andare perduti. Sia ben chiaro: non si tratta di un ritorno a Mehring (per non parlare di altri ben più limitati biografi), cioè a una linea di semplice subordinazione degli elementi teorici a un processo di evoluzione politica. E tanto meno si tratta di perdere l'acquisto di annotazioni acutissime come quella di Althusser (in certo modo emblematica del suo discorso sul giovane Marx) contro la credenza che le mature conquiste di Marx fossero già « iscritte » in qualche modo nel « mondo ideologico » della sua formazione, e che bastasse *rifletterci* sopra criticamente per portarle alla luce¹.

Quella credenza, che pure opera nascostamente, o inconsciamente, in tanta storiografia e pubblicistica intorno a Marx, è indubbiamente falsa. Ma quando, ad esempio, Althusser scrive che « il mondo della ideologia tedesca » (nel quale Marx « incominciò a pensare ») è « in quel momento, senza confronto possibile, il mondo più oppresso dall'ideologia (in senso stretto), vale a dire il mondo più lontano dalle realtà effettive della storia, il più mistificato, il più alienato che esisteva allora nell'Europa delle ideologie » e riporta ciò alla « duplice ragione » del « ritardo storico della Germania (ritardo economico e politico) » e dello « stato delle classi sociali » corrispondenti a questo ritardo — egli mette in rilievo, assai unilateralmente, solo un aspetto della verità. Certo è l'aspetto sottolineando il quale meglio si capisce lo sforzo gigantesco di distacco compiuto da Marx e da Engels, ad alimentare il quale furono necessarie esperienze reali e decisivi in-

¹ *Ivi*, p. XXV.

² *Op. cit.*, p. 57.

contri intellettuali (economia « classica », teorie socialistiche, comunicistiche) che si collocavano largamente fuori dei confini di quell'originario « mondo ideologico ». Ma è un fare ingiustizia ad esso, doppiamente, il non vedere il rapporto attivo che esso comunque ebbe, negli anni dal '35 al '45, con la realtà politica della Germania, ritardata sì ma tutt'altro che quieta; e, d'altra parte, la forte carica teorica, e teorico-critica, che in esso operava. Il che più o meno Marx ed Engels sempre riconobbero, tranne al momento della immediata e lacerante rottura; e forse più Engels di Marx. Ma comunque, è arcinoto, ambedue in maniera altissima valutando le radici filosofiche di tale *mondo ideologico*, quella « filosofia classica tedesca » per la quale sempre ritennero che la vecchia Germania ritardata — e altrimenti in pari con l'Europa sempre soltanto con le *restaurazioni* e mai con le *rivoluzioni* — sul terreno della teoria ne avesse adeguato i livelli storici raggiunti, ed anzi li avesse sopravanzati, ancorché in forma ideologico-speculativa. Non si tratta, semplicemente, qui, di rimanere fedeli alla visione storica retrospettiva che il Marx e lo Engels della « maturità » elaborarono; non si tratta, cioè, di un *conformismo* che rischi di annullare il problema indubbiamente oggi più attuale: quello della *specificità* irriducibile della teoria marxista nei confronti della matrice filosofica (ideologico-speculativa) in discussione con la quale si è costituita appunto come teoria autonoma. Non si tratta, in altre parole, di sottovalutare per nulla il momento della « rottura epistemologica ». Il problema è di valutare giustamente quel « mondo ideologico » dal quale Marx ed Engels a un certo punto si distaccarono, di valutarlo autonomamente prima di tutto, in modo differenziato ma anche globale (tessuto concettuale, differenziazioni di indirizzi, nessi con la realtà politico-sociale), e poi di coglierne quegli elementi critico-teoretici che organicamente abbiano continuato a sopravvivere e germinare all'interno della nuova teoria.

Non mi sembra affatto che qui corriamo un rischio di sopravvalutazioni. Vi è semplicemente molto ancora da ricostruire storiograficamente, nonostante il buon lavoro preparatorio pazientemente compiuto, prima di altri, dal Cornu, al quale dobbiamo gratitudine. Si tratta di un lavoro di scavo e ricostruzione del resto già in atto ad opera di una più giovane generazione di studiosi: penso, in Italia, alle ricerche dello Zanardo, del compianto Ascheri, del Cesa, ed ora del Rambaldi, o, nella Repubblica democratica tedesca, dello Schuffenhauer, e di altri ancora. E qui occorre una considerazione, o registrazione, del tutto attuale, che mi sembra in certo modo decisiva o, per

lo meno, assai illuminante. Si è ricordato come lo Engels nell'aprire il suo *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* nel 1886 (e si rivolgeva a un pubblico tedesco) osservasse che l'argomento riconduceva a un periodo lontano ormai di « una buona generazione », ma « diventato così estraneo alla generazione attuale in Germania come se fosse già vecchio di un secolo intero ». Ebbene, quanto è mutata, ancora una volta, la situazione e in un orizzonte ben più ampio che in quello della cultura di un solo paese. Ora che il « secolo » è passato davvero, e di qualche decennio, le cose che parevano vecchie e lontane si sono ravvicinate e riattualizzate, mentre altre si sono allontanate e appannate. Che ci importa di tanti eminenti « filosofi » dell'Europa prequarantottesca? (se non in sede di storia erudita, e all'interno di singole tradizioni nazionali: e non c'è bisogno di arrivare ai casi limite, per esempio di un Cousin). Ma la problematica di un Feuerbach — del Feuerbach di quegli anni — quanta vita ha ripreso nei nostri attuali interessi! E lo stesso possiamo dire, anche se su un piano più particolare e ristretto, e fatte le debite proporzioni, delle ragioni critiche di uno Strauss che, attraverso l'iniziativa indagine storico-critica neotestamentaria, riapriva il discorso circa il rapporto religione-filosofia; e perfino di un Bauer, per prendere i nomi principali. (Non fosse altro, *La tromba del giudizio universale*, pur con i limiti del mondo culturale che le fa da sfondo, e le categorie hegeliano-speculative messe in opera e a contrasto fra loro, rimane uno dei più splendidi esempi di moderno *pamphlet* filosofico-politico che mai siano stati scritti.) Sono appunto costoro i maggiori protagonisti (non gli unici, certo) di quel « mondo ideologico » in cui Marx aveva cominciato a pensare. Si dirà che certi nostri riattivati interessi sono provocati e indotti dalla presenza attuale del marxismo, e dalle esigenze di ripensamento delle proprie origini e dei propri fondamenti, che nel marxismo si sono riaperte. Non vi è dubbio. Ma non soltanto; o almeno non in un senso limitato. Basta andare a leggere, ad esempio, il saggio di Karl Barth su Feuerbach (1926) che significativamente è stato premesso quale introduzione alla recente riedizione newyorkese (1957) della *Essenza del cristianesimo*, per comprendere che non è così. In questione è lì, di fatto, quel radicale rinnovamento della teologia protestante, di fronte e di contro al mondo moderno, quel radicale rovesciamento rispetto alla tradizione soggettivistica (e « storicistica ») del XIX secolo, a cui è legato, a partire dagli anni venti, il nome del famoso teologo, e che poi tante influenze sotterranee ha esercitato anche nella *religiosità* del mondo cattolico.

Del resto altri accessi si possono trovare oggi alla feuerbachiana « critica della religione », alla tecnica con cui essa è condotta, e forse non ultimo (vi è pur qualche legame storico-culturale) un accesso a partire da Freud.

E vorrei qui arrischiare la previsione che una siffatta ripresa di interessi è ancora destinata ad estendersi ad altri e diversi settori: penso in particolare ai grandi socialisti e comunisti *utopisti*, come già si chiamavano al tempo della sinistra hegeliana (il Cieszkowski nella conclusione dei suoi *Prolegomena zur Historiosophie*, del 1838, si ricollega, assai sorprendentemente del resto, alla dottrina del Fourier, come quella che cesserebbe di essere « utopistica » una volta immessa nella filosofia dell'azione, o della prassi, a cui la propria *post-hegeliana* considerazione *filosofica* della storia lo aveva condotto): o *critico-utopistici*, come li chiameranno Marx ed Engels nel *Manifesto*. Siamo proprio sicuri che tutto ciò che appariva, e giustamente, utopistico nella prospettiva del XIX secolo, cioè fuori delle sfere del possibile e del prevedibile, o anche del desiderabile, mantenga anche oggi gli stessi caratteri? Che non ci sia anche lì qualcosa da rivedere e da ripensare di fronte ai problemi del nostro mondo attuale?

Certo: la presenza reale del marxismo e del comunismo nel mondo sempre più può essere assunta, in questi ultimi cinquanta anni, per convergenza o per contrasto, come l'elemento catalizzatore di ogni reviviscenza o di ogni declassamento di precedenti tradizioni ideologiche: e questo probabilmente oggi è vero anche per ambiti di civiltà molto diversi da questo nostro « occidentale ». (Ciò non significa, naturalmente, fingere come *monolitica* quella presenza del marxismo e del comunismo; ma, anzi, il contrario). In questo nostro ambito, ad esempio, non vi è dubbio, mi sembra, che la riaperta e permanente discussione intorno ad Hegel (che filologicamente ha il suo antefatto nella scoperta dello Hegel giovane e nella ricostruzione del suo percorso precedente alla *Fenomenologia*) si alimenti, nei suoi motivi attuali e non puramente accademici, di quella stessa presenza. È perfino inutile a questo punto fare il nome di un Marcuse (o quello di Adorno, e così via. E non voglio tornare ora sul nome del Lukács). In verità la polpa viva di tale discussione non è intorno a Hegel o alla sua eredità (o al modo di lettura di Hegel a cui Marx fu condizionato — secondo la domanda pungente posta da Massolo¹) se non in quanto è

¹ ARTURO MASSOLO, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, 1967, p. 196.

una discussione delle nozioni di *ragione* e di *umano*: se e come possano essere ricostruite e difese, e con quale efficacia, (si intende su base critica e magari *scientifica*) nel mondo della civiltà dei consumi e della violenza imperialistica: e delle corrispondenti e fungenti (e fra loro fungibili) ideologie. A questo punto la dilatazione di riferimenti a cui ci siamo abbandonati ci riconduce alla linea principale del discorso. Poiché mi sembra sia nell'ottica che si è ora tracciata che molte cose le quali non solo apparivano lontane (ma in qualche misura da rifare vicine e presenti) al Marx e all'Engels negli ultimi decenni della loro attività, ma che lontane e in parte ancora sepolte sono rimaste nella discussione marxista fra le due guerre, o negli anni immediatamente successivi, si fanno oggi di nuovo vicine e sollecitanti. E per restringere il campo di osservazione proprio alla *Ideologia tedesca* vorrei indicare qui subito la sezione generalmente più trascurata (eppure, anche quantitativamente, la più cospicua) di essa, cioè la discussione con lo Stirner. Il che significherà anche ripensare la parte di Stirner stesso, oggi che siamo ormai lontani da quella discussione con l'anarchismo che le fu successivamente aggregata. Ma questa è solo un'anticipazione.

Il movimento dei giovani-hegeliani

In realtà quel « mondo ideologico » in cui Marx (ma anche Engels) cominciò a pensare, come si esprime Althusser, fu costituito e prodotto da uomini vivi: da un gruppo — quello dei giovani hegeliani (del resto, fin dall'inizio internamente assai variegato e differenziato, pur negli elementi comuni) — che complessivamente è stato, almeno per un certo periodo (e cioè all'incirca fino al 1843) uno dei gruppi politico-intellettuali (oggi si direbbe: un gruppo di pressione) più vivaci, autonomi e combattivi, nei limiti della situazione in cui esso operava, che mai ci siano stati in Europa. E se ho sottolineato, e anche un po' forzato, il termine « gruppo », è perché l'insieme che gli corrisponde va poi considerato (ma non dissolto) nel più vasto movimento delle idee liberali, e democratiche, e a un certo punto anche socialiste, di ispirazioni diverse e spesso antitetiche (religiose o laicistiche, e di origine francese, o svizzera o inglese ecc.) che affondando le sue radici nei fermenti e nelle delusioni seguiti alla restaurazione, e poi nelle ripercussioni della rivoluzione di luglio, e, in concreto, nelle aspirazioni nazionali e in qualche raggiungimento (la fa-

mosa unione doganale) di una nuova borghesia in formazione, certo non omogenea, tutto insieme venne a costituire il *Vormärz* rivoluzionario tedesco. (Ed ebbe, poi a subire la sconfitta di classe del '48.) Se lo si considera sotto questo profilo il gruppo dei « giovani hegeliani » — a cui si affiancherà il Feuerbach, senza mai confondersi con esso — mi sembra sia caratterizzato dal tentativo di elaborare un liberalismo di radice autoctona: traendolo dal pensiero hegeliano. Non intendo parlare di un programma predeterminato, naturalmente, e consapevolmente riflesso, ma di ciò che risulta di fatto. Il che si può anche esprimere dicendolo un tentativo di dare basi proprie — in una grande tradizione filosofica e teorica, che insieme incombeva e sollecitava e con cui si doveva fare i conti — al liberalismo, e poi a un democratismo sempre più radicale. (Lo stesso vale, del resto, per la componente socialista che si inserirà in quello schieramento attraverso Moses Hess.) Naturalmente, una tesi così schematica come quella qui avanzata, ha valore solo di orientamento generale, e non può venire sovrapposta ad alcuna indagine specifica. Mi sembra tuttavia che essa riesca a far comprendere molte cose, e di apparenza anche disparata. Il linguaggio della filosofia che tenta di farsi elemento di formazione dell'opinione, attraverso la pubblicistica e il giornalismo. Il fatto che lo *hegelismo* dei giovani hegeliani abbia una articolazione così elastica e variabile rispetto al sistema di Hegel (o anche al suo metodo, se si vogliono distinguere, come allora da alcuni si cominciò a fare).

Il fatto che quel movimento si presentò coscientemente come un *post-hegelismo*: come vivente problema del rapporto della filosofia, della sua sfera, con la sfera della realtà esistente, della « pratica », della « azione » (per quanto astrattamente questi termini venissero presi). Ne discende l'uso semplificato di alcune categorie generalissime (sostanza-autocoscienza; reale-razionale; positività-negatività), di cui è accentuata la antitetività, talvolta fino all'esasperazione, come in Bauer. Oggi alcuni interpreti tendono a mettere in rilievo elementi fichtiani, o kantiani, o kantiano-fichtiani: ma la loro esistenza non può far meraviglia (nel quadro di dette antitesi) poiché della filosofia tedesca Kant, Fichte ed Hegel erano stati i pensatori anche direttamente politici, e i temi della « critica » e della « azione » avevano nei primi due il loro luogo di nascita speculativo. Ma diventa deformante, a mio parere, isolare quegli elementi contrapponendoli al fondo e allo strumentario concettuale (speculativo) di origine hegeliana, che rimangono decisivi. Se poi dovessi dire in che consiste, nei tratti essenziali, lo *hegelismo* giovane-hegeliano, condenserei la risposta in due punti:

1) Tutti i contenuti, tutto il positivo, tutte le figure della storia si presentano in Hegel come momenti di un processo di svolgimento. Egli ha messo in rilievo il loro sorgere, il loro successivo costituirsi e accumularsi come patrimonio dell'umanità (attraverso la soppressione-conservazione, attraverso la *Aufhebung*), e insomma la razionalità del processo e dei suoi risultati. E la sua filosofia si presenta come il momento in cui lo « spirito », fonte inesauribile di quel processo, verità-libertà assoluta, si adegua a se stesso prendendo coscienza di sé nella teoria (nella « scienza »). Con ciò la filosofia è compiuta: si tratta soltanto di perfezionarla, nei vari campi del sapere, ritenevano i vecchi hegeliani. Per i giovani hegeliani si tratterà invece di adeguare ad essa la « vita ». La nuova situazione nella quale essi si riconoscono conduce a sottolineare il lato hegeliano più trascurato da Hegel, la transitorietà e caducità di ogni positivo, di ogni figura della storia, il loro precipitare nell'inattuale e nell'irrazionale, e quindi ad evocare come ormai preminente la dimensione del futuro e l'intervento (teorico-pratico) nella direzione di esso. 2) Tra « reale » e « razionale » si riapre così un divario acuto e attuale in cui può inserirsi la critica: la « critica del sussistente », come si diceva. Ma a fondamento di questa critica rimane il razionale e l'idea, di cui è portatore e scopritore il filosofo.

Questo atteggiamento di fondo, che si può rilevare e compendiare da molti testi, subisce naturalmente variazioni e flessioni diverse, secondo i vari protagonisti, e anche sviluppi divergenti, in direzione, ad esempio, della conquista della « massa », prima di tutto in Hess¹, o in contrapposizione frontale contro la sua opacità e inerzia, come nel Bauer posteriore al '42. Ma sono variazioni e divergenze a partire da un atteggiamento sostanzialmente e inizialmente comune che contraddistingue i « nuovi filosofi » in confronto coi « vecchi ». È facilmente comprensibile come l'emergere e il delinarsi di un siffatto atteggiamento e la possibilità del suo dilatarsi da un campo di applicazione all'altro (dalla religione alla politica, dalla Chiesa allo Stato) sia atto ad accompagnarsi con un processo di radicalizzazione politica. Non vi era bisogno di mutare così larghe e flessibili categorie filosofiche, attraverso le quali si investivano direttamente le cose, perché da un atteggiamento di pressione e sollecitazione verso lo Stato prussiano, ri-

¹ Si veda, ad esempio, l'articolo *Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie*, pubblicato nello *Athenäum* del 1841. (Si legge in MOSES HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850, Eine Auswahl*; a cura di Auguste Cornu e Wolfgang Mönke, Berlino, 1961, p. 170.)

chiamato a una sua presunta vocazione storica illuminata e alle tradizioni fridericiane (idealizzate), si potesse passare ad una opposizione sempre più radicale, anche se esauritasi rapidamente, quando con Federico Guglielmo IV « la bigotteria ortodossa e la reazione feudale assolutista salirono al trono », come scriverà più tardi Engels. Quella « bigotteria ortodossa » dell'avversato pietismo si esprimerà allora nella ideologia dello « Stato cristiano », che fu uno dei termini della polemica.

Si è lasciato da parte il Feuerbach e la svolta (antispeculativa) che la sua filosofia costituì. Ma la sua influenza si produce, cioè diventa efficace (su uomini come Ruge o Hess, o anche Marx ecc.) quando quello schieramento, coi suoi diversi centri, si viene ormai dissolvendo, sotto l'urto delle cose (tra il 1842 e 1843), e le metamorfosi e le rotture si sono fatte irreparabili. Di questa vicenda non intendo tentare qui alcuna rievocazione: si rimanda il lettore alle lucide pagine scritte di recente da Aldo Zanardo a introduzione della *Sacra famiglia*.

Un'esperienza di politica militante fondata nel liberalismo

Di quella lotta giovane-hegeliana il punto di maggiore condensazione politica fu indubbiamente la *Rheinische Zeitung* del 1842. Qui, come dirà lo Engels nel suo *Ludovico Feuerbach* ecc. « la scuola dei giovani hegeliani rivelò in modo diretto di essere la filosofia dell'ascendente borghesia radicale ». È ben nota la parte che ebbe Marx nella linea politica del giornale, soprattutto quando ne fu il redattore. E anche il senso di responsabilità con cui egli ne regolò l'intervento, cercando di salvarne le sorti e le finalità, e la presa su un determinato pubblico, pur nella vivacità e nel carattere molto avanzato della polemica verso le istituzioni statali, il loro spirito e il loro funzionamento. Era certo una linea politica molto difficile e a lungo insostenibile nelle condizioni di allora, che, ad un giornale, non consentivano più che un addomesticato moderatismo liberale. In questione era « la causa e il partito della libertà », come si esprime Marx nel secco articolo di rottura (a sinistra, diciamo così) coi « Liberi » di Berlino. La quale non fu un fatto personale (« singolarmente sono per la maggior parte persone eccellenti », egli scrive non senza qualche ironia); ma appunto di responsabilità e di schieramento politici (e tale schieramento era in quel momento assai largo: andava da Ruge a Herwegh allo stesso Hess; mentre ormai ne rimaneva fuori il Bauer). Ricor-

dando quella esperienza politico-giornalistica piú tardi, nella già citata Prefazione a *Per la critica dell'economia politica* (1859), Marx ne rievoca soprattutto un aspetto: « Nel 1842-43, come redattore della *Rheinische Zeitung* fui posto per la prima volta davanti all'obbligo, per me imbarazzante, di esprimere la mia opinione a proposito di cosiddetti interessi materiali. I dibattiti della Dieta renana sui furti di legna e sullo spezzettamento della proprietà fondiaria, la polemica ufficiale che il signor von Schaper, allora primo presidente della provincia renana, iniziò con la *Rheinische Zeitung* circa la situazione dei contadini della Mosella, infine i dibattiti sul libero scambio e sulla protezione doganale mi fornirono le prime occasioni di occuparmi di problemi economici ». È abbastanza naturale che Marx, nel suo sguardo retrospettivo, concentri l'attenzione su quel tipo di esperienze che furono per lui particolarmente importanti, e a cui egli viene dando così una collocazione sulla linea che lo ha condotto al materialismo storico: poiché è ormai da questo angolo visuale che egli parla. Ma se noi guardiamo l'insieme, e cerchiamo di cogliere il carattere di fondo, di quella vicenda politico-pubblicistica di Marx, quelle esperienze « economiche », per quanto rilevanti, non appaiono se non un elemento di un piú vasto intreccio. E, soprattutto, anche di esse conta l'aspetto politico, e di battaglia politica, nei confronti delle istituzioni. Certo, negli articoli di Marx dedicati a tali questioni, piú che altrove, si coglie un afflato democratico e un suo sentimento di profonda simpatia e comprensione verso gli strati popolari piú diseredati, o oppressi. Ma la tematica e problematica dominanti, e i principi di dottrina che vengono svolti, sono tipicamente liberali. Teoreticamente, d'altra parte, essi rimangono saldamente ancorati nello hegelismo (nel senso lato e flessibile di cui si è già parlato). Su ciò vorrei insistere. Quando Engels, ad esempio, nel tardo scritto piú volte citato, dice che nella *Rheinische Zeitung*, la polemica « ebbe bisogno ormai del mantello filosofico soltanto per ingannare la censura » — e pensava soprattutto certamente agli articoli di Marx — non mi sembra che dica cosa esatta. La filosofia — quella filosofia — appare ancora del tutto connaturata al sistema mentale di Marx, e quando, ad esempio, rispondendo alla *Kölnische Zeitung*, ne difende il diritto di presenza anche a livello del dibattito giornalistico, egli è necessariamente sincero. Solo così mi sembra, si può comprendere il modo in cui sono trattati in quegli articoli alcuni dei temi dominanti, e prima di tutti quello, urgentissimo, della libertà di stampa. (La cui rivendicazione diventa, persino, la via di soluzione della contraddizione fatale — come

Marx la descrive — fra il modo in cui deve funzionare la burocrazia statale e i bisogni dei vignaioli della Mosella in crisi. Il che appare, a prima vista, se ci mettiamo nei panni di quei poveri contadini, una risposta un po' troppo indiretta e astratta!) Libertà di stampa e censura. Come ogni attività umana, in quanto umana, la stampa è per sua natura libera, dice *hegelianamente* Marx. Tanto è vero che chi la opprime e limita (l'autorità statale) di fatto la serba per sé, trasforma quella libertà in un privilegio. Il vero scrittore diventa il censore. La censura, d'altra parte, è un basso provvedimento di polizia (di arbitrio), non innalzabile al livello razionale del diritto, sul cui piano la libertà di stampa deve essere istituzionalizzata. E così via. Questa idea del diritto come la forma razionale della libertà (incontro delle libertà soggettive e della libertà oggettiva e comune, nelle istituzioni) penetra dappertutto. I diritti consuetudinari dei nobili contraddicono al diritto razionale, rimangono sul piano dell'arbitrio e della sopraffazione; i diritti consuetudinari dei poveri sono invece innalzabili a quel livello, dimostra Marx. Solo tenendo conto di questo tipo di impostazione si comprende come Marx riapra così vivacemente, sulle colonne della *Rheinische Zeitung*, la polemica hegeliana contro la scuola storica del diritto.

La verità è che Marx, dal punto di vista concettuale, conduce e consuma fino in fondo, sulle colonne della *Rheinische Zeitung*, una esperienza di liberalismo. E ciò su basi caratteristicamente hegeliane. I forti sentimenti democratici che animano quella esperienza vanno tenuti distinti, cioè, dal tessuto mentale e dottrinale in cui essa si esplica. Credo si tratti di un punto importante per comprendere la successiva evoluzione di Marx.

Di essa (fino alla *Ideologia tedesca*) voglio qui richiamare e interpretare solo alcuni momenti e aspetti che mi sembrano piú significativi.

Un tentativo teorico di *democratismo puro*

Dopo essersi ritirato dalla « scena pubblica nella stanza di studio » — ricorda Marx nella Prefazione autobiografica del '59 — « il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel ». Di questa testimonianza di Marx si vuol qui ritenere l'espressione « sciogliere i dubbi ». Di quali dubbi si trattava? Marx indica in quel lavoro l'inizio della

ricerca che doveva concludere alla concezione materialistica della storia. Dal contesto dell'analisi critica che Marx fa dei paragrafi della filosofia hegeliana del diritto relativi allo Stato¹ (e, vedremo, da altri scritti successivi) non vi può esser esitazione nel ritenere che quei *dubbi* concernevano la natura della istituzione statale e i suoi rapporti con l'insieme della società. Il problema che dobbiamo porci noi è questo: qual è il significato immediato di quella ricerca (cioè, indipendentemente dagli sviluppi posteriori)? Non è qui possibile entrare in tutte le discussioni odierne concernenti quello scritto. Mi atterro solo ad alcune considerazioni. Marx opera, per così dire, su una duplice materia, il testo hegeliano, — poiché era l'unica e più importante elaborazione a cui poteva rifarsi — e la propria esperienza. Ma opera con nuovi strumenti critici desunti in gran parte da Feuerbach; ed anche sotto la spinta dell'umanismo feuerbachiano (erano da poco apparse le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia*) che ormai lo influenza potentemente. Quegli strumenti critici sono, fondamentalmente, la tecnica feuerbachiana di demistificazione del procedimento speculativo, cioè il famoso rovesciamento soggetto-predicato, e, subordinatamente ad essa, l'esigenza feuerbachiana di corrispondenza e omogeneità (una omogeneità, potremmo dire, strutturale) fra gli elementi soggettivi e gli elementi oggettivi di un contesto considerato (ogni *oggettivazione* delle attività umane ubbidendo a tale legge di corrispondenza e omogeneità). Applicando quel metodo critico Marx smaschera l'artificialità della sublimazione hegeliana dello Stato come fine immanente delle sfere che lo precedono (il mondo degli interessi e del diritto privato, famiglia, società civile) e come supposta *vita universale* degli individui che lo compongono. La forza dell'analisi critica marxiana consiste particolarmente nel mostrare il carattere fittizio dei passaggi e delle deduzioni (degli « sviluppi ») hegeliani, ottenuti dissolvendo una nozione determinata in una categoria più generale (per esempio, la nozione di Stato nella idea di organismo) e applicando poi alla prima i risultati (apparenti) ottenuti. Contro la illusorietà di tale procedimento e in genere contro la risoluzione speculativa delle determinazioni particolari nell'etere del « concetto puro », Marx innalza energicamente l'esigenza

¹ Cfr. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* [o statale] in KARL MARX, *Opere filosofiche giovanili*, trad. it., Roma, 1963². (Nelle citazioni che seguiranno da questa opera mi tengo alla traduzione del della Volpe, salvo, talvolta, qualche modifica parziale. La stessa avvertenza vale anche per le citazioni da altri scritti di Marx le cui traduzioni italiane sono utilizzate nella presente introduzione.)

di una « logica specifica dell'oggetto specifico », che in sé considerata ha un sapore molto moderno.

Ma la critica marxiana ha anche un altro aspetto, che è stato molto sottolineato dall'esegesi marxista in Italia: esso consiste nel mostrare che la costruzione hegeliana, quanto ai contenuti, lascia poi di fatto le cose come stanno e si limita ad avallare la « volgare empiria ». Il metodo speculativo hegeliano, cioè, non è in grado di produrre una analisi dell'esistente che fornisca gli elementi della sua critica e del suo superamento. È un aspetto indubbiamente molto importante, in cui ritroviamo su un terreno specifico, e connessa a una metodologia determinata, l'esigenza di quella « critica del sussistente » che abbiamo visto caratterizzare il movimento giovane-hegeliano. Il torto di quell'esegesi a cui ho alluso è però nel credere di poter individuare in questo elemento critico un'assoluta originalità di Marx, anzi addirittura nel localizzare in esso quella « rottura epistemologica » a partire dalla quale il metodo marxiano si caratterizzerebbe nella sua specificità. In verità anche qui Marx non faceva altro che sviluppare e applicare un motivo del metodo critico-antispeculativo che si trova già in Feuerbach¹ (e di ciò gli rende merito nella *Sacra famiglia*²).

Nella presente considerazione non possiamo soffermarci se non sui risultati generali della critica marxiana a Hegel; non è tuttavia sufficiente limitarci al loro aspetto metodologico. Distrutta la costruzione speculativa di Hegel e la sua sublimazione dello Stato nei confronti della società (e degli individui reali) Marx riconosce però a Hegel di essersi mosso sul terreno della realtà storica moderna: di

¹ « Con la filosofia assoluta siamo caduti dall'estremo di un soggettivismo ipercritico nell'estremo di un oggettivismo acritico » scrive contro Hegel, fin dal 1839, Feuerbach. (Per la critica della filosofia hegeliana, in FEUERBACH, *La filosofia dell'avvenire*, trad. it. a cura di Claudio Cesa, Bari, 1967, p. 88.)

A questo passo si può avvicinare — nel medesimo testo (*op. cit.*, p. 57) — l'altro: « Il sistema hegeliano è l'assoluta autoalienazione della ragione — alienazione che in lui si esprime, tra l'altro, oggettivamente già in questo, che la sua filosofia del diritto è l'empirismo speculativo allo stato più puro (per es. egli deduce addirittura i diritti del maggiorasco) ». Non vi può esser dubbio che da questo passo sia pervenuta a Marx una suggestione diretta: come dimostra, oltre il riferimento in generale alla « filosofia del diritto », anche l'esempio specifico della giustificazione speculativa del maggiorasco in Hegel, che è uno degli argomenti a cui Marx applica quel modo di critica.

² « L'opinione che la filosofia sia l'espressione astratta degli stati di cose esistenti appartiene originariamente non al signor Edgar [Bauer], ma a Feuerbach, il quale per primo ha definito e dimostrato la filosofia come empiria speculativa e mistica » (*La sacra famiglia*, cit., p. 48).

avere, di fatto, registrato uno sviluppo e una differenziazione necessariamente connessi con il passaggio rivoluzionario dal mondo feudale all'attuale mondo borghese. Si tratta appunto della separazione fra società civile (la sfera dei bisogni, del lavoro, degli interessi particolari e privati, nella loro interdipendenza e nella loro regolazione giuridica) e Stato politico (come sistema di potere nel governo della società). Ma tolta la fittizia conciliazione hegeliana nella idea, ciò che rimane è una realtà nuda e cruda. Hegel, di fatto, ha solo descritto un « antinomia irrisolta », la reciproca opposizione ed esteriorità, anzi il « conflitto » di società civile e Stato politico. « Egli ha presupposto la separazione della società civile dallo Stato politico. (uno stato di cose moderno) e l'ha sviluppata come momento necessario dell'idea, come assoluta verità razionale. Ha rappresentato lo Stato politico nella sua moderna forma della separazione dei diversi poteri. Ha dato al reale e agente Stato la burocrazia come corpo e ha sopraordinato questa, come spirito che sa, al materialismo della società civile. Ha opposto l'universale in sé e per sé dello Stato al particolare interesse e al bisogno della società civile. In una parola, egli espone dovunque il conflitto di società civile e Stato. »

Ma perché quest'ultima, fondamentale, asserzione risulti pienamente dimostrata Marx non può limitarsi alla critica del procedimento speculativo di Hegel, ma deve investire criticamente l'effettuale contenuto teorico-politico della costruzione hegeliana. Non si trattava, del resto, di un contenuto praticamente indifferente. Tutt'altro. Marx ha dinanzi a sé infatti non solo il contesto della costruzione hegeliana, ma una realtà che non è senza corrispondenza ad essa: la realtà dei rapporti statuali (dello Stato prussiano) con cui Marx si era trovato direttamente alle prese nel precedente periodo della sua attività politico-giornalistica. Dietro all'astratta analisi concettuale vi è dunque una situazione molto concreta, rispetto alla quale Marx sta cercando una via di uscita: degli elementi di orientamento, e gli strumenti teorici per poterla nuovamente aggredire. Essi non possono più essere quelli di un liberalismo di marca hegeliana, di cui si era servito negli articoli della *Rheinische Zeitung*. I « dubbi » di cui egli fa menzione nella Prefazione del '59 bisogna prenderli sul serio.

Ora, Hegel ha presentato gli « ordini » (cioè gli statî sociali [*Stände*] medioevalmente intesi, come organizzazione e rappresentatività di se stessi) quale elemento mediatore e di collegamento fra società civile e Stato. Commentando il § 302 della *Filosofia del diritto* Marx scrive: « Lo Stato e il governo sono sempre messi dalla

stessa parte come identici, e il popolo risolto nelle sfere particolari e negli individui, dall'altra parte. Gli ordini stanno fra i due, come organo *mediatore*. Gli ordini sono il medio, in cui "il senso e la mentalità dello Stato e del governo" devono incontrarsi e unirsi con "il senso e la mentalità delle sfere particolari e dei singoli". L'identità di questi due sensi e mentalità opposti in cui dovrebbe risiedere propriamente lo Stato, trova una rappresentanza simbolica negli *ordini* ». Ma, osserva Marx, « da che parte gli ordini debbano rifarsi per unire due mentalità contraddittorie, questo non è mostrato ». Tale osservazione è l'avvio della demolizione che Marx compie della costruzione hegeliana. Egli mette molto acutamente in luce il carattere insieme illusionistico e contraddittorio della funzione mediatrice e al contempo della *rappresentatività* attribuite da Hegel agli ordini, e quindi del tentativo hegeliano di saldare con quell'elemento corporativo il momento del « potere legislativo » modernamente (in senso liberale) distinto e differenziato. Hegel non ha certo dimenticato che al di sotto degli ordini sta il popolo, la massa, ma è appunto la sua presenza diretta e effettuale nello Stato che egli teme come presenza di una realtà (moltitudine, opinione, volontà) « inorganica », e che egli vuole esorcizzare. Qui — per ciò che riguarda il contenuto e l'orientamento politico di fondo — è il punto di maggior contrasto fra Marx e Hegel. Nella sua critica, almeno in un punto, Marx è andato molto in là, in un senso in qualche modo anticipatore di una analisi di classe del rapporto statale. Commentando la soluzione hegeliana del nesso Stato-massa attraverso gli « ordini » e la loro rappresentatività (« simbolica ») egli scrive: « questo "potere di massa" [*massenhafte Gewalt*] deve restare [in Hegel, naturalmente] soltanto "di massa", così che l'intelligenza è fuori della massa, e questa non può animarsi da sé, bensì può esser messa in movimento soltanto dai monopolisti dello "Stato organico" ed esser sfruttata [*exploitiert*] come potere di massa ». Ha un certo significato rilevare questa punta avanzata del discorso di Marx perché sarà il tema « massa » (non inventato, o scoperto, da Marx, ma già presente nel dibattito giovane-hegeliano, attraverso soprattutto Moses Hess) uno dei fili conduttori, in Marx, verso la sua scoperta della nozione di classe.

Nel presente contesto essa è invece esponenziale dell'orientamento *puro-democratico* che viene prendendo, in questo momento, la sua problematica politica. Respingere la commistione hegeliana fra « sistema degli ordini » e « sistema rappresentativo » voleva dire acuirne invece la opposizione e mettersi di fronte a una scelta non più di compromesso.

A questo punto il discorso di Marx va oltre il modello hegeliano (lo Stato prussiano migliorato e idealizzato) per investire lo « Stato moderno », lo « Stato costituzionale » (lo Stato liberale) in genere. Il traguardo di arrivo di questa analisi è la illustrazione del necessario ed essenziale *formalismo* dello Stato moderno o costituzionale. « Lo Stato costituzionale è lo Stato in cui l'interesse statale, in quanto reale interesse del popolo, c'è *soltanto* formalmente, e esiste come una *determinata forma* accanto allo Stato reale. L'interesse dello Stato ha qui *formalmente* ripreso realtà in quanto interesse del popolo, ma deve anche avere *soltanto* questa *realtà formale*. Esso è divenuto una *formalità*, lo haut goût della vita popolare, una *cerimonia*. L'elemento *costituente* è la menzogna *sanzionata, legale*, negli Stati costituzionali: che lo *Stato* è l'*interesse del popolo*, o che il *popolo* è l'*interesse dello Stato*. Questa menzogna si scoprirà nel *contenuto*. Essa si è stabilita come potere *legislativo*, appunto perché il potere legislativo ha l'universale come suo contenuto, è più cosa del sapere che del volere, è il *potere metafisico* dello Stato, mentre la stessa menzogna come potere governativo, ecc. dovrebbe subito dissolversi o trasformarsi in una verità. Il potere metafisico dello Stato era la sede la più adatta della illusione statale metafisica, generale. »

Sembra di essere alle soglie della « critica della ideologia », per ciò che concerne lo Stato. Ma è caratteristico della posizione di Marx, in questo momento, che egli non rifiuta di muoversi, con le sue istanze democratiche, nella situazione che ha delineato. Se guardiamo il cammino che, a questo punto, egli ha percorso lo possiamo riassumere così: egli è riuscito a mettere in evidenza, nella sua interna necessità, il « formalismo » dello Stato moderno, burocratico-costituzionale. (« Lo Stato di fatto esiste solo come il *politico formalismo di Stato* ».) Ciò concerne tanto la separazione dello Stato politico dalla società civile, quanto la divisione dei poteri nello Stato, che sono poi fatti correlativi. Tutto questo costituisce il carattere « astratto » dello Stato, nei confronti della sfera di interessi concreti della società civile. Tolta di mezzo la artificiosa soluzione corporativistica hegeliana (il sistema degli ordini come *mediazione e sintesi*) mostrandone la interna contraddittorietà, la società civile, in quanto separata dallo Stato politico, appare per quello che essa è effettivamente nel mondo moderno: un insieme disgregato, inorganico, atomistico, concorrenziale, individualistico-pri-vativistico, coeso internamente soltanto dall'elemento legale, dai rapporti di « diritto ». E, tuttavia, un insieme vivente, per forza propria (cioè, degli individui che lo compongono): non « astratto ». Società

civile e Stato politico non possono fare a meno uno dell'altro (questo vale, evidentemente, sia per Hegel sia per Marx). Ma ciò non toglie né la loro separazione, né la loro antinomicità. Nella struttura dello Stato politico (moderno, costituzionale) vi è tuttavia un elemento di aggancio, un punto di incontro, accetta Marx da Hegel: non per ragioni speculative, ma perché ciò ha rispondenza nella realtà. È il « potere legislativo ». In quanto alla funzione legislativa è stata collegata un'altra funzione, quella della rappresentatività della società civile. Per Hegel si tratta addirittura del luogo in cui si produce la *mediazione* e la *sintesi*. Condizione di esse è, per Hegel, che il prezioso carattere organico — cioè « razionale » — dello Stato non venga leso dalla inorganicità della massa, della moltitudine. A ciò provvede appunto, nella sua costruzione, la funzione intermediaria degli ordini, corporazioni ecc., rispetto all'atomismo dei singoli. E qui si esprimono le sue istanze antidemocratiche esplicite, nel trattare la questione della rappresentatività e della deputazione, a livello del « potere legislativo », che è pur quello chiamato a significare la « totalità » e universalità dello Stato politico. Marx accetta di muoversi sul terreno di quest'ultima connotazione, perché essa corrisponde, nella sua interpretazione polemica, alla effettuale « illusione metafisica » connaturata con la separazione dello Stato politico dalla società, alla sua effettuale « astrattezza », al suo effettuale e necessario « formalismo ». Marx non si ferma, cioè, alla denuncia critica di siffatta situazione e struttura. È come se si chiedesse: vediamo che cosa c'è da fare a partire da tale situazione. Come si presenta allora l'istanza democratica che egli intende far valere contro Hegel? Quale via può aprirsi ad essa?

Ora, Marx trova il suo punto di appoggio proprio nella società civile, al livello in cui essa entra in contatto attivo con lo Stato politico, e cioè al livello del « potere legislativo ». Nella raffigurazione (un po' ottimistica) che Marx fornisce, non è una grazia che scende dall'alto (dallo « Stato organico ») come in Hegel, ma, all'opposto, è una spinta quasi naturale della società civile a darsi una esistenza politica, che stabilisce un collegamento positivo fra società civile e Stato. Questa raffigurazione, che vorrebbe essere il riconoscimento di una situazione reale scrutata nella sua potenzialità dinamica, ha il vantaggio di stabilire il rapporto e la messa in comunicazione senza che si dissolva la antinomicità. (Ciò prepara il terreno a presentare il legislativo come luogo privilegiato dello scontro politico.) « Che, dunque, la società civile penetri, in massa, tutta intera se possibile, nel potere legislativo, che la reale società civile voglia sostituirsi alla artificiale [fiktiven] società civile

del potere legislativo, ciò non è che la tendenza della società civile a darsi esistenza *politica*, o a fare dell'*esistenza politica* la propria esistenza reale. La tendenza della *società civile* a trasformarsi in società *politica*, o a fare della società *politica* la società *reale*, si manifesta come la tendenza della partecipazione il piú possibile generale al potere legislativo. » È come se Marx dicesse che vi è una naturale o connaturata spinta democratica della società moderna (mutato il segno di valore, possiamo ricordare il Tocqueville), la quale si esprime e si esplica in senso politico come e dove può, all'interno della struttura dello Stato a divisione dei poteri. Il che, nel fatto, si rende possibile nella sede legislativa. Piú oltre infatti scriverà: « Il potere "legislativo" è voluto non in ragione del suo contenuto, ma in ragione del suo significato politico formale. In sé e per sé il potere governativo, per es., doveva essere il fine dei desideri popolari assai piú del potere legislativo, della funzione metafisica dello Stato ». Ma il fatto è che non si dà coincidenza fra quel contenuto e la sua determinazione formale. Vi è una « discorde natura del potere legislativo — mette in luce Marx — come funzione legislativa e funzione rappresentativa, politico-astratta ». Su questa differenza ora egli punta. Ed è la « funzione rappresentativa, politico-astratta » (nella situazione effettuale di separazione e « astrazione » dello Stato politico) che diventa per lui il punto di leva, nella prospettiva politica che egli è venuto lentamente e faticosamente facendo emergere dalla discussione con Hegel. Egli ha ormai l'occhio su situazioni reali in corso: l'Inghilterra, ma soprattutto la Francia, « il paese della cultura politica ». Ha l'occhio cioè, a quell'arengo di lotta e di scontro politico che di fatto è divenuto il « legislativo »; essendo ciò consentito dalla peculiarità di quella sua duplice e discorde natura, nel quadro del « formalismo politico ». « Come questo fenomeno? » si chiede Marx. « Perché il potere legislativo è a un tempo la rappresentazione [Representation] dell'esistenza politica della società civile; perché l'esistenza politica di una questione consiste insomma nel rapporto di essa ai diversi poteri dello Stato politico; perché il potere legislativo rappresenta la coscienza politica, e questa può mostrarsi come politica soltanto nel conflitto col potere governativo. » E ancora: « L'opposizione all'interno del potere rappresentativo è l'esistenza politica dello stesso potere ». Marx sa di essersi finalmente e vittoriosamente sganciato dal piano di discussione a cui Hegel lo aveva costretto con la sua fittizia *reductio ad absurdum* del problema della democrazia.

Il problema è ormai diventato un altro. Esso ha preso, dice Marx, « un'altra forma da quella in cui l'ha considerata Hegel ». Il problema

vero posto dalla « funzione rappresentativa, politico-astratta » del potere legislativo è quello della elezione. « Non si tratta qui di decidere — dice Marx — se la società civile debba esercitare il potere legislativo mediante deputati o mediante tutti individualmente presi [era il capzioso dilemma, benché di classiche origini, in cui Hegel *pour cause* aveva inchiodato la discussione delle istanze democratiche], bensí si tratta dell'estensione e della generalizzazione al massimo possibile dell'elezione, sia del diritto di suffragio attivo che di quello passivo. Questo è il punto propriamente controverso della riforma politica, e in Francia e in Inghilterra. » (L'allusione è vaga. Può comprendere, per la Francia, un arco che giunge fino al Cabet. Quanto all'Inghilterra, probabilmente Marx pensa alle rivendicazioni di profonda riforma elettorale avanzate dal movimento cartista.)

Colpisce tuttavia che, giunto (o quasi) al termine della sua fatica, Marx attribuisce un'enorme portata teorico-pratica al risultato politico (di orientamento politico) a cui egli è pervenuto. La democrazia, da svilupparsi con la « generalizzazione al massimo » del suffragio, assume per lui adesso il significato finale, addirittura, della soppressione dell'antinomia fra società civile e Stato politico. L'ultima sua parola in proposito, nel testo considerato, è infatti questa: « Soltanto con la elezione illimitata, sia attiva che passiva, la società civile si solleva realmente all'astrazione di se stessa, all'esistenza politica come una vera esistenza generale, essenziale. Ma il compimento di questa astrazione è al contempo la soppressione della astrazione. Quando la società civile ha realmente posto la sua esistenza politica come la sua vera esistenza, ha contemporaneamente posto la sua esistenza civile, nella sua distinzione da quella politica, come inessenziale; e con una delle parti separate cade l'altra, il suo contrario. La riforma elettorale è dunque, entro lo Stato politico, astratto, l'istanza dello scioglimento di questo, come parimenti dello scioglimento della società civile ».

A questo preconizzato punto di arrivo del processo storico moderno le sfere civile e politica ricadrebbero una sull'altra annullandosi e nuovamente confondendosi, come nel mondo feudale, naturalmente a un livello piú elevato. In luogo della medioevale « democrazia della illibertà » avremmo la democrazia della libertà: la democrazia « vera ». Dalla sua « stanza di studio » nella cittadina provinciale di Kreuznach il giovane Marx caricava di cosí gigantesco compito storico — conclusivo del ciclo apertosi con le rivoluzioni borghesi — la « riforma elettorale » di cui allora si discuteva in Francia e in Inghilterra.

Dopo la critica tanto acuta della costruzione hegeliana, nei suoi

procedimenti e nei suoi contenuti, e dopo aver messo in luce in maniera persuasiva non poche delle conseguenze prodottesi nel mondo moderno e nell'uomo moderno, per quel « progresso della storia » che era stata la separazione di società civile e Stato politico, questa conclusione di Marx — essa stessa, nel procedimento, di inconfondibile sapore dialettico-speculativo — appare deludente. Benché significativa sul piano politico. Ma sarebbe sbagliato considerarla un *fuor d'opera*, qualcosa come una forzatura estemporanea. Anche se avrà vita breve nel pensiero di Marx tale conclusione è affatto coerente col sistema concettuale (metodo e contenuto di esso) in cui egli allora pensava.

Il modo in cui Marx presenta la nozione di democrazia è la migliore illustrazione di ciò. La democrazia non è per Marx, in questo momento, una soltanto fra le possibili « formazioni politiche ». Essa è anche l'essenza, il *genus*, e quindi la « verità » di tutte le costituzioni politiche. Egli dice, ad esempio: « La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia ». O anche, generalizzando: « S'intende da sé, che tutte le forme politiche hanno come loro verità la democrazia, e che quindi in quanto non sono democrazia non sono vere ». La democrazia, cioè, è la misura di tutte le altre formazioni in quanto è il loro « genere », la loro « essenza ». Quando la democrazia politica si realizza come democrazia è il genere universale (costituzione politica) che si realizza compiutamente in una specie particolare. Ossia è l'*idea* della costituzione politica che viene finalmente adeguata dalla realtà.

Il processo storico che conduce alla democrazia è dunque un processo di adeguamento dell'idea, in cui realtà e verità vengono a coincidere. Non fa meraviglia perciò che Marx attribuisca alla democrazia, da realizzarsi con la « elezione illimitata, attiva e passiva », la virtù di sanare il dissidio fra società civile e Stato politico.

Se riflettiamo su questa struttura mentale in cui ancora si muove il pensiero di Marx non è possibile non ridimensionare anche la portata di quella esigenza di « una logica specifica dell'oggetto specifico », che a prima vista presenta un volto così moderno. (Ed un cammino *moderno* sarà destinata a compiere in Marx più tardi, quando egli avrà rotto col giovanile « essenzialismo » filosofico, hegeliano e feuerbachiano. Cioè, quando questo essenzialismo si sarà anch'esso radicalmente trasformato.) Per adesso si tratta, da parte di Marx, di tenersi sí alla specificità, ma pur sempre alla specificità dell'essenza, dell'idea. (E ciò è provato da numerosi passaggi, assai espliciti, che si potrebbero citare.) Quella esigenza contiene certamente una carica antispeculativa, in quanto il

« metodo speculativo » di Hegel, almeno in linea di principio, è unico e identico, a qualsiasi campo esso si applichi. Nella fattispecie essa rende facile a Marx di criticare « i modi di sussunzione », in Hegel, dell'oggetto alla categoria, mostrando che essi sono generalmente inadeguati per eccesso, perché sono « modi di sussunzione » a categorie troppo generali (lo Stato all'organismo; che è l'esempio principale), troppo larghe: il che consente a Hegel ogni arbitrio dialettico alle spalle dell'oggetto particolare. Ma la richiesta di Marx è, per ora, anti-speculativa soltanto a metà: si tratta di tenersi alla logica della essenza specifica. Non si esorbita, infine, dal quadro hegeliano, largamente inteso. Forse che Hegel stesso non aveva ottemperato, talvolta almeno, a suo modo, a quella esigenza, per esempio nelle Lezioni sull'Estetica (un testo che rimarrà sempre carissimo a Marx)?

Ma questo persistente hegelismo metodologico (in senso lato) di Marx è inserito in un sotteso, più profondo feuerbachismo, a cui abbiamo inizialmente accennato. E qui non conta soltanto il metodo, ma altresì la concezione. Che è quella scaturita in Feuerbach dalla inversione soggetto-predicato (rispetto alla filosofia *speculativa*) il cui significato ultimo sta nel recupero degli « uomini » (reali, individuali, sensibili, « in carne e ossa ») come base e punto di partenza del filosofare. Marx aderisce a questa concezione, e cerca di trarne le conseguenze, applicandole alla materia hegeliana che ha scelto ad oggetto di esame (per sciogliere i suoi « dubbi »), cioè al campo sociale-politico. In rapporto al tema « democrazia » quegli uomini reali fanno corpo in un soggetto unico (ma il passaggio non è illuminato da Marx), il « popolo », il « popolo reale ». Si legge, ad esempio, a un certo punto: « La democrazia è l'*enigma* risolto di tutte le costituzioni. Quivi la costituzione è non solo *in sé*, secondo l'essenza, ma secondo l'*esistenza*, secondo la realtà, e ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all'*uomo reale*, al *popolo reale*, e posta come opera propria di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo ».

Per fondare — in antitesi con Hegel — la concezione della democrazia, per radicarla cioè nel *popolo reale* e nell'*uomo reale*, Marx ricorre — e qui siamo ormai al livello più profondo e ultimo del suo discorso — all'altro e tipico nesso metodologico-strutturale del « criticismo » feuerbachiano (che spesso sfugge agli interpreti di Feuerbach nella sua peculiarità e importanza): al rapporto soggetto-oggetto inteso come oggettivazione di proprietà essenziali in sfere determinate. « Hegel parte dallo Stato e fa dell'uomo lo Stato soggettivato; la democrazia parte dall'uomo e fa dello Stato l'uomo oggettivato ». Poiché la demo-

crazia è la « verità » della costituzione politica, non ci sarà che da ricostruire il processo di tale oggettivazione per possedere in forma non speculativa tutti i termini del problema. E qui ci si rivela il disegno piú ambizioso e segreto che è racchiuso in queste pagine di Marx, quello di procedere a una *pars construens*, a una contro-costruzione, potremmo dire, rispetto a Hegel: il disegno di riedificare tutti gli elementi fondamentali, istituzionali, della costruzione hegeliana — quelli che hanno riscontro nella realtà oggettiva — mediante il metodo feuerbachiano della oggettivazione di *essenza*, a partire dai « soggetti reali », concreti, individuali, in quanto essi sono gli uomini come « enti generici », possessori di determinate qualità, disposizioni e proprietà *essenziali*, cioè derivanti dalla struttura di « genere ». (A un certo punto Marx parla, addirittura, di « famiglia » e « società civile ecc. » come « soggetti reali »; contro Hegel che li ha trasformati in determinazioni dell'idea. Sarebbero « soggetti reali » per così dire di secondo grado, sorti per oggettivazione di *essenza* dai soggetti reali primari e irriducibili: gli individui.) Marx pensa di giungere così a dar ragione della stessa vita sociale in cui l'uomo si trova (per *essenza!*) sempre inserito. Vi è un passo molto illuminante, a questo proposito. Commentando criticamente il § 277 della *Filosofia del diritto* a un certo punto egli scrive: « Gli affari e le attività dello Stato sono legati a degli individui (lo Stato è attivo solo per mezzo di individui), ma non all'individuo *fisico*, bensì all'individuo *politico*, alla *qualità di membro dello Stato* dell'individuo. È perciò ridicolo che Hegel dica ch'essi sono congiunti in *guida esteriore* e *accidentale* con la personalità particolare *come tale*. Essi sono anzi legati all'individuo da un *vinculum substantiale*, da una qualità essenziale dell'individuo. Essi sono l'azione naturale della sua qualità essenziale. L'assurdo deriva da ciò, che Hegel concepisce gli affari e le attività statali astrattamente per sé e come loro contrario l'individualità particolare. Ma egli dimentica che l'individualità particolare è umana e che gli affari e le attività statali sono funzioni umane; egli dimentica che l'essenza della personalità particolare non è la sua barba, il suo sangue, il suo fisico astratto ma bensì la sua *qualità sociale*, e che gli affari statali, ecc. non sono nient'altro che modi di esistenza e attività delle qualità sociali degli uomini. S'intende dunque che gli individui, in quanto rappresentanti degli affari e poteri statali, sono riguardati secondo la loro qualità sociale e non secondo quella privata ».

È del tutto fatuo commuoversi (in quanto marxisti), di fronte a questa « qualità sociale » [*soziale Qualität*] attribuita agli individui in

quanto uomini. Certo Marx ha l'esigenza di scrutare nel sociale, nella *Sozialität*, ma è nulla piú, ancora, che una esigenza. Quanto alla risposta che egli viene dando a Hegel, e ai fondamenti di essa, si deve riconoscere che Marx non è mai stato tanto lontano, come in quel momento, dalla soluzione marxista del problema che si affaccerà a partire dalla *Ideologia tedesca*, anzi dalla VI Tesi su Feuerbach dopo un processo di preparazione che, a questo riguardo, non è ancora cominciato (comincerà nei *Manoscritti* parigini del '44). Siamo qui, ancora, addirittura, alla metafisica, al leibniziano *vinculum substantiale* interpretato *secundum* Feuerbach. L'affacciarsi della soluzione marxista porterà quella che Althusser, felicemente, ha chiamato « rottura epistemologica », che non è solo una rottura con l'umanesimo di Feuerbach, ma col suo *essenzialismo*, e quindi col suo metodo di oggettivazione di *essenza*. Certo, qualcosa rimarrà nella teoria marxista anche di tale metodo, ma trasformato attraverso la radicale metamorfosi proveniente dall'abbandono dell'essenzialismo e sarà la concezione del lavoro umano come oggettivazione (e quindi trasformazione delle cose), che del resto c'era già in Hegel, e che si trova a fondamento della concezione propria alla economia classica: al cui accoglimento Marx sarà così, da piú parti, predisposto. Ma niente di piú.

Quanto a quel progetto di ricostruzione filosofica della sfera istituzionale politica (o meglio, socio-politica) esso doveva essere assai caro a Marx, e probabilmente proprio in esso stava la mira a cui egli guardava coltivando il disegno, di cui continuerà ancora a parlare per un certo tempo, della sua « *kritische Rechtsphilosophie* »¹. Ma non è un caso se quel progetto non è mai stato realizzato, come non è un caso se esso rimane sparpagliato fra le pagine che ci sono rimaste, una mera velleità. La ragione, credo, è molto semplice: si trattava di un progetto concettualmente irrealizzabile, con gli strumenti che Marx possedeva, quelli della antropologia filosofica feuerbachiana. Quanto alla *pars construens* ci troviamo, cioè, di fronte a un fallimento necessario, anche se forse Marx non ne prese mai *direttamente* coscienza. Era comunque una velleità molto significativa, e ancor oggi ricca di insegnamento: né dalle forme della soggettività individuale né dalle forme della intersoggettività (si intendano queste ultime speculativamente, alla maniera della autocoscienza hegeliana — struttura appunto

¹ Questa espressione si trova (ancora) in una lettera da Parigi di Marx a Feuerbach dell'11 agosto 1844 (cioè, coincidente col momento in cui Marx lasciò in troncò l'elaborazione dei manoscritti parigini detti « economico-filosofici », a cui si farà riferimento piú oltre).

della intersoggettività — o del *genus* feuerbachiano, ovvero empiricamente, come nel positivismo, neopositivismo, pragmatismo ecc.) esiste passaggio alle forme oggettive dei rapporti sociali (rilevabili per astrazione scientifica), all'interno delle quali i rapporti intersoggettivi e interpersonali si realizzano. Quelle forme oggettive sono i « rapporti di produzione », la cui irriducibilità a rapporti meramente intersoggettivi e interpersonali costituirà la scoperta fondamentale del marxismo teorico.

Mi sono soffermato assai a lungo su questo testo postumo di Marx, la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, di cui si è molto parlato negli ultimi anni, specie nel marxismo italiano. Si tratta di un testo indubbiamente di grande importanza, ma in un senso diverso dai meriti che gli sono stati attribuiti. Esso è un testo-chiave per comprendere, in modo non generico, almeno per ciò che concerne Marx, in che cosa consiste una parte molto cospicua di quella « nostra anteriore coscienza filosofica », con cui egli ed Engels fecero i conti nella Ideologia tedesca. A parte il valore permanente della sua pars destruens, la penetrazione di questo testo (del suo contenuto e del suo metodo), e la sua collocazione nello svolgimento teorico e politico di Marx, sono di straordinario aiuto come punto di riferimento per comprendere caratteri, aporie e limiti, appunto, di quella « anteriore coscienza filosofica ».

Emancipazione politica ed emancipazione umana

Nonostante l'importanza della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, che mi sono sforzato di illustrare, l'impianto profondo di questo grande frammento è dunque legato a due illusioni: 1) che si possa trovare una soluzione a livello *politico* della antinomia reale fra società civile e Stato. 2) che le strutture sociali e statuali possano venir teoreticamente ricostruite a partire dai « soggetti reali », cioè dagli individui *umani* (o « enti generici »). La seconda di queste illusioni non ha una storia palese, esplicita, nel pensiero di Marx. Essa verrà meno allorché Marx attraverso il suo « comunismo critico » giungerà (intorno al 1845) a quella concezione che è stata chiamata « materialismo storico ». La prima illusione, invece, era destinata a cadere molto rapidamente: e con essa il *democratismo puro* verso il quale Marx ci appare orientato fino all'agosto-settembre del 1843. La testimonianza di questo mutamento avvenuto nel pensiero di Marx la troviamo nel primo (cronologi-

camente) dei due importanti scritti da lui pubblicati negli *Annali franco-tedeschi*¹, e cioè nella *Questione ebraica*, specie nella prima parte di essa. Nuove esperienze reali e nuovi studi e incontri intellettuali, con il trasferimento di Marx a Parigi, hanno probabilmente influito in maniera decisiva a provocare una svolta, che si compie in un tempo sorprendentemente breve (lo scritto è da attribuirsi all'autunno del 1843). Mi sembra che essa non sia mai stata sufficientemente sottolineata dagli interpreti, benché sia significativo il fatto che questo scritto, di apparenza occasionale (risposta ai due saggi del Bauer sulla « questione ebraica » apparsi in quell'anno), ha sostituito nella rivista una progettata « critica della filosofia del diritto di Hegel » (però Marx continuerà ancora a coltivarne il disegno) di cui appare adesso soltanto la Introduzione. Nella ricostruzione che stiamo facendo della linea principale di sviluppo del pensiero di Marx l'argomento d'occasione (« questione ebraica ») interessa relativamente. Si vuole intanto osservare che, contrariamente a ciò che spesso viene affermato, in questo momento il contrasto con Bauer non ha affatto, ancora, il carattere della rottura (la quale avrà luogo, definitivamente, solo qualche mese più tardi). Marx, anzi, riconosce ampiamente a Bauer di esser riuscito a porre « in termini nuovi » la questione della emancipazione degli ebrei. Non si tratta tanto di un diretto dissidio con Bauer quanto del quadro problematico in cui la questione deve venir posta: che ne cambia gli assi di riferimento. Già Bauer ha collocato la questione degli ebrei nella cornice più vasta del generale problema della « emancipazione politica ». Ma proprio qui si rivela agli occhi di Marx l'errore compiuto dal Bauer: il quale consiste nel generalizzare un discorso che può esser valido per la situazione tedesca, senza approfondire il significato dei termini attraverso cui si compie la generalizzazione. « Invero all'ebreo *tedesco* si contrappone soprattutto la mancanza di emancipazione politica in generale, e la dichiarata cristianità dello Stato. Nel senso di Bauer, tuttavia, la questione ebraica ha un significato generale, indipendente dai rapporti specificamente tedeschi. È la questione del rapporto tra religione e Stato, della *contraddizione tra il pregiudizio religioso e l'emancipazione politica*. L'emancipazione dalla religione vie-

¹ Dei *Deutsch-französische Jahrbücher*, apparsi in un unico fascicolo doppio nel febbraio 1844, esiste una completa traduzione italiana (Milano, 1965) a cura di Gian Mario Bravo. Traggio però le citazioni che seguiranno degli scritti di Marx negli *Annali franco-tedeschi* da: KARL MARX, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, trad. it. di Raniero Panzieri, Roma, 1954 (salvo, come si è già avvertito, parziali modifiche).

ne posta come condizione, sia all'ebreo, che vuole esser emancipato politicamente, sia allo Stato, che deve emancipare ed essere esso stesso emancipato. » Ora, sia per Marx che per Bauer, la liberazione dell'uomo dalla religione è segno ed elemento della sua emancipazione. Ma di quale emancipazione si tratta? È la domanda che Marx pone esplicitamente. Bauer mette (agli ebrei e ai non ebrei) condizioni che vanno molto al di là della emancipazione politica, anzi, per rimanere fedeli al linguaggio di allora di Marx, « che non si fondano sull'essenza della emancipazione *politica stessa* ». Bauer « sottopone a critica solo lo "Stato cristiano" » (cioè, la ideologia ormai ufficiale della reazione statale in Germania, e specie in Prussia); mentre, per il suo assunto generalizzatore, avrebbe dovuto sottoporre a critica, dice Marx, « lo Stato in sé ». Questo significava per Marx che Bauer ha trascurato di ricercare « *il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana* ». Il che fa comprendere perché Bauer « pone condizioni che sono spiegabili soltanto in una acritica confusione tra l'emancipazione politica e quella umana in generale ». Il punto di leva del discorso di Marx è, dunque, questa figura — che egli, adesso, accoglie — dell'« emancipazione umana » (da tenersi distinta dalla « emancipazione politica »). Non si sa ancora molto di questa « emancipazione umana », se non che essa si accompagna con la liberazione dal pregiudizio religioso. Su questo punto vi era di fatto un accordo molto largo, comprendente posizioni assai diverse (da Bauer a Feuerbach, per intendersi). Ma, secondo una logica astratta, distaccando (contro Bauer) « emancipazione umana » da « emancipazione politica » poteva esserci il pericolo di render molto evanescente e generico il momento politico (così accade in Feuerbach anche quando egli, come in quel giro di tempo, per sollecitazione dell'ambiente e della situazione, viene in qualche modo interessandosi di politica e cercando perfino, a un certo momento, uno sbocco politico del suo discorso che vuol sempre essere critico-liberatore dell'uomo). Ma la via che Marx intraprende gli fa evitare quel rischio: precisando la « essenza » della politica, della « emancipazione politica » e dello Stato — il suo preminente interesse del momento — in rapporto all'insieme concreto e vivente della società, egli potrà anzi arricchire, per contrasto e indirettamente, di elementi di contenuto la altrimenti assai aerea nozione di « emancipazione umana ».

Bastano queste poche considerazioni per rendersi conto che il piano della ricerca è già profondamente spostato rispetto a quello delle note alla filosofia statale hegeliana, ancora tutte incentrate e chiuse nell'orizzonte tematico della « costituzione politica ». Ora l'orizzonte è

costituito da questa sia pur gracile (ma gravida dei germi di sviluppi futuri) nozione di « emancipazione umana »: il che consente a Marx di fissare i veri limiti della « emancipazione politica » e dello Stato politico, che prima (nella diretta critica ad Hegel) gli erano sfuggiti di mano. Al mutamento dell'impianto problematico corrisponde un radicale cambiamento nei risultati. Anticipiamo subito: la democrazia non appare più il momento risolutivo dell'antinomia Stato-politico-società civile. Inoltre: all'idea della « emancipazione » anche politica rimane sì legata quella della liberazione dal pregiudizio religioso, ma in quanto politica, essa sarà una liberazione o emancipazione sui generis: dello Stato, non dell'uomo. Lo Stato moderno è laico (aconfessionale) e democratico: la forma più compiuta dello Stato politico, cioè dello Stato nella sua perfezionata separazione dalla società, è appunto questa, che trova la sua esemplificazione storica negli Stati Uniti del nord-America e nelle loro costituzioni. (Marx cita il Tocqueville e il de Beaumont.) Questa forma compiuta rivela, attraverso il suo nesso con la società civile, i caratteri propri (moderni) di questa ultima. La società civile è la sfera, giuridicamente garantita (dallo Stato), degli interessi privati, della proprietà privata, della « essenza privata », cioè del particolarismo egoistico. Universalità e particolarità si distribuiscono su due poli opposti, Stato e società civile. (Questo spunto, di sapore del resto hegeliano, era già presente nella critica della hegeliana filosofia statale, ma, richiamato là a giustificare in qualche modo la onnirisolutività della democrazia, rimaneva impigliato in un procedimento speculativo.) Poiché la sfera della società civile è comunque costituita da interessi determinati e concreti, il momento della universalità (umana), distaccato da essa e accolto allo Stato politico, non potrà che essere « astratto ». Anche questo era già presente nelle precedenti note a Hegel, nel senso, abbiamo visto, della necessaria « astrattezza » e « formalità » (e perfino « metafisicità ») dello Stato costituzionale moderno: ma senza troppo gravi conseguenze per l'individuo umano, poiché di quella separazione sembrava ancora aperto uno sbocco risolutivo di carattere *politico* (elezione illimitata; democrazia). Ora invece la *politicità* dello Stato politico consiste tutta intiera in questa separazione; o meglio, Marx è conseguente fino in fondo a tale idea. L'uomo quindi, nel perfezionato Stato politico (democrazia), è più che in ogni altra precedente situazione scisso di fatto, e drammaticamente: in uomo concreto e particolare, membro della società civile, e in un uomo astratto, universale, il citoyen. L'uguaglianza (astratta) degli uomini in quanto membri dello Stato, della società politica, lascia in-

tatta, anzi promuove e protegge, la loro diseguaglianza quali membri della società civile, quali *bourgeois*. Se la liberazione dalla religione è la pietra di paragone di ogni emancipazione, proprio la democrazia americana dimostra che la emancipazione dello Stato dalla religione (la sua laicità e aconfessionalità) non lede per nulla, anzi mantiene « vivace e *vitale* », la religione nella vita concreta degli uomini (« l'esistenza della religione non contraddice — afferma Marx — la perfezione dello Stato »). A questo punto del discorso Marx ha oltrepassato non solo Bauer, ma, di fatto, già anche Feuerbach, per quanto concerne la critica della religione. « La religione per noi non costituisce più il *fondamento*, bensì soltanto il *fenomeno* della limitatezza mondana. Per questo noi spieghiamo la soggezione religiosa dei liberi cittadini con la loro soggezione terrena. Non riteniamo che essi dovrebbero sopprimere la loro limitatezza religiosa, per poter sopprimere i loro limiti terreni. Affermiamo che essi sopprimeranno la loro limitatezza religiosa non appena avranno soppresso i loro limiti terreni. » Cioè, la liberazione dalla religione non è più vista come una *condizione* della emancipazione umana, ma piuttosto come una *conseguenza* di essa. È la posizione che Marx porterà avanti nel secondo scritto degli *Annali franco-tedeschi, Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*¹, e che trapasserà nel marxismo maturo. In quel momento essa costituiva una svolta di grandi conseguenze e implicazioni, rispetto all'impianto mentale in cui si era sviluppata nella Germania della sinistra hegeliana la critica del cristianesimo e della religione.

Qui interessa mettere in rilievo il parallelismo che Marx stabilisce fra il nesso Stato politico-religione e il rapporto dello stesso Stato politico con il regime della proprietà privata. Con l'abolizione del censo per l'eleggibilità attiva e passiva (« come è avvenuto in molti Stati nord-americani ») è « idealmente soppressa la proprietà privata, daché il nullatenente diviene legislatore del proprietario ». Marx cita una affermazione di Hamilton (« La grande massa ha trionfato sopra i proprietari e la ricchezza monetaria ») dandogli ragione « dal punto di vista politico ». Ma si tratta, appunto, soltanto di un « annullamento politico » per il quale « non solo non viene soppressa la proprietà privata, ma essa viene addirittura presupposta ». E qui siamo al punto-chiave del presente discorso di Marx che consiste nel mettere in luce

¹ Per comodità citerò nel seguito il titolo di questo scritto anche nella forma divenuta assai corrente: *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*.

ciò che lo Stato politico (compiuto, perfezionato, democratico) *presuppone*: « Lo Stato — dice Marx — sopprime a suo modo la differenza di *nascita*, di *condizione*, di *educazione*, di *occupazione*, dichiarando che nascita condizione, educazione, occupazione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in egual misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, l'occupazione *operino* nel loro modo, cioè come proprietà privata, come educazione, come occupazione, e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto in quanto le presuppone, sente se stesso come *Stato politico*, e fa valere la propria *universalità* solo in opposizione con questi suoi elementi ».

Di qui la « doppia vita » che ogni uomo è costretto a condurre, *realiter* (« e non soltanto nel pensiero, nella coscienza », dice Marx) nella situazione moderna; « la vita nella *comunità politica* nella quale egli si afferma come *comunità*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee ». La moralità implicita con la quale Marx evidentemente è schierato (qualcosa che per lui è, e rimarrà, fuori discussione), è quella kantiana dell'uomo come fine in sé, assoluto. Ma la differenza da Kant (e da ogni morale *liberale* della pura intenzione) sarà costituita dall'introdursi dell'elemento rivoluzionario: invitante a creare le condizioni perché quel riconoscimento dell'uomo come fine assoluto possa realizzarsi socialmente; e ad abbattere perciò le condizioni avverse. Il che verrà espresso nello scritto successivo (la *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*) attraverso lo « imperativo categorico », dice caratteristicamente Marx, « *di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è degradato, assoggettato, spregevole ». Questa posizione sarà lì giustificata « dal punto di vista della teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell' "uomo" »: cioè, nel quadro teorico della antropologia feuerbachiana. Ma non cesserà di sopravvivere in Marx anche dopo la caduta di tale impalcatura teorica: il « regno della libertà » di cui si parla alla fine del *Capitale* ha, sotto questo riguardo, una profonda parentela con il regno dei fini di Kant, sottratto al cielo speculativo, e cioè all'invalidabile separazione fra mondo noumenico e mondo fenomenico. Più esattamente, la morale del regno dei fini è il presupposto perché quel « regno della libertà » non sia privo di senso.

E la morale proletaria, nonostante lo spirito di classe e di lotta di cui è chiamata ad alimentarsi e di cui deve costituire il proprio midollo rivoluzionario, sarà sempre mantenuta nella visione di Marx e di Engels entro tale orizzonte universalmente umano. Proprio il rovesciamento del rapporto fine-mezzo nei riguardi dell'uomo, si trova a corrispondere, nell'analisi che Marx viene ora facendo, alla situazione per cui l'universalità dello Stato politico (e dell'astratta figura del *citoyen*) non solo non toglie, ma *presuppone* l'« uomo egoistico » della società civile. Marx indaga, sotto questo profilo, i *diritti dell'uomo* « nella figura che possiedono presso i loro scopritori, i nord-americani e i francesi » — i *droits de l'homme* in quanto distinti dai *droits du citoyen* (quali sono espressi in una serie di costituzioni storiche) — per giungere alla dimostrazione che « nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa l'uomo egoistico, l'uomo in quanto membro della società civile, cioè l'individuo ripiegato su stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità ». Se si passa poi a considerare i « *droits du citoyen* », vediamo — e ciò assume per Marx un carattere che egli definisce « enigmatico », poiché si tratta di una dottrina prodottasi allorché un popolo incominciava « a liberarsi, ad abbattere tutte le barriere tra i diversi membri del popolo, a fondare una comunità politica » — vediamo che, almeno nella teoria (ma essa rappresenterà la « regola »), « la comunità politica viene abbassata dagli emancipatori politici addirittura a mero mezzo per la conservazione di questi cosiddetti diritti dell'uomo, che pertanto il *citoyen* viene considerato servo dell'*homme* egoista, che la sfera nella quale l'uomo si comporta come ente comunitario viene degradata al di sotto della sfera nella quale esso si comporta come ente parziale, infine che non l'uomo come *citoyen*, bensì l'uomo come *bourgeois* viene preso per l'uomo *vero e proprio* ». Naturalmente la meraviglia di Marx non è che ciò sia realmente accaduto, ma che quel risultato, nonostante la spinta rivoluzionaria liberatrice, fosse già così esattamente iscritto nei principi proclamati, anche i più avanzati. Ai dati di questa analisi corrisponde la dottrina della libertà individuale consacrata in quei principi (e, possiamo aggiungere, nella tradizione liberale), che appare esemplata sul « diritto dell'uomo alla proprietà privata » inteso come « diritto di godere arbitrariamente (*à son gré*), senza riguardo agli altri uomini, indipendentemente dalla società, della propria sostanza e di disporre di essa » (« il diritto dell'egoismo »). Quella concezione della libertà individuale fa sì che « ogni uomo trovi nell'altro uomo non già la realizzazione, ma piuttosto il limite della sua libertà ».

Una distinzione, questa fatta ora da Marx, che non mira a dissolvere la libertà individuale nella collettività o comunità, ma, all'opposto a fare di questa ultima il fondamento e l'alimento della prima. Essa rimarrà, nel marxismo, a base della differenziazione fra libertà liberale e libertà comunista (se così ci si può esprimere).

La conclusione della prima parte (la più ampia e seriamente elaborata) della *Questione ebraica* è importantissima. Per due ragioni, o meglio sotto due profili: 1) perché essa contiene già, di fatto, una critica della ideologia, della illusione ideologica, la quale è mostrata nelle sue radici socio-politiche, e quindi nella sua inevitabilità; 2) perché colloca la risoluzione dell'antinomia di società civile e Stato politico in un orizzonte, di fatto, rivoluzionario: e di una rivoluzione in senso sociale (il concetto della quale sarà definito da Marx alcuni mesi più tardi).

Quanto al primo punto, per ben comprenderlo, è da ricordare che la separazione di società civile e Stato politico è, per Marx, un prodotto storico (anzi un *progresso* della storia: consistente nell'abolizione dei *privilegi*, sul piano politico. Ancorché progresso pagato a caro prezzo). *Storici* sono quindi anche quei caratteri assunti dalla società civile, che lo Stato politico compiuto presuppone. La « illusione ottica », come la chiama Marx in questo testo, cioè la illusione ideologica, consiste nel fatto che quei caratteri *storici* si presentano invece come dati di natura, come *naturali*.

« La costituzione dello Stato politico e la dissoluzione della società civile negli individui indipendenti — il cui rapporto è il *diritto*, così come il rapporto degli uomini delle corporazioni e delle arti era il *privilegio* — si adempie in un *medesimo atto*. L'uomo in quanto membro della società civile, l'uomo *non politico*, appare perciò necessariamente come l'uomo naturale. I *droits de l'homme* appaiono come *droits naturels*, dacché l'*attività autocosciente* si concentra nell'*atto politico*. L'uomo *egoistico* è il risultato *passivo* e soltanto *trovato* della società dissolta, oggetto della *certezza immediata*, dunque oggetto *naturale*. La *rivoluzione politica* dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza *rivoluzionare* queste parti stesse né sottoporle a critica. Essa si comporta verso la società civile, verso il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come verso il *fondamento della propria esistenza*, come verso un *presupposto* non altrimenti fondato, perciò, come verso la *sua base naturale*. Infine l'uomo, in quanto è membro della società civile, vale come uomo *vero e proprio*, come l'*homme* distinto dal *citoyen*, poiché egli è l'uomo

nella sua *immediata* esistenza sensibile individuale, mentre l'uomo *politico* è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona *allegorica, morale*. L'uomo reale è riconosciuto solo nella figura dell'individuo *egoista*, l'uomo *vero* solo nella figura del *citoyen astratto*. »

Quanto al secondo punto Marx si richiama, preliminarmente, in modo molto suggestivo, a un passo del *Contrat social* di Rousseau in cui si presenta miticamente la figura di colui che « dà le istituzioni a un popolo » come di chi si sente in condizione di cambiare, « per così dire », la natura umana, trasformando ciascun individuo da autonoma totalità in semplice parte di una totalità maggiore: per far ciò deve sottrargli « *ses forces propres* », fornendogliene di estranee di cui potrà far uso solo mediante l'aiuto degli altri. In questa raffigurazione, dice Marx, è descritta esattamente « l'astrazione dell'uomo politico ». Il significato di tale « astrazione » è da vedersi, mi sembra, nel fatto che essa presenta un tipo di alienazione, o estraniamento, che non è più soltanto immaginaria, come nella religione, ma appunto di forze reali (quelle che vengono a costituire i poteri dello Stato). Di qui prende pieno senso la conclusione di Marx: « Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico* (*Gattungswesen*), soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "forces propres" come forze *sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta ». L'appartenenza al genere, nel senso feuerbachiano del termine, diventa così un compito piuttosto che un dato. Si potrà osservare che anche la *Filosofia dell'avvenire* del Feuerbach — che usciva allora presso lo stesso editore degli *Annali franco-tedeschi* — si presentava come un compito di liberazione umana, sulla base di una accentuazione del significato comunitario della natura di « ente generico » (« L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo... »). Ma il compito liberatorio lì si risolve, ancora una volta, tutto nell'azione illuminatrice del filosofo (della « nuova filosofia », anche se la si vorrebbe *toto genere* diversa dalla « vecchia filosofia »). In Marx la liberazione, o « emancipazione umana », il cui concetto adesso assume un contenuto determinato (in senso sociale), è invece un'azione, virtualmente già rivoluzionaria, di recupero sociale (ma a favore, e per opera, di ogni singolo individuo) di forze reali umane estraniato sotto la forma di « forza politica », o potere statale. L'orizzonte ultimo di tale recupero emancipatore non

era più la realizzazione della democrazia quale forma perfetta di costituzione politica, ma l'abolizione stessa dello Stato in quanto forma di potere separata dalla società. Un obiettivo che rivivrà e rimarrà fondamentale nel marxismo maturo. Nella *Questione ebraica* Marx non si pone neppure il problema per quali vie e con quali strumenti si possa giungere a quella meta. Ma neppure per un istante egli sembra inclinare verso una negazione immediata, anarchica, del momento politico. Egli aveva un troppo vivo e aderente senso del concreto, e della continuità dei processi storici, anche attraverso le rotture rivoluzionarie, per scegliere una via così astratta. Si tratterà quindi di trovare una forza sociale che possa divenire l'agente storico e *politico* di quel radicale mutamento, cioè del riassorbimento della *politica* nella *socialità*.

Germania e rivoluzione; proletariato e filosofia

Quando Marx accetta — nel settembre 1843 — di cooperare col Ruge alla nuova impresa pubblicistica (di cui poi divenne a Parigi il principale organizzatore) egli non aveva un programma politico definito. Rimaneva una grande distanza fra il suo *democratismo puro*, lo sguardo rivolto al movimento per la riforma elettorale in Francia e Inghilterra, e la situazione effettiva della Germania. Egli confessa del resto apertamente questa situazione, che gli sembra importante sottolineare, generalizzandola; e tuttavia anche da uno stato di incertezza cerca di trovare gli elementi per procedere. A proposito della nuova impresa, di cui il Ruge si assumeva di occuparsi « del lato commerciale », ma di cui aveva già elaborato il piano (inviato anche a Feuerbach), egli così gli risponde (è l'ultima lettera del citato *Carteggio del 1843*¹): « Quasi maggiori degli impedimenti esterni sembrano le dif-

¹ Vi è ormai un generale accordo nel riconoscere a questo testo, per quanto concerne il pensiero di Marx, valore di fonte (cfr. per la questione relativa WERNER SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin, 1965, p. 67), anche se il carteggio stesso (fra Marx, Ruge, Feuerbach, e Bakunin) fu sottoposto a revisione letteraria dal Ruge per la sua pubblicazione nella rivista (cfr. in proposito anche la Introduzione del Bravo alla trad. it. degli *Annali franco-tedeschi*, cit., p. 18), nella quale compare di seguito al « piano » della medesima, assai generico e poco incisivo, scritto dal Ruge. Ma la vera introduzione ad essa è scritta da Marx nell'ultima lettera del carteggio (datata da Kreuznach, nel settembre). Di essa il Rjazanov scrive nella sua Introduzione al primo volume della MEGA (p. LXXVII) che al momento della pubblicazione venne considerevolmente mutata da Marx, all'insaputa di Ruge. Mehring ricorda (*Vita di Marx*, cit., p. 61) che il

ficoltà interne. Infatti, se non quando al "dove", regna però tanto maggior confusione quanto al "verso dove". Ciascuno dovrà confessare a se stesso non soltanto che si è manifestata una anarchia generale tra i riformatori, ma che egli stesso non ha una visione esatta di ciò che si deve fare. Del resto questo è il vantaggio del nuovo indirizzo, per cui non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo». È un argomento sul quale Marx aveva insistito in quei mesi, nelle sue lettere al Ruge; sulla necessità, cioè, di scrutare fino in fondo il « mondo vecchio » per potere produrre quello « nuovo ». Poiché la « critica del sussistente » era un tema addirittura tradizionale dei giovani hegeliani, viene fatto di pensare che Marx temesse, nella crisi in corso, che esso venisse abbandonato per una qualche fuga in avanti di carattere utopistico-dogmatico. E dal seguito della lettera citata (su cui avremo occasione di ritornare) risulta che le posizioni dogmatiche a cui egli, comunque, si riferisce sono quelle delle dottrine socialistiche e comunistiche. È a contrasto con questi antefatti che si deve leggere il secondo scritto marxiano degli *Annali franco-tedeschi*, e cioè la Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel, elaborata a Parigi fra la fine del 1843 e il gennaio del 1844. I suoi fondamenti teorici non sono che lo sviluppo e la precisazione di idee che abbiamo già trovato nella Questione ebraica. Dalla critica della religione si deve passare alla critica del mondo umano di cui la religione è espressione (« l'uomo è il mondo dell'uomo, Stato, società »). Se la religione è « una coscienza capovolta del mondo », (la celebre espressione della religione « oppio del popolo » si trova in questo contesto; ma esso è troppo noto perché ci fermiamo ad illustrarlo) ciò significa che si tratta di « un mondo capovolto ». Formulazione quest'ultima che in Marx vuol certamente avere un significato preciso: e bisogna pensare a quel nesso mezzofine che abbiamo già incontrato e la cui inversione continuerà a costituire in Marx anche nella successiva fase, che si esprime nei manoscritti parigini del '44, detti « economico-filosofici », il contenuto universale della alienazione. L'attenzione critica deve perciò, adesso, venir rivolta al « mondo dell'uomo »: cioè, la « critica della religione » trasformarsi in « critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica ». A queste formulazioni non bisogna dare un valore estensivo: esse significano esattamente, e niente più, di quello che esse significano.

Ruge più tardi « definì questo carteggio una scena drammatica da lui composta » e lo ripubblicò nelle sue opere, ma « significativamente apportandovi notevoli mutazioni e sopprimendo l'ultima lettera ».

L'ambito della considerazione, cioè, rimane pur sempre quello che abbiamo incontrato fino ad ora: dal punto di vista del marxismo maturo esso è un ambito ancora, soltanto, sovrastrutturale. La « critica della religione — dice Marx (è questo l'inizio del suo discorso) — per la Germania nell'essenziale è compiuta ». Si tratta ora di fare la svolta sopra indicata. (Non è un caso se Feuerbach, in un abbozzo di una lettera a Ruge dell'aprile 1844, mai inviata, che è stato pubblicato dallo Schuffenhauer¹, si impunterà su quella espressione « nell'essenziale », con l'osservare « sí, ma solo nell'essenziale », e col riserbare a sé il compito, giudicato ancora decisivo, di continuare quella critica: rifiutando cioè di porsi sulla strada indicata da Marx.) La critica della religione rimane, tuttavia, per Marx « il presupposto di ogni critica ». Anche questa tesi ha in lui un significato molto preciso, che non mi sembra, in genere, sufficientemente illuminato dagli interpreti, benché sia lo stesso Marx a fornirlo in modo assai esplicito. Se il riferimento introduttivo del tema « critica della religione » ha una localizzazione storica attuale (la Germania), questa tesi che subito si aggiunge ha invece un generale valore metodico. « L'uomo — dice Marx — il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo [il goethiano *Übermensch*, equiparato a dio] non ha trovato che l'immagine riflessa di se stesso, non sarà più disposto a trovare soltanto l'immagine apparente di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la vera realtà » (cioè, nel mondo umano, « Stato, società »). In altre parole, la « critica della religione » viene presentata come il necessario addestramento — quasi una sua funzione propedeutica — per imparare a scorgere e rifiutare tutte le immagini illusorie dell'uomo che si costituiscono all'interno del mondo umano, e rimangono riferite ad esso. Il che significa per Marx, in questo momento: a livello giuridico e politico. Se dunque la considerazione è, per ora, soltanto sovrastrutturale, anche in questo caso la sua « criticità » è già costituita in Marx dall'esigenza che prenderà più tardi il nome di « critica della ideologia ». Questi sono dunque i presupposti teorici dai quali muove Marx. L'oggetto della considerazione è, di nuovo, la Germania. Il problema è quello di definire, rispetto ad essa, una prospettiva di azione politica. Il punto di partenza è la arretratezza storica della Germania: cioè l'arretratezza delle sue strutture statali, e il rapporto di esse con le diverse

¹ L. FEUERBACH, *Briefwechsel*, a cura di W. Schuffenhauer, Leipzig, 1963, p. 380 (cfr. anche W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, cit., pp. 68 e 83. L'ipotesi che si tratti di un abbozzo di una lettera al Ruge, probabilmente mai inviata, è appunto dello Schuffenhauer).

« sfere sociali » (per le quali ormai Marx usa ampiamente il termine di « classi »). Il dramma della Germania, considerato nel quadro del processo storico europeo (cioè, confrontato ai due paesi più avanzati nello sviluppo borghese, Francia e Inghilterra) non è tanto quello di esser rimasta immobile (il che sarebbe inesatto) quanto di aver partecipato a quel moto solo, paradossalmente, nei suoi momenti di arresto: di aver « condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni ». Anche adesso la nuova, ancora debole, borghesia industriale tedesca (« i nostri cavalieri del cotone », « i nostri eroi del ferro ») arranca per raggiungere posizioni (in sostanza, il protezionismo economico) che le borghesie francese e inglese, crede di poter dire Marx, stanno per abbandonare. Questa osservazione ha per Marx un valore che va molto oltre una previsione a più o meno breve, o lunga, scadenza. Essa ha in lui un valore teorico, di principio, poiché indicherebbe due livelli differenti, e ormai contrapposti, dell'azione economica che si esprimono nel modo diverso in cui la scienza dell'economia è denominata in Germania (*Nationalökonomie*) e nei paesi occidentali (economia politica). « Il problema — dice Marx — in Francia e in Inghilterra suona: *economia politica* o *dominio della società sulla ricchezza*; in Germania suona: *economia nazionale* o *dominio della proprietà privata sulla comunità nazionale*. » È una notazione molto interessante, perché mostra quante illusioni Marx ancora si facesse circa una evoluzione progressiva (« liberazione progressiva ») di quei paesi, in senso sociale. Ciò vale soprattutto per la Francia, dove « la funzione di *emancipatore* passa successivamente con movimento drammatico alle differenti classi del popolo, finché perviene infine alla classe [si noti che essa non è identificata] che realizza la libertà sociale non più sotto il presupposto di condizioni che sono al di fuori dell'uomo, e tuttavia sono create dalla società umana [è la prima anticipazione, ancora vaga, del materialismo storico], ma piuttosto organizza tutte le condizioni della esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale ». Un processo continuativo dunque, anche se eventualmente drammatico (cioè, con momenti di rivoluzione politica) che ubbidisce a una specie di *regola*; quella per cui classi successive riescono a impersonare gli interessi e i bisogni complessivi della società, isolando il gruppo sociale, la classe, che li nega, e riuscendo a portare avanti (ormai verso la emancipazione totale o « libertà sociale »), in maniera in certo modo organica, il processo storico. In contrasto con questa raffigurazione tipizzata viene posto il problema della Germania: la struttura sociale, e la conseguente struttura politica (questo nesso di

dipendenza è già presente, ma non chiarificato da Marx tematicamente) della Germania (e si intende tutta la Germania e non soltanto la Prussia, anche se quest'ultima rimane il punto di riferimento principale) è tale per cui le diverse « sfere sociali » esercitano una « reciproca, sorda pressione di tutte, le une sulle altre », immobilizzandosi in un « generale inerte disaccordo », che è la base effettiva del potere politico. Ogni classe sociale è spinta da ciò a ribadire le reciproche barriere e a chiudersi in esse, in una generale, mutua e fallimentare ostilità (« ... ciascuna sfera della società civile sperimenta la propria disfatta prima di aver celebrato la propria vittoria, sviluppa le sue proprie barriere prima di aver superato le barriere contrapposte, mette in luce l'angustia del proprio essere, cosicché anche l'occasione di sostenere un parte importante è sempre già passata prima di essere stata presente, ed ogni classe, non appena inizia la lotta contro la classe che sta sopra di essa, resta implicata nella lotta con la classe che sta sotto di essa »). Una situazione che sembra buia e senza speranza: priva di appigli. Marx, per questo aspetto, non fa che approfondire, in senso sociale (cioè, attraverso un embrione di analisi di classe) una visione delle cose che non era soltanto sua: basta leggere all'inizio del Carteggio del 1843 la pessimistica e sconfortata (ma anche ironica) descrizione della situazione tedesca fornita dal Ruge (lettera a Marx del marzo 1843). Ma la differenza già allora stava nel fatto che Marx respinge il pessimismo che porterebbe all'inattività. « Non dirà che valuto troppo il presente — rispondeva al Ruge (maggio 1843) — e se tuttavia non dispero di esso è soltanto perché la sua situazione disperata mi riempie di speranza. » Qualcosa, in quel momento, che ricorda la posizione di Machiavelli, rispetto all'Italia, alla fine del *Principe*. Marx, si è detto, non aveva allora una prospettiva politica definita. Genericamente (come altri del resto), nella prima lettera del *Carteggio* (marzo 1843) egli aveva fatto risuonare la parola « rivoluzione »: come di un destino fatale a cui la follia reazionaria conduceva il paese. E Ruge a rispondere: « Noi vivremo dunque una rivoluzione politica? noi; i coetanei di questi tedeschi? Amico mio, Lei crede ciò che desidera credere ». La rivoluzione adesso, nel secondo scritto degli « Annali », prende figura e contorni determinati, per la Germania. Non « la rivoluzione parziale, la rivoluzione soltanto politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa », ma ciò che adesso Marx denomina « rivoluzione radicale » (e che alcuni mesi più tardi si definirà

in un precisato concetto di « rivoluzione sociale »¹. Il quadro teorico a cui questa prospettiva viene appoggiata rimane quello dello *umanismo*, cioè della antropologia filosofica. « Il problema — scrive Marx — è se la Germania possa pervenire ad una prassi à la *hauteur des principes*, cioè a una *rivoluzione* che la innalzi non soltanto al *livello ufficiale* dei popoli moderni, ma all'*altezza umana* che sarà il prossimo futuro di questi popoli. » In altre parole: guadagnare il tempo perduto, per una via diversa e autonoma (socialmente rivoluzionaria) bruciando le tappe, portandosi all'altezza non del transitorio presente, ma del futuro comune dei popoli più avanzati. Genericamente considerata non è un'idea originale di Marx; il confronto con Francia e Inghilterra era circolato già largamente nella sinistra hegeliana, e particolarmente in quella sua componente socialista rappresentata da Hess: l'idea di una cooperazione dei tre paesi, alla testa della civiltà (e contro gli Stati reazionari, capeggiati dallo zar) in vista di una trasformazione sociale — cooperazione, in cui la Francia avrebbe portato la sua esperienza politica, la Inghilterra quella sociale-economica, e la Germania quella filosofica — stava alla base della *Triarchia europea* dello Hess, che dette fama e successo al suo autore nel 1841. È anzi un modello, questo di Hess (e una divisione delle parti) che di lì a qualche mese Marx trasferirà nella dottrina del proletariato rivoluzionario, ravvisandolo in qualche modo già verificato. Esaltando nell'articolo del tedesco-parigino *Vorwärts* rivolto contro Ruge (agosto 1844) l'opera di Weitling *Garantien der Harmonie und Freiheit*, egli scriverà: « Si deve ammettere che il proletariato tedesco è il *teorico* del proletariato europeo, così come il proletariato inglese ne è l'*economista* e il proletariato francese il *politico* ».

Ma, adesso, nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, non abbiamo ancora questa generalizzazione, a *livello internazionale, dei compiti rivoluzionari del proletariato. Si stabilisce*

¹ Nell'articolo, apparso in due puntate, il 7 e il 10 agosto 1844, *Glosse marginali di critica all'articolo « Il re di Prussia e la riforma sociale »*, firmato: un prussiano, nel bisettimanale *Vorwärts* che si pubblicava a Parigi (cfr. A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. III: *Marx à Paris*, Paris, 1962, pp. 64 e sgg.). In esso Marx prendeva posizione (anche da un punto di vista teorico) circa la rivolta dei tessitori slesiani, contro un articolo del Ruge apparso nel medesimo giornale. Ma a quella data Marx aveva, quasi certamente, già elaborato la sua teoria del comunismo quale si trova nei manoscritti detti « economico-filosofici » (in italiano l'articolo del *Vorwärts* si legge in *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, cit.).

solo per la Germania la necessità della via rivoluzionaria nel senso della *rottura radicale con la situazione esistente*: « Nessuna classe della società civile ha il bisogno e la capacità della emancipazione generale, finché non sia a ciò costretta dalla sua *immediata* situazione, dalla necessità *materiale*, dalle sue *stesse catene* ». Ciò non potrà avvenire se non con la « formazione » di una classe nuova, che sia sottratta all'equilibrio del « generale inerte disaccordo » in cui si immobilizzano le diverse « sfere sociali » della Germania. Una classe che non abbia nulla da difendere, nessun privilegio da mantenere all'interno delle proprie « barriere ». Una classe, dice Marx, con « catene radicali »: e che perciò possa esprimere i bisogni « radicali » della società; e divenire così l'agente della « rivoluzione radicale ». La soluzione (rivoluzionaria) della questione tedesca viene perciò legata alla « formazione » di questa classe con « catene radicali » la cui esistenza, dice Marx, in se medesima già rappresenta « la dissoluzione della società in quanto stato particolare ». Tale classe è il proletariato moderno che comincia ad eserci anche in Germania « con l'irrompente movimento *industriale* » e l'iniziata « dissoluzione del ceto medio » (e che Marx tiene a ben distinguere dagli strati poveri tradizionali anche se gradualmente è destinata ad assorbirli). Di lì a poco la insurrezione dei tessitori della Slesia — alla quale egli, in polemica col Ruge, dedicherà i due citati articoli del *Vorwärts* — sembrerà in qualche modo dargli ragione.

Ora, la *esistenza del nuovo proletariato industriale (e qui abbiamo il primo passo di Marx verso una teoria generalizzata della rivoluzione proletaria e quindi anche verso il suo « comunismo critico »)* è già di per sé, oggettivamente, *portatrice del principio di dissoluzione della vecchia società*. « Se il proletariato annuncia la *dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mondo* esso esprime soltanto il *segreto della sua propria esistenza*, poiché esso è la dissoluzione *effettiva* di questo ordinamento del mondo. »

Si tratta, possiamo dire, del principio del comunismo, a cui Marx però si trattiene ancora (e, vedremo, non a caso) dal dare questo nome. « Se il proletariato, — egli aggiunge, infatti — richiede la *negazione della proprietà privata*, esso eleva a principio della società solo ciò che la società ha elevato a *suo principio*, ciò che *in esso* è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società. » (Per la Germania, o la Prussia: « Il re dichiarando il popolo sua proprietà privata, esprime soltanto il fatto che il proprietario privato è re ».)

Il *principio del comunismo, almeno nel suo aspetto negativo è dissolutore (negazione della proprietà privata), è quindi visto (impliciti-*

tamente) come connaturato nella esistenza di classe del proletariato. (Un rapporto spontaneo e naturale fra comunismo e moderno proletariato era stato adombrato, con formulazione meno filosofica, anche dal von Stein, verso la fine della sua celebre opera *Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*; 1842.) Il problema diviene allora per Marx quello di come rendere cosciente il proletariato della sua « essenza »¹ e quindi del suo compito rivoluzionario. Ma esso viene inizialmente localizzato soltanto nell'ambito della Germania. « Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi materiali, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi spirituali, e una volta che il lampo del pensiero sia penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare si compirà la emancipazione dei tedeschi in uomini. » Per il momento è dunque così circoscritto il contenuto della celebre dottrina, espressa in questo testo (l'abbiamo già ricordata), che « la teoria diviene una forza materiale non appena si impadronisce delle masse ». Tale contenuto non può essere certo, adesso, il materialismo storico, che Marx non ha ancora scoperto. Quella dottrina, però, rimarrà uno dei cardini del marxismo rivoluzionario, e ad essa Marx ed Engels (è bene ricordarlo) dettero sempre un significato diretto, di conquista diretta cioè delle coscienze proletarie, di cui il partito politico di classe può essere il canale e l'operatore di avanguardia, ma non un depositario sacralizzato e un mediatore teologico, idea ripugnantissima con la loro visione. (Nel *Manifesto del partito comunista*, del 1847, si legge: « Nella pratica i comunisti sono la parte più risoluta dei partiti operai di tutti i paesi, quella che sempre spinge avanti; dal punto di vista della teoria, essi hanno un vantaggio sulla restante massa del proletariato pel fatto che conoscono le condizioni, l'andamento e i risultati generali del movimento proletario ».)

Il contenuto della *teoria*, che deve conquistare le masse, è, per ora, nel 1843-44, ancora la filosofia, il punto di arrivo di essa in Germania, la filosofia fondata su « principio umanistico ». Su questo non vi può essere dubbio. Il punto di congiunzione di filosofia e rivoluzione appare legato all'idea stessa di « rivoluzione radicale ». Abbiamo visto l'insistenza di Marx, in questo testo, sul termine « radicale ». È una insistenza, possiamo dire, non meno politica che filosofica. La identificazione dei due momenti (rivoluzione e filosofia) è giocata su questo termine.

¹ L'espressione « essenza del proletariato » si trova nel secondo articolo di Marx nel *Vorwärts*. « La rivolta slesiana comincia proprio là dove terminano le rivolte degli operai francesi ed inglesi, e cioè con la coscienza di quel che è l'essenza del proletariato » (*Un carteggio del 1843*, ecc., cit. pp. 128-129).

« La teoria — scrive Marx — è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem* non appena diviene radicale. Esser radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. » Può nascere il sospetto, leggendo, di trovarsi di fronte a un gioco verbale, a una manovra di alta suggestione retorica, per dare alla rivoluzione l'apparenza di un fondamento filosofico. Ma il sospetto cade facilmente, la metafora della « radice » essendo sostituibile, e sostituita da Marx, con la dottrina feuerbachiana dell'uomo ente supremo per l'uomo (l'antico *homo homini deus*): e il discorso torna ugualmente. « L'unica possibile liberazione pratica della Germania — scrive Marx — è la liberazione dal punto di vista di quella teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo. » La particolarità del proletariato consiste nella sua nullità sociale, che a sua volta è equiparata a « perdita completa dell'uomo ». Se ne conclude che il proletariato può « guadagnare nuovamente se stesso soltanto attraverso il completo riacquisto dell'uomo ». Cioè al dinamismo della sua situazione (o *essenza*) particolare è legato un riscatto universalmente umano. È dunque la situazione *disumanizzata* del proletariato derivante dal suo « isolamento » rispetto all'insieme della società, e non ancora la sua collocazione nel processo produttivo (nonostante i richiami al moderno « movimento industriale ») che ne fa, potenzialmente, la classe rivoluzionaria, portatrice della « emancipazione umana. » (Nel marxismo maturo, abbandonati i fondamenti antropologici, quel riscatto universalmente umano sopravviverà nella prospettiva della società senza classi.)

Massima vicinanza dunque, ma anche massima lontananza rispetto a Feuerbach. La sua filosofia è assunta sì come fondamento per la rivoluzione (e poi — fino al 1845 — per il socialismo e il comunismo), ma la funzione liberatrice o emancipatrice di essa non consiste più nello illuminare gli uomini sulla loro vera natura di enti comunitari (io-tu; amore ecc.) attraverso la « negazione della religione » (salvo a ricostruirne i valori su un piano immanente e antropologico) e la denuncia del teologismo della filosofia speculativa, come continuerà a fare Feuerbach, bensì consiste per Marx nell'identificare l'orizzonte totale e il fondamento universale (« emancipazione umana ») del compito pratico, rivoluzionario, assegnato alla classe la più schiava, alla classe con « catene radicali », il proletariato. La filosofia diventa così qualcosa che deve essere realizzato (e anche superato) praticamente (ciò significa: nella società), secondo una aspirazione che aveva inque-

tato e caratterizzato fin dalle origini, assai largamente, la tendenza giovane-hegeliana.

Il presupposto teorico della rottura con Bauer è, ormai, già tutto presente nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*. Prima ancora che Bauer scatenasse fino alle estreme conseguenze la sua offensiva contro la « massa » e l'inerzia fatalmente attribuibile (che era poi, anch'essa, una particolare reincarnazione; della battaglia della « autocoscienza » contro la « sostanza ») Marx scriveva, scegliendo la opposta strada: « Le rivoluzioni hanno bisogno di un elemento passivo, di un fondamento materiale. Sempre una teoria viene realizzata in un popolo soltanto nella misura in cui ne realizza i bisogni ». E concludeva così questa considerazione: « I bisogni teorici diverranno immediatamente bisogni pratici? Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero ». Potrà sembrare una conclusione ancora vaga, a parte la suggestività della contrapposizione: una conclusione sospesa, per così dire, fra idealismo e materialismo. In verità però essa racchiudeva l'inizio di un atteggiamento intellettuale nuovo che verrà subito precisandosi nella pratica. Esso dà il primo frutto concreto quando si tratterà di prendere posizione a proposito della insurrezione slesiana. « L'unico compito di una mente pensante e amante della verità — scrive Marx sul *Vorwärts*, contro il Ruge — di fronte a una prima esplorazione della rivolta degli operai slesiani, non consisteva nel sostenere il ruolo di pedagogo di questo avvenimento, bensì piuttosto nello studiarne il peculiare carattere. » È un atteggiamento mentale che rompe con tipiche inclinazioni dell'intellettuale che viene interessandosi all'accadere politico: innalzato a livello di metodo esso condurrà diritto al *Manifesto del partito comunista*. (« Le posizioni teoriche dei comunisti non poggiano affatto sopra idee, sopra principi che siano stati inventati o scoperti da questo o quel rinnovatore del mondo. Esse sono soltanto espressioni generali dei rapporti effettivi di una lotta di classe che già esiste, di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi ».)

Passaggio critico a un nuovo comunismo

Per questa decisa impronta rivoluzionaria, che investe e trasforma tutta la precedente tematica (e non solo la filosofia, ma anche la critica) si comprende come di questo scritto di Marx sia stato detto (Togliatti)

che esso « è all'altezza del *Manifesto* del 1848 »¹. Ed effettivamente esso ha l'andamento e la vibrazione, in molte sue parti, del manifesto politico-rivoluzionario. Ma quanto al contenuto è importante coglierne gli esatti caratteri e limiti. In generale, questo scritto di Marx viene considerato come l'attestazione del suo passaggio al comunismo. Effettivamente nello scorcio del 1843 egli da qualcuno veniva già considerato comunista. Per esempio, in un articolo di Engels pubblicato il 18 novembre 1843 nello owerista *The New Moral World* (di cui era collaboratore) « il dottor Marx » viene annoverato fra i giovani-hegeliani passati al comunismo (ma fra essi è messo anche « il dottor Ruge »: il che rende assai poco probante la testimonianza), sulla scia del « dottor Hess » « che è stato in realtà — dice Engels — il primo comunista nel partito giovane-hegeliano ».

Il fatto è però che nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel* non vi è nessuna aperta dichiarazione di comunismo. Né va trascurata la pubblicazione nella rivista del *Carteggio del 1843* nell'ultima lettera del quale (la più importante) Marx fa precise riserve critiche intorno al socialismo e più ancora al comunismo, che vedremo fra poco. Non si tratta qui di stabilire una cronologia erudita, ma di qualcosa di assai più importante: del modo, dei gradi e delle precedenze attraverso cui si produce lo svolgimento politico-teorico di Marx. I quali sono tutt'altro che indifferenti rispetto ai contenuti che tale svolgimento viene assumendo. Nello scritto di Marx che abbiamo esaminato viene esaltato, per ora, il momento rivoluzionario (in senso « radicale » e « totale », e non soltanto « politico » e « parziale »), per la Germania, e si fa leva a questo scopo sulla nuova classe in formazione, il proletariato industriale. Questa è la sua posizione pubblica, fra la fine del 1843 e il principio del 1844. Tale posizione è molto rilevante sotto diversi punti di vista. Prima di tutto bisogna rendersi conto che ciò rappresentava qualcosa di più e di meno, nello stesso tempo, che dichiararsi comunista. Dirsi « comunista », anche in senso specifico (cioè fautore dell'abolizione della proprietà privata e della instaurazione della « proprietà collettiva »), e non soltanto in senso generico, estensivo e più o meno metaforico (come farà a un certo momento perfino il Feuerbach), non significava affatto, allora, necessariamente, dichiararsi « rivoluzionario ».

Lo stesso Hess, su questo punto, non sembra avesse, fino a quel momento, idee molto chiare particolarmente per la Germania. D'altra

¹ P. TOGLIATTI, *Da Hegel al marxismo*, in *Rinascita*, giugno 1954.

parte dirsi comunista non significa neppure, necessariamente, puntare sul proletariato. In Francia la corrente rivoluzionariamente piú avanzata quella del Blanqui, che si riallacciava alla tradizione babouvista e buonarrotiana, e decisamente portava in primo piano la lotta delle classi, contrapponendo rivoluzione sociale a rivoluzione semplicemente politica, tendeva a dare alla nozione di « proletariato » una estensione cosí vasta da farla allora coincidere con quella di « popolo » e di « masse » in generale. Quanto ai tedeschi, per il Weitling, nel momento culminante della sua azione, che corrisponde alle *Garantien der Harmonie und Freiheit* (fine del 1842), molto giustamente già il Mehring osservava¹ che la sua nozione di classe operaia, correlativa alle sue esperienze continentali, piú che riferita al proletariato moderno della grande industria era esemplata sulle caratteristiche e le tendenze di un « artigianato proletarizzato ». (Onde le sue delusioni — si può aggiungere — quando andrà in Inghilterra.) E si tratta, con Blanqui, e Weitling dei due esempi in questo momento forse piú caratterizzanti per la questione che cerchiamo di precisare. Quanto, poi, rimanesse incerto e oscillante per lo Hess, cioè mal definito, il nesso fra comunismo (o socialismo) e proletariato, anche dopo la esperienza degli *Annali franco-tedeschi*, lo si vede dal suo scritto *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, del maggio 1844². La peculiarità della posizione di Marx emerge da una serie di elementi differenziali. Il proletariato di cui egli parla è esemplato sul modello del moderno proletariato industriale quale era stato descritto, per esempio, dallo Engels nelle sue *Lettere dall'Inghilterra*, pubblicate fra il dicembre 1842 e il giugno 1843, prima nella *Rheinische Zeitung* e poi nello *Schweizerischen Republikaner* del Fröbel. Engels era un « neofita del comunismo », per usare la parola di Hess, che si vantava della sua conversione³. Una rivoluzione sociale, mossa dal

¹ Nella sua Introduzione a una riedizione delle *Garantien*, ecc. (citato da A. CORNU, *Marx ed Engels dal liberalismo al comunismo*, Milano 1962, p. 480, in nota).

² Apparve nei *Neue Anekdoten*. Oggi in MOSES HESS, *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., pp. 284 e sgg.

³ « ...L'anno scorso quando stavo per partire per Parigi, egli passò da Colonia venendo da Berlino, parlammo delle questioni del giorno e lui, che è un rivoluzionario dell'Anno I, mi lasciò da entusiastico neofita del comunismo. Così io catturo le mie prede. » (Da una lettera di Hess allo Auerbach del 19 giugno 1843, citata dal Cornu, *op. cit.*, p. 498. Si tratta del viaggio di Engels a Colonia per fissare la sua collaborazione alla *Rheinische Zeitung* dall'Inghilterra, dove si accingeva ad andare. Com'è noto il suo primo incontro con Marx, in quella occasione, fu invece assai infelice.)

proletariato, essi allora l'attendevano, semmai, dall'Inghilterra. Engels, viceversa, in un brillante e ottimistico articolo (*Federico Guglielmo IV, re di Prussia*) scritto nell'autunno del 1842 (ma apparso l'anno seguente) prevedeva per la Prussia una prossima rivoluzione in senso borghese-costituzionale. Ciò che appunto Marx escludeva ormai dalle possibilità. Un anno piú tardi, nel citato articolo del *The New Moral World* (contemporaneo quindi, praticamente, alla redazione della marxiana *Introduzione*) Engels annunciava, non meno ottimisticamente, un grande sviluppo del comunismo in Germania. In questo articolo Engels descrive il comunismo di Weitling e il « comunismo filosofico », trattando — osserva il Rjazanov¹ — « i due movimenti in modo completamente separato, senza accennare neppure con una parola alla possibilità e necessità di una loro fusione ». Del comunismo di Weitling (di cui si accenna che, proprio come gli « icariani » in Francia, assimila cristianesimo e comunismo: ed è questa, naturalmente, una annotazione che vuol marcarne la inferiorità teoretica) si dice che « essendo un partito popolare, unirà indubbiamente prestissimo tutte le classi popolari ». Ma l'attenzione e considerazione di Engels va al « partito filosofico », a cui egli stesso afferma di appartenere. Per esso il comunismo è presentato come la necessaria, logica, ineluttabile conclusione a cui conduce tutto il movimento filosofico tedesco, del quale viene dato un rapido schizzo, a partire da Kant, attraverso Fichte, Schelling, Strauss ecc., facendolo culminare nel « repubblicanesimo » e nello « ateismo » del 1842. Anche se i « leaders del partito » Bauer, Feuerbach e Ruge ancora alla fine dell'anno precedente (appunto il '42) « non erano preparati a questo passo decisivo ». Ma il rapido trionfo delle idee comuniste è ormai imminente per la stessa natura insieme filosofica e « disinteressata » dei tedeschi. « Apparirà assai singolare agli inglesi — scrive Engels — che un partito che mira alla distruzione della proprietà privata, sia costituito principalmente da coloro che possiedono qualcosa; eppure questo è il caso in Germania. » Ed aggiunge: « Noi possiamo reclutare i nostri ranghi solamente in quelle classi che hanno fruito di una educazione sufficientemente buona; cioè dalle Università e dalla classe commerciale; sia nell'una che nell'altra non abbiamo incontrato finora difficoltà considerevoli ». (Piú tardi, Engels, criticandosi, parlerà della sua « boria filosofica » di quel tempo, presto destinata a cadere al contatto di veri rivoluzionari e « veri uomini ».) È quasi stupefacente il contra-

¹ Nella sua *Introduzione* (p. LXXVI) al secondo volume della I sezione della MEGA, contenente gli scritti giovanili di Engels.

sto diametrale con la linea che Marx veniva ricercando: quella dell'incontro fra teoria (filosofia) e proletariato. Ma forse il punto in cui la peculiarità della posizione marxiana appare in tutta la sua arditezza è nell'aver spostato l'asse della rivoluzione sociale-proletaria dalla Francia e dall'Inghilterra alla Germania, e ciò proprio in base alla arretratezza delle sue condizioni sociali e politiche complessive, in cui lo stesso proletariato industriale moderno è riconosciuto come una classe soltanto all'inizio della sua « formazione ». È indubbiamente una forma di estremismo radicale (viene giudicato impossibile, per la Germania, il movimento di ogni altra classe), e tuttavia questo spostamento di asse ha una rilevanza enorme, per la carica storica che contiene. La Germania manterrà questa collocazione nel pensiero rivoluzionario di Marx e poi di Engels, quando essi avranno conquistato il loro « comunismo critico » e la concezione materialistica della storia. Si sarà inserita, allora, come gradino intermedio (da superarsi, però, rapidamente), la rivoluzione borghese. « Sulla Germania — si legge nelle ultime righe del *Manifesto* — i comunisti rivolgono specialmente la loro attenzione, perché la Germania è alla vigilia della rivoluzione borghese, e perché essa compie tale rivoluzione in condizioni di civiltà generale europea più progredite e con un proletariato molto più sviluppato che non avessero l'Inghilterra nel secolo XVII e la Francia nel XVIII; per cui la rivoluzione borghese tedesca non può essere che l'immediato preludio di una rivoluzione proletaria. » È la tesi che, a sua volta, verrà circa mezzo secolo più tardi adattata da Lenin al processo rivoluzionario in Russia.

È importante, dunque, cogliere anche questa fase del pensiero di Marx, espressa dalla *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, nei suoi caratteri determinati. Essa non rappresenta ancora il passaggio di Marx al comunismo, ma ne è l'antecedente immediato. Marx infatti, schierandosi dalla parte del nascente proletariato tedesco e affidandogli, per così dire, un compito radicalmente rivoluzionario, riconosce abbiamo visto, nel moderno proletariato industriale in quanto « classe », cioè nella sua collocazione nella società (se non nei « rapporti di produzione », nozione ancora ignorata) un contrasto oggettivo e inconciliabile con il regime della proprietà privata: quella proprietà privata (e quella « essenza privata ») intorno a cui egli si era travagliato a lungo, nello svolgimento della sua problematica di società civile e Stato. Ma anche: quella proprietà privata che il comunismo, nelle sue varie incarnazioni, negava; opponendole la proprietà collettiva. A questo punto Marx deve affrontare necessariamente la questione

del comunismo. Ciò avviene indubbiamente sotto lo stimolo di problemi e interessi di raggio molto ampio che adesso vengono convergendo verso questo fuoco, fra cui non è da trascurare il confronto con le idee di Proudhon. L'incontro di Marx con l'economia politica avviene in questa cornice, e sotto questa spinta, ed è molto probabile che il « geniale schizzo » (come Marx lo chiamerà più tardi) costituito dai *Lineamenti di una critica dell'economia politica* di Engels, pubblicato negli *Annali franco-tedeschi*, abbia avuto per lui una funzione fortemente acceleratrice nel far maturare l'esigenza di affrontare direttamente e scopertamente le questioni dell'economia: categorie e sistemi. Ma la direzione del processo è segnata e dominata dal problema del comunismo. Ritengo perciò importante rendersi conto dei diversi ed eterogenei elementi che sono entrati in fusione in tale processo (buona parte dei quali sono quelli che abbiamo fin qui veduti) e del modo in cui essa si produce. Il passaggio di Marx al comunismo non ha infatti il carattere di una « conversione » (come fu, inizialmente, per lo Engels) ma è, appunto, un processo di elaborazione teorica, che ha come suoi antecedenti un momento liberale e un momento puro-democratico, fino al radicalismo rivoluzionario-proletario, che abbiamo ora visto, ma non mai un momento di adesione a una delle dottrine o tendenze comuniste (o socialiste) esistenti. Esso avviene, anzi, attraverso una specifica linea di resistenza critica verso di esse, che credo sia importante illuminare, almeno di scorcio, non tanto (in questo caso) come elemento di confronto, ma perché è una componente essenziale di quel processo, e del suo punto di arrivo. Ci contenteremo qui (tralasciando per brevità l'atteggiamento espresso da Marx verso il comunismo nella *Rheinische Zeitung*) di cogliere tale posizione di resistenza critica al comunismo (e al socialismo) nel punto in cui è divenuta anch'essa immediato antefatto del passaggio di Marx al suo nuovo comunismo. Essa è registrata in un brano molto significativo dell'ultima lettera (Marx a Ruge; Kreuznach, settembre) del *Carteggio del 1843*. Si tratta del programma della nuova rivista, gli *Annali franco-tedeschi*: che dovrà essere caratterizzato secondo Marx (e abbiamo già visto perché) dalla « critica spregiudicata di tutto ciò che esiste » (« spregiudicata nel senso che in generale la critica non si atterisce di fronte ai suoi risultati e nemmeno di fronte al conflitto con le forze esistenti »).

« Perciò — aggiunge subito dopo Marx — non sono d'accordo nell'innalzare una bandiera dogmatica; al contrario. Noi dobbiamo cercare di venire in aiuto ai dogmatici, affinché rendano chiari a se stessi i loro principi. Così, soprattutto il comunismo è un'astrazione

dogmatica, e con ciò ho in mente non un qualsiasi immaginario e possibile comunismo, ma il comunismo realmente esistente, quale lo predicano Caber, Dézamy, Weitling ecc. Questo stesso comunismo è soltanto una manifestazione particolare del principio umanistico, contaminata dal suo opposto, l'essenza privata. Soppressione della proprietà privata e comunismo, perciò non sono affatto identici, e non a caso il comunismo ha visto sorgere dinanzi a sé dottrine socialiste, come quelle di Fourier, Proudhon ecc. ecc., ma necessariamente, perché esso stesso non è che una realizzazione particolare, unilaterale, del principio socialista. E tutto il principio socialista, a sua volta, non è che uno degli aspetti, quello che concerne la *realtà* [*Wirklichkeit*], della vera essenza umana... » Il comunismo è sì definito una « astrazione dogmatica », ma l'atteggiamento che viene assunto è quello di « venire in aiuto ai dogmatici, affinché rendano chiari a se stessi i loro principi ». Al comunismo si fa però una accusa molto grave (anche se non chiarita per ora): quella di essere inficiato dal suo opposto, la « essenza privata ». (Il chiarimento lo si troverà nella sezione che è stata intitolata *Proprietà privata e comunismo* dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844: nella critica di quello che lì viene chiamato « comunismo rozzo »). Si arriva a sostenere che, a causa di tale contaminazione, « soppressione della proprietà privata e comunismo non coincidono »; e vedremo fra poco il senso che è da attribuire a questa affermazione. A riprova della quale si fa appello alla nascita, di fronte al comunismo, di « dottrine socialiste », esemplificate in « Fourier, Proudhon ecc. ». È da notare che così viene data una precedenza storica al comunismo. Non credo si tratti di una manipolazione di comodo, agli effetti del giro del discorso, ma piuttosto, effettivamente, di un riconoscimento storico. Nel che non vi è nulla di particolarmente originale. Anche nello Stein, del resto, se si fa attenzione, esiste *di fatto* questa precedenza: la prima fase del comunismo francese essendo collocata da lui, come era correntemente accettato, nel babouvismo (Babeuf, Darthé, Buonarroti). Vero è che secondo l'ordine *sistemato* (definizioni di *essenza*, concettuali, ecc.) che lo Stein ha cercato di costruire, in cui il socialismo precede, di questo ultimo si indicano i presupposti nel XVIII secolo, specialmente in Diderot e in Helvétius (per non dire dei richiami a tutte le dottrine utopistiche, a partire da Platone); ma si tratta di una *preistoria* del principio di *egualità*, e non della *storia* del socialismo. Ora, nel testo di Marx, questa precedenza storica del comunismo ha interesse non tanto di per sé, ma perché essa è posta in relazione inversa all'ordine sistemato, che costituisce l'aspetto più

importante del suo discorso. Il comunismo è infatti presentato come « una realizzazione particolare, unilaterale, del principio socialista ». E questo a sua volta come un'aspetto particolare e parziale del principio umanistico. Si tratta dunque di una sistemazione, potremmo dire, per *iscatolamento*. Essa è molto diversa da quella dello Stein, in cui abbiamo una serializzazione, ove il comunismo (comunità dei beni) è indicato come la conseguenza logica estrema (che si è presentata nel terreno *pratico*, mentre il socialismo si sarebbe presentato su quello *scientifico*) di un medesimo principio: il principio di eguaglianza. Conseguenza che però contraddice al punto di partenza, il quale veniva ravvisato nell'affermazione della personalità individuale: questa verrebbe invece annullata con il comunismo. Ma, per quanto diversa, la posizione sistemata di Marx in un punto è molto simile, in questo momento, a quella dello Stein (d'altra parte, essa stessa, sotto questo riguardo non originale), e cioè nel tenere nettamente separati comunismo e socialismo. « Ho in mente non un qualsiasi e immaginario comunismo, ma il comunismo realmente esistente, quale lo predicano Caber, Dézamy, Weitling, ecc. ». Mi sembra che sia qui da individuare una indiretta polemica con lo Hess, che nella sua critica dello Stein¹, non accettava quel modo di separazione e faceva, per esempio, dello stesso Proudhon un comunista. Anche se Marx, nel testo che ora consideriamo, non sfiora neppure il punto principale del dissenso, quello per il quale lo Stein collegava il *pratico* comunismo coi bisogni materiali (e il « materialismo ») del proletariato; e socialismo e comunismo coi problemi posti nel mondo del lavoro e nella società dal predominio del capitale (nel che il reazionario von Stein si teneva molto più al concreto che non il riformatore o rivoluzionario Hess).

Questi rapidi richiami ci permettono di valutare più esattamente la posizione di Marx che stiamo considerando. Il comunismo è dunque per lui una realizzazione unilaterale del principio socialista: e, quel che è peggio, essa è contaminata dal suo opposto, la « essenza privata ». Dicendo questo Marx sembra quindi accettare, quale rappresentazione fondata, quella « figura più rozza » [robuste Gestalt] del comunismo che Hess rimproverava allo Stein di avere esteso dal babouvismo a tutto il susseguente comunismo. A ciò Marx aggiunge la qualificazione peggiorativa che si è detto: la taccia della contaminazione col principio della « essenza privata ». Insisto su questo punto perché credo sia qui

¹ Nell'articolo *Sozialismus und Communismus* pubblicato negli *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* dello Herwegh (1843). (Ora in M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., pp. 197 e sgg.)

da vedere il filo conduttore che porta alla critica del « comunismo rozzo », e alla differenziazione da esso, nel terzo dei *Manoscritti economico-filosofici* del '44. Il cui centro essenziale si troverà nell'affermazione: « Questo comunismo, in quanto nega la *personalità* dell'uomo ovunque [e questa era proprio la conclusione del von Stein], è soltanto l'espressione conseguente della proprietà privata, ch'è tale negazione ». Troviamo, cioè, qui nel *Carteggio del '43* (e poi esplicitato nei *Manoscritti economico-filosofici*) uno dei nuclei che certamente hanno condotto Marx al suo comunismo.

Ma non è l'unico. Anche il più ampio « principio socialista » è presentato da Marx nella lettera del Settembre 1843, si è visto, come parziale, rispetto al « principio *umanistico* », in quanto concerne soltanto « uno degli aspetti »: quello della « realtà della vera essenza umana ». Ora, il significato di tale limitazione è fornito da Marx immediatamente dopo, attraverso la presentazione dei suoi propositi programmatici: « Noi dobbiamo occuparci altrettanto dell'altro aspetto, dell'esistenza teorica dell'uomo, dunque far oggetto della nostra critica la religione, la scienza, ecc. ». (E subito di seguito — mettendo in rilievo ciò che interessa in quel momento ai tedeschi — si aggiunge la *politica*.) Sarebbe del tutto errato vedere in questa esigenza, insieme contrapposta e integrativa, rispetto al principio del socialismo — e che sola, dunque, ci fornirebbe la integralità del principio umanistico, nelle sue applicazioni, come adesso lo concepisce Marx — la presenza, in qualche modo eclettizzante, di una istanza idealistica. Ci si muove in una direzione affatto opposta: nella richiesta di una considerazione *totale*, ma articolata e critica, che riconosce un uomo « teorico », edificato sull'uomo « reale ». Questo uomo « teorico », evidentemente, non è che il futuro uomo *ideologico*: l'uomo, cioè che deve esser considerato anche a livello delle sovrastrutture, o « regioni ideologiche » (come le chiamerà il vecchio Engels). *In nuce*, dunque, e nella forma di precisata esigenza, il Marx della lettera conclusiva del *Carteggio* è più avanti, teoreticamente, di quanto egli realizzi nel posteriore scritto della sua prima manifestazione apertamente rivoluzionaria, l'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*; la quale si svolge tutta su un terreno, abbiamo visto, « sovrastrutturale ».

Uno dei punti fondamentali della resistenza da parte di Marx al comunismo e socialismo « esistenti » (in sede di teoria, naturalmente) è costituito, dunque, dalla istanza (*ante litteram*) della critica della ideologia. Questa istanza l'abbiamo veduta insorgere in più momenti. Ora essa si localizza e raccoglie nella implicita postulazione di un

rapporto da determinarsi: il rapporto dell'uomo « teoretico » con la « realtà » dell'uomo stesso. Si tratta di un antecedente di grande rilievo per il modo in cui Marx riuscirà ad elaborare il suo comunismo. Tale istanza però si presenta di fatto (se non in linea di principio) inizialmente in forma tale (nel *Carteggio del 1843*) da consentire a Marx di isolarsi ancora, per un certo tempo, in una problematica soltanto « sovrastrutturale » (sociale-politica), nella *Questione ebraica* e nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*; evadendo, per così dire, da quello che diverrà poi, e rimarrà sempre, nel marxismo, il nodo principale di tutti i problemi: il nesso economia-politica. Per la prima volta tale nesso si impone, invece, e in maniera inevitabile, al punto di arrivo di quello stesso processo di pensiero politico: la teoria rivoluzionaria del proletariato. Il compito che Marx proponeva nell'ultima lettera del *Carteggio del 1843* è, ormai, invertito: nella « realtà » dell'uomo, e non preferitamente nell'uomo « teoretico », urge adesso scrutare, per venire a capo della questione del comunismo. Nella fattispecie si tratta di vedere che cosa è la « proprietà privata » sul terreno stesso in cui scientificamente è possibile compiere l'indagine. Così avviene l'incontro critico con l'economia politica. È una falsa (del tutto professorale e accademica) interpretazione considerarlo primariamente un incontro fra filosofia e economia: in verità esso è stato, in Marx, un incontro fra *politica* (teoria rivoluzionaria, nel suo momento iniziale) ed economia. Dominato, come si è visto, dal problema del comunismo.

L'incontro di politica e economia. Il fondamento antropologico del comunismo

Se si leggono in questa prospettiva, i *Manoscritti* del 1844 vengono liberati, ritengo, da molte difficoltà interpretative nelle quali la discussione intorno ad essi si trova tuttora impigliata. Questo non significa affatto elidere (sarebbe assurdo) la componente « filosofica », che rimane fondamentale (e vedremo subito perché), ma significa guadagnare un punto di vista (in tutto corrispondente allo svolgimento di Marx) che consente di distinguere assai nettamente l'autonomia della problematica in atto, nella sua interna coerenza, dai settori di essa che contengono gli elementi dinamici del proprio superamento, o che addirittura saranno trasferiti nel materialismo storico e nella matura critica della economia politica.

Un punto è importante mettere subito in rilievo, perché ad esso

è strettamente legata la proposta interpretativa che qui sarà possibile solo delineare. Marx si colloca effettivamente dall'angolo visuale di una antropologia filosofica (in quel momento non poteva far altrimenti), ma i problemi dell'economia, per quanto immatura sia ancora la loro elaborazione, vengono (quanto al metodo applicato) messi non immediatamente a confronto con essa, come aveva ancora fatto Engels nei *Lineamenti della critica della economia politica* (derivandone uno scoperto giudizio di carattere morale, o moralistico), bensì interrogati o analizzati secondo se stessi, e soltanto i risultati e le contraddizioni che ne derivano sono illuminati e interpretati sul piano della antropologia filosofica (in vista di una nuova concezione del comunismo). Ciò non appare subito in piena evidenza perché i riflessi di quella antropologia si trovano quasi dappertutto, nelle pagine di questo grande abbozzo marxiano, ma risulta chiaramente quando si riesca a ricostruire la linea principale che sorregge la ricerca in corso. Ora, questa particolare situazione è resa possibile perché tra antropologia filosofica e problematica dell'economia è introdotto un elemento di mediazione che rimane il punto di riferimento centrale: è il concetto di lavoro umano. L'energia del discorso di Marx sta nell'adottare questo « presupposto » forte della economia politica (nella quale la parte di maggior rilievo spetta ancora allo Smith, proprio per il peso assegnato a questo punto di partenza) — il che non aveva fatto Engels nel suo antecedente scritto — mostrando come esso rimanga isolato e senza sviluppo nel contesto tradizionale della Economia politica stessa, e portandolo a contrasto col suo presupposto debole, cioè con la nozione di proprietà privata in quanto non indagata nella sua « genesi », e quindi non spiegata concettualmente. (Con la conseguenza che nell'Economia politica le categorie economiche sono solo descritte — positivamente, potremmo dire — e giustaposte fra loro: non articolate sistematicamente.) Questa istanza genetica non è marginale, ma centrale, nel discorso di Marx. È anche, tuttavia, il punto più difficile da interpretare, perché certamente quello in cui Marx è meno in chiaro con se stesso: ma è anche il punto che rivela il più intenso dinamismo della sua ricerca; ed è gravido di sviluppi che vanno del tutto al di là della antropologia filosofica. Se si isola da questa istanza genetica la descrizione del lavoro alienato, non ci resta più che un pezzo di alta suggestione moralistica. Ma ben altro era l'intento di Marx: si trattava per lui di vedere cosa vi è dietro la « proprietà privata », quale attività la rende possibile e la mantiene in essere, non in un qualsiasi tempo e luogo, ma nella sua forma presente e più avanzata

(cioè nel sistema capitalistico). Il che poi, con l'introduzione di condizioni differenziali, diventa anche la chiave per l'interpretazione del passato, cioè delle sue diverse forme fenomeniche nella storia: quello che Marx chiama « il movimento della proprietà privata ». Troviamo, cioè, anche se soltanto *in nuce*, un impianto concettuale che reggerà poi la successiva « critica dell'economia politica », *Capitale* compreso. Il genetico di cui è posto il problema, contro il descrittivismo positivistico degli economisti — che li trattiene al servizio dello « interesse del capitalista » — è, di fatto, già nei *Manoscritti* un genetico-sistematico e strutturale, e non storico. Esso non chiude, bensì apre, in questo settore determinato, il problema della storia. Se il rapporto di proprietà, nelle sue forme moderne e sviluppate (capitalistiche), se la proprietà privata, rivela di essere la « espressione materiale riassuntiva del lavoro alienato », come si esprime Marx, cioè di essere fondato in senso genetico-sistematico sulla autoalienazione del lavoro, si apre appunto la domanda, (che non a caso appare verso la fine dell'analisi): « Come l'uomo giunga a questo, a alienarsi dal suo lavoro, a estraniarsi da esso? ». Che è presentata anche in forma diretta, così: « Come questa alienazione è fondata sull'essenza dello sviluppo umano? ». Questa domanda non trova, né poteva trovare, in verità, risposta nei *Manoscritti* del '44: essa porta al di là del confine segnato nell'antropologia filosofica. Una volta caduta la parola « essenza » essa comincia a trovare risposta solo nella *Ideologia tedesca*, cioè sul terreno ormai guadagnato del materialismo storico.

Al fondo del discorso di Marx, è quasi superfluo ricordarlo (poiché ciò rimarrà una costante), sta la concezione del lavoro umano (e conseguentemente della « produzione ») come appropriazione, da parte dell'uomo, della natura, attraverso la exteriorizzazione e oggettivazione di sue capacità, sotto la spinta e lo svilupparsi dei bisogni: concezione in cui già Hegel aveva recepito e elaborato i motivi più generali (filosofico-antropologici, potremmo dire) provenienti dalla nuova scienza della economia. Ma l'analisi del lavoro alienato è come un cuneo che consente a Marx di scindere appropriazione (della natura) e proprietà (sulla cosa, sul prodotto): e cioè di rompere, a partire dallo stesso presupposto dell'economia politica, con ogni giustificazionismo « filosofico » (ideologico) della proprietà nelle sue forme esistenti e storiche (e nelle sue conseguenze per l'uomo), che venisse fondato, come già aveva iniziato a fare il Locke, e come appunto accadeva in Hegel, sul lavoro in quanto appropriazione-oggettivazione, e sul riconoscimento di esso al centro di ogni prassi umana. La fondamentale critica della identifica-

zione hegeliana di oggettivazione e alienazione, che si trova successivamente nelle pagine dei *Manoscritti*, ha questa radice specifica, e si annullerebbe separandola da essa.

Ora, Marx descrive la alienazione del lavoro attraverso tre principali aspetti (o «lati», come egli dice, con una terminologia hegeliana che non abbandonerà) i quali costituiscono tre momenti di successivo approfondimento. Ma in realtà vi è una grande differenza nel nesso reciproco che si stabilisce fra di loro, anche se Marx, tutto immerso nell'aura del suo antropologismo, non la sottolinea affatto. Solo fra i primi due esiste un nesso interno di necessità analitica. «Come potrebbe l'operaio — si chiede Marx — trovarsi come un estraneo di fronte al prodotto della sua attività, se egli non si è estraniato da se stesso nell'atto della produzione stessa?» L'alienazione dell'operaio rispetto agli «oggetti di sua produzione» è un fatto a livello fenomenico che «la economia politica occulta» solo perché «non considera l'immediato rapporto fra l'operaio (il lavoro) e la produzione». Nel mondo moderno è non meno evidente la alienazione dell'attività di lavoro in quanto si esprime fenomenicamente non solo come «lavoro costrittivo», lavoro-sacrificio, ma anche come lavoro-merce in cui l'operaio è separato dagli stessi mezzi e strumenti di produzione. Marx non si ferma alla successiva descrizione dei due momenti, ma riconosce, appunto, un rapporto di dipendenza necessaria (in un quadro, dunque, embrionalmente sistematico) del primo dal secondo. Ora, il secondo momento contiene una contraddizione interna (che del resto l'economia politica a suo modo registra, verrà mostrando Marx) ed è la contraddizione fra i caratteri propriamente umani (cioè, non-animali) del lavoro, come appropriazione della natura consapevole e auto-determinantesi [selbsttätig], e l'asservimento di essa che ne fa una attività dominata e costretta (producendo una scissione fra operaio e uomo, nell'operaio stesso). In certo modo, potremmo dire, questo è tutto: nel senso che si tratta di una problematica già autosufficiente, anche se iniziale. Bisognerà trovare le origini storiche della autoalienazione del lavoro (al di là del sistema capitalistico), il che Marx comincerà di fatto a eseguire nella *Ideologia tedesca*, attraverso la problematica della divisione del lavoro e del suo nesso con l'apparire di classi sociali antagonistiche. Il che a sua volta implicherà la nuova nozione di «rapporti di produzione» e il riconoscimento della collocazione del lavoro nel processo produttivo indagato nel suo movimento e nel suo insieme articolato («modo di produzione»). Passaggio, o salto, decisivo indubbiamente, che comporterà, fra l'altro, la determinante adozione della teoria del lavoro-valore, adesso ancora

non accettata, anzi propriamente neppure compresa da Marx e da Engels. Ma nessuna acrobazia interpretativa può nascondere il fatto che la alienazione del lavoro, nei termini in cui l'abbiamo sommariamente riferita (corrispondenti ai primi due «lati»), si trasferirà integralmente e continuerà a vivere nella nuova problematica (il dominio del capitale o «lavoro morto» sul «lavoro vivo»), legata necessariamente a quel concetto del lavoro umano nella sua *specificità* — che lo distingue dal lavoro di qualsiasi società animale — a cui Marx rimarrà fedele; chiarendolo definitivamente nel *Capitale*. Le numerose prove filologiche di tale permanenza, o trasferimento, hanno validità solo in quanto interpretabili entro l'accennato impianto teoretico (altrimenti potrebbero essere meri residui).

Tutt'altro discorso invece va fatto per la «terza caratteristica» (o terzo «lato») del lavoro alienato, che Marx descrive nei *Manoscritti*. Esso non esprime un legame di necessità interna, analitica, come quello che collegava i primi due, ma è piuttosto un commento socio-antropologico di essi. Marx proietta, per così dire, sullo schermo della nozione feuerbachiana di «genere» (*Gattung*) le sue precedenti conclusioni. Si tratta, cioè, di un mutamento di piano nel modo di considerazione. Il Mandel, in una sua recentissima opera¹, ha percepito questo mutamento, considerandolo una «interruzione brusca» e una «biforcazione» rispetto alla precedente linea di indagine, e come l'inserirsi di un elemento contraddittorio (lo «universalmente umano») rispetto alla specificità di essa. In verità, però, il pensiero di Marx andava diritto al suo scopo: che è certo — settorialmente inteso — già quello di una critica dell'economia politica (come mostra anche la pagina di prefazione rinvenuta nei *Manoscritti*), ma di una critica dell'economia politica che è *immediatamente* subordinata, ancora, allo intento di fondazione del comunismo. Intento a sua volta legato, come si è visto, alla nascente teoria del proletariato rivoluzionario e alla nozione di «emancipazione umana». La riflessione sul lavoro alienato a livello della *Gattung* è perciò, in questa prospettiva, un passaggio indispensabile. Quella fondazione, infatti, non poteva essere che *filosofica*: non essendo giunto Marx né ai «rapporti di produzione» né al lavoro-valore, una fondazione scientificamente autonoma (rispetto alla filosofia), e scientificamente mediata, era per il momento impossibile.

Se finora abbiamo considerato i manoscritti in quegli elementi

¹ ERNST MANDEL, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Paris, 1967, p. 157.

di dinamismo interno che portano oltre i loro confini (verso il materialismo storico), proprio l'angolatura che ci si presenta adesso (la « terza caratteristica ») fornisce la visione integrale e coerente di essi, il loro senso (provvisoriamente) compiuto, *al di qua* di detti confini. Il che fa di essi una fase particolare e autonoma del pensiero di Marx, nella quale egli del resto può già costruire una teoria generalizzata del proletariato come classe rivoluzionaria (la troviamo accennata, in sede di interpretazione del significato storico della rivolta dei tessitori slesiani, nei due articoli del *Vorwärts* più volte ricordati; e poi del tutto chiaramente espressa in una pagina della *Sacra famiglia*)¹.

È interessante cogliere il grado e il tipo di consapevolezza che Marx aveva allora delle condizioni in cui si muoveva la sua ricerca. Una sua lettera da Parigi al Feuerbach, dell'11 agosto 1844, recentemente scoperta² (con la quale accompagnava l'invio dei due articoli del *Vorwärts*) è a questo riguardo assai illuminante. Qui si legge, fra l'altro: « ...La Sua *Filosofia dell'avvenire*, come anche la *Essenza della fede*³, nonostante la loro piccola mole, sono di maggior peso che tutta l'attuale letteratura tedesca presa nel suo insieme. In questi scritti Ella — non so se intenzionalmente — ha fornito un fondamento filosofico [*eine philosophische Grundlage*] al socialismo, e i comunisti immediatamente hanno interpretato in tale maniera quei lavori. La unità dell'uomo con l'uomo, che è fondata sulla differenza reale, il concetto dello umano genere tratto giù dal cielo della astrazione sulla terra dell'effettualità [*auf die wirkliche Erde*], che cosa è ciò se non il concetto della *società?* ».

Sono righe molto significative. Da esse risulta: 1) che il socialismo (comunismo) ha bisogno di un fondamento filosofico; 2) che questo fondamento già esiste e si trova nell'antropologia di Feuerbach, quale è maturata negli ultimi scritti del filosofo; 3) che ciò è vero a condizione

¹ Ed. cit., pp. 43-44.

² L'originale di questa lettera prima sconosciuta è stato trovato dallo Schuffenhauer, insieme ad altri materiali inediti, fra le carte feuerbachiane nel 1958; e pubblicata in LUDWIG FEUERBACH, *Briefwechsel*, Leipzig, 1963 (lettera n. 65). La si può leggere per intero anche in appendice al citato volume dello Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, pp. 207 e sgg.

³ Si tratta dello scritto del 1844: *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, sulla cui importanza, per il cambiamento di atteggiamento del Feuerbach verso Lutero, è da vedere lo scritto di CARLO ASCHERI, *Feuerbach 1842: Necessità di un cambiamento*, in *De Homine*, nn. 19-20, 1966 (particolarmente alle pagine 233-234). E il tema « Lutero » era tutt'altro che indifferente al Marx di quegli anni.

che si identifichi ormai la nozione di *Gattung* (« umano genere ») con quella di *società*. Quest'ultimo punto, naturalmente, è il più importante perché tendenzialmente va oltre Feuerbach, o lo spinge in una determinata direzione. D'altra parte nel carattere di sollecitazione, rispettosa e affettuosa, ma decisa, che è presente in quella lettera, non vi è propriamente forzatura delle posizioni di Feuerbach, bensì piuttosto una scelta nella quale (ed è notevole) Marx, fra l'altro, tiene fermo alla nozione di *Gattung* (e quindi di « ente generico », per l'uomo) assai più che non facesse ora, in modo esplicito, lo stesso Feuerbach. Ma il contenuto generale e, per così dire, di partenza, assegnato a tale nozione è appunto quello con cui Feuerbach, nella *Filosofia dell'avvenire*, intende esprimere la universalità dell'uomo. (« L'essenza dell'uomo è contenuta soltanto nella comunità, nell'unità dell'uomo con l'uomo — una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza fra io e tu »¹: mentre la « unità dell'uomo con l'uomo » è affermata da Feuerbach come il « principio supremo e definitivo della filosofia » e la « necessità del tu per l'io » come il fondamento della « vita collettiva, della vita in società ».) Ma quello che per Feuerbach in questo momento è un punto di arrivo, oltre il quale egli non procederà (o non procederà molto, almeno nella direzione in cui Marx, che allora sperava di guadagnarlo al comunismo, lo veniva stimolando) costituisce per Marx soltanto il punto da cui muovere, da approfondire, da allargare: il che non poteva accadere se non immettendovi tutta la problematica reale della società. In verità è l'interesse per questa e la scelta ormai compiuta per il comunismo che guida Marx e non l'astratto programma di proseguire una teoria filosofica. Anzi egli pensa, propriamente, che sia Feuer-

¹ Non è però privo di rilievo che nella lettera sopra citata di Marx e Feuerbach, nominando la « differenza reale », si tralasci la tipica relazione « io-tu » che per Feuerbach ne costituiva il contenuto. Non credo che si tratti di una omissione casuale. Tale relazione non trova mai in Marx un riscontro positivo. Nelle note di Engels su Feuerbach, in calce alla *Ideologia tedesca*, (cfr. MEGA. I, 2, p. 538) quella relazione è così ripresa, in riferimento ai paragrafi 61 e 62 della *Filosofia dell'avvenire*: « L'uomo per sé è uomo (in senso ordinario), l'uomo con l'uomo, l'unità di Io e Tu è Dio (cioè, l'uomo in un senso sopra-ordinario) ». A ciò segue il commento critico: « La filosofia giunge a tal punto che il fatto triviale della indispensabilità del rapporto fra gli uomini, senza la cui conoscenza la seconda generazione umana, che sia esistita, mai avrebbe potuto venir generata, e che già si trova nella differenza dei sessi, è presentato come il massimo risultato alla fine della sua intera carriera. E per di più nella misteriosa forma della "unità di Io e Tu". Questa frase non sarebbe stata possibile se Feuerbach non avesse pensato che nell'atto sessuale sta soprattutto l'attività del genere [*Gattungsakt*], la comunità di io e tu Κατ'ἰξοχὴν ».

bach a doverla proseguire, dando così l'atteso aiuto al comunismo: e ne sarà assai presto deluso. Ma non si tratta di una alleanza puramente esteriore che egli viene perseguendo: all'opposto, l'impulso di Marx è alimentato, come si è visto, dalla convinzione della necessità di un fondamento filosofico per il comunismo, che lo ponga su basi critiche e non dogmatiche: il che non poteva avvenire, per lui, se non collegandolo con una teoria generale dell'uomo, e cioè sulle basi di una antropologia filosofica.

In verità quella prosecuzione, nel senso indicato, della antropologia filosofica, Marx l'aveva già compiuta, in quel giro di mesi che precede l'estate del 1844, con questo straordinario abbozzo di un lavoro che non fu mai compiuto, che va sotto il nome di Manoscritti economico-filosofici del 1844. In essi non è da vedere una semplice applicazione del feuerbachismo, magari ristrumentata in parte con mezzi hegeliani (o addirittura un momento hegeliano, anzi il solo veramente hegeliano del « giovane Marx », come sembra ritenere, invero assai incomprensibilmente, lo Althusser). Non perché tale feuerbachismo (e parziale hegelismo) non si dia — al contrario — ma perché i manoscritti rappresentano non una applicazione, bensì un ripensamento e uno sviluppo di esso, in una determinata direzione, i quali se fossero stati portati a termine e resi pubblici, avrebbero costituito una pagina a sé, nuova, della filosofia tedesca, una concezione originale della « filosofia dell'avvenire »; e, al contempo, una nuova fase del comunismo filosofico organicamente imperniato sul tema del proletariato, e sostanziato dalla discussione delle categorie economiche. Una filosofia che potrebbe avere perfino un suo nome o una sua etichetta, in contrapposto alla antropologia feuerbachiana (che pur proseguiva), come « filosofia della alienazione reale e della sua soppressione pratica, o comunista ». Di essa abbiamo già individuato i primi passi nella *Questione ebraica* e nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, quando ci siamo trovati dinanzi alla figura della alienazione politica (anche se non le viene dato questo nome) o alienazione nello Stato: quale alienazione appunto di forze reali umane (e non semplicemente immaginarie, come nella religione) da recuperarsi, da parte degli individui, attraverso un rivoluzionamento sociale. Erano soltanto, appunto, i primi passi nella direzione che trova la sua piena esplicazione nei Manoscritti economico-filosofici.

Mentre in questo testo fortissima, per un verso, è la influenza dell'ultimo Feuerbach (dalle *Tesi provvisorie* alla *Filosofia dell'avvenire*), ma non senza tracce marcate del precedente Feuerbach (dell'*Essenza del cristianesimo*), per altro verso non solo tale influenza opera tutta

sul piano differente che si è ora indicato (della « alienazione reale »), e non solo si integra, com'è noto, con un ripensamento critico di Hegel — che è autonomo, e anzi a sua volta implicitamente critico rispetto a Feuerbach — ma, abbiamo già accennato, gli elementi feuerbachiani messi in azione ubbidiscono a una particolare scelta, e a una trasformazione che dipende da questa scelta e dalla problematica generale che la condiziona. Tale problematica è quella che abbiamo visto fin qui maturare e che ha portato necessariamente a un incontro, o scontro, di quella che ormai possiamo chiamare *antropologia comunista* (« emancipazione umana » e suoi sviluppi) con le categorie dell'economia politica. Quanto a quella scelta, mi sembra che la possiamo caratterizzare in tre punti principali: 1) Marx tiene fermo (si è già accennato) alla nozione di « genere » (*Gattung*), equiparandola il più possibile a quella di società. Ma nello stesso tempo lasciandole tutta la pienezza che essa ha acquisito nel recente Feuerbach (il quale esplicitamente la riprenderà nel 1844; nella replica difensiva di fronte all'attacco di Stirner). 2) Questa pienezza è legata alla rivendicazione integrale della sensibilità (cioè al sensualismo-materialismo), quale la troviamo nella *Filosofia dell'avvenire*. Cioè, in forma tale da investire tutto l'umano (e non più, soltanto, da costituire una soglia teorico-conoscitiva, la cui irriducibilità al puro pensiero « logico », come nello scritto di Feuerbach del 1839 *Per la critica della filosofia hegeliana*, serviva soltanto a tenere in scacco la filosofia speculativa). La sensibilità in questa sua pienezza è tuttavia spogliata dell'elemento dell'amore, inteso invece da Feuerbach come risolutivo. E ciò in dipendenza del punto seguente. 3) Marx dà una sua particolare inflessione alla nozione di « genere », accentuandone fortemente la componente pratica, anzi, per così dire, marcandola tutta di essa; e, naturalmente, dando alla prassi un contenuto sociale (operare degli individui, in quanto sociali o associati; loro operare nella società). Accentuando, cioè, quell'elemento che era sempre stato in Feuerbach il più debole, periferico ed oscillante; e comunque il più indeterminato, anche nella fase recente in cui egli, poggiando sulla identificazione di prassi e vita, ad essa intendeva riportare il « punto di vista » della sua filosofia.

Ciò consente a Marx di elaborare una specifica problematica proletario-rivoluzionaria-comunista, del tutto indipendente da altre formulazioni del comunismo, fino allora avutesi. In essa rimane decisivo l'incontro critico con le categorie dell'economia politica. Per quanto avvenga attraverso forme immature, esso è già tale da permettere a Marx di identificare con grande energia e lucidità la contraddizione

fondamentale che rimarrà al centro, in pari tempo, della teoria rivoluzionaria marxista e della critica dell'economia politica. « La opposizione fra *non proprietà* e *proprietà* — egli scrive all'inizio di una delle sezioni del terzo manoscritto — è peranco indifferente, non colta nel suo rapporto attivo alla sua intima connessione, e non ancora come *contraddizione*, finché non è concepita come opposizione di *lavoro e capitale*. » E precisa: « Anche senza il progredito movimento della proprietà privata, nell'antica Roma, nella Turchia ecc., questa opposizione può esprimersi nella sua *prima* forma: e così essa non *appare* [erscheint] ancora come posta dalla proprietà privata stessa. Ma il lavoro, l'essenza soggettiva della proprietà privata, in quanto esclusione della proprietà, e il capitale, il lavoro oggettivo, in quanto esclusione del lavoro, sono la *proprietà privata* come sviluppato rapporto di contraddizione, epperò rapporto energetico, motivo di risoluzione ». È impossibile qui analizzare e svolgere tutte le implicazioni di questa proposizione che, in certo modo, costituisce il cuore stesso, la principale conclusione insieme teoretica e rivoluzionaria (raggiunta indubbiamente bruciando molti passaggi o lasciandosi dietro molte questioni irrisolte) dei *Manoscritti* del '44. Ed è superfluo rilevarne la intrinseca e irriducibile struttura dialettica, tanto essa è evidente. Una dialettica che tende a riprodurre o *rispecchiare* il movimento reale, al suo livello più profondo, rendendo conto delle sue forme fenomeniche, e si inserisce in esso illuminando la soluzione *pratica* di cui quel movimento reale contiene la direzione, la possibilità e l'energia. La concezione stessa del comunismo come « movimento reale » e lotta pratica del proletariato, che è già chiaramente affermata nei manoscritti, (molto giustamente lo rileva il Mandel, contro interpretazioni deformanti) ha qui, nell'inserimento in questa struttura dialettica, il suo punto di forza anche teoretico. (« È facile vedere — afferma a un certo punto Marx — la necessità del fatto che l'intero movimento rivoluzionario trovi tanto la sua base empirica che quella teoretica nel movimento della *proprietà privata*, precisamente dell'economia ».) Marx continuerà a svolgere quel motivo nella *Ideologia tedesca*, addirittura fino all'estremo della unilateralità (che poi sarà successivamente corretta) nella nota affermazione: « chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente » (p. 25). Ma si trattava allora di piegare l'albero nel senso opposto a quello determinato dalle raffigurazioni astratto-utopistiche (« il comunismo non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, non è un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi » *ivi*). Nei *Manoscritti* questa posizione è anteceduta da una vera e propria fenomenologia del « comunismo rozzo » e del

modo, oltreché astratto, meschino e *antistorico* in cui esso concepisce la « soppressione della proprietà privata ». (« Quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una reale appropriazione lo prova precisamente l'astratta negazione di tutto il mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla *immaturale* semplicità dell'uomo *povero* e senza bisogni, che non ha ancora sorpassato la proprietà privata, che anzi non è ancora pervenuto ad essa ».) La critica del « comunismo rozzo », cioè praticamente di tutte le forme di comunismo fino ad allora elaborate, si svolge intorno a due fuochi: uno è quello della personalità umana (a cui abbiamo già accennato); l'altro è questo, che ora vediamo emergere, del nesso fra movimento comunista e il complessivo « movimento della storia ». Sono due dei grandi temi che troveranno il loro sviluppo nella *Ideologia tedesca*: il primo nella discussione con Stirner, il secondo nella parte iniziale dell'opera, intitolata a Feuerbach, sul terreno del conquistato « materialismo storico ». Il problema della « storia », che avevamo visto già affiorare necessariamente al termine dell'analisi della autoalienazione del lavoro (la quale, nella figura di « alienazione economica », è divenuta nei *Manoscritti* il fondamento di « ogni alienazione »), conduce Marx, sulla base stessa della fissazione e precisazione che egli compie dei meriti di Feuerbach, a rivedere il rapporto con Hegel, accusando la scuola giovane-hegeliana (da cui Marx ormai si sente fuori) di non aver preso coscienza di quel rapporto, di averlo lasciato in un limbo acritico. Il problema del « movimento della storia » conduce cioè Marx alla necessità di « una spiegazione critica con la dialettica filosofica ». Marx è spinto così, necessariamente a sporgersi oltre i limiti del feuerbachismo, pur costretto a tenere i piedi ancora piantati nella antropologia filosofica. L'interpretazione di tutta la sistematica hegeliana come svolgutesi su di un piano stabilito dalla alienazione reale (e un discorso parallelo viene fatto per l'*Economia politica*) facilita il recupero di qualcosa a cui Marx non rinuncia né rinuncerà mai: una concezione della dialettica non dialogica, come quella riposta da Feuerbach, bensì oggettiva, intesa come dialettica della negatività. In cui il principio della negazione della negazione viene ricondotto al suo senso generale ed astratto — e rivalutato a tale livello — al di là dell'interpretazione specifica, ma anche speciosa, in cui Feuerbach lo aveva bloccato, cogliendone solo l'aspetto alienato (come semplice espressione, cioè, del fatto che la filosofia speculativa ripristinava la teologia dopo averla negata). Quella dialettica della negatività (e della contraddizione reale) è e rimarrà inseparabile in Marx — per quanto questo oggi a molti dispiaccia — dalla sua concezione e teoria della storia. Consta-

tazione questa che non significa affatto precludersi l'indagine del *se*, del *quando* e del *come* (cioè attraverso quali forme specifiche ed eventualmente originali) la dialettica *funzioni* nei diversi settori a cui il pensiero dei fondatori del marxismo si è applicato.

Dalla filosofia alla scienza

La concezione del comunismo come *movimento reale* di soppressione della proprietà privata, che ne continua dialetticamente il « movimento » storico (il « movimento della proprietà privata ») — soppressione quindi arricchita delle conquiste della « cultura e civiltà » e non impoverita di esse — se marcava in modo netto la differenza con le altre teorie comunistiche, mascherava però (e ciò avviene ancora, *in parte*, nella *Ideologia tedesca*) un vuoto che difficilmente gli esaltatori incondizionati dei *Manoscritti* del 1844 riescono a nascondere. E cioè, il salto che si produce fra la critica del comunismo rozzo, assai elaborata, e la concezione che gli viene contrapposta. La quale in verità si scinde fra l'affermazione del comunismo come *movimento reale* (l'azione pratica del proletariato rivoluzionario, accompagnata dalla coscienza teorica del suo punto di inserimento nel « movimento della storia »: contraddizione di capitale e lavoro) e la raffigurazione del *risultato*, ove il tema (non esplicitamente nominato) della « emancipazione umana » è interpretato quale integrale soluzione (comunistica) di tutte le antinomie conosciute (e, si direbbe, conoscibili) relative all'uomo. Mi riferisco alla famosa proposizione: « Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo; la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione ed affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione ». Proposizione indubbiamente di alta suggestività, ma che solo in parte può esser messa in corrispondenza (attraverso una parziale traduzione di linguaggio) con le posizioni, sostanzialmente più caute, del marxismo maturo (quali cominciano a delinarsi già nella *Ideologia tedesca*). Non è questo tuttavia il punto che ora più interessa, bensì, come accennavo, il *salto* o il vuoto che sembra palese fra tale prospettiva o risultato (che sarebbe poi la filosofia « realizzata », e perciò consumata) e il comunismo interpretato come movimento reale. È un vuoto che

Marx non poteva, proprio, allora riempire, nonostante la dialettica reale ed energica (« risolutiva ») identificata nella lotta fra capitale e lavoro, quale espressione del movimento storico della proprietà privata. Gliene mancava il terreno, impossibile a scoprirsi all'interno della problematica antropologia assunta come fondamento. Ma una volta scoperto tale terreno (analisi del processo produttivo nel suo insieme; nozione dei « rapporti di produzione ») — il che avviene, inizialmente, nella *Ideologia tedesca* attraverso la crisi critica espressa dalle *Tesi su Feuerbach* — quel fondamento perdeva ogni significato e ogni necessità di « fondamento ». La « rottura epistemologica » di cui parla Althusser, e già intuita dal Rjazanov, credo sia un fatto il cui riconoscimento, o meno, determina ogni atteggiamento che si possa avere oggi verso il marxismo teorico. Ma va sottolineato che si tratta di una questione di *fondamenti*. I *Manoscritti* del 1844 sembrano fornire un fondamento filosofico (in una *filosofia dell'uomo*) al comunismo. E quindi, per molti, oggi, anche al successivo marxismo. Marx, preso da altri problemi, teorici e politici, non si sarebbe curato di continuare a elaborarlo, o ne avrebbe obliato l'importanza (o come altrimenti si voglia, in questa direzione), ma oggi esso avrebbe riacquisito tutta la sua validità e una attualità preminente. Per coloro che interpretano in tale guisa, tornare indietro da questa riscoperta (e dalle suggestioni che se ne dovrebbero trarre per ulteriori svolgimenti) equivarrebbe — se ben interpretiamo — a una perdita di fondamento del marxismo stesso.

L'altro atteggiamento, a cui lo scrivente partecipa, è quello sopra delineato, che vede un trasferimento dei fondamenti da un ambito « filosofico » a un ambito scientifico. Ma chi scrive non crede di dover trarre da ciò conseguenze liquidatrici per il cosiddetto « umanesimo » marxista (o comunista, o come si voglia chiamarlo), come fa Althusser, poiché pensa che in tale operazione liquidatoria vengano confuse due questioni affatto diverse: quella, appunto, dei *fondamenti*; e l'altra, di una problematica dell'animale uomo (e, se vogliamo, del suo destino) nel quadro del marxismo. Alla quale non si può, credo, non riconoscere oggi un carattere particolarmente bruciante. Ma è evidente che tale problematica non può essere una semplice ripetizione, dilatazione, o enfaticizzazione di alcuni temi del « giovane Marx », bensì deve muovere dalle basi scientifiche del marxismo, e da tutti gli altri fondamenti scientifici ad esso integrabili. Si potrebbe dire che *umanismo* e *filosofia* sono stati ribaltati dalla loro posizione di « fondamento », ma non per questo si può rilasciarne una dichiarazione di morte. Non è il caso, in questa sede, di dire di più, se non forse riprendere un accenno già fatto: che

proprio nella *Ideologia tedesca*, nella sezione piú ampia, ma anche piú trascurata di essa, quella dedicata a Stirner, si trovano una quantità di sollecitazioni ancora attuali per la problematica marxista dell'uomo.

Il vuoto che Marx non poteva riempire nei *Manoscritti*, perché non ne aveva i mezzi (non derivabili dalla antropologia filosofica), concerne ciò che nella terminologia del marxismo maturo si chiama « formazione sociale » (o economico-sociale), che a sua volta presuppone la nozione dei rapporti di produzione, nella loro dialettica con le forze produttive. Socialismo e comunismo non possono non rientrare anch'essi in tale nozione (e quindi non venire a costituire, a un certo punto, *uno stato di cose*). Vi è tuttavia nei *Manoscritti* il primo germe di quella nozione che svolgendosi sarà destinato a sconvolgere tutto il precedente impianto problematico. Lo troviamo proprio nella sezione relativa al « lavoro alienato », accennato entro i limiti di questo. « Attraverso il lavoro alienato — scrive Marx — l'uomo non genera [*erzeugt*] soltanto il suo rapporto con l'oggetto e l'atto della produzione come con un uomo estraneo e nemico, ma genera anche il rapporto in cui altri uomini stanno con la sua produzione e il suo prodotto, ed il rapporto in cui egli sta con questi uomini. » Generalizzato oltre i limiti del lavoro alienato, sarà questo il concetto dei rapporti di produzione e di struttura economica (« anatomia » nella società civile). È un germe di immensa importanza. Non vi è infatti piú bisogno di presupporre negli individui una misteriosa e metafisica « qualità sociale »; essenza la cui « oggettivazione » produrrebbe la società e le sue istituzioni. Basta constatare e presupporre il *fatto empirico* del lavoro umano associato (di individui, cioè, associati e cooperanti, in qualche modo, nella produzione e riproduzione della loro vita materiale) la cui origine non spetta alla filosofia bensì a scienze empiriche ricercare e ricostruire (nella evoluzione dall'animale all'uomo), per rendersi conto delle forme della società, delle loro mutazioni e dei loro svolgimenti. Per contro, la diametrica contrapposizione di individuo e società risulta a sua volta erronea e *metafisica*: l'individuo quale lo conosciamo (a livello umano) è sempre *sociale*; cioè non esiste mai fuori del condizionamento dei rapporti sociali e delle strutture di base (famiglia; rapporti di produzione; e loro intersezioni) in cui i rapporti sociali si stabilizzano per lunghi periodi, evolvono o si rivoluzionano. La autonomia (*Selbsttätigkeit*) dell'individuo non viene con ciò annullata, ma immessa in un quadro di condizionamenti storico-sociali che di volta in volta ne spiegano i gradi di sviluppo, i contenuti concreti e le forme ideologiche. (È una proble-

matica che Marx comincia a trattare nella *Ideologia tedesca*, anche in questo caso, nella discussione con Stirner.) A questo punto, l'espressione « individuo sociale » (uno dei termini-chiave del marxismo maturo) non ha piú alcun colorito essenzialistico. La rottura con l'essenzialismo fa tutt'uno con la rottura con l'antropologia filosofica. Ad esso è sostituito un peculiare operativismo che ha a suo fondamento la nozione di lavoro umano e di produzione (in senso economico), ma che non deriva necessariamente dal lavoro ogni modello di *prassi* (come erroneamente, a mio parere, crede Althusser): per il fatto stesso che il lavoro — in quanto di individui associati — oltre che produrre oggetti di uso, genera e mantiene in vita rapporti sociali (e quindi *pratici*) che hanno uno *status ontologico* (se così è lecito esprimersi) *toto genere* diverso da quello della produzione materiale.

Ora, se è giusta l'interpretazione qui proposta dei *Manoscritti* del 1844 e del cammino che ha condotto ad essi, anche la lettura delle *Tesi su Feuerbach* non può non risultarne assai modificata. Esse costituiscono (di qui la loro difficoltà) un testo bifronte: il ponte, o meglio la sottile passerella lanciata sulla « rottura epistemologica » che si è venuta producendo. Nel senso che costituiscono (complessivamente), per un verso il bilancio critico del lavoro compiuto, per altro verso l'apertura sulla nuova problematica. Un bilancio critico sommario (e, naturalmente, ancora non definitivo e non senza residuo di eventuali scorie), di quanto del lavoro compiuto può essere salvato, trasferito su nuove basi e ulteriormente svolto: così, ad esempio, per la critica della religione; o per il *sensibile* come attività pratica, o per il *pratico-critico*, ecc. (la I Tesi appare come la presa di coscienza, in gran parte, del metodo già seguito nei *Manoscritti*). Ma ciò che fa da filtro in tale bilancio (il quale, naturalmente, andrebbe esaminato punto per punto), è il primo affacciarsi della nuova concezione e della metodologia che ne dipende.

Per ciò occupa una posizione centrale la VI Tesi, ove viene respinta ormai la nozione di « genere » e « ente generico » (« ... L'essere [*Wesen*] umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà esso è l'insieme dei rapporti sociali »). Come quella che esprime e *segnala*, ha giustamente messo in rilievo Althusser, il passaggio al nuovo ambito problematico, non piú « filosofico » ma scientifico. Anche se non concordo con Althusser nell'interpretazione che la riduce a una mera portata pratica, soltanto di *segnalazione*, appunto, di detto passaggio, dichiarandola però in se stessa, nella sua formulazione, priva di

consistenza teoretica (cioè « autocontraddittoria »)¹. Si tratta invece di esplicitare ciò che nella VI Tesi rimane ancora come rappreso, o è ellitticamente espresso. Vi è un termine comune a Marx e a Feuerbach, il quale rimane fisso nel passaggio dalla antropologia filosofica al materialismo storico. È l'individuo, o meglio gli *individui* (nella loro pluralità). Esso è in rapporto a un altro termine x. Quest'ultimo nella antropologia filosofica è il « genere », nella VI Tesi è invece lo « insieme dei rapporti sociali ». Nell'un caso e nell'altro il secondo termine ha la funzione di costituire il legame fra gli individui. Ma la sostituzione del secondo termine cambia anche la natura del legame e la sua localizzazione. Nel caso di Feuerbach (antropologia filosofica) l'individuo è inizialmente preso come *isolato* e quindi « astratto » ed a esso si contrappone la astrazione del genere. Questa a sua volta è concepita come « astrazione immanente » agli individui, « universalità interna », che stabilisce fra loro un legame puramente « naturale » (« naturale e mutuo », dice suggestivamente Marx). È una struttura che lascia fuori di sé, che non riesce cioè a includere il « corso della storia ». Nel nuovo rapporto invece non è il « genere » ad essere interno agli individui (« astrazione immanente »), bensì sono gli individui ad essere collocati nello « insieme dei rapporti sociali ». A livello delle scienze storico-sociali si tratta di un rapporto primario, e di un rapporto che rappresenta una configurazione concreta; gli individui non hanno più bisogno di essere presi dapprima come « isolati » (proiettando sulla società una situazione pre-sociale; per esempio la considerazione puramente biologica degli individui umani); fin dall'inizio essi sono visti come sempre situati nello « insieme dei rapporti sociali ». Non ci troviamo più su un terreno meramente « naturale », bensì, direbbe Labriola, « artificiale », costitutivo della « realtà » [*Wirklichkeit*] umana in quanto umana. Poiché non si fa più ricorso ad essenze, o qualità, o proprietà degli individui aprioristicamente concepite già come *sociali*, non potrà essere se non il « corso della storia » (di cui si apre così il problema) a dar ragione delle figure determinate in cui il nesso fra individui e insieme-dei-rapporti-sociali esiste. Già nei *Manoscritti* abbiamo trovato però (in germe) l'elemento generante di quel nesso: vivendo e lavorando associati, gli individui non producono soltanto oggetti di uso, attraverso la « appropriazione della natura », ma generano altresì rapporti stabili fra di loro. La « produzione e riproduzione della propria vita materiale », le condizioni specificamente umane, in cui essa si mantiene e si svolge, divente-

¹ Si veda la *Nota complementare sull'« umanismo reale »*, in LOUIS ALTHUSSER. *Per Marx*, ed. cit., pp. 217 e sgg.

ranno perciò l'elemento strutturale (in senso dinamico) dello « insieme dei rapporti sociali ». Ciò consentirà l'operazione di astrazione scientifica per cui nello « insieme dei rapporti sociali » verranno ritagliati, per così dire, i « rapporti di produzione » (solo a questo punto tale « insieme » si presenta come strutturato): quale base oggettiva di ogni relazione intersoggettiva e interpersonale. Il materialismo storico sarà allora compiutamente costituito, come criterio interpretativo della società e della storia. Tutta la prima parte della *Ideologia tedesca* si svolge in questa direzione. Ma nella VI Tesi — anche se lo « insieme dei rapporti sociali » rimane ancora indeterminato (è solo potenzialmente strutturato) — la rottura con il fondamento antropologico-filosofico è compiuta nettamente. Siamo nello stesso tempo assai vicini all'interpretazione di Althusser e assai lontani da essa. Francamente, nonostante i grandi meriti che sono da riconoscerle, tale interpretazione ci sembra perdere per strada un termine che rimarrà sempre centralissimo nel discorso scientifico di Marx: gli individui umani nella loro pluralità individuale, che, congiunta al riconoscimento della loro concretezza sensibile, rappresenta in Marx il retaggio anti-speculativo feuerbachiano (gli « individui umani viventi » come unico « presupposto » della storia, secondo la nota formulazione che si trova nella *Ideologia tedesca*). La scientificità del discorso di Marx consiste, mi sembra, anzi, proprio in questo: nel pensare le strutture in funzione degli individui (e viceversa); che nel caso in questione sono gli individui umani. Uno strutturalismo che perda o in qualche modo, *consumi* tale presupposto (in cui gli unici individui o unici *discreti* divengano le strutture stesse) è mera ideologia, anche se di apparenza scientifica.

È evidente, mi sembra, come a questo punto la presente interpretazione condurrebbe a riaprire il discorso sullo *umanismo*, il che non è possibile fare qui. Ma valga però un accenno, in quanto esso è strettamente pertinente alla tematica che stiamo illustrando. Potrebbe sembrare a qualcuno (a qualcuno del versante opposto, per così dire) che mentre si è rivendicata la presenza stabile degli individui (« umani viventi ») nelle strutture, essi vengano ridotti tuttavia a null'altro che ad entità numerico-biologiche, e perciò ugualmente « disumanizzati ». Si potrebbe dire: privati di « interiorità ». In altre parole: che si riduca il marxismo (per quanto concerne gli individui) a un mero comportamentismo. Non è così. La VI Tesi non apre (o riapre) soltanto il problema della storia (del suo svolgimento, delle sue continuità). Indirettamente ne apre un altro, che troviamo affrontato da Marx, nella *Ideologia tedesca*, attraverso la polemica con Stirner. Gli indivi-

dui umani non sono soltanto *collocati* nei rapporti sociali generati dalla loro attività associata: essi di volta in volta interiorizzano anche tali rapporti, a cui sono condizionati. I modi, i gradi e le figure di tale interiorizzazione in rapporto allo svolgimento effettuale della storia, per un verso, e alla autodeterminazione degli individui per un altro verso (e i condizionamenti, perciò, di questa stessa autodeterminazione) costituiscono uno dei tessuti problematici più interessanti (assai poco notato finora) appunto della *Ideologia tedesca*. Non si tratta di una problematica, diciamo così, di lusso, rispetto agli interessi del materialismo storico inteso quale fondamento di una teoria della rivoluzione. Non solo essa è evidentemente collegata alla questione delle « forme sociali » (ideologiche, ecc.) della coscienza degli uomini; ma non ha senso parlare di una coscienza di classe del proletariato e occuparsi della sua formazione (che è la formazione di tale coscienza in ogni singolo individuo, come ben sapeva Gramsci), all'infuori di siffatta problematica della interiorità. Formare la coscienza di classe non è come addestrare un cane o un cavallo a determinati comportamenti. Anche questa non è una conclusione; ma piuttosto la riapertura di un discorso non privo, credo, di implicazioni socio-politiche ancora, o di nuovo, molto attuali.

Siamo giunti così alla fine della presente introduzione. Nella quale si è inteso non certo di ricostruire nella sua completezza il processo di pensiero e di esperienze che ha condotto alla *Ideologia tedesca*, ma soltanto di illustrare quei punti e nodi delle questioni che, a parere dello scrivente, ne avevano particolarmente bisogno, in rapporto allo stato attuale della interpretazione, e alle discussioni che gli sono connesse. Si sono lasciati fuori della considerazione, perciò, settori anche importanti (per esempio, la polemica con il « vero socialismo ») semplicemente perché non si aveva niente da aggiungere a ciò che ognuno può trovare in libri noti e diffusi. Se di gran lunga più imponente, in queste pagine, è stata la parte riservata a Marx, rispetto a Engels — nonostante il vivo interesse che presenta anche la formazione giovanile di questi — ciò ha radice nelle cose stesse: il travaglio teoretico di Marx, che accompagna la sua evoluzione politica fino al nuovo comunismo (a quel « secondo comunismo » che diventerà poi la piattaforma comune sua e di Engels) e al materialismo storico, essendo stato enormemente più complesso di quello di Engels. Nella *Ideologia tedesca* — come si è ricordato all'inizio — secondo Marx, egli ed En-

gels, attraverso la polemica con il movimento dal quale uscivano, e con i suoi maggiori rappresentanti, avrebbero fatto i conti, in realtà, con la loro « anteriore coscienza filosofica ». Si è voluto fare qui uno sforzo per comprendere in che cosa essa fosse consistita. Ci è sembrato il modo più concreto per introdurre a un'opera di svolta e di rottura quale è appunto la *Ideologia tedesca*. Si è visto come tale « anteriore coscienza filosofica » fosse, accentuatamente, una coscienza politica (filosofico-politica). Il che doveva essere addirittura ovvio per Marx e per Engels, poiché essi non mancarono mai di rilevare la dimensione politica, e il progressivo rapido politicizzarsi, dello stesso movimento giovane-hegeliano nel suo complesso. Una periodizzazione, o sottoperiodizzazione, del pensiero giovanile di Marx che non tenga conto di questo fattore determinante è perciò non solo scolastica ed astratta, ma fondamentalmente illusoria. Si è visto attraverso l'analisi concreta come non esistano fasi puramente hegeliane o puramente feuerbachiane (o addirittura kantiane, fichtiane ecc.) del pensiero del giovane Marx. Nessuna partizione o periodizzazione in termini puramente filosofici regge al confronto ravvicinato coi testi: strumenti, metodi e concezioni filosofiche appaiono in essi in funzione di una evoluzione di pensiero politico, la quale presenta — essa sí — fasi ben distinte, con impianti problematici relativamente e provvisoriamente autonomi. Anche se nel passaggio dal liberalismo al comunismo (il titolo della traduzione italiana del Cornu è affatto pertinente) le tappe si siano succedute con sorprendente e incalzante rapidità, nel giro talvolta di mesi o di settimane, dal 1842 al 1845. Fondamentalmente, per vari rami, abbiamo trovato i luoghi di nascita: a) della critica della ideologia, b) del materialismo storico, c) della tematica dell'individuo sociale (cioè della personalità umana, in senso non ideologico, d) della critica dell'economia politica: alla luce della formazione del nuovo o « secondo » comunismo, e della teoria rivoluzionaria del proletariato. Mentre l'ultimo punto dovrà attendere ancora a lungo — un gigantesco sforzo di indagine — per giungere in Marx alla sua piena maturazione ed è poco presente (ma non completamente assente, nell'attenzione data alla divisione del lavoro e alle sue conseguenze) nella *Ideologia tedesca*, i primi tre costituiscono i grandi gruppi problematici che in essa sono direttamente sviluppati, al di sotto della sua forma letteraria e polemica. Si vuole qui soltanto notare che il materialismo storico si trova in essa, per così dire, allo stato fluido e incandescente, nel quale della « storia » più che le strutture sono sottolineati i fondamenti empirici della sua processualità. Un empirismo *sui generis* (nonostante la polemica sia

contro l'idealismo, sia contro il tradizionale empirismo) che reagisce allo speculativismo precedente: e in particolare a quello di Hegel, dal quale però si recupera il problema di ciò che *tiene insieme* i processi storici e li rende razionalmente intelligibili. Quell'accentuazione empiristica verrà successivamente corretta dalla elaborazione delle nozioni strutturali, e soprattutto dalla definitiva elaborazione della nozione di « formazione sociale ». Ma proprio in questo senso si deve considerare la *Ideologia tedesca* già un'opera della « maturazione », e non semplicemente della « rottura ». Chi scrive è convinto che nella *Ideologia tedesca*, facendo i conti col proprio passato « filosofico », Marx ed Engels (e soprattutto Marx) hanno chiarito a se stessi questioni fondamentali, alcune delle quali — e in primo luogo quella relativa agli « individui umani » — essi (particolarmente Marx) non hanno mai, o quasi mai, affrontato tematicamente e pubblicamente, e sono rimaste sottintese ma non perciò meno determinanti: in specie nell'opera di Marx, ivi compreso il *Il capitale*. Come dire: convinzioni pacifiche. Noi però dobbiamo riportarle alla luce per una lettura integrale dei successivi grandi testi; oltre che per una serie di interessi attuali ai quali si è creduto via via di accennare. Ma qui giunti si vuol lasciare al lettore, che ci abbia pazientemente seguito, di affrontare direttamente l'opera.

Cesare Luporini

Avvertenza

Il primo progetto di questa opera è sorto probabilmente nella mente di Marx e di Engels subito dopo, o durante, il loro viaggio di sei settimane in Inghilterra fra il luglio e l'agosto del 1845. Esso prese lentamente la sua forma definitiva. Il 30 aprile 1846 Joseph Weydemeyer, che aveva soggiornato da Marx a Bruxelles fino a pochi giorni prima, scrivendogli dalla Westfalia doveva ancora insistere presso di lui sulla necessità di una critica di Stirner che Marx sembra ritenesse superflua. Nel frattempo Marx continuava a lavorare alla sua opera Kritik der Politik und Nationalökonomie. Ma da un abbozzo di una sua lettera del 1° agosto 1846 al suo editore sappiamo che egli aveva interrotto il lavoro da sei settimane, sembrandogli « molto importante » fare precedere allo « sviluppo positivo » delle sue idee « uno scritto polemico contro la filosofia tedesca e contro il socialismo tedesco proveniente da essa », allo scopo di preparare il pubblico « al punto di vista » della sua « economia ». Certamente fu molto importante, per decidere Marx ed Engels, la pubblicazione fra l'ottobre e il novembre del 1845 del terzo volume della Wigand's Vierteljahrsschrift in cui Bruno Bauer nell'articolo Charakteristik Ludwig Feuerbachs poneva sullo stesso piano del materialismo di Feuerbach gli autori della Sacra famiglia e il loro comunismo; e Stirner, sotto il titolo Recensenten Stirners, replicava alla risposta di Feuerbach, pubblicata nel volume precedente della Wigand's Vierteljahrsschrift (Su « L'essenza del Cristianesimo » a proposito de « L'Unico e le sue proprietà »; in italiano ora in Ludwig Feuerbach, Opere, a cura di Claudio Cesa, Bari, 1965) e all'opuscolo di Moses Hess, Die letzten Philosophen. La necessità di un chiarimento, nelle diverse direzioni, veniva imponendosi. A poco a poco in quei mesi si precisò nella mente di Marx ed Engels anche la opportunità di far precedere alla critica di Bruno Bauer e di Max

Stirner una esposizione positiva del loro punto di vista storico-economico (cioè la prima formulazione del « materialismo storico ») in connessione, quest'ultima, con un distanziamento critico dallo stesso Feuerbach: che costituirà poi il primo capitolo dell'opera. La cui elaborazione fu la più tormentata; e rimase incompiuta. E se ne comprende bene il perché. Nel luglio 1846 le parti (o capitoli) seconda e terza del I volume e buona parte del secondo volume erano già presso l'editore, quando Marx ed Engels lavoravano ancora al primo capitolo intitolato a Feuerbach. Essi attesero anche la pubblicazione di uno scritto di Feuerbach su La essenza della religione, apparso in Die Epigonen del Wigand, vol. I (ora in italiano in L. Feuerbach, Opere, cit.) da cui furono del tutto delusi (cfr. Carteggio Marx - Engels, vol. I, trad. it., Roma, 1950; lettere di Engels a Marx, da Parigi, del 19 Agosto e soprattutto del 18 Ottobre 1846. Engels aveva fatto per Marx lettura e estratti dallo scritto di Feuerbach. Le lettere di Marx ad Engels di questo periodo sono perdute). Nel luglio 1846 gli editori, com'è noto, declinarono il proprio impegno. Dietro il loro rifiuto vi erano non solo le addotte ragioni materiali (essendo venuto meno il finanziamento), ma probabilmente anche motivi politico-culturali in relazione alle correnti di idee che Marx ed Engels attaccavano. Gli autori non si rassegnarono immediatamente; ma invano fu cercato un altro editore, fino alla primavera del 1847.

Questa edizione italiana presenta un importante cambiamento rispetto alla precedente (1958), e cioè il ripristino della prima parte (« Feuerbach »), o primo capitolo, nella sua forma originale. O, se si vuole, il ritorno ad essa, sulla base di una revisione critica compiuta dall'Istituto per il marxismo-leninismo presso il Comitato centrale del Partito comunista dell'URSS. Un brevissimo cenno storico è qui opportuno. Questo primo capitolo fu pubblicato per la prima volta in lingua russa nel 1924 e successivamente (1926) in tedesco, secondo l'originale, nel Marx-Engels-Archiv edito dall'Istituto Marx-Engels di Mosca, a cura del Rjazanov, sulla base del criterio di massima di seguire l'andamento del manoscritto; ma per varie difficoltà non superate, anche di lettura e decifrazione, la pubblicazione, per quanto di grande importanza storica, non poteva che avere valore provvisorio. Nel

1932 la Ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi diversi profeti 1845-1846, venne pubblicata per la prima volta integralmente in lingua originale nel V volume (I sezione) della MEGA, a cura di V. Adoratskij che ormai dirigeva l'impresa. In questa edizione il testo del primo capitolo venne sconvolto nell'ordine delle parti, dacché l'editore aveva inteso di fare il tentativo di ristabilire il piano di esso come lo avrebbero pensato Marx ed Engels, alla vigilia del fallimento della pubblicazione nel luglio 1846 (cfr. MEGA, I, 5, p. XVII): interpretando in tale senso gli appunti e le numerose note marginali di Marx e di Engels, nonché i segni di separazione vergati da essi sul manoscritto. Siffatta redazione è rimasta canonica fino al 1965, e nel testo in lingua originale e in gran parte delle traduzioni; anche se continuò a circolare la precedente redazione, pubblicata nel 1926, attraverso la sua riproduzione nella scelta antologica in due volumi (1932) a cura di S. Landsbut e J.P. Mayer, Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften (che, per il capitolo « Feuerbach » servì di base anche alla nota edizione francese del Molitor e a una traduzione italiana della Ideologia tedesca a cura di Giuliano Pischel, Milano, 1946). Tale scelta è stata ripubblicata nel dopoguerra in volume unico sotto il titolo Karl Marx, Die Frühschriften, a cura di S. Landsbut (Stuttgart, 1953). Sulle mende di tale, non ulteriormente corretta, riproduzione (mancano, fra l'altro, importanti note marginali) non è ormai il caso di soffermarsi.

Dopo attenta revisione del testo (che ha consentito anche alcuni notevoli completamenti, e migliore decifrazione di certi passi) l'Istituto per il marxismo-leninismo di Mosca è giunto alla conclusione che i criteri adottati nella edizione MEGA del 1932, i quali avevano condotto alla detta trasposizione interna delle parti del primo capitolo, non avevano legittimità di fondamento. Si è venuti così al ripristino dell'originale, migliorato nella sua lettura. La nuova pubblicazione del capitolo iniziale della Ideologia tedesca si è avuta in lingua russa nei fascicoli 10 e 11 della rivista Voprosi filosofii, dell'anno 1965; e in edizione a parte, a Mosca, nel 1966 con una prefazione illustrativa di come si era proceduto. Nella lingua originale il testo restaurato è apparso nella Deutsche Zeitschrift für Philosophie, n. 10, 1966, dopo ulte-

riore confronto con il manoscritto che si trova presso l'Istituto internazionale per la storia sociale di Amsterdam.

Sulla base di tale testo è stata ricomposta la presente traduzione italiana. In questa nota ci siamo valse ampiamente delle notizie fornite nel detto fascicolo della D.Z.f.Ph. a introduzione del nuovo testo critico che, in tedesco, è stato curato dall'Istituto per il marxismo-leninismo presso il CC della SED.

C. L.