

# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE



2017 / 2

Dicembre

[info@materialismostorico.it](mailto:info@materialismostorico.it)

> PRESENTAZIONE

> SAGGI

> STUDI

> NOTE

> RECENSIONI

Quartim, Fineschi, Giacché

Fresu, Vander, Bazzocchi, Vaccaro e altri.

L'ultima intervista ad André Tosel.

Zamora su Foucault. Screpanti sulla crisi.

Vattimo e Zabala sul «comunismo ermeneutico».

## RIVOLUZIONI E RESTAURAZIONI, GUERRE E GRANDI CRISI STORICHE: CENTO ANNI DALL'OTTOBRE RUSSO (parte prima)

a cura di Stefano G. Azzarà

## Materialismo Storico, n° 2/2017 (vol. III)

**Direttore scientifico:** Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino).

**Condirettore per l'estero:** Fabio Frosini (Univ. di Urbino).

**Direttore responsabile:** Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

### Redazione

Emiliano Alessandrini, Diego Angelo Bertozzi, Renato Caputo, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro, Rosalinda Renda.

### Comitato scientifico

**Presidente:** Domenico Losurdo

**Filosofia.** José Barata-Moura (Universidade de Lisboa), Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli), Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duchesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tösel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).

**Storia.** Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

**Pedagogia.** Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).

**Discipline economiche.** Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento), Vladimiro Giacché (Presidente del Centro Europa Ricerche, Roma; Vicepresidente Ass. Marx XXI).

**Discipline giuridiche e storico-giuridiche.** Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

*Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane* è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx.

Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

E-ISSN in assegnazione (Online).

Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.



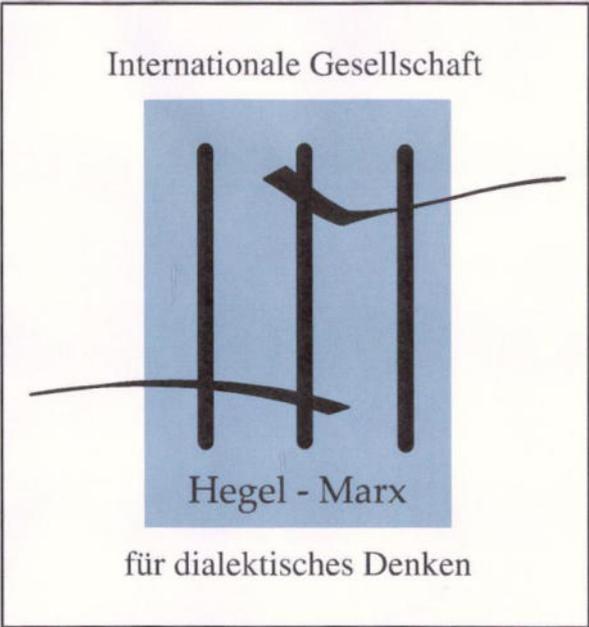
Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza [Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

2017/2, vol. III  
(dicembre)

**Rivoluzioni e restaurazioni,  
guerre e grandi crisi storiche.  
Cento anni dall'Ottobre russo  
(parte prima)**

Dal convegno di Urbino, 7-8 novembre 2017

a cura di Stefano G. Azzarà



# SOMMARIO

## PRESENTAZIONE

CENTO ANNI DALL'OTTOBRE RUSSO

Stefano G. Azzarà e Stefano Visentin

5-8

## SAGGI

UNIVERSALITÀ E SINGOLARITÀ STORICA DELLA RIVOLUZIONE  
D'OTTOBRE

João Quartim de Moraes

10-42

NOTE PROVVISORIE PER UNA TEORIA DELLA RIVOLUZIONE

Roberto Fineschi

43-53

IL CONCETTO DI CAPITALISMO DI STATO IN LENIN

Vladimiro Giacché

54-81

LENIN: NEP, EGEMONIA E TRANSIZIONE

Gianni Fresu

82-107

INDUSTRIALIZZAZIONE E PROGRESSO: LA LEZIONE DELLA  
RIVOLUZIONE D'OTTOBRE

Giorgio Grimaldi

108-122

LA RIVOLUZIONE RUSSA NELLA RIFLESSIONE DEI COMUNISTI  
TEDESCHI

Giovambattista Vaccaro

123-139

QUESTIONE NAZIONALE E «FRONTE UNICO»: RADEK E LA  
LOTTA D'EGEMONIA CONTRO IL FASCISMO IN GERMANIA

Stefano G. Azzarà

140-169

«CADORNISMO POLITICO» E RIVOLUZIONE IN OCCIDENTE.  
GRAMSCI TRA CAPORETTO E OTTOBRE SOVIETICO

Fabio Vander

170-179

IL PCI E LA RIVOLUZIONE RUSSA NEL SECONDO DOPOGUERRA

Claudio Bazzocchi

180-190

«WEDER EMPIRIST, NOCH DOGMATIKER». LUKÁCS

INTERPRETE DI LENIN

Matteo Gargani

191-216

HEGEL IN URSS. HEGELISMO E RICEZIONE DI HEGEL NELLA  
RUSSIA SOVIETICA  
Valeria Finocchiaro 217-248

NOTE SULLA NOZIONE DI “DIALETTICA” IN LENIN  
Matteo Giangrande 249-280

### STUDI DIVERSI

GUERRE E CONFLITTI, ETNIE E NAZIONI  
Venanzio Raspa 282-304

### NOTE

DA SPINOZA A GRAMSCI: INTERVISTA AD ANDRÉ TOSEL (30  
MAGGIO 2016) – PRIMA PARTE  
Gianfranco Rebutini 306-318

ALLA RICERCA DI UNA «GOVERNAMENTALITÀ DI SINISTRA»:  
L'ULTIMO DECENNIO DI MICHEL FOUCAULT  
Daniel Zamora 319-347

«NON SIAMO COMUNISTI, SIAMO *COMUNISTI ERMENEUTICI*»  
Gianni Vattimo e Santiago Zabala 348-353

L'IMPERIALISMO GLOBALE E LA GRANDE CRISI.  
UN'INTERVISTA A ERNESTO SCREPANTI  
Carla Maria Fabiani 354-366

### RILETTURE

PRAXIS E STORIA IN JEAN-PAUL SARTRE. UNA RILETTURA  
DELLA *CRITICA DELLA RAGIONE DIALETTICA*  
Maria Antonia Rancadore 368-377

### RECENSIONI

Donati (*Balducci*), Krätke (*Cardinale*), Giacché (*Paciotti*),  
Ferrara (*Allevi*), Pericás (*De Bernardinis*). 380-405

PERSONE 407

## Cento anni dalla Rivoluzione d'ottobre: un convegno di studi

Stefano G. Azzarà e Stefano Visentin (Università di Urbino)

Anche dalla pubblicistica più indulgente, la Rivoluzione d'ottobre viene per lo più rappresentata oggi come un incidente della storia e cioè come una diabolica deviazione del corso del mondo dalla normale modernizzazione liberale: una sorta di *Sonderweg* russo di estrema sinistra. Ancor più spesso viene presentata però come una catastrofe politica originaria, ovvero come un'eruzione di fanatismo demagogico tardo-giacobino dalla quale sarebbero scaturite tutte le correnti totalitarie che hanno poi attraversato il Ventesimo secolo. È la celebre tesi di Ernst Nolte, convinto, sulla scorta di Heidegger e Schmitt, che il nazismo e il suo «genocidio di razza» fossero un semplice «contromovimento» reattivo nei confronti del «genocidio di classe» bolscevico. Nonostante i grandi cambiamenti che sul piano materiale come su quello culturale ci separano irreversibilmente dall'epoca e dal clima del dopoguerra – e nonostante cento anni siano ormai passati – quell'evento è però tutt'ora ricordato e studiato in tutto il mondo. E molte tra le maggiori Università, comprese quelle italiane, hanno cercato di affrontarne la memoria e le ripercussioni come esse meritano e cioè su un piano che deve essere anzitutto storiografico e filosofico-politico e non certamente ideologico e propagandistico.

Pur avendo scandalizzato anche quella parte – minoritaria – della storiografia liberale che era rimasta fedele al paradigma democratico e antifascista, le tesi di Nolte non sono, a guardar bene, troppo distanti da quella «teoria del totalitarismo» che dai tempi della Dottrina Truman definisce gli assi interpretativi fondamentali della visione del mondo liberaldemocratica occidentale. Non stupisce perciò che esse continuino ad avere un notevole seguito, tanto più che il modello interpretativo che semplifica la storia universale sulla base della coppia libertà/totalitarismo si presta ad essere traslato e variato con la medesima leggerezza nelle più diverse epoche. Non a caso, soprattutto negli Stati Uniti ma anche in Europa, è proprio quell'idealtipo storiografico *prêt-à-porter* l'ipotesi di lavoro prevalente che guida oggi le ricerche sull'islamismo radicale (considerato da Daniel Pipes come da numerosi altri autori come la «terza ondata» di una sorta di

totalitarismo ideale eterno pervicacemente impegnato a cancellare il Mondo Libero) e persino sul cosiddetto “populismo”.

Tuttavia, la nostra impressione è che questo straordinario *consensus* che accomuna ormai le più diverse posizioni culturali e politiche – incluse alcune tra le tendenze intellettuali che erano state eredi della tradizione del marxismo novecentesco ma che hanno mutato i loro riferimenti culturali senza dilungarsi troppo nell’elaborazione concettuale di questo spostamento –, ben poco abbia di scientifico ma sia in gran parte determinato e corroborato dalla vittoria di sistema conseguita da una delle due parti in lotta al termine della Guerra Fredda. E pensiamo, in questa prospettiva, che il compito di una storiografia e di una riflessione filosofico-politica rigorose e autonome sia in primo luogo esattamente il contrario ovvero quello di sottoporre ad analisi critica il punto di vista dei vincitori: quell’interpretazione che troppo facilmente tracima nel senso comune fino a diventare verità indiscussa e indiscutibile, quasi ideologia che ridiventa natura.

In realtà, anche a uno sguardo superficiale non è possibile negare che almeno due delle caratteristiche fondamentali del nostro tempo e della democrazia moderna intesa come democrazia progressiva sarebbero letteralmente *impensabili* senza la rottura che la Rivoluzione russa, in particolare quella d’ottobre, ha rappresentato nella storia contemporanea.

In primo luogo, gli eventi russi – i quali di per sé contribuiscono in maniera esemplare a illuminare i nessi che sussistono tra conflitto politico-sociale, democrazia e guerra – rappresentano l’avvio di quel più ampio e complessivo processo di rivoluzionamento del mondo contemporaneo che è costituito dalla decolonizzazione e i cui effetti non sono ancora conclusi. La messa in discussione dell’ordinamento eurocentrico della Terra inizia certamente già nel XIX secolo, a partire dalle prime sollevazioni in America Latina, in Medio Oriente, in Asia, e soprattutto a partire da quella guerra ispano-americana che ha dato avvio al progetto egemonico globale statunitense. E però è solo con l’impulso della Rivoluzione d’ottobre che – grazie alle intuizioni politiche di Lenin e al tentativo di universalizzare le conseguenze del marxismo costruendo un ponte politico tra Occidente e Oriente, Città e Campagna, Centro e Periferia – la rottura dell’ordine coloniale diventa un fenomeno di portata planetaria e significativo sul piano politico. Un

fenomeno che condiziona gli sviluppi interni agli stessi Stati nazionali euro-occidentali e che darà vita a uno dei presupposti fondamentali della democrazia moderna: l'idea di un diritto internazionale basato sul principio di eguaglianza (gli stessi 14 punti di Wilson sono successivi al 1917).

In secondo luogo – e non è possibile qui più di un accenno –, va ribadito come anche gli storiografi di orientamento liberal-conservatore (ma Hayek e Popper lo avevano fatto notare con sdegno già molti decenni prima...) siano ormai dell'idea che la deterrenza costituita dalla presenza di un competitore politico, economico e ideologico su scala globale abbia svolto un ruolo determinante nello sviluppo dei sistemi di Welfare ai quali la democrazia occidentale e persino lo stesso capitalismo consumeristico devono gran parte del proprio sviluppo. Non è un caso che la fine della Guerra Fredda abbia coinciso con l'inizio dello smantellamento di questi sistemi ovvero con l'espunzione dal mercato capitalistico di ogni elemento di responsabilità sociale e intervento pubblico e con l'apertura di un'epoca politica e economica completamente nuova, tutta all'insegna dell'individualismo proprietario ma anche della crisi permanente.

Le grandi trasformazioni iniziate con il periodo 1989-91 non sono ancora terminate. All'esplosione della globalizzazione (che ha fatto gridare alcuni frettolosi interpreti ad una ormai compiuta «fine della storia») sono in realtà seguiti imponenti sconvolgimenti in tutti i settori della vita sociale, dall'economia alla scienza-tecnologia alle tecniche di governo; trasformazioni che a loro volta hanno innescato nuove contraddizioni e nuovi conflitti interni ai singoli paesi come su scala planetaria. È possibile leggere queste trasformazioni e le tensioni che esse hanno generato senza metterle a confronto con la categoria di rivoluzione? E cosa rimane oggi di quelle ulteriori tracce della Rivoluzione russa che tanto in profondità hanno scavato nella democrazia moderna e nelle sue forme di coscienza, a partire dalla costituzione delle identità politiche che hanno animato la fenomenologia del conflitto per oltre un cinquantennio? Cosa è rimasto, infine, dell'esperienza politica e della riflessione di un uomo, Lenin, il cui nome oggi sconosciuto ai più ha rappresentato uno spartiacque per quasi un secolo?

A queste e ad altre domande abbiamo cercato di dare, se non una risposta, almeno uno spazio di riflessione e una giusta risonanza in un recente convegno. Un momento di confronto che ha ospitato punti di vista anche molto distanti tra loro – pensiamo alla questione del rapporto tra socialismo e principio nazionale oppure al tema dello sviluppo delle forze produttive e della NEP – e del quale riportiamo qui la prima parte degli atti, affiancandola ad altri contributi. Il convegno, promosso dal Dipartimento di studi umanistici e dal Dipartimento di economia, società e politica dell'Università di Urbino, ha avuto il patrocinio dell'Istituto italiano per gli studi filosofici e della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken, che qui ringraziamo.

Completano questo numero di “Materialismo Storico” – dedicato più in generale a «rivoluzioni e restaurazioni, guerre e grandi crisi storiche» – un saggio di Venanzio Raspa su Meinong e la Prima guerra mondiale, un'intervista sulla crisi capitalistica all'economista dell'Università di Siena Ernesto Screpanti, una lettura decisamente controcorrente dell'ultimo Foucault e la traduzione italiana di un assai dibattuto intervento di Gianni Vattimo e Santiago Zabala sul «comunismo ermeneutico». Di particolare rilievo è infine per noi l'intervista di Gianfranco Rebutini ad André Tosel, probabilmente l'ultima che sia stata rilasciata dal nostro compianto collega, amico, maestro (pubblichiamo su questo numero la prima parte e sul prossimo, previsto per luglio, la seconda).

**Saggi**

## **Universalità e singolarità storica della Rivoluzione d'ottobre: da Lenin a Gramsci ai nostri giorni<sup>1</sup>**

João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, Brazil)

*The Marxian announcement of the imminent revolutionary conquest of power by the subaltern classes of the whole world has not occurred; however, it is not possible to understand the history of the second part of the Nineteenth and the entire Twentieth centuries without referring to the dynamics identified for the first time by the Communist Manifesto. It will be Lenin who gives effect to Marxism, bringing socialist revolution to completion in a country that was still largely agricultural and settling class struggles in capitalist countries to the national liberation struggles of countries subjected to Western colonialism. If the consequences of the October revolution will affect the liberal West itself, massively favoring the development of the Welfare State, the start of the neoliberal counter-revolution, inaugurated by Thatcher and Reagan, will coincide largely with the crisis of the political system founded by Lenin. Likewise, the end of the Soviet Union will coincide with the start of a dangerous phase of re-colonization, in which the nuclear horror of the Cold War will be followed by the daily horror of the imperialist wars disguised as humanitarianism.*

*Keywords: Marx; Engels; Lenin; Dialectics; World History.*

### *1. Parigi 1871: il primo potere operaio*

Le aspettative annunciate nel *Manifesto del partito comunista*, secondo il quale la classe operaia avrebbe preso il potere nelle società con un più elevato sviluppo del modo di produzione capitalistico e, liberando se stessa, avrebbe emancipato l'umanità intera, non si sono verificate. Tuttavia, quando nel 1847-48 Marx e Engels hanno formulato quegli auspici, stavano delineando una possibilità concreta e oggettiva. La prima frase del testo, «uno spettro si aggira per l'Europa: lo spettro del comunismo», non era affatto un'esagerazione, tant'è che meno di un quarto di secolo dopo la Comune di Parigi le avrebbe dato per una prima volta corpo. Proprio quell'evento è perciò la conferma più lampante di come l'idea di una conquista popolare del potere non fosse una fantasia arbitraria ma una possibilità che era effettivamente inscritta nelle linee di forza del movimento operaio europeo.

---

<sup>1</sup> Traduzione dal portoghese di Gianni Fresu, Giulio Gerosa e Franco Tomassoni.

Eppure, lungi da qualsiasi esortazione retorica, sia in pubblico che nella corrispondenza privata Marx e Engels hanno sempre espresso grande inquietudine di fronte alle «circostanze estremamente difficili» nelle quali «si muoveva la classe operaia francese» e davanti alla prospettiva che la bancarotta politica e militare di Napoleone III suscitasse nelle classi popolari la «disperata follia» di tentare di «rovesciare il nuovo governo... mentre il nemico batte quasi alle porte di Parigi». Predicavano perciò cautela. «Gli operai francesi», sostenevano, «devono adempiere il proprio dovere di cittadini» e però «non devono lasciarsi sviare dai *souvenirs* nazionali del 1792»<sup>2</sup>.

Le medesime valutazioni si trovano nel secondo *Pronunciamento* dell'Internazionale sulla Guerra franco-prussiana, del 9 settembre 1870. Il 6 dello stesso mese, in una lettera a Engels, Marx sottolineava l'importanza della sua presenza in un momento nel quale tutta la sezione francese stava muovendo verso Parigi, immaginando di forzare la situazione in nome dell'Internazionale: «Vogliamo rovesciare il governo provvisorio, stabilire la Comune a Parigi, nominare Pyat ambasciatore di Francia a Londra»<sup>3</sup>, avvertiva allarmato. Nel frattempo, i circoli parigini dell'Internazionale avevano diffuso un manifesto il cui «tono patriottico (sciovinista) mostrava quanto ancora i lavoratori francesi fossero sotto il dominio di una fraseologia vuota», confermando tutte le paure di Marx e Engels<sup>4</sup>.

A partire dalla giornata rivoluzionaria del 18 marzo 1871, in ogni caso, il proletariato parigino conquistava il potere nella capitale e si scatenava la guerra civile tra la Guardia Nazionale e gli operai di Parigi da una parte e, dall'altra, le truppe superstiti dell'esercito imperiale rimaste agli ordini dell'alta borghesia installata a Versailles. Prima di qualsiasi altra considerazione e nonostante tutte le perplessità, Marx e Engels dichiararono immediatamente la loro solidarietà alla Comune, come mostrano i testi scritti nel vivo dell'agitazione febbrile di quella

---

<sup>2</sup> MARX 1968a, p. 289. L'allusione di Marx ai *souvenirs* del 1792 rimanda alla parola d'ordine «la patria è in pericolo», con la quale il popolo si mobilitò e respinse gli eserciti della reazione assolutista che attaccavano la Francia, salvando la Repubblica. Marx mette in guardia contro la trasposizione automatica di questa parola d'ordine alla situazione del 1870.

<sup>3</sup> Cit. nell'introduzione a MARX 1968a, p. 10.

<sup>4</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

grande battaglia storica<sup>5</sup>. Sono particolarmente interessanti le riflessioni di Marx nella corrispondenza con Ludwig Kugelmann, il quale, in una lettera del 15 aprile del 1871, aveva espresso la propria inquietudine per le possibili conseguenze di una sconfitta assai probabile:

«La sconfitta priverà nuovamente il movimento operaio dei suoi capi per un tempo abbastanza lungo. Non sottovalutate questa disgrazia! A mio avviso, in questo momento il proletariato avrebbe più bisogno di educarsi che di combattere con le armi in pugno. Imputare l'insuccesso a una casualità qualsiasi non equivale a ricadere nell'errore che in maniera tanto convincente il *18 Brumaio* censura nei piccolo-borghesi?»<sup>6</sup>.

Marx replicava il 17 aprile:

«Sarebbe molto comodo fare la storia se dovessimo lottare solo in presenza di possibilità infallibilmente favorevoli. D'altro canto, questa storia sarebbe di natura assai mistica se la fatalità non vi svolgesse alcun ruolo. Queste casualità fortuite entrano naturalmente nella marcia generale dell'evoluzione e sono compensate, a loro volta, da altre casualità. Ma le accelerazioni o i rallentamenti dipendono dalle casualità simili, tra le quali figura la casualità del carattere dei capi»<sup>7</sup>.

Dieci anni dopo, in una lettera inviata il 22 febbraio 1881 al dirigente socialdemocratico olandese Ferdinand Domela Nieuwenhuis,

---

<sup>5</sup> Tra gli scritti che Marx ha dedicato alla Comune c'erano le lettere direttamente inviate a dirigenti del proletariato rivoluzionario (ma quasi tutte andarono perse), tre lettere superstiti ai corrispondenti tedeschi, due «saggi di redazione» de *La guerra civile in Francia* e il *Pronunciamento (Adresse) del Consiglio Generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori* (AIT, più nota come I Internazionale). La prima bozza della *Guerra civile* venne redatta probabilmente in aprile e all'inizio di maggio 1871, la seconda fu scritto invece prima del massacro scatenato il 21 di maggio, dato che Marx fa qui sì riferisce a un prevedibile esito tragico di quell'iniziativa come se ancora non fosse accaduto (dice «se loro vinceranno», riferendosi a Thiers e soci). Infine, il *Pronunciamento* fu scritto tra il 21 e il 30 maggio, durante e subito dopo la *Semaine sanglante*.

<sup>6</sup> Cit. nell'introduzione a MARX 1968a, p. 15.

<sup>7</sup> MARX E ENGELS 1971, p. 268.

Marx commentava però in maniera diversa e critica l'esperienza rivoluzionaria del 1871:

«A prescindere dal fatto che si trattava della semplice sollevazione di una città in stato d'eccezione, la maggioranza della Comune non era affatto socialista, né poteva esserlo. Con un minimo di buon senso, avrebbero potuto raggiungere con Versailles un compromesso utile a tutta la massa del popolo, l'unica cosa che fosse raggiungibile in quel momento. Già la sola requisizione della Banca di Francia sarebbe stata sufficiente per dissolvere tutte le pretese di chi stava terrorizzato a Versailles»<sup>8</sup>.

Nonostante queste oscillazioni, non solo per l'eroismo della sua lotta ma anche per avere abbozzato un nuovo tipo di Stato, la Comune è comunque entrata nella memoria delle lotte proletarie. Tant'è che vent'anni dopo, nel 1891, Engels traeva dall'epopea dei comunardi un'importante lezione storica: «Il filisteo socialdemocratico recentemente si è sentito preso ancora una volta da salutare terrore sentendo l'espressione: dittatura del proletariato. Ebbene, signori, volete sapere cosa è questa dittatura? Guardate la Comune di Parigi. Questa era la dittatura del proletariato»<sup>9</sup>.

Engels farà nuovamente riferimento alla Comune nel 1895, l'anno della morte, nell'*Introduzione alla lotta di classe nella Francia 1840-1850*, un'antologia di articoli fino ad allora mai raccolti in volume. Con un occhio rivolto ai francesi e l'altro ai tedeschi, discuteva di tattica del movimento operaio alla luce di mezzo secolo di battaglie, dalla Parigi nel 1848 e 1871 alla Berlino nel 1895:

«Con la Comune di Parigi si credette di aver definitivamente sepolto il proletariato combattente. Ma tutt'al contrario, dalla Comune e dalla guerra franco-tedesca data la sua ascesa più poderosa. Il rivolgimento completo di tutta l'arte della guerra, causato dall'arruolamento di tutta la popolazione capace di portare le armi in eserciti che non si contano ormai più che per milioni, e da armi da fuoco, proiettili ed esplosivi di efficacia sinora sconosciuta, da un lato pose fine bruscamente al periodo delle guerre bonapartistiche e assicurò lo sviluppo pacifico dell'industria, rendendo

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 348.

<sup>9</sup> ENGELS 1968, pp. 301-02.

impossibile ogni altra guerra che non sia una guerra mondiale di un orrore inaudito e di conseguenze assolutamente incalcolabili»<sup>10</sup>.

Il nesso guerra/rivoluzione era già presente nella lettera di Marx a Domela Nieuwenhuis come un fattore più negativo che positivo. Nell'orizzonte storico dell'Europa del 1895, sembrava ragionevole supporre che il potere distruttivo delle nuove armi avrebbe esercitato un effetto dissuasivo e deterrente sul militarismo delle potenze europee, esorcizzando l'orribile spettro del trionfo universale della morte e rendendo plausibile l'ipotesi di uno «sviluppo industriale pacifico». Le nuove armi avrebbero però svolto un ruolo di deterrenza anche verso le tentazioni insurrezionali delle masse proletarie: «Prima c'erano palle e obici d'artiglieria scarsamente efficaci; adesso esistono granate a percussione una sola delle quali è sufficiente per far saltare in aria la migliore delle barricate»<sup>11</sup>.

La nuova urbanizzazione dei grandi boulevards, del resto, contribuiva a rendere assai più difficili i combattimenti di strada e perciò «Sarebbe pazzo il rivoluzionario che scegliesse di sua volontà i nuovi distretti operai del nord e dell'est di Berlino per una lotta di barricate»<sup>12</sup>. Nel frattempo, l'avanzata elettorale del Partito socialista tedesco, che meglio di quello francese si era avvalso del suffragio universale istituito da Bismarck nel 1866, sembrava rendere superflue queste prospettive catastrofiche. Al soffocamento della Comune di Parigi, i proletari tedeschi avevano risposto con la resistenza pacifica e la battaglia elettorale, «mostrando ai compagni di tutti i paesi come servirsi del suffragio universale, fornirono loro una nuova arma tra le più affilate»<sup>13</sup>. E in effetti, dopo aver resistito vittoriosamente a dodici anni di illegalità ai quali erano stati condannati per effetto delle leggi eccezionali del 1878, i socialdemocratici erano diventati un grande partito di massa. Già in quell'anno avevano ottenuto la maggioranza relativa dei voti al Reichstag (19,8%) e nel 1893 raggiunsero addirittura il 23,4%.

---

<sup>10</sup> ENGELS 1974, pp. 22-23.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 24.

Sebbene per vie tortuose, il corso della rivoluzione proletaria previsto nel *Manifesto* sembrava dunque trovare nuove conferme. La possibilità di portare avanti la battaglia per il socialismo attraverso la lotta di massa e la contesa elettorale risparmiava alla popolazione le inevitabili atrocità della guerra civile. Come non valutare positivamente questa prospettiva?

È per questo che, analizzando la situazione concreta, Engels considerava come una tattica corretta nella Germania di quegli anni la partecipazione alle elezioni. Questo ottimismo non gli fece però perdere di vista la possibilità dell'avvento di congiunture storiche più fosche. Sapeva molto bene, infatti, che sul piano dei principi le alternative insurrezione o voto, lotta armata o lotta pacifica, sono solo delle tattiche che riguardano i mezzi (la forma di lotta e di organizzazione) e non i fini (il programma comunista). Così come sapeva che mezzi e fini si congiungono dialetticamente nella logica dell'azione, rendendo in tal modo labile e imprecisa la linea divisoria tra tattica e obiettivo programmatico. Solo la situazione concreta, perciò, può di volta in volta indicare la tattica migliore da seguire. Per questa stessa ragione, Engels eviterà rigorosamente formule perentorie e generalizzazioni frettolose, criticando semmai quanti si prodigavano a presentare le elezioni e l'eventuale conquista della maggioranza parlamentare come la via decisiva, se non unica, verso il socialismo.

## *2. Di fronte alla catastrofe del 1914*

Dando conferma all'ottimismo palesato da Engels nell'*Introduzione* del 1895 e alla sua celebrazione dell'avanzata politica del proletariato tedesco, nel 1912 la socialdemocrazia avrebbe ottenuto una notevole vittoria elettorale, diventando con il 34,8% dei voti e 397 deputati il maggior partito del Reichstag. Nel frattempo, smentendo le aspettative di pace, in Germania come negli altri paesi europei la grande industria generava però trust e cartelli monopolistici, impegnati in una tenace disputa per i territori coloniali e per il controllo del mercato mondiale con il sostegno della macchina bellica dei propri Stati di appartenenza. Questa disputa per la supremazia planetaria esacerbava le contraddizioni tra le grandi potenze imperialiste, facendo apparire

all'orizzonte un altro spettro: quello di una guerra di grandi proporzioni. Le correnti più avanzate del movimento operaio compresero la gravità della minaccia e si mobilitarono perciò immediatamente contro l'*escalation* bellica.

Il 24 e 25 novembre 1912, riuniti in un congresso straordinario a Basilea in un clima carico di entusiasmo ma anche di apprensione, i partiti della II Internazionale adottarono un manifesto nel quale assumevano l'impegno solenne di lottare contro la guerra. Nel manifesto veniva inclusa una risoluzione presentata nel 1907 da Lenin al precedente congresso dell'Internazionale a Stoccarda, secondo la quale, in caso di scoppio della guerra, i partiti socialisti avrebbero dovuto fare della situazione caotica da essa creata il lievito della rivoluzione.

Ben pochi dirigenti della II Internazionale onorarono però questo impegno. Il francese Jean Jaurès, oratore principale al Congresso di Basilea insieme alla tedesca Clara Zetkin, si pose alla testa della lotta per sbarrare il passo a quel bellicismo che, in nome della difesa della patria, sobillava l'odio tra i popoli. Fu però assassinato da un estremista di destra nel pomeriggio del giugno 1914, allo scoppio della guerra. In Germania, oltre alla Zetkin si distinguevano in questa lotta Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht e Wilhelm Pieck. Deflagrata la guerra, tuttavia, i dirigenti della maggioranza opportunista della socialdemocrazia europea e anche di quella tedesca disarmarono politicamente la classe operaia e in nome del patriottismo le indicarono un rassegnato cammino verso il mattatoio.

Con onorevoli e coraggiose eccezioni, i deputati della socialdemocrazia rinnegarono perciò i solenni impegni assunti di fronte all'Internazionale, votando nei rispettivi parlamenti a favore dei crediti di guerra e appoggiando i governi dei propri paesi, impegnati a trasformare la forza-lavoro in carne da cannone. La socialdemocrazia tedesca uscì dal fronte pacifista approvando al Reichstag il finanziamento della guerra del Kaiser. In Francia, il comportamento più biasimevole fu invece quello di Jules Guesde, che insieme a Jaurès era la figura più importante del socialismo francese. Non solo Guesde aderì alla *Union sacrée*, il blocco nazionale bellicista antitedesco, ma divenne

ministro del governo di guerra dal 1914 al 1916<sup>14</sup>. Nemmeno Kautsky, nonostante si portasse addosso l'epiteto di rinnegato, si era spinto tanto lontano sulla via del social-sciovinismo.

Le esaltanti speranze espresse nel *Manifesto* trovavano così il loro punto di caduta nel diluvio di fuoco, piombo, acciaio, esplosivo e gas tossici che nel giugno/agosto del 1914 mutarono bruscamente e in maniera catastrofica il corso della storia mondiale. Come ha sottolineato correttamente Luigi Cortesi, fino al 1914 «la logica della transizione verso il socialismo era immanente alla stessa logica di sviluppo capitalistico», la quale «in un certo senso la garantiva»: «la rivoluzione sarebbe sorta dalla pienezza di quello sviluppo». Con lo scatenamento della guerra, però, Lenin – che fino a quel momento aveva condiviso questo ottimismo – comprenderà che era stata proprio quella logica a rompersi, perché adesso «la pienezza dello sviluppo capitalistico coincideva con una crisi che stava minacciando l'essenza stessa della civiltà umana moderna»<sup>15</sup>.

Sebbene civiltà e barbarie vadano sempre e comunque considerate come gli opposti di una stessa unità dialettica, e cioè del capitalismo stesso nella sua fase imperialista, è chiaro che qualcosa era cambiato per sempre. Nel magma insanguinato dei campi di battaglia europei veniva smentita l'aspettativa ottimistica dei socialisti – conseguenza dell'idea di una natura fondamentalmente pacifica dello sviluppo industriale - secondo la quale capi di Stato, parlamentari, generali e circoli dirigenti della borghesia, prevedendo le tenebrose prospettive di un confronto bellico generalizzato, si sarebbero astenuti dal ricorrere a una risoluzione armata dei conflitti internazionali. A quel punto, la scissione tra la maggioranza social-sciovinista e la minoranza socialista

---

<sup>14</sup> Ho analizzato le traiettorie contrastanti di Jurès e Guesde in QUARTIM DE MORAES 2007, dove a proposito di Guesde notavo come dopo essersi opposto in nome della purezza rivoluzionaria a qualsiasi collaborazione con i governi borghesi questi accesse accettato di partecipare, insieme ad altri “social-patrioti”, al cosiddetto governo dell'Union Sacrée al potere in Francia durante l'orribile carneficina del 1914-18.

<sup>15</sup> CORTESI 1997, p. 244. Il libro è il risultato di un Convegno tenutosi nel gennaio del 1994 a Urbino. Ne abbiamo dato una rassegna in *Critica Marxista* n° 10 (2000), pp. 133-44.

rivoluzionaria finì per determinare un'amara e duratura frattura nel movimento operaio europeo.

La capitolazione dei dirigenti dell'ala maggioritaria non spiega però tutto ciò che accadde in quel passaggio. Accanto agli odi nazionali, a ridurre le resistenze alla logica perversa del bellicismo molto pesò l'illusione generalizzata secondo la quale la guerra sarebbe stata assai rapida, certo<sup>16</sup>. Se la massa dei lavoratori si era lasciata trascinare verso l'enorme carneficina del fronte, tuttavia, ciò era dovuto in primo luogo al brutale potere della macchina statale, capace di mettere in atto una rigida irreggimentazione militare della società civile. Le diserzioni erano punite con pene severissime, frequentemente con la fucilazione<sup>17</sup>. E alla fine l'ecatombe fu paurosa: morirono nella grande guerra del 1914-18, secondo i dati ufficiali, 9.720.453 combattenti e 8.871.248 civili.

La statura politica di Lenin avrebbe assunto tutta la sua grandezza proprio quando, non contentandosi della denuncia del tradimento socialdemocratico, si sforzò di analizzare i fattori oggettivi che si celavano dietro lo scoppio di quel conflitto generalizzato, la cui possibilità era stata prevista ma considerata improbabile da Engels.

---

<sup>16</sup> Domenico Losurdo ha sottolineato un'altra perversione tipica della barbarie bellica: l'uso come carne da cannone dei popoli dei paesi imperialistici stessi, ma anche delle popolazioni coloniali africane e asiatiche. Infamia nell'infamia, invece di mostrare gratitudine verso quegli uomini strappati dalle loro terre d'origine per diventare bersagli delle mitragliatrici, dell'artiglieria e dei gas tossici in una guerra con la quale non avevano niente a che fare, il filosofo Benedetto Croce stigmatizzava a suo tempo il comportamento della Francia, che aveva festeggiato i «selvaggi barbari, senegalesi e indiani che calpestavano la sua dolce terra» (in LOSURDO 2006, p. 33).

<sup>17</sup> Uno degli episodi più orribili di questa barbarie su scala continentale fu la «battaglia immonda» di Chemin des Dames, iniziata il 16 aprile del 1917 (l'espressione è di Gilles Lapouge, corrispondente in Francia del giornale *O Estado de São Paulo*): «Lo Chemin des Dames fu due volte infame. In primo luogo a causa della demenza vanitosa del generale Nivelle, che lanciò a ondate i soldati contro le implacabili posizioni tedesche, provocando in 15 giorni da 60 a 70 mila morti. Inutilmente. Quei soldati, sfiniti da tre anni di guerra, ammalati, costretti a vivere come ratti nel fango delle trincee, feriti e disprezzati dai loro capi, si rivoltarono [...] Seconda ignominia: [...] il generale Petain pose allora ordine tra le fila dell'esercito e mise fine alle insubordinazioni. Come? Fucilando 49 soldati» (LAPOUGE 1998).

L'esposizione sintetica di questi fattori si trova in una delle sue opere meritatamente più celebri: *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, scritta in Svizzera nel 1916.

Il carattere innovativo di quest'opera si mostra già nel titolo: il suo concetto fondamentale, l'imperialismo, non figura nei testi dei fondatori del marxismo. Lenin non lo inventò ma se ne appropriò criticamente a partire dalla lettura del liberale inglese John Hobson e del marxista tedesco Hilferding (in seguito assassinato dai nazisti). Le sue tesi centrali, basate su un'ampia e solida documentazione, definiscono lo stadio imperialista del modo di produzione capitalistico attraverso cinque trasformazioni principali: 1) concentrazione del processo produttivo fino alla creazione dei monopoli; 2) predominio del capitale bancario su quello industriale e nascita dell'oligarchia finanziaria come risultato della loro fusione; 3) predominio dell'esportazione dei capitali rispetto alle merci; 4) divisione economica del mondo in trusts; 5) spartizione territoriale del pianeta tra le grandi potenze. Proprio a partire dall'analisi di queste trasformazioni sarebbe stato possibile afferrare la dialettica dello sviluppo storico, in particolare la trasformazione della quantità (accumulazione dei capitali) in qualità (capitalismo monopolista), assieme all'unità dei loro processi di fondo (imperialismo)<sup>18</sup>.

Tra l'agosto del 1916 e il marzo del 1917, Lenin trasse le conclusioni politiche della propria teoria, elaborando nei dettagli i diversi aspetti della lotta di classe contro la guerra imperialista. E in questo contesto la sua conclusione più importante e innovativa consisteva nell'aver compreso come nell'epoca dell'imperialismo la rivolta dei popoli coloniali tendesse a saldarsi alla lotta rivoluzionaria del proletariato:

«Sarebbe un grave errore dimenticare che ogni guerra è solo la continuazione della politica con altri mezzi; la guerra imperialistica in corso è la continuazione della politica imperialista di due gruppi di grandi potenze; e questa politica è generata e alimentata dall'insieme dei rapporti esistenti nell'epoca dell'imperialismo. Ma questa stessa epoca deve di necessità generare e alimentare anche la politica di lotta contro l'oppressione nazionale e la politica di lotta del proletariato contro la borghesia; essa deve quindi rendere possibili e inevitabili, anzitutto, le insurrezioni e le guerre nazionali

---

<sup>18</sup> Cfr. LÉNINE 1960, p. 287.

rivoluzionarie; inoltre, le guerre e le insurrezioni del proletariato *contro* la borghesia; infine, la fusione di queste due forme di guerra rivoluzionaria ecc.»<sup>19</sup>.

Non è necessario insistere sul fatto che le linee di forza della storia mondiale del XX secolo sono state delineate esattamente in quella circostanza. Che il secolo sia stato breve o meno, insomma, non è possibile comprenderne il decorso senza la teoria dell'imperialismo formulata da Lenin nel 1916.

### 3. *Tra eterodossia e ortodossia*

Il significato corrente del termine «ortodossia» allude ad una mentalità ristretta, timorosa di ogni idea diversa da ciò che ritiene di sapere ed è in linea prevalente peggiorativo (= dogma). Alla lettera, però, questo termine significa «opinione corretta». Questa ambiguità non è casuale ma tutta dialettica. I fatti e gli argomenti alla base di una tesi giusta, infatti, possono mutare; insistere nel considerare corretta la stessa tesi in condizioni differenti è ciò che significa essere dogmatici.

Lenin è stato un marxista dialetticamente ortodosso. Davanti a fatti nuovi che Marx e Engels non avrebbero potuto prevedere, con una straordinaria capacità di articolare l'universalità della teoria fondamentale nelle situazioni concrete, ha sviluppato delle tesi la cui validità corrispondeva a condizioni storiche determinate ma non ad altre. Fu soprattutto rispetto al *Manifesto comunista* che i bolscevichi introdussero notevoli innovazioni, atualizzando e dando concretezza ad un programma rivoluzionario formulato nell'ormai lontano 1848. Le due innovazioni più importanti furono il partito d'avanguardia (organizzazione rivoluzionaria «di tipo nuovo») e l'alleanza tra operai e contadini.

1. Il secondo capitolo del *Manifesto*, «Proletari e comunisti», dopo aver dichiarato che i comunisti non sono un partito particolare contrapposto agli altri partiti operai, ne indicava la differenza in due punti: 1) nelle lotte nazionali, i comunisti sottolineano gli interessi

---

<sup>19</sup> LÉNINE 1959, pp. 87-88.

comuni di tutto il proletariato; 2) essi, poi, difendono sempre gli interessi del movimento nella sua totalità. Il *Manifesto* enfatizzava inoltre il fatto che «sul piano pratico» i comunisti «sono la parte (*Teil*) più decisa dei partiti operai di tutti i paesi, quella capace di stimolare tutte le altre»; mentre «sul piano teorico hanno, rispetto alla restante massa del proletariato, una comprensione più avanzata delle condizioni, del cammino e dei risultati generali del movimento proletario»<sup>20</sup>. Coerentemente, il quarto capitolo del *Manifesto*, l'ultimo e più breve, esponeva la posizione dei comunisti di fronte ai diversi partiti d'opposizione, reiterando la medesima caratterizzazione del secondo capitolo e preconizzando il loro appoggio a tutte le battaglie rivoluzionarie, comprese quelle della rivoluzione borghese in corso in Europa.

Nonostante in entrambi i casi venga sostenuta l'idea di una posizione d'avanguardia dei comunisti, non solo rispetto alla massa del proletariato ma anche agli altri partiti operai, è evidente il contrasto tra la concezione del partito espressa dalla Lega dei comunisti, nel cui nome Marx e Engels avevano scritto il *Manifesto*, e quella successiva dei bolscevichi. Nel *Manifesto*, le questioni di organizzazione non sono discusse, per la semplice ragione che in quel momento non apparivano come problemi pratici che richiedessero un chiarimento teorico. Dobbiamo invece a Lenin questo primo chiarimento, esposto sinteticamente nel 1901 in un breve scritto, *Da che cosa cominciare?*, che anticipava il più celebre *Che fare?*, pubblicato l'anno seguente.

Come tutte le grandi opere di fondazione, questa teoria nasceva perciò dalle condizioni concrete della battaglia rivoluzionaria clandestina sotto l'autocrazia zarista. Tuttavia, l'importanza della teoria del partito d'avanguardia della classe operaia, reso operante da rivoluzionari che agiscono permanentemente come una volontà unica e secondo i principi del centralismo democratico, è una teoria universale. A differenza dai partiti di massa della socialdemocrazia, che si erano vincolati alla lotta parlamentare, perciò, il partito leninista non rinunciava in linea di principio a nessuna forma di lotta, ma nemmeno ne faceva un feticcio: spetta all'analisi storica materialista determinare in ogni situazione concreta le linee di forza del programma e della tattica.

---

<sup>20</sup> MARX E ENGELS 1978, pp. 429-30.

Ecco allora che in situazioni di crisi, ad esempio, quando la controrivoluzione sopprime le istituzioni parlamentari e instaura un regime d'eccezione, i partiti leninisti vanno a costituire la spina dorsale della resistenza alla violenza reazionaria. Il più grandioso esempio storico di questa capacità di adattamento fu proprio la lotta dei comunisti europei contro il nazifascismo.

2. Nel *Manifesto comunista*, i contadini (*die Bauern*) vengono presentati assieme agli altri ceti medi (*Mittelstände*) come «conservatori» o addirittura «reazionari», perché sono figure sociali che «tentano di fare girare all'indietro la *ruota della storia*»<sup>21</sup>. L'ortodossia di Marx, tuttavia, era essa stessa dialettica. In due importanti scritti degli ultimi anni egli stesso ha perciò relativizzato questa valutazione, sostenendo con enfasi in una risposta a Mikhailovsky (novembre 1877) che lo sviluppo del capitalismo non avrebbe comportato inevitabilmente e ovunque la dissoluzione dei villaggi contadini<sup>22</sup>. Marx andò ancora più in là nella corrispondenza con Vera Zasulich (febbraio/marzo 1881). In particolare, nella lettera dell'8 marzo 1881, dopo aver ricordato come nel *Capitale* la «fatalità storica» dell'«espropriazione dei coltivatori» fosse «espressamente limitata ai paesi dell'Europa occidentale», Marx si sarebbe detto d'accordo con la tesi secondo la quale la comune rurale avrebbe potuto costituire «il punto di appoggio per la rigenerazione sociale in Russia»<sup>23</sup>.

Dal canto suo, impegnato a sottolineare contro il socialismo agrario dei populistici il ruolo d'avanguardia della classe operaia nella lotta contro l'autocrazia zarista, due decenni dopo Lenin ha cercato di mostrare in alcuni dei suoi primi scritti importanti – *Quale eredità respingiamo?* (1897) e *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (1899) – che l'avanzamento delle relazioni capitaliste nelle aree rurali era inesorabile. Lenin stava difendendo l'ortodossia marxista più di quanto non avesse fatto lo stesso Marx? In quel contesto e in quel momento, si può dire di sì. Come quella dello stesso Marx, l'ortodossia di Lenin era però tutta dialettica, dialettica e materialistica. Nel mettere in evidenza

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 427.

<sup>22</sup> Cfr. la traduzione di Maximilien Rubel in MARX 1968b, pp.1552-555.

<sup>23</sup> MARX E ENGELS 1971, pp. 349-50.

l'avanzata del capitalismo nell'economia russa<sup>24</sup>, Lenin non perdeva perciò di vista le masse contadine che lottavano per la terra, contro lo zarismo e per la soppressione dei residui feudali. Già nel suo progetto di programma agrario del 1899, nel programma agrario del 1903 e soprattutto in quello del 1907, ecco che la tesi "ortodossa" sull'inevitabilità dello sviluppo capitalistico in Russia veniva completata dialetticamente con il supporto "eterodosso" dell'immensa classe contadina russa nei confronti della classe operaia.

La rivoluzione del 1905 ha confermato in gran parte la correttezza di questa linea politica, che è stata consolidata durante la feroce repressione poliziesca degli anni successivi e poi durante la ripresa della mobilitazione popolare, fino alla vigilia della guerra del 1914. Quando i bolscevichi, assieme ai partiti Socialdemocratici di Serbia e Bulgaria, saranno gli unici membri della Seconda Internazionale in decadenza a condannare la conflagrazione generale.

#### 4. *«Rivoluzione contro il "Capitale"» o contro il Manifesto?*

In un articolo pubblicato sull'"Avanti" del 24 novembre 1917, come è noto, Antonio Gramsci ha lasciato una testimonianza notevole dell'impatto dell'Ottobre sovietico sulla sinistra europea. Già nel titolo ironicamente paradossale, *La rivoluzione contro il «Capitale»*, Gramsci sottolineava l'unicità del rivolgimento che aveva appena trionfato in Russia.

Le buone ironie sono quelle che ci fanno pensare. Sebbene sia tutto sommato ingiusto nei confronti di Marx, questo articolo ha perciò il merito di evidenziare la componente "eterodossa" della Rivoluzione d'ottobre. Una rivoluzione «contro il "Capitale"», dunque, per il fatto che in Russia «Il *Capitale* di Marx era il libro dei borghesi, più che dei proletari»<sup>25</sup>. E questo certamente perché erano stati in primo luogo gli intellettuali di estrazione borghese e piccolo borghese a studiarlo, ma

---

<sup>24</sup> In realtà gli effetti disintegrativi del capitalismo sulle comunità contadine russe furono relativi. Queste sono state indubbiamente influenzate dalla crescente monetizzazione degli scambi, ma a un ritmo lento, e si sono adattate a vari livelli alle relazioni commerciali in espansione.

<sup>25</sup> GRAMSCI 1973, p. 53.

soprattutto perché tra i lettori russi del *Capitale* si era affermata un'interpretazione fatalistica della logica oggettiva della storia sociale. Un'interpretazione secondo la quale la Russia sarebbe necessariamente dovuta passare attraverso lo sviluppo del capitalismo prima che il proletariato potesse anche solo pensare alla rivoluzione.

Ma, continua Gramsci, «i fatti hanno superato le ideologie» e il più importante di questi fatti era stata la guerra. Marx aveva previsto ciò che gli era stato possibile prevedere. Ma non poteva prevedere che la guerra europea «avrebbe avuta la durata e gli effetti che ha avuto» e che «tre anni di sofferenze indicibili... avrebbero suscitato in Russia la volontà collettiva popolare che hanno suscitato». Una volontà popolare unitaria di norma «ha bisogno per formarsi di un lungo processo di infiltrazioni capillari; di una larga serie di esperienze di classe»; l'anomalia prodotta dal diluvio di piombo, acciaio e fuoco che ha colpito il continente europeo ha improvvisamente accelerato, invece, la storia sociale:

«in Russia la guerra ha servito a spoltrire le volontà. Esse, attraverso le sofferenze accumulate in tre anni, si sono trovate all'unisono molto rapidamente. La carestia era imminente, la fame, la morte per fame poteva cogliere tutti, macellare d'un colpo decine di milioni di uomini. Le volontà si sono messe all'unisono, meccanicamente prima, attivamente, spiritualmente dopo la prima rivoluzione [di febbraio]»<sup>26</sup>.

Resta da capire perché solo in Russia «le volontà si sono messe all'unisono» con una spinta sufficiente a rovesciare il potere di uno tra i principali Stati responsabili della carneficina. Le perdite di vite umane, infatti, non erano state molto diverse nei diversi eserciti belligeranti. I dati più probabili registrano quasi 2 milioni di russi morti sul fronte, oltre a 5 milioni di feriti. La Francia ha registrato circa 1,4 milioni di morti e 4,2 milioni di feriti. La Germania 2 milioni di morti e 4,2 milioni di feriti. L'Austria-Ungheria 1,4 milioni di morti e 3,6 milioni di feriti. La Gran Bretagna 960.000 morti e 2 milioni di feriti. L'Italia, 600.000 morti e 1 milione di feriti e l'impero ottomano 800.000 morti. È stato però l'esercito serbo a subire la peggiore catastrofe, imposta dalla furia punitiva degli austroungarici: sommati, i suoi 130.000 morti e i 135.000

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 54.

feriti rappresentano i tre quarti dei suoi effettivi totali. Le sofferenze che la guerra ha imposto al popolo russo erano perciò tutto sommato paragonabili a quelle degli altri popoli impantanati «nella palude europea, fangosa e sanguinosa» (la frase è di Lenin). La classe operaia, i contadini e in particolare i giovani, erano serviti da carne da cannone sui campi di battaglia di tutta Europa e del Medio Oriente. Avendo colpito tutti i paesi belligeranti con la stessa inesorabile indifferenza, la distruzione e l'infelicità causate dalla guerra non sono perciò sufficienti a spiegare da sole le due rivoluzioni russe.

Sebbene innegabile, il nesso tra guerra e rivoluzione non corrisponde a una relazione meccanica di causa ed effetto. Non qualsiasi guerra apre lo spazio per l'emergere di situazioni rivoluzionarie, in realtà: a farlo sono solo quelle guerre che producono conseguenze caotiche nei paesi sconfitti. Basta ricordare l'esempio di Parigi nel 1871: la capitolazione dell'esercito francese di fronte ai prussiani a Sedan ha abbattuto il regime di Napoleone III e ha portato alla proclamazione della Comune. Nel 1918-19 accadde il contrario: la capitolazione del Secondo Reich di fronte ai francesi rovesciò il regime imperiale e spianò la strada alla rivolta spartachista; parallelamente, dopo lo smantellamento dell'Impero austro-ungarico veniva proclamata una repubblica sovietica in Ungheria. Mentre però le rivolte popolari in Russia erano scoppiate in piena guerra, gli spartachisti tedeschi e i soviet ungheresi di Bela Kun erano nati dalle ceneri degli Imperi centrali. A Berlino, il governo socialdemocratico da poco proclamato farà comunque ricorso ai *Freikorps* per annientare agevolmente la rivolta e massacrare i dirigenti, tra cui Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg. E nel 1919 i *Freikorps* furono impiegati anche nell'annientamento della Repubblica sovietica bavarese. Infine in Ungheria fu l'esercito rumeno, con l'appoggio del vittorioso imperialismo francese – mosso dall'odio ideologico ma anche da ambizioni territoriali –, ad essere incaricato di schiacciare i soviet di Budapest. L'unica tra le situazioni rivoluzionarie che portò alla vittoria della classe operaia fu dunque quella in Russia nel 1917.

Gramsci contrappone il carattere spontaneo della rivoluzione del febbraio 1917 (che ha avuto luogo «meccanicamente») con l'intensa attività politica e organizzativa che ha portato «attivamente, spiritualmente» alla grande Rivoluzione d'ottobre. Tra le due

rivoluzioni c'è una chiara relazione da antecedente a conseguente e il loro supporto è stata l'unità della volontà popolare del popolo russo: il successo conclusivo è però dovuto soltanto alla politica lucida e coraggiosa dei bolscevichi. Questi, secondo Gramsci, «rinnegano Carlo Marx, affermano con la testimonianza dell'azione esplicata, delle conquiste realizzate, che i canoni del materialismo storico non sono così ferrei come si potrebbe pensare e si è pensato»<sup>27</sup>.

Non è necessario insistere sull'aspetto unilaterale di questa valutazione: a Gramsci mancavano ancora in questo articolo le riflessioni che avrebbe sviluppato in seguito, nelle note sul «moderno principe» e sulla concezione leninista del partito marxista d'avanguardia. Sappiamo inoltre che i bolscevichi, lungi dal rinnegare Marx, si consideravano semmai gli autentici continuatori del marxismo in Russia. La più grande ironia della tesi della «rivoluzione contro il "Capitale"» sta perciò nel fatto che, alla fine, chi più ha aderito ai «canoni del materialismo storico» non è stato l'autore del *Capitale* ma il leader della Rivoluzione d'ottobre. Seguendo l'ortodossia di Lenin, i bolscevichi hanno invertito l'ironia del paradosso con il quale Gramsci aveva descritto l'unicità della rivoluzione russa: sono rimasti dalla parte del *Capitale* contro la lettera di Marx a Vera Zasulich. Indubbiamente, come accadeva anche in altri paesi, c'erano in Russia coloro che consideravano il lavoro di Marx come una conoscenza teorica già pronta per essere applicata, come una medicina da somministrare semplicemente a un paziente; altri però, a cominciare da Lenin, si sforzavano invece di comprendere il modo più corretto di sviluppare la teoria marxista nelle condizioni storiche della Russia. Né gli uni né gli altri, in ogni caso, hanno rinnegato Marx.

Sarebbe pedante richiedere precisione analitica a un articolo scritto nel vivo degli eventi. Ci sembra, tuttavia, che Gramsci avrebbe avuto più ragione se avesse optato per un titolo come «rivoluzione contro il "Manifesto"» invece che «rivoluzione contro il "Capitale"». È proprio nel testo del 1848 e non nella grande opera economica, infatti, che l'aspettativa della conquista del potere politico da parte della classe operaia nelle società capitalisticamente avanzate è annunciata con maggior forza. Come abbiamo visto, all'epoca queste aspettative

---

<sup>27</sup> GRAMSCI 1973, p. 53.

costituivano una possibilità storica perfettamente plausibile, perché basata sulla tendenza oggettiva ad un approfondimento e ad un'espansione della contraddizione tra lavoro e capitale. Alle tendenze storiche, però, si contrappongono sempre delle controtendenze. Avendo vissuto lunghi anni in Inghilterra, Marx e soprattutto Engels riuscirono perciò a vedere anche quel fenomeno che, senza eufemismi e persino con una certa amarezza, chiameranno l'«l'imborghesimento» di strati crescenti della classe operaia. È quanto Engels nota, ad esempio, in una lettera a Marx del 7 ottobre 1857 che viene citata anche da Lenin, quando mostra come

«... l'effettivo, progressivo imborghesimento del proletariato inglese, di modo che questa nazione, che è la più borghese di tutte, sembra voglia portare le cose al punto da avere un'aristocrazia borghese e un proletariato *accanto* alla borghesia. In una nazione che sfrutta il mondo intero, ciò è in certo qual modo spiegabile»<sup>28</sup>.

Un quarto di secolo dopo, il 12 settembre 1882, Engels ribadirà lo stesso concetto in una lettera a Kautsky:

«Ella mi domanda che cosa pensino gli operai della politica coloniale. Ebbene: precisamente lo stesso che della politica in generale. In realtà non esiste qui alcun partito operaio, ma solo radicali, conservatori e radicali-liberali e gli operai si godono tranquillamente insieme con essi il monopolio commerciale e coloniale dell'Inghilterra sul mondo»<sup>29</sup>.

Nonostante Engels non adoperi questa parola, l'uso del termine «monopolio» per due volte nella stessa frase, a proposito delle colonie inglesi e del mercato mondiale, preannuncia la teoria dell'imperialismo. Il fenomeno sociale è perciò chiaramente identificato: nell'associare in forme subalterne strati economicamente superiori della classe operaia dei paesi dominanti alle rispettive borghesie, il monopolio coloniale ha generato una controtendenza rispetto a quella polarizzazione della lotta di classe tra operai e capitalisti sulla quale erano basate le aspettative del *Manifesto*. Ecco che, dando prosecuzione a questa intuizione, in un

---

<sup>28</sup> Cit. in LÉNINE 1960a, p. 305.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 306.

articolo pubblicato nel gennaio 1916 – lo stesso anno in cui avrebbe formulato la teoria dell'imperialismo –, Lenin non si limiterà a denunciare «coloro che votarono per i crediti di guerra, entrarono nei ministeri e sostennero l'idea di difendere la patria nel 1914-1915»; esaminerà invece in primo luogo l'importanza economica di questa politica, assieme al suo legame con la storia delle tendenze che si agitavano nel movimento socialista:

«La borghesia di *tutte* le grandi potenze fa la guerra allo scopo di spartire e sfruttare il mondo, allo scopo di opprimere i popoli. Alcune briciole dei grandi profitti realizzati dalla borghesia possono cadere nelle mani di una piccola cerchia di uomini: burocrazia operaia, aristocrazia operaia e compagni di strada piccolo-borghesi. Le radici di classe del socialsciovinismo e dell'opportunismo sono identiche: alleanza di un debole strato di operai privilegiati con la “sua” borghesia nazionale *contro* le masse della classe operaia»<sup>30</sup>.

Il tradimento della socialdemocrazia nei confronti degli impegni solenni per una lotta contro la guerra presi a Stoccarda e Basilea aveva perciò un fondamento oggettivo e questo andava cercato nella differenziazione economica e sociale all'interno della classe operaia dei paesi capitalistici dominanti. Questa differenziazione è stata rafforzata dallo sfruttamento imperialista del pianeta. Individuando una tendenza che si sarebbe completamente plasmata nella seconda metà del ventesimo secolo, Lenin perciò sottolineava

«[...] la diminuzione dell'emigrazione dai paesi imperialisti e l'aumento dell'immigrazione in essi di individui provenienti da paesi più arretrati, con salari inferiori. [...] Negli Stati Uniti, gli immigrati dall'Europa orientale e meridionale coprono i posti peggio pagati, mentre i lavoratori americani danno la maggior percentuale di candidati ai posti di sorveglianza e ai posti meglio pagati. L'imperialismo tende a costruire tra i lavoratori categorie privilegiate e a staccarle dalla grande massa dei proletari»<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> LÉNINE 1960b, p. 119.

<sup>31</sup> LÉNINE 1960a, p. 305. Lenin dice «anche» tra gli operai, perché prima aveva mostrato, appoggiandosi ad Hobson, le differenziazioni che il parassitismo finanziario suscita all'interno della borghesia imperialista.

Gramsci aveva ragione nell'attribuire alla volontà popolare unitaria del popolo russo, forgiata nelle privazioni e negli orrori della guerra, il fattore determinante della dinamica insurrezionale del febbraio 1917; così come aveva ragione nel riconoscere in quella di ottobre il ruolo decisivo del bolscevismo. In quel momento era plausibile supporre che le caotiche conseguenze sociali della guerra avrebbero potuto provocare nuovi focolai insurrezionali, ma solo retrospettivamente – e cioè solo dopo l'esaurimento delle lotte rivoluzionarie scoppiate in Germania e in Ungheria nell'immediato dopoguerra, così come del Biennio rosso in Italia –, interrogarsi sulle ragioni per cui la rivoluzione ha trionfato solo in Russia ha cominciato ad avere un senso. Se la concatenazione guerra/rivoluzione non spiega da sola il trionfo della classe operaia russa (che non solo ha preso, ma anche mantenuto il potere), è evidente che nell'ottobre 1917 l'azione di Lenin e dei bolscevichi è stata decisiva. Nel febbraio, Lenin era lontano. Lui e il suo partito stavano lottando per trasformare la guerra imperialista in una guerra tra classi. Fino a che punto l'agitazione e la propaganda per questo obiettivo abbiano contribuito ad incrementare la combattività delle masse popolari rendendo unitaria la loro rivolta, solo un dettagliato studio storiografico potrebbe chiarirlo. Da parte nostra, possiamo solo essere certi che a giocare il ruolo principale nel rovesciamento dello zarismo sia stato il popolo russo.

##### *5. Concentrazione e spostamento delle contraddizioni*

Con oggettività materialista, Lenin ha sottolineato nel *Che fare?* il carattere borghese della rivoluzione imminente. Con audacia dialettica, però, attribuiva al tempo stesso alla classe operaia una posizione di avanguardia nella lotta per la democrazia, rompendo con le idee dominanti nella II Internazionale e in particolare con la tesi per cui il ruolo politico di una classe fosse determinato meccanicamente dalla sua posizione nella base economica della società. Lenin ha perciò innovato, ma lo ha fatto nel senso che ha sviluppato un'idea già presente nel tema finale del *Manifesto comunista*, vale a dire la questione degli effetti sinergici della combinazione di forme capitalistiche e pre-capitalistiche di sfruttamento e oppressione in situazioni rivoluzionarie. Già nel 1848,

infatti, alla vigilia della rivoluzione borghese in Germania, Marx ed Engels ritenevano che, emergendo «in condizioni più avanzate di civiltà europea e con un proletariato più sviluppato di quello che avevano avuto l’Inghilterra e la Francia nel XVII e XVIII secolo», questo rivolgimento potesse essere «l’immediato preludio di una rivoluzione proletaria»<sup>32</sup>.

Quella previsione non ha avuto conferme in quel momento storico. La borghesia tedesca si è unita alla nobiltà militare feudale prussiana, svolgendo sotto l’autorità di Bismarck il compito storico dell’unificazione nazionale. Ma l’ipotesi che in un paese nel quale la classe operaia sia già socialmente avanzata una rivoluzione borghese “in ritardo” possa aprire la strada alla conquista del potere politico da parte del proletariato ha trovato conferma in Russia. Dove è stata verificata, tuttavia, in modo assai eterodosso.

Il carattere profondamente popolare della rivoluzione del febbraio 1917 è stato espresso, come nel 1905, nella formazione dei soviet di operai e contadini (molti dei quali, come Lenin ha sottolineato, «sotto la divisa del soldato»). Accanto a questo governo sovietico in formazione, i capi della borghesia avevano istituito un governo provvisorio utilizzando i relitti della macchina statale zarista. Pur provandoci, non hanno però potuto smobilitare i soviet.

Lo scontro tra questi due poteri si è concentrato nell’alternativa tra guerra e pace. Difendendo con fermezza il cessate il fuoco sul campo di battaglia, i bolscevichi si sono dovuti confrontare non solo con il governo borghese e i nostalgici del vecchio ordine militare-feudale, ma anche con il marxista Plekhanov e altri “social-patrioti”, convinti della necessità di continuare la guerra fino alla vittoria. Determinato a dimostrare alle masse la necessità di una nuova rivoluzione che spodestasse il partito della guerra, Lenin pubblicò allora sulla “Pravda” i due famosi articoli nei quali formulava la linea politica che avrebbe guidato i bolscevichi alla vittoria di ottobre. Il 7 aprile, nell’articolo *Sui compiti del proletariato nella rivoluzione attuale* (le *Tesi di aprile*), esponeva le conseguenze della sua constatazione fondamentale: «L’originalità dell’attuale momento in Russia consiste nel *passaggio* dalla prima fase della rivoluzione, che ha dato il potere alla borghesia

---

<sup>32</sup> MARX E ENGELS 1978, p. 451.

[...] alla sua *seconda* fase, che deve dare potere al proletariato e agli strati poveri dei contadini»<sup>33</sup>. Il 9 aprile, nell'articolo su *Il dualismo di poteri*, sottolineava invece come il rovesciamento dello Zar durante la rivoluzione di febbraio avesse instaurato una situazione senza precedenti: «accanto [...] al governo borghese, si è formato un altro governo [...] sono i soviet dei deputati operai e soldati»; un governo che, «considerato a seconda della sua composizione di classe, è una dittatura rivoluzionaria del proletariato e dei contadini»<sup>34</sup>.

Nei mesi successivi, Lenin dedicherà poi diversi articoli al nesso tra guerra e rivoluzione. Uno tra questi, *La solidità di una catena dipende dalla solidità del suo anello più debole*, pubblicato sulla "Pravda" il 9 giugno<sup>35</sup>, raccomandava di votare «liste di socialdemocratici bolscevichi e internazionalisti» alle elezioni per le Dume distrettuali, mettendo in allerta i lavoratori nei confronti del blocco socialpatriottico dei menscevichi e dei loro partner. Assieme ad un forte sostegno alla riforma agraria, questa lotta tenace contro la guerra è stata decisiva nell'unire gli operai ai contadini e per collegare con ciò la fase borghese alla fase operaio-contadina della rivoluzione. Proclamando la lotta per la pace e per la terra, le due principali aspirazioni delle masse contadine del popolo russo, i bolscevichi porteranno alla vittoria la parola d'ordine insurrezionale «Tutto il potere ai soviet», e cioè di fatto alla dittatura rivoluzionaria del proletariato e dei contadini.

I bolscevichi consideravano le componenti eterodosse del proprio programma e i propri metodi di combattimento rivoluzionario come una deviazione provvisoria dalle prospettive della rivoluzione proletaria internazionale annunciata nel *Manifesto*. I dirigenti sovietici, così come quelli del movimento operaio rivoluzionario europeo, interpretarono in questo senso la Rivoluzione d'ottobre come la conferma dell'ortodossia con mezzi eterodossi. Rimanevano fiduciosi che, rotto l'anello più debole dell'imperialismo, il proletariato avrebbe presto conquistato il potere nei paesi più avanzati: la deviazione dell'itinerario era solo provvisoria; il grande fiume della Storia sarebbe presto tornato al suo corso normale.

---

<sup>33</sup> LÉNINE 1966a, p. 15.

<sup>34</sup> LÉNINE 1966b, p. 28.

<sup>35</sup> *Ivi*.

Nel 1918, di fronte alle rivolte proletarie che scuotevano un'Europa sommersa dalle macerie della distruzione bellica, l'aspettativa di una rivoluzione socialista nei paesi capitalistici era in effetti all'ordine del giorno. Lenin non perdeva di vista, però, lo scatenamento della rivolta dei popoli coloniali. Tant'è vero che, solitamente misurato e sobrio nelle sue previsioni, il 6 marzo 1919 concluderà il discorso di chiusura del Congresso di fondazione dell'Internazionale comunista con una dichiarazione solenne, nella quale veniva dichiarato vicino il momento della fondazione della repubblica mondiale dei soviet. Una convinzione che sarebbe stata ribadita sedici mesi dopo, il 19 luglio 1920, al termine del suo *Rapporto sulla situazione internazionale e sui compiti fondamentali*, presentato alla sessione di apertura del II Congresso dell'Internazionale comunista: «... se i nostri compagni di tutti i paesi ci aiuteranno a organizzare un esercito unico, nessun difetto potrà impedirci di portare a termine la nostra opera. Quest'opera è la rivoluzione proletaria, la creazione della repubblica mondiale dei soviet»<sup>36</sup>.

Finché perdurava la mobilitazione rivoluzionaria del proletariato europeo, decimato e crudelmente aggredito dalle devastazioni della guerra ma entusiasmato dall'esempio della Rivoluzione d'ottobre, resisteva dunque anche la prospettiva globale delineata dal fondatore del bolscevismo e dell'Internazionale comunista. Questa convinzione dell'imminenza della rivoluzione mondiale non impediva però a Lenin di volgere lo sguardo alla periferia del mondo, come avverrà nel *Rapporto della commissione nazionale e coloniale*, presentato una settimana dopo, il 26 luglio 1920, allo stesso Congresso. L'«idea essenziale» delle tesi della Commissione è proprio la «distinzione tra popoli oppressi e popoli oppressori». Assente nel vocabolario di Marx ed Engels e tratta direttamente dalla teoria dell'imperialismo, questa distinzione identifica da quel momento in avanti la più grande contraddizione che investe tutta l'umanità:

«Un tratto caratteristico dell'imperialismo sta nel fatto che tutto il mondo si divide oggi, come vediamo, in un gran numero di popoli oppressi e in un piccolo numero di popoli oppressori, i quali ultimi dispongono di ricchezze ingenti e di una forza militare poderosa. La stragrande maggioranza, che

---

<sup>36</sup> LÉNINE 1961a, p. 241.

ascende a più di un miliardo [...], appartiene ai popoli oppressi, che si trovano in una situazione di dipendenza coloniale diretta o fanno parte di Stati semicoloniali, come la Persia, la Turchia, la Cina»<sup>37</sup>.

Preannunciata da Lenin nello stesso momento in cui evidenziava l'adesione dell' "aristocrazia operaia" dei paesi imperialisti all'ordine borghese, la concentrazione degli aspetti più oppressivi dello sfruttamento capitalistico nei continenti colonizzati corrisponde ad un punto morto delle previsioni di Marx ed Engels nel *Manifesto*: la polarizzazione su scala planetaria tra imperialismo e popoli della periferia oppressa. Nella visione di Lenin, le linee di forza dello sviluppo rivoluzionario si erano ormai allargate alla periferia coloniale, giustificando le aspettative di una rivoluzione dislocata ormai su scala mondiale.

Nella stessa Cina, aggredita, oltraggiata e saccheggiata durante il XIX secolo dai trafficanti di oppio della City londinese e dai loro colleghi francesi, si stava del resto producendo una dinamica rivoluzionaria comparabile, per la sua profondità, con quella russa. Nel 1911, dopo un decennio e mezzo di continue rivolte ispirate principalmente dalla figura di Sun Yatsen, veniva proclamata la Repubblica a Nanchino. Il Generale Yuan Shikai, capo dell'esercito imperiale, disponendo di forze molto superiori a quelle dei repubblicani, riusciva però a convincere l'imperatore Puyi ad abdicare, assumendo così la presidenza *ad interim*. Nell'articolo *La lotta dei Partiti in Cina*, pubblicato nella "Pravda" del 3 maggio 1913, mostrando di essere ben informato nonostante la momentanea residenza a Cracovia, Lenin sintetizzava così la situazione:

«Oggi che la democrazia rivoluzionaria ha vinto (Yuan Shikai) è diventato repubblicano e si accinge a esser domani il capo di uno Stato nuovamente monarchico, cioè a tradire la repubblica.

Il Partito di Sun Yatsen poggia sul sud della Cina, che è la zona più evoluta sotto il rapporto industriale e commerciale, quella che ha subito di più l'influenza dell'Europa, la zona più progredita.

I partiti di Yuan Shikai poggiano invece sull'arretrato nord della Cina.

I primi scontri si sono conclusi con la vittoria di Yuan Shikai »<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> LÉNINE 1961b, p. 247-48.

Yuan Shikai uscirà vincitore anche dagli scontri successivi, anche grazie ad un importante aiuto monetario procuratogli da un consorzio delle più potenti banche di Inghilterra, Francia, Germania e Stati Uniti, subito pronte a rafforzare il potere del governo di fatto contro le forze della repubblica democratica proclamata a Nanchino. Il denaro prestato dai banchieri permise l'acquisto di armi e equipaggiamento bellico, con il quale Yuan Shikai si aprì la strada per la dittatura. Le condizioni di prestito, che garantivano l'ennesimo affare dalla Cina agli speculatori occidentali, suscitò però indignazione tra i democratici ed i patrioti cinesi. Il Kuomintang, partito nazional-popolare fondato da Sun Yatsen, nel giugno del 1913 si sollevò allora armi alla mano contro gli usurpatori. La guerra durò però poco e all'inizio di settembre, con l'aiuto delle truppe britanniche e tedesche e dei Signori della guerra feudali, l'esercito di Pechino prese possesso degli ultimi baluardi repubblicani. Detentore del potere, Yuan Shikai mise il Kuomintang fuorilegge, revocando i suoi 438 seggi nelle due camere, ottenuti nelle elezioni amministrative avvenute tra il 1912 ed il 1913. Nel 1915, Yuan Shikai venne infine proclamato imperatore, ma poté usufruire del titolo per poco tempo perché morirà nel 1916. La repubblica venne ufficialmente ristabilita dai suoi eredi politici, principalmente dal generale Duan Qirui, comandante dell'esercito di Pechino, che assunse il ruolo di primo ministro, e da Li Yuanhong, al quale toccò quello di presidente. Una volta al potere, entrambi dichiararono però di non riconoscere la Costituzione repubblicana del 1912, rendendo palese la natura militare della propria autorità. Di fatto, la disgregazione politica dello Stato cinese permetteva ai cosiddetti Signori della guerra di continuare a esercitare il potere nelle regioni in cui dominavano sul terreno militare.

Per via di questa frammentazione, il potere dello Stato cinese mostrava già quelle crepe che permetteranno a Sun Yatsen, nell'ottobre del 1919, di riorganizzarsi e riprendere alla guida del Kuomintang la lotta popolare contro le potenze imperialiste, in favore della riunificazione nazionale e per l'affermazione delle istituzioni repubblicane. Il 19 luglio del 1921 verrà poi fondato a Shangai il Partito

---

<sup>38</sup>LÉNINE 1970, p. 282.

comunista cinese, che sceglierà di allearsi proprio al Kuomintang come avanguardia della lotta antifeudale e antimperialista. Il governo sovietico e l'Internazionale comunista appoggiarono con decisione questa alleanza nazional-democratica. In Mongolia, indipendente dalla Russia e dalla Cina imperiale già dal 1911, una rivoluzione popolare instaurava nel frattempo un governo socialmente avanzato, che si alleerà a sua volta alla Russia sovietica.

Erano i primi passi dell'emancipazione politica dei popoli d'Oriente. Alla morte di Lenin, l'ondata rivoluzionaria che aveva sconvolto l'Europa dal 1918 al 1924 si era già infranta contro il muro della reazione. Si dissolveva così l'aspettativa di una vittoria imminente del proletariato nell'Europa centrale e occidentale. La forza rivoluzionaria passava perciò a concentrarsi principalmente in Asia e nell'Oriente asiatico. Nel mezzo secolo seguente, proprio l'Est ed il Sud-Est asiatico saranno teatri di tre grandi guerre rivoluzionarie, tutte guidate dai comunisti. Quella cinese, terminata nel 1949 con la vittoria dell'esercito popolare guidato Mao Zedong, Chu Enlai e da altri grandi dirigenti rivoluzionari. Quella coreana, in cui la macchina bellica americana distrusse letteralmente, tra il 1950 e il 1953, circa l'80% delle città e dei villaggi del Nord. In ultimo il Vietnam, dove le atrocità e la furia genocida degli Stati Uniti non impedirono al popolo, guidato da Ho-Chi-min e Giap, di condurre una guerra di liberazione nazionale, infliggendo agli invasori una sconfitta militare cocente.

Previste da Lenin, le guerre rivoluzionarie ad Oriente si sono articolate attorno alla piattaforma dei fronti di liberazione nazionale, la cui base includeva i patrioti di larghi strati popolari. Laddove la spina dorsale di queste rivoluzioni era costituita dall'alleanza operai-contadini sotto la direzione dei comunisti (base di classe della vittoria sovietica), e cioè in Cina, in Corea, in Vietnam e in Laos, la vittoria contro il colonialismo aprirà la strada a regimi di orientamento socialista. Laddove invece questa alleanza non riuscì ad essere egemone, la lotta di liberazione nazionale non riuscirà ad andare al di là della dimensione anti-coloniale.

## 6. *Conclusioni inconcluse*

Anche quando non sono confermate dai fatti, le tesi enunciate da un pensatore di genio rinviano a possibilità oggettive inscritte nella dinamica storica. Abbiamo visto come nel clima ottimista di fine Ottocento, Engels sbagliasse ad annunciare, nell'introduzione a *Le lotte di classe in Francia*, uno «sviluppo industriale pacifico». Avendo previsto che lo scontro bellico avrebbe potuto assumere una dimensione mondiale e scatenare «crudeltà inaudite», pensava che una prospettiva così catastrofica avrebbe indotto i gruppi dirigenti delle grandi potenze ad astenersi dalla tentazione di risolvere con la forza i propri antagonismi. Diciannove anni dopo però<sup>39</sup>, nel 1914, lo scoppio della Grande Guerra avrebbe smentito queste aspettative. Questa carneficina si prolungherà fino al 1918, interrotta solo dalla Rivoluzione d'ottobre. E nel 1939 una nuova guerra mondiale, ancora più crudele della Prima e con metodi di sterminio di massa inediti, smentirà nuovamente le aspettative di Engels. Al suo epilogo, nell'agosto del 1945, gli americani polverizzeranno in pochi minuti circa 200.000 giapponesi, lanciando la bomba atomica, da poco inventata, su Hiroshima e Nagasaki.

Questa operazione di sterminio, la maggiore in tutta la traiettoria di *Homo Sapiens* (se consideriamo il criterio obiettivo della quantità di morti per unità di tempo), avrebbe potuto essere il preludio alla distruzione nucleare di altri paesi che avessero avuto intenzione di opporsi alla Casa Bianca e al Pentagono, se nel 1949 i sovietici non avessero rotto il monopolio nucleare americano dotandosi a loro volta della bomba atomica. Solo a questo punto, perciò, troverà effettiva conferma la parte di verità contenuta nell'analisi di Engels. Nei quattro decenni successivi, il confronto strategico che ha opposto l'Unione Sovietica agli Stati Uniti fino alla caduta del blocco socialista dell'Est europeo è stato segnato proprio dall'equilibrio garantito dal terrore nucleare. Lo spettro della distruzione reciproca ha esercitato dunque esattamente l'effetto dissuasivo previsto da Engels, e però in condizioni molto più tenebrose di quelle dell'ultimo decennio del XIX secolo. Da allora, l'umanità ha vissuto con il rischio – talvolta imminente – di una guerra atomica scatenata dal campo liberal-imperialista contro il blocco

---

<sup>39</sup> L'introduzione è datata 6 marzo 1895, cinque mesi prima della morte.

socialista, ma la prospettiva di una distruzione reciproca è stata per fortuna sufficientemente dissuasiva.

Il corso della storia universale durante il XX secolo ha confermato la logica oggettiva delle tesi di Marx ed Engels sull'espansione planetaria della borghesia, sul carattere storicamente determinato – e dunque limitato – delle relazioni capitalistiche di produzione, sull'accumulazione e concentrazione della ricchezza, sulla ciclicità delle crisi, ecc. Se l'aspettativa di una rivoluzione proletaria nei paesi europei in cui il capitalismo era più sviluppato non ha trovato conferma, è stato invece verificato il peso del movimento operaio nelle lotte economiche e politiche internazionali, come quelle che nel 1936 hanno condotto alla formazione dei governi di Fronte popolare in Francia e Spagna. La vittoria sovietica sulla Germania hitleriana – in un'Europa in cui dal 1941 al 1945 i comunisti nelle file dell'Armata rossa e nella lotta armata partigiana sono stati i protagonisti della lotta contro il nazi-fascismo – avrebbe poi riaperto la possibilità di rimettere la storia sui binari previsti dal *Manifesto*.

Nell'immediato dopo-guerra, infine, grandi conquiste sociali promosse in primo luogo proprio dai comunisti hanno segnato lo sviluppo operaio e democratico delle società capitaliste europee. A differenza di quanto accaduto tra il 1918 e il 1924 e poi ancora nel 1939, questo progresso non sarebbe stato distrutto dalla contro-rivoluzione: la bandiera rossa sventolata sul Reichstag di Berlino l'8 maggio del 1945 ha chiamato la borghesia europea ad una maggiore prudenza. Nel frattempo, però, i dollari del Piano Marshall, l'intossicazione della Guerra Fredda, il ricatto nucleare e il dispositivo bellico della NATO, avrebbero permesso al non meno vittorioso imperialismo americano di creare le condizioni per la stabilizzazione del dominio borghese in Europa occidentale. Nonostante questo, i comunisti avrebbero segnato in profondità la storia sociale e culturale di Italia e Francia per tre decenni consecutivi, mentre in Portogallo parteciperanno addirittura in modo decisivo alla rivoluzione dei Garofani che nel 1974 metterà fine al regime fascista.

Tutto cambia nel 1979, quando l'ultrareazionaria Margaret Thatcher, con implacabile crudeltà sociale, darà inizio alla distruzione del *Welfare State* introdotto in Gran Bretagna a partire dal 1945 dal governo laburista di sinistra di Attlee. Thatcher porterà al centro del

blocco imperialista la contro-rivoluzione neoliberale preconizzata da Hayek e dagli altri teorici della Scuola di Chicago, una cura che già veniva imposta al Cile con il golpe di Pinochet. Immediatamente dopo, nel 1980, il maccartista Ronald Reagan, eletto Presidente dell'impero statunitense, adotterà la stessa politica. Nel continente europeo, la caduta del blocco sovietico tra il 1989 e il 1991 faciliterà infine l'attacco finale allo Stato sociale, con l'obiettivo ultimo di promuovere un ritorno alla situazione della Belle Époque, annullando una dopo l'altra le conquiste operaie ispirate e incoraggiate dalla Rivoluzione d'ottobre.

La dialettica perversa del ricatto reciproco impediva nel frattempo il ricorso alle armi nucleari tra le superpotenze ma non impediva di certo scontri armati geograficamente limitati. Nelle guerre coloniali, promosse dall'imperialismo liberale contro i movimenti di liberazione nazionale, l'inventiva letale degli aggressori, principalmente degli americani, continuerà a sofisticarsi sempre più: mezzo secolo dopo l'espulsione degli invasori, in Vietnam nascono ancora bambini deformati o mutilati dall'Agente arancio, il defogliante ultratossico che l'US Air Force aveva lanciato sulle foreste con l'obiettivo di carbonizzare la resistenza. Intanto, la scomparsa della minaccia sovietica, anziché condurre ad un'era di pace universale in un mondo libero da frontiere e da muri, come annunciava la propaganda all'inizio degli anni 90, avrebbe generato un lungo e continuato susseguirsi di aggressioni, con l'obiettivo di ri-colonizzare regioni strategiche. In questo quadro, per completare la distruzione della Jugoslavia, ultimo baluardo socialista in Europa, la macchina da guerra della NATO bombarderà nel 1999 scuole, ospedali, ambasciate, ponti, installazioni elettriche, etc, utilizzando anche bombe all'uranio impoverito.

La furia distruttrice della NATO si concentrerà successivamente sui paesi islamici rei di essersi sottratti all'ordine neocoloniale. Questa strategia si era già manifestata in Iraq nel 1990 e si manifesterà nuovamente con massacri compiuti in Afghanistan nel 2001 e in Iraq nel 2003<sup>40</sup>. Le cosiddette "primavere arabe", espressione che suona oggi

---

<sup>40</sup> Negli anni 80 gli integralisti islamici, precursori dei talebani e di Al Qaeda, impegnati nella guerra contro il regime progressista afgano difeso militarmente dall'URSS, ricevettero attraverso la CIA un sostanziale appoggio dal presidente Regan (che li definiva «combattenti per la libertà»). Riuscirono così nell'intento di instaurare una dittatura teocratica, che offriva a Bin Laden una base di

di macabra ironia, hanno dato infine agli imperialisti il pretesto per attaccare i regimi arabi laici nati dalla lotta anti-imperialista. Nel 2011 è stata aggredita la Libia e assassinato Gheddafi. Subito dopo, l'obiettivo si è spostato in Siria, la cui politica estera era da tempo centrata sull'alleanza con Russia e Iran e sull'appoggio a Hezbollah. In questo caso, la NATO e i suoi satelliti hanno però incontrato la resistenza di Bashar Al-Assad, appoggiato da una Russia decisa a porre fine a più di un quarto di secolo di aggressioni neocoloniali. Le somme colossali che l'Arabia Saudita e il Qatar hanno speso nel finanziare gruppi di mercenari e fondamentalisti islamici sponsorizzati dalla NATO hanno prolungato indefinitamente gli orrori e le sofferenze del popolo siriano, ma per la prima volta dal 1990 l'offensiva bellica dell'imperialismo è stata arrestata. L'equilibrio di forze tra il blocco imperialista ed il blocco contro-egemonico formato dall'alleanza tra Russia e Cina si è espresso diplomaticamente con il veto della Russia al tentativo occidentale di neutralizzare mediante "bombardamenti umanitari" le forze aeree dell'esercito siriano.

Può sembrare paradossale che il capitalismo nazionale di Putin susciti maggior ostilità da parte del blocco liberale imperialista di quanto non faccia il socialismo di mercato cinese, che pure rappresenta la più possente economia mondiale. La spiegazione del paradosso sta nella ricostruzione dello Stato russo dopo il decennio in cui Boris Eltsin e la sua "mafia" contro-rivoluzionaria avevano smantellato l'Unione Sovietica, saccheggiato le eredità del socialismo e piegato la Russia alle volontà del blocco egemonico guidato dagli USA. Approfittando di questo degrado generalizzato, la NATO ha appoggiato la presa del potere nelle ex repubbliche sovietiche da parte dei nazionalisti di destra e dei neo-liberisti, i quali hanno facilitato a loro volta l'installazione di basi militari "alleate" sui propri territori nazionali proprio al fine di

---

retroguardia per la sua "Guerra Santa". Nonostante l'Afghanistan abbia negato ogni coinvolgimento negli attentati alle Torri Gemelle, Bush ordinò l'invasione di questo paese per distruggere il regime talebano. Ma è stato soprattutto il popolo afgano che ha pagato e continua a pagare. Nel 2003, il pretesto per il bombardamento e l'attacco di terra in Iraq furono le armi di distruzione di massa che si supponeva fossero detenute da Saddam Hussein. Un'altra menzogna per coprire la distruzione di un paese e il massacro di un popolo.

accerchiare la Russia. Putin ha posto fine a questa politica. Nel 2008 ha appoggiato l'indipendenza delle minoranze russe di Abcazia e Ossezia del Sud, oppresse dai governanti reazionari della Georgia. Ha affrontato poi con fermezza la crisi ucraina scoppiata nel febbraio del 2014, quando un golpe di destra ha depresso il presidente Yanukovych e scatenato persecuzioni su larga scala contro la popolazione russa, provocando una rivolta nell'est del paese (zona in cui i russi sono in maggioranza). La rivolta si è estesa alla Crimea, fino ad allora vincolata amministrativamente all'Ucraina ma composta al 58% da russi e per appena il 24% di ucraini. Rispondendo ai metodi fascisteggianti del nuovo governo e contando sull'appoggio di Putin, il 10 marzo dello stesso anno la Crimea ha dichiarato l'indipendenza, confermata con schiacciante maggioranza (quasi il 97% dei votanti) nel referendum del 16 marzo.

Constatando il ritorno della Russia a rango di potenza dotata di interessi e strategie proprie, i governi occidentali, hanno reagito promulgando dure sanzioni e mantenendo una persistente ostilità diplomatica. I mezzi di comunicazione dei paesi NATO si sono adoperati da quel momento a promuovere un'immagine peggiorativa di Putin, riattivando spesso la retorica anti-sovietica della Guerra Fredda.

L'equilibrio di forze non implica parità di risorse militari ma pari capacità di distruzione reciproca, come durante il confronto tra URSS e Stati Uniti. Sono evidenti le differenze tra quel contesto e la situazione attuale. La più lampante è che al posto del conflitto sino-sovietico, che durante gli anni '60-70 ha diviso il campo anti-imperialista e socialista, tra Russia e Cina esiste oggi un'alleanza. Certamente il contenuto di questa alleanza è di natura strategica e non più ideologica, come erano stati i legami tra questi due paesi fino alla morte di Stalin. Interessi strategicamente convergenti, tuttavia, possono essere persino più solidi di un'identificazione ideologica. Soprattutto quando il motivo alla base di questi interessi è una grave minaccia militare comune, come quella che le potenze dominanti dell'Occidente sono solite agitare contro la Russia (accerchiata dalle basi militari) e virtualmente anche contro la Cina. In ogni caso, dobbiamo constatare come la principale contraddizione che agita il mondo contemporaneo si iscriva oggettivamente, ancora oggi, nel complesso delle conseguenze della

dinamica storica instaurata dalla Rivoluzione d'ottobre. Senza la quale la Russia e la Cina, semplicemente, non sarebbero oggi ciò che sono.

### Riferimenti bibliografici

CORTESI, LUIGI, 1997

“Lenin e il problema dello Stato”, in LOSURDO E GIACOMINI 1997.

ENGELS, FRIEDRICH, 1968

Introduzione del 1891 a MARX 1968.

ID., 1974

Introduzione del 1895 a MARX 1974.

GRAMSCI, ANTONIO, 1973

*Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Editori Riuniti, Roma.

LAPOUGE, GILLES, 1998

*Jospin arrasa hipocrisia francesa de 80 anos*, “O Estado de São Paulo”, 8/11, p. A29.

LÉNINE, 1959

*Le programme militaire de la révolution prolétarienne*, in *Oeuvres*, tome 23, Éditions Sociales/du Progrès, Paris-Moscou.

ID., 1960a

*Impérialisme, stade suprême du capitalisme*, in *Oeuvres*, tome 22, Éditions Sociales/du Progrès, Paris-Moscou.

ID., 1960b

*L'opportunisme et la faillite de la II Internationale*, in *Oeuvres*, tome 22, Éditions Sociales/du Progrès, Paris-Moscou.

ID., 1961a

*Rapport sur la situation internationale et les tâches fondamentales* (19 giugno 1920), in *Oeuvres*, tome 31, Éditions Sociales/du Progrès, Paris-Moscou.

ID., 1961b

*Rapport de la commission nationale et coloniale* (26 luglio 1920). II Congrès de l'Internationale Communiste, in *Oeuvres*, tome 31, Éditions Sociales/du Progrès, Paris-Moscou.

ID., 1966a

*Les tâches du prolétariat dans la présente révolution (Thèses d'Avril)*, in *Oeuvres*, tome 24, Éditions Sociales/du Progrès, Paris-Moscou.

ID., 1966b

*Sur la dualité du pouvoir*, in *Oeuvres*, tome 24, Éditions Sociales/du Progrès, Paris-Moscou.

ID., 1970

*La lutte des partis en Chine*, in *Oeuvres*, tome 41, Éditions Sociales/du Progrès, Paris-Moscou.

LOSURDO, DOMENICO, 2006

*O liberalismo entre civilização e barbárie*, Anita Garibaldi, São Paulo.

LOSURDO, DOMENICO E GIACOMINI, RUGGERO (A CURA DI), 1997

*Lenin e il Novecento*, La Città del Sole, Napoli.

QUARTIM DE MORAES, JOÃO, 2007

*O socialismo francês em 1900: o grande debate entre Jean Jaurès e Jules Guesde. Apresentação*, "Crítica Marxista" n° 24, pp. 139-41.

MARX, KARL, 1968a

*La guerre civile en France*, Éditions Sociales, Paris.

ID., 1968B

*Oeuvres*, vol II, Gallimard, Paris.

ID., 1974

*Les luttes de classe en France*, Éditions Sociales, Paris.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1971

*Correspondance*, Éditions du Progrès, Moscou.

ID., 1978

*Manifest der Kommunistischen Partei in Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Band 1, Dietz Verlag, Berlin.

## Note provvisorie per una Teoria della Rivoluzione

Roberto Fineschi (Siena School for Liberal Arts)

*A critical evaluation of the Russian revolution implies a re-consideration of Marx's theory of historical change. In the light of the recent philological acquisitions available thanks to the new critical edition of Marx's and Engels' works. It seems possible to redefine some basic concepts of Historical materialism; this affects both the concept of Revolution and the theory of the historical and political classes supposed to lead this process. The essay begins a reflection on these complex themes and suggest some possible future researches.*

*Keywords: Marx; Revolution; Historical materialism; Classes.*

In questa relazione vorrei iniziare a indagare, in maniera problematica e necessariamente provvisoria, un tema radicale, che sta forse alle spalle della riflessione sugli eventi dell'Ottobre 1917, vale a dire il significato stesso del concetto di "rivoluzione". È possibile ricostruirne una teoria tanto in termini generali quanto in termini più specifici relativamente al passaggio dal modo di produzione capitalistico a una società futura?

Quanto segue costituisce solo una riflessione di carattere preliminare; le domande sono più delle risposte. Per trovare le risposte, bisogna però partire dalle domande giuste; spero che questo contributo possa essere di qualche aiuto in questo senso.

### 1. *Che cosa significa "rivoluzione"?*

In termini marxiani, si tratta di una trasformazione che implica una ridefinizione dei rapporti di produzione e distribuzione sulla base di un nuovo modo di produzione e delle relative forme di rappresentazione e consapevolezza di tale processo da parte degli attori coscienti. Questo cambiamento può essere il risultato di un processo politico consapevolmente gestito dagli attori sociali, che oltre ad essere agiti dalle tendenze obiettive, le "agiscono", se mi si consente la sgrammaticatura. Alcune possibili domande, quindi, sono:

- a) quando ci sono state effettivamente rivoluzioni strutturali?

b) Quando le rivoluzioni strutturali sono state risultato di soggetti consapevoli che si erano posti quello scopo?

c) Quale evento storico “rivoluzionario”, a detta dei suoi promotori, ha effettivamente portato a una rivoluzione strutturale?

d) Viceversa, quale rivoluzione strutturale è avvenuta a prescindere dalla consapevolezza dai suoi realizzatori materiali?

Un secondo blocco di domande inevitabilmente collegate a queste sono le seguenti:

e) in quale altra epoca storica la lotta di classe ha prodotto delle dinamiche progressive o ha garantito alle classi antagoniste una via di uscita “progressiva”?

f) Ovvero quali e quante rivoluzioni soggettive, anche di grande portata, sono finite nel nulla?

g) In questo contesto, l’incremento delle forze produttive è una costante storica nel passaggio da un modo di produzione all’altro?

h) Il corrente modo di produzione è sempre stato fecondo del successivo in termini di progresso della produttività del lavoro e della capacità degli uomini di gestire il ricambio organico con la natura?

Alla maggioranza di queste domande, soprattutto a quelle del secondo blocco, si dovrebbe rispondere positivamente sulla base dello schematico modello esposto nella celeberrima *Prefazione* marxiana a *Per la critica dell’economia politica*. Parrebbe trattarsi però di una formalistica generalizzazione transtorica di leggi e tendenze che si instaurano nel modo di produzione capitalistico. In effetti, non pare che nel corso storico le cose siano andate esattamente così, dove mondi produttivi sono scomparsi, implorsi, senza generare niente di “superiore”; dove le classi in teoria progressive hanno tentato rivoluzioni tragicamente fallite proprio per la mancanza di condizioni oggettive; oppure condizioni obiettive hanno prevalso prendendo determinate direzioni a prescindere dall’azione programmatica delle classi in gioco.

Per farla breve, Marx ha effettivamente elaborato una teoria degli “altri” modi di produzione? In assenza di essa non si può che prendere atto che tutte le domande di cui sopra sono destinate a non avere risposta. Questo è un problema anche per la teoria del presente e del suo eventuale carattere anticipatorio del futuro. Riprendiamo il discorso dalle fondamenta.

## 2. «Die materialistische Geschichtsauffassung» ovvero, *la concezione materialistica della storia*

La teoria del processo storico elaborata da Marx è rimasta un torso. Ciò non significa che quello che ci ha lasciato non costituisca, ancora oggi, uno dei più validi strumenti teorici e politici che siano a nostra disposizione; tuttavia non bisogna neppure farsi illusioni sui suoi limiti o, forse meglio, sulla sua incompiutezza. Il mio contributo cercherà di mettere in luce, in questo contesto, quelli che a mio modo di vedere sono alcuni orizzonti di ricerca aperti, soprattutto per quanto riguarda il concetto di rivoluzione e cambiamento storico.

La teoria della storia di Marx si articola attraverso una complessa struttura che si sviluppa su diversi livelli di astrazione.

a) continuità/discontinuità fra uomo e natura. La specie umana, una delle tante del regno animale, si caratterizza per la sua capacità di lavorare. Il processo lavorativo mette in gioco tutta una serie di elementi “naturali” che però, grazie alle modalità in cui il processo si realizza, diventano “umani”. Qui il riferimento è ai noti passi del primo libro del *Capitale* sul Processo lavorativo.

La “*Gegenständlichkeit*” del risultato del processo, il prodotto, rende possibile l’essere per altro oggettuale dell’attività umana e quindi la possibile socializzazione dei suoi prodotti. La costruzione di un mondo oggettivo, naturale/umano che ha una sua esistenza altra, potenzialmente per altri.

Le caratteristiche di questo processo in astratto non descrivono una modalità primordiale di lavorare, una essenza/esistente o esistita in un qualche momento primigenio. L’individuazione in astratto degli elementi del processo lavorativo non è che il *caput mortuum* di un processo di astrazione che come tale non è mai esistito né deve esistere. Il processo si realizzerà sempre in forme storiche determinate che ne saranno una manifestazione, ma, proprio per questo, mai saranno identiche all’universale astratto.

b) Questo discrimine permette di articolare il secondo processo di continuità/discontinuità, quello delle diverse fasi storiche “umane”. Le diverse modalità, in cui gli astratti elementi del processo lavorativo verranno ad unirsi permettendo l’estriscarsi del processo stesso, e le dinamiche sociali specifiche, che così vengono a svilupparsi, fanno sì

che ci siano fasi diverse della storia della produzione che saranno per certi aspetti la stessa cosa – forme del produrre umano – ma allo stesso tempo specificamente diverse – ciascuna con una sua dinamica peculiare. Determinati rapporti di produzione in cui le forze produttive esistono. Il modo di produzione è il cuore concettuale e pratico da cui tutto ciò si sviluppa.

Le conformazioni materiali – che, vale la pena sottolinearlo, sono tanto manuali che intellettuali – della produzione determinano le modalità attraverso le quali i singoli individui hanno una funzione determinata. La loro funzione individuale raccorda i vari singoli individui in una funzionalità di sistema, una classe. La loro socialità è implicita in ciò. Le modalità di realizzazione del processo mostrano pure – espongono – come gli attori del processo si “rappresentino” il processo stesso nella loro coscienza *non scientifica*, come si producano forme di consapevolezza fenomenica del processo obiettivo e come esse non siano semplicemente un inganno, ma la necessaria forma di manifestazione dell'essenza. Divengono parvenza solo se si pretende di considerare il fenomeno non per quello che è, ovvero essenziale, ma l'essenza stessa.

### 3. Stufentheorie, ovvero della Teoria degli stadi

Se questo è, in maniera estremamente schematica, il nocciolo della *materialistische Geschichtsauffassung*, ci si può chiedere come Marx pensi, in primo luogo, la presenza di leggi complessive del corso storico in generale; secondariamente, in che misura egli riesca ad articolarne ogni singolo periodo. Si tratta di una questione che inevitabilmente ripropone la *vexata quaestio* della *Stufentheorie*, su cui molto si è già detto e scritto.

Alla prima domanda si può rispondere: per generalizzazione. Marx elabora la teoria del modo di produzione capitalistico – senza portarla a termine fra l'altro – e sulla base della sua logica specifica, *per differenza*, cerca di individuare sia le caratteristiche del processo lavorativo in astratto – “a-/transstorico” cui si accennava in precedenza – sia le determinazioni formali astrattamente comuni a qualsiasi modo di produzione. Mentre per le caratteristiche astratte questa modalità per

“sottrazione” può anche funzionare, per gli altri modi di produzione funziona solo fino ad un certo punto, in quanto, mancando le modalità specifiche, manca in realtà la teoria vera e propria.

Se così stanno le cose, è difficile prendere troppo sul serio la generica periodizzazione offerta da Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*. D'altronde, pure l'interesse di Marx per le forme pre-capitalistiche sembra principalmente orientato a individuare il processo di formazione delle premesse del modo di produzione capitalistico – ovvero la separazione di forza-lavoro e mezzi di produzione e la cosiddetta accumulazione originaria –, più che a formulare una teoria di un diverso e specifico modo di produzione. Almeno questo è quanto accade per esempio nel XXIV capitolo del primo libro del *Capitale*.

Sicuramente, almeno in parte, diversa la questione per le *Formen* e per i successivi interessi etno-antropologici, in cui Marx si sforza di individuare in maniera un po' più precisa alcune delle caratteristiche peculiari di altri modi di produzione, senza tuttavia riuscire in un'impresa che, essa stessa estremamente complessa, sicuramente avrebbe richiesto un immenso lavoro preliminare che al tempo era ben lungi dall'essere non solo svolto, ma addirittura immaginato.

Note, tuttavia, le “ossificazioni” interpretative connesse a questo tema, secondo le quali tutte le nazioni e tutti i popoli avrebbero dovuto passare più o meno schematicamente attraverso le fasi indicate nella *Prefazione a Per la critica*; si finiva così per riproporre una “filosofia della storia” in senso deterioro, vale a dire una concezione meccanicistico-finalistica dell'evoluzione umana, basata tra l'altro su un modello sostanzialmente eurocentrico. Se i limiti dell'esposizione di Marx liberano il discorso definitivamente e fortunatamente da siffatti schematismi, dall'altra, sfortunatamente, non ci forniscono una soddisfacente teoria della processualità storica.

#### 4. *I limiti della dialettica*

Marx insiste molto, in varie sedi, sui “limiti della dialettica”, per vari motivi. In primo luogo, ciò che vuole evitare è l'accusa di “hegelismo”, etichetta con la quale intende sostanzialmente una concezione della

storia finalistica, per cui una intrinseca tendenza di fondo guiderebbe lo svolgimento del corso storico verso uno scopo finale. Marx vuole invece mostrare come non sia possibile teorizzare questa tendenza in astratto, ma solo la dinamica temporale specifica di singoli modi di produzione, quello capitalistico nello specifico. Esso ha dei punti di partenza non definiti da esso stesso, eredità di un modo di produzione precedente. Solo una volta che tutti i presupposti si danno, è possibile che il modello capitalistico inizi la sua dinamica; questa prima “posizione” non è “posta” dal modo di produzione capitalistico stesso. Per come funziona, esso tenderà a porre come risultati della sua stessa processualità quelli che erano dei presupposti, e quindi a diventare un processo vero e proprio. Gran parte della teoria dell’accumulazione è dedicata a questo scopo. Fa tuttavia parte della teoria la necessità di un prima “altro”, corrispondente a dinamiche diverse, che non si può spiegare sulla base della teoria del modo di produzione capitalistico. Se ciò fosse possibile, si stabilirebbe una catena teleologica universale e quindi una nuova versione della storia a piano.

Che cosa si può dire della società futura? E di quelle passate? Sulla base della stessa logica, per coerenza, si potrebbe affermare che il modo di produzione capitalistico pone certi presupposti, ma dal suo interno non si può elaborare una teoria del modo di produzione futuro. Marx invece più volte si sbilancia in questo senso, parlando della società futura sulla base delle tendenze intrinseche al modo di produzione capitalistica e guadagnandosi così note accuse di finalismo. Teorizza non solo come gli attori ed i soggetti che svolgono determinate funzioni, a un certo punto, per la dinamica stessa del modo di produzione, entrino in conflitto mutuo, ma anche come ciò determini lo svilupparsi di soggettualità storiche capaci di una progettualità politica legittimata dalla tendenza di fondo della dinamica storica. Ciò però è possibile senza una scienza del futuro nel presente?

Marx è qui ancora più radicale, arrivando a sostenere che la società futura sarà qualcosa di essenzialmente diverso dal passato, non sarà semplicemente un nuovo modo di produzione, ma una nuova storia libera dal conflitto di classe, quello che, fino ad allora, era stato identificato come il motore stesso della dinamica storica. Per Marx questa “scienza del futuro” è almeno in parte possibile sulla base della premessa che il futuro comincia ad emergere nel presente, è già nel

presente per il suo contenuto, ma non per la forma. Prima di considerare questo aspetto, ovvero se ciò basti a salvare la teoria dall'accusa di teleologismo, vorrei fare qualche comparazione.

## 5. Ancora sulla *Stufentheorie*

I limiti ormai accettati da insigni marxisti come ad es. Hobsbawn o Cazzaniga della *Stufentheorie* marxiana, almeno per quanto concerne il passato, hanno fatto il paio con l'assenza di elaborazioni di teorie di modi di produzione non capitalistici. La proposta di Kula per il modo di produzione feudale probabilmente non avrebbe soddisfatto le esigenze marxiane e, a mio modo di vedere, resta legata alla generalizzazione e connessione di dati storici dell'esperienza polacca che troppo sono debitori di un approccio descrittivo e che, per Marx, probabilmente farebbe parte più del modo di ricerca che non di quello di esposizione, quello "propriamente scientifico".

Questo approccio per contrasto e comparazione è comunque stato anche ridimensionato da altri anche da un punto di vista metodologico. Si è parlato di *Methode auf Widerruf*, "metodo revocabile", tanto buono ed efficace quando specifico del modo di produzione di cui è forma, vale a dire del modo di produzione capitalistico. Quindi anche metodologicamente si finisce per negare una possibile continuità fra modi di produzione e in qualche modo si delegittima la possibilità di conoscere gli altri per contrasto con quello attuale. O almeno solo a livello descrittivo, non di enucleazione delle leggi di funzionamento.

Per venire ai concetti di Lotta di classe è, nello specifico, di Rivoluzione, altri hanno sempre di fatto ridimensionato la possibilità di concepire una nozione forte di questi termini, nel senso della dialettica di funzione e conflitto, riservandone l'effettiva efficacia specificamente, di nuovo, solo al modo di produzione capitalistico.

Alla luce degli studi e delle ricostruzioni filologiche dello stato della teoria di Marx, in sostanza, non semplicemente l'idea della schematica successione lineare è venuta meno. A venir meno è stata una interpretazione larga, estensiva della concezione materialistica della storia. La cogenza scientifica della teoria di Marx, per lo stato deficitario del suo sviluppo, la sua sostanziale incompiutezza, non può

che limitarsi al modo di produzione capitalistico e restare solo un'ipotesi di ricerca per gli altri. Infatti, senza una teoria degli altri modi di produzione, è difficile definire il ruolo funzionale delle classi, la loro natura rivoluzionaria, il passaggio da una fase all'altra, il carattere progressivo di questo passaggio. Queste sono tutte domande che al momento non possono trovare risposta. I contadini, gli schiavi, ammesso e non concesso che queste si possano definire classi subalterne o antagoniste dei non meglio definiti feudalesimo e schiavismo, in che senso sono stati rivoluzionari e in che modo, grazie alla loro azione, si è passati ad una forma diversa e superiore? In realtà, le loro rivolte sono fallite. Il modo di produzione antico è finito portando ad una decadenza da tutti i punti di vista, della popolazione, della cultura, delle tecniche e della capacità produttiva.

Per farla breve, la teoria di Marx, per come ce la abbiamo, permette di parlare della storia e della struttura economico-sociale del modo di produzione capitalistico. Questo in linea di principio non significa che non sia possibile cercare, praticamente e metodologicamente, di utilizzarla per fare la teoria di altri modi di produzione, ma al momento la concezione materialistica della storia "*in weiterem Sinn*" è ancora in alto mare.

#### 6. *Scienza del presente e/o del futuro?*

Che la *Stufentheorie* marxiana – e quindi la Teoria della lotta di classe e della Rivoluzione – sia incompleta e in questo senso deficitaria, non significa che il suo valore scientifico come modello di conoscenza del presente, vale a dire del modo di produzione capitalistico, non sia solido e scientificamente sviluppato. Come può però essa, sulla base degli stessi *caveat* metodologici ed epistemologici visti sopra, essere teoria del futuro? Anche se ci limitiamo al modo di produzione capitalistico, la questione è come si possa fare una teoria del presente che apra le porte del futuro senza prestare il fianco alle accuse di determinismo meccanicistico e di teleologia deteriore.

Hegel alla fine si sottraeva a questa critica con la metafora della Nottola di Minerva che spicca il volo sul far della sera. Quindi, la ricostruzione della razionalità dello svolgimento storico è realizzata a

posteriori, una volta che si era data. Chi agiva nel presente per cambiarlo non sfuggiva alla dimensione del dover essere senza che ciò che alla fine si andava a realizzare fosse necessariamente ciò che ci si era preposti consapevolmente; l'eterogenesi dei fini. La scienza filosofica conosceva in quanto riconosceva ex-post; essa non permetteva di cambiare o ringiovanire il corso storico, ma di coglierne la razionalità intrinseca. La dialettica del cambiamento storico era invece tematizzata nella *Weltgeschichte*, attraverso i popoli ed i principi da loro incarnati; e i popoli si avvicendavano attraverso la guerra. In che misura e come la teoria di Marx riesce a sottrarsi a questa limitatezza? Credo che almeno questo salvataggio sia possibile senza necessariamente cadere nelle teleologia. Questo grazie al metodo marxiano ed al modo in cui viene sviluppata la sua teoria del modo di produzione capitalistico.

La combinazione di metodo di ricerca e metodo di esposizione permette a Marx di sviluppare una teoria che individua l'ossatura del modo di produzione capitalistico. Ciò non è potuto avvenire nel vuoto pneumatico dell'astrazione, ma solo perché il capitalismo si era *già* sviluppato *fino ad un certo punto*; ciò rendeva possibile fissarne la cellula economica, lo snodo concettuale da cui si dipana poi la teoria nel suo complesso, in virtù della sua intrinseca logica. Lo sviluppo di questa teoria individua un'architettura che implica funzioni e conflitti da una parte e linee di tendenza dall'altra. Non mi dilungo qui sulla teoria dei soggetti storici, sulla distinzione tra Forme e Figure che ho sviluppato altrove, e sulle tendenze di lungo periodo del modo di produzione che Marx è stato in grado di indicare con larghissimo anticipo, dimostrando la sostanziale correttezza della sua teoria. Ciò che adesso mi preme sottolineare è che ciò è stato possibile perché la notte di Minerva ha spiccato il volo prima del far della sera e ha visto abbastanza da cogliere delle tendenzialità sulla base delle quali si riesce non solo a pensare il presente come concluso, ma come conflittuale unità con delle linee di tendenza definite e dei soggetti che incarnano funzioni creando questa processualità sistemica. Sulla base di ciò si riescono a determinare delle linee di sviluppo, a un altissimo livello di astrazione, del modello. Si determinano delle classi, il loro ruolo e la loro legittima rivendicazione politica. L'opposizione di classe e la legittima conflittualità politica è così, non moralmente o empiricamente, ma *scientificamente fondata*.

Ciò consente di ipotizzare che il Dover essere dei soggetti storici possa essere razionalmente contestualizzato, che si possa legittimamente cercare non di cavalcare in astratto l'onda della storia, ma la dinamica del modo di produzione capitalistico con cognizione di causa... finale, pur nei limiti di questo modo di produzione.

### 7. *Die Zukunftsmusik* – La musica del futuro

Marx però non si limita a legittimare la lotta di classe nel presente, a individuare le linee di tendenza, ma va ad indicare il contenuto materiale della società futura già presente nella forma sociale inadeguata e contraddittoria del modo di produzione capitalistico. Queste potenzialità sono il Lavoratore complessivo – il produttore universale integrato –, la capacità infinita della produttività, l'umanità non più come astrazione generica ma realtà di fatto, l'individuale fatto universale e viceversa.

In quali soggetti effettivi, in quali classi (forme e figure) e in quali forme del produrre ciò si sostanzia? Marx indica le cooperative e la società per azioni come soggettualità di passaggio. In che senso esse possono costituire il fondamento di un nuovo modo di produzione? Si tratta di una elaborazione palesemente inadeguata, alla quale manca la teorizzazione di livelli di astrazione più bassi in cui si prenda in considerazione tanto per fare un esempio lo Stato, e via dicendo.

Qual è il nuovo modo di produzione che emerge dalla ceneri di quello capitalistico? Forse Marx poté ritenere che i tempi fossero maturi per formulare una teoria del nuovo modo di produzione. Forse, però, proprio qui è il problema, i tempi non lo erano e non è detto che lo siano adesso, per vedere abbastanza del nuovo contenuto da farne una teoria.

Si sono ovviamente fatte delle ipotesi. Qual è la teoria di un nuovo modo di produzione? Quello statuale? Quale la nuova forma del prodotto? Le nuove modalità in cui gli elementi del processo lavorativo vanno ad unirsi e a dare vita al processo lavorativo?

Qui emerge immediato un problema già emerso relativamente al confronto con i passati modi di produzione: queste nuove modalità sono già in essere o sono modalità che noi vorremmo ci fossero perché

le definiamo *per differenza* dal modo di produzione capitalistico? Eliminare merce e denaro o altre categorie teoriche e pratiche tipiche del modo di produzione capitalistico, *non produce di per sé la teoria e la pratica di un nuovo modo di produzione*. Lo dimostra anche la prassi rivoluzionaria di Lenin nei suoi passaggi dall'economia di guerra alla NEP dove certe soluzioni "ideologiche" vengono abbandonate perché praticamente non furono solo inefficaci ma fallimentari. Il dibattito sul passaggio dal "piano" a elementi di economia di mercato nei paesi socialisti negli anni sessanta e settanta risponde alla stessa logica.

I tentativi in corso, in Cina, in Venezuela, a Cuba, in Corea del nord, in modo assai diverso, in certi casi con una certa dose di eclettismo politicamente comprensibile viste le circostanze, ed in certi casi con dei notevoli successi in politica sociale, come si inquadrano in questo contesto? Se esiste una progettualità di lungo corso, come essa si configura? Non mi pare ci siano idee troppo chiare in proposito.

In un certo momento è parso che il modo di produzione capitalistico stesso tendesse ad "autoorganizzarsi" attraverso trust e monopoli. Il sollevamento e la presa in carico da parte dello Stato di questo processo è allora una nuova forma del produrre? Come pare pensasse Lenin ma come poi non è stato con l'Unione Sovietica?

Ed il sistema del welfare? La trasformazione di determinate merci fondamentali in diritto, la loro sottrazione al mercato è abbastanza? È un altro modo di produzione? Un sistema che può essere universalizzato al punto da cancellare merci, denaro, salari, ecc.?

La partecipazione statale a vari livelli nell'economia e il ridimensionamento del libero mercato sono un'anticipazione del futuro, dei cambiamenti epocali, oppure una coerente ristrutturazione del processo capitalistico di accumulazione e valorizzazione ed una ridefinizione dei rapporti egemonici di classe in un contesto prettamente capitalistico?

Perché una Rivoluzione avvenga, deve cambiare il modo di produzione, il sistema di produzione e di distribuzione dei prodotti. Se questo nuovo contenuto si forma nel presente, la sfida è saperlo cogliere e farne la teoria, ammesso che sia *già* abbastanza sviluppato per poterlo fare. Marx ha scritto *Il capitale* a un certo punto dello sviluppo del capitalismo storico. Riusciremo noi, senza perderci in utopie fantastiche o contrastive, a scrivere *Il comunismo*?

## Il concetto di «capitalismo di Stato» in Lenin<sup>1</sup>

Vladimiro Giacché (Centro Europa Ricerche)

*This essay is focused on uses and evolution of the concept of “State capitalism” in Lenin’s thought, from his pre-revolutionary works to the writings that led the birth of Soviet power and the first years of its consolidation. It is argued that “State capitalism”, initially built on some characters of German war economy, changes its meaning in Lenin’s late works: here it’s used to describe the specific economic pattern through which Russia should be funneled in order to promote a quick transition from little production to socialism, following the seizure of State power and the control over the main means of production by the working class party. Therefore “State capitalism” can be seen as a constitutive part of the broader concept of “transitional society”.*

*Keywords: State capitalism; Lenin; Capitalism; Socialism; Soviet power.*

Dopo sei mesi di rivoluzione socialista coloro che ragionano solo sulla base dei libri non capiscono nulla.

LENIN, 5 luglio 1918<sup>2</sup>

### 1. 1917-1918. Il capitalismo di Stato come «passo avanti»

Le prime occorrenze significative del concetto di capitalismo di Stato negli scritti di Lenin del periodo postrivoluzionario risalgono alla primavera del 1918, e si situano nel contesto della dura contrapposizione ai «comunisti di sinistra», l’opposizione interna al Partito comunista allora guidata da Nikolaj Bucharin. Lo scontro, inizialmente infuriato sulla firma del trattato di pace con la Germania, non era meno duro sul terreno economico. Esso riguardava ora la gestione delle imprese e il rafforzamento della disciplina del lavoro al loro interno: alla necessità di questo rafforzamento, su cui Lenin insisteva, i «comunisti di sinistra» contrapponevano la gestione collettiva delle imprese, che finiva in pratica per tradursi nella paralisi e nell’ingovernabilità delle imprese nazionalizzate. Ma il tema centrale era

---

<sup>1</sup> Testo rivisto della relazione al convegno “Rivoluzioni e restaurazioni, guerre e grandi crisi storiche. Cento anni dell’Ottobre russo”, tenutosi all’Università di Urbino il 7-8 novembre 2017.

<sup>2</sup> LENIN 1918, p. 494.

un altro ancora: il ritmo e la direzione della trasformazione economica. In quei mesi Oppokov proponeva di «dichiarare la proprietà privata inammissibile sia nella città che nelle campagne», mentre un altro «comunista di sinistra», Osinskij, parlava di «liquidazione totale della proprietà privata» e di «immediata transizione al socialismo»<sup>3</sup>.

Per Lenin le priorità sono diverse: «la ricostituzione delle forze produttive distrutte dalla guerra e dal malgoverno della borghesia; il risanamento delle ferite inferte dalla guerra, dalla sconfitta, dalla speculazione e dai tentativi della borghesia di restaurare il potere abbattuto degli sfruttatori; la ripresa economica del paese; la sicura tutela dell'ordine più elementare»<sup>4</sup>. Diventano quindi decisive da un lato «l'organizzazione di un inventario e di un controllo popolare rigorosissimo sulla produzione e sulla distribuzione dei prodotti», dall'altro «l'aumento su scala nazionale della produttività del lavoro». A questo fine, bisogna arrestare l'offensiva contro il capitale e «spostare il centro di gravità» della propria iniziativa: «Finora sono stati in primo piano i provvedimenti di immediata espropriazione degli espropriatori. Ora passa in primo piano l'organizzazione dell'inventario e del controllo nelle aziende in cui i capitalisti sono già stati espropriati». Ancora più chiaramente: «se volessimo ora continuare ad espropriare il capitale con lo stesso ritmo di prima, certamente subiremmo una sconfitta»<sup>5</sup>. Il passaggio al socialismo non è un salto ma una transizione. «Il problema fondamentale di creare un regime sociale superiore al capitalismo» consiste nell'«aumentare la produttività del lavoro, e in relazione con questo (e a questo scopo) creare una superiore organizzazione del lavoro»: e «se ci si può impadronire in pochi giorni di un potere statale centrale, [...] una soluzione durevole del problema di elevare la produttività del lavoro richiede in ogni caso (e soprattutto dopo una guerra straordinariamente dolorosa e devastatrice), parecchi anni»<sup>6</sup>.

In questo senso Lenin, al VII Congresso che si era svolto nel mese di marzo, aveva affermato contro Bucharin che «non sono ancora stati

---

<sup>3</sup> Cit. in MEDVEDEV 1978, p. 76.

<sup>4</sup> LENIN 1917/23, p. 152.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 153-54.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 163.

creati i mattoni con cui costruire il socialismo»<sup>7</sup>. Torna ad adoperare una metafora simile alla fine del mese di aprile nel suo rapporto al Comitato esecutivo centrale di tutta la Russia, ancora in polemica con i «comunisti di sinistra»: «rovesciando i grandi proprietari fondiari e la borghesia, noi abbiamo ripulito la strada, ma non abbiamo ancora costruito l'edificio del socialismo»<sup>8</sup>. Questo rapporto è di notevole importanza perché in esso Lenin, nel rispondere agli attacchi che gli venivano mossi da sinistra nel partito, offre un'analisi originale della realtà socioeconomica russa e su questa base sferra un contrattacco per certi versi sorprendente. Gli attacchi si condensavano in questa critica: «si nota una deviazione bolscevica di destra, che minaccia di far imboccare alla rivoluzione la via del capitalismo di Stato». A questo Lenin risponde: in realtà, «il capitalismo di Stato costituirebbe per noi un passo avanti. Se noi riuscissimo in poco tempo a realizzare in Russia il capitalismo di Stato, sarebbe una vittoria»<sup>9</sup>. E poco oltre: «Che cos'è il capitalismo di Stato sotto il potere sovietico? In questo momento attuare il capitalismo di Stato significa applicare quell'inventario e quel controllo che le classi capitalistiche hanno già applicato. Abbiamo un esempio di capitalismo di Stato in Germania»; il riferimento è all'economia di guerra tedesca, in cui lo Stato aveva posto sotto il proprio controllo interi settori produttivi. Lenin aggiunge: «se lo avessimo in Russia, il passaggio al pieno socialismo sarebbe facile, [...] perché il capitalismo di Stato è qualcosa di centralizzato, di calcolato, di controllato e socializzato, ed è proprio questo che a noi manca»<sup>10</sup>.

A questo riguardo Lenin rinvia esplicitamente a quanto aveva sostenuto *prima* della rivoluzione, e precisamente ne *La catastrofe imminente e come lottare contro di essa*, uno straordinario testo programmatico scritto nel settembre 1917. In questo testo il «capitalismo monopolistico di Stato» compare in un contesto ben preciso: allorché Lenin contesta la tesi – caratteristica di socialisti-rivoluzionari e menscevichi – secondo cui in Russia non si sarebbe ancora «maturi per il socialismo», sarebbe «ancora troppo presto per

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 177.

“instaurarlo”»<sup>11</sup>. In verità – controbatte Lenin – anche in Russia vi è l'imperialismo, vi sono i monopoli capitalistici, e vi sono cartelli e sindacati tra imprese (ad es. il sindacato dello zucchero) che rappresentano «una prova lampante della trasformazione del capitalismo monopolistico in capitalismo monopolistico di Stato». Ora, prosegue Lenin, lo Stato è senz'altro

«l'organizzazione della classe dominante; in Germania, per esempio, quella degli Junker e dei capitalisti. Per questo, ciò che i Plechanov tedeschi (Scheidemann, Lensch, ecc.) chiamano “socialismo di guerra”, in realtà non è altro che il capitalismo di guerra, il capitalismo monopolistico di Stato, oppure, per parlare in modo più semplice e schietto, un ergastolo militare per gli operai, la protezione militare dei profitti per i capitalisti.

Ma provatevi un po' a *sostituire* allo Stato degli Junker e dei capitalisti, allo stato dei grandi proprietari fondiari e dei capitalisti, uno Stato *democratico rivoluzionario*, uno Stato, cioè, che distrugga in modo rivoluzionario *tutti* i privilegi e non tema di attuare in modo rivoluzionario la democrazia più completa! Vedrete che il capitalismo monopolistico di Stato, in uno Stato veramente democratico rivoluzionario, significa inevitabilmente e immancabilmente un passo, e anche più d'un passo, verso il socialismo!»<sup>12</sup>.

Se un monopolio diviene un monopolio di Stato, lo Stato dirige quella impresa. Ma nell'interesse di chi? Lenin risponde:

«O nell'interesse dei grandi proprietari fondiari e dei capitalisti, e allora non avremo uno Stato democratico rivoluzionario, ma burocratico reazionario, una repubblica imperialistica;

o nell'interesse della democrazia rivoluzionaria, e questo *sarà allora un passo verso il socialismo*.

Perché il socialismo non è altro che il passo avanti che segue immediatamente il capitalismo monopolistico di Stato. O, in altre parole: il socialismo non è altro che il monopolio capitalistico di Stato messo *al servizio di tutto il popolo* e che, in quanto tale, *ha cessato* di essere monopolio capitalistico»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> LENIN 1917, p. 339.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 340.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

È interessante osservare che in quello stesso 1917 l'idea di un superamento del capitalismo attraverso il capitalismo di Stato fu formulata anche da intellettuali vicini alla socialdemocrazia. Ne è prova il testo dell'austriaco Rudolf Goldscheid *Staatssozialismus oder Staatskapitalismus*, che quell'anno vide diverse edizioni. Secondo Goldscheid la socialdemocrazia avrebbe avuto tutto l'interesse a far sì quella «socializzazione dell'economia, che durante la guerra era emersa quale *mero prodotto della necessità*» (e che pertanto non poteva avere «carattere esemplare»), «a guerra finita venisse condotta al suo pieno dispiegamento *in base alle necessità stesse dello Stato*»<sup>14</sup>. Queste necessità consistevano nell'enorme debito pubblico accumulato in guerra, che avrebbe reso lo Stato soggetto alla «schiavitù del capitale finanziario internazionale», a meno che lo Stato stesso non avesse proceduto alla «statalizzazione dei mezzi di produzione» (Goldscheid proponeva in concreto la statalizzazione di un terzo dei mezzi di produzione privati – patrimonio che egli stimava corrispondere all'incirca all'entità del debito statale dell'epoca)<sup>15</sup>. In questo modo, possedendo una parte significativa della ricchezza produttiva del paese, lo Stato non soltanto avrebbe risolto il problema del debito pubblico in modo ben più radicale di quanto avrebbe potuto fare limitandosi all'imposizione di maggiori tasse (sarebbe infatti diventato esso stesso produttore di ricchezza), ma avrebbe iniziato a realizzare la «socializzazione dei mezzi di produzione» e reso concretamente possibile, attraverso un adeguato «periodo di transizione», l'avvento del socialismo<sup>16</sup>.

Goldscheid nelle ultime pagine del suo libro espresse tutto questo nel motto: «dal capitalismo privato, attraverso il capitalismo di Stato, all'economia e alla società socializzate!»<sup>17</sup>. Sarebbe fin troppo facile osservare l'assenza in Goldscheid del concetto leniniano della «dittatura del proletariato», e per contro ben presente la convinzione che la transizione proposta potesse avvenire in modo pacifico e (cosa abbastanza singolare) senza un'accanita resistenza da parte dei proprietari dei mezzi di produzione. È però significativo che queste

---

<sup>14</sup> GOLDSCHIED 1917, p. 342.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 42, 133, 34 sgg.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 180; cfr. anche p. 186.

teorizzazioni sul «capitalismo di Stato» quale *status* di transizione si facessero strada anche in un ambiente ben diverso da quello dei bolscevichi. Il minimo comun denominatore è rappresentato dal controllo e coordinamento non più privato dell'attività economica, la cui concreta realizzabilità era stata per l'appunto dimostrata dal «capitalismo di Stato» realizzato in tempo di guerra<sup>18</sup>.

Ma torniamo a Lenin. Egli ripropone l'impostazione che aveva dato alla questione del capitalismo di Stato nel settembre 1917 e nell'aprile 1918 in un altro importante scritto della primavera del 1918, *Sull'infantilismo «di sinistra» e sullo spirito piccolo-borghese*, ove ribadisce provocatoriamente il concetto secondo cui «il capitalismo di Stato rappresenterebbe un passo avanti rispetto allo stato attuale delle cose nella nostra Repubblica sovietica». Anzi, lo rafforza: «Se, per esempio, fra sei mesi si instaurasse da noi il capitalismo di Stato, ciò sarebbe un enorme successo e rappresenterebbe la più sicura garanzia che tra un anno il socialismo sarebbe da noi definitivamente consolidato e reso invincibile»<sup>19</sup>. La contraddizione tra passare al *capitalismo* di Stato e fare un passo avanti verso il *socialismo* è secondo Lenin solo apparente: infatti, puntualizza, la stessa definizione di Repubblica Socialista Sovietica «significa che il potere dei soviet è deciso a realizzare il passaggio al socialismo, ma non significa affatto che riconosca come socialisti i nuovi ordinamenti economici». L'economia russa postrivoluzionaria, argomenta Lenin, è in realtà un'economia di «transizione», in cui sono compresenti «diversi tipi economico-sociali». Addirittura cinque: 1) l'economia «patriarcale, cioè in larga misura naturale, contadina»; 2) la piccola produzione mercantile (che

---

<sup>18</sup> In questa stessa direzione si muoveranno nel loro *ABC del comunismo* anche Nikolaj Bucharin ed Evgenij Preobraženskij, che pure ancora nel 1922 criticheranno l'uso del concetto di “capitalismo di Stato” a proposito della Russia sovietica da parte di Lenin: «È chiaro [...] che ammettere il capitalismo di Stato significa, nello stesso tempo, ritenere possibile l'organizzazione socialista della produzione. Infatti la sola differenza è che nel primo caso l'organizzazione e il controllo della produzione appartengono allo Stato borghese, mentre nel secondo allo Stato proletario» (BUCHARIN E PREOBRAŽENSKIJ 1919, p. 146).

<sup>19</sup> LENIN 1917/23, p. 188.

comprende la maggioranza dei contadini che vendono il grano); 3) il capitalismo privato; 4) il capitalismo di Stato; 5) il socialismo<sup>20</sup>.

Il punto essenziale del ragionamento di Lenin è questo: in un paese di piccoli contadini come la Russia predomina l'elemento piccolo-borghese. La piccola borghesia, assieme al capitalismo privato, lotta contro ogni intervento statale: il principale nemico del potere sovietico oggi è lo speculatore, il trafficante che sabota e spezza il monopolio statale del grano, non il capitalismo di Stato. Questo è il punto fondamentale, che i «comunisti di sinistra» non intendono<sup>21</sup>. Ancora: il socialismo per Lenin è «inconcepibile» da un lato «senza la tecnica del grande capitalismo, costruita secondo l'ultima parola della scienza moderna, senza una organizzazione statale pianificata, che subordina decine di milioni di persone all'osservanza più rigorosa di un'unica norma nella produzione e nella distribuzione dei prodotti»; dall'altro «il socialismo è egualmente inconcepibile senza il dominio del proletariato nello Stato». Curiosamente, la storia ha generato «le due metà separate del socialismo» in due paesi diversi: la Germania rappresenta infatti la realizzazione materiale delle «condizioni economiche, produttive e sociali», la Russia di quelle politiche. Finché queste due parti non si riuniranno idealmente attraverso la rivoluzione in Germania, «il nostro compito è di metterci alla scuola del capitalismo di Stato tedesco, di cercare di assimilarlo con tutte le forze», senza rinunciare ai metodi dittatoriali per affrettare tale assimilazione. Questo perché «in senso materiale, economico, produttivo noi siamo ancora nella “anticamera” del socialismo, anzi ancora non vi siamo».<sup>22</sup>

## 2. 1921. Dopo la guerra civile e il «comunismo di guerra»: il capitalismo di Stato nella Nep

Le considerazioni svolte ne *L'infantilismo «di sinistra» e sullo spirito piccolo borghese* furono riprese da Lenin tre anni dopo, allorché si impose un radicale mutamento di corso rispetto al “comunismo di guerra” praticato negli anni della guerra civile, caratterizzato dalla

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 190.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 194.

«politica delle requisizioni nei confronti dell'agricoltura e dalla distribuzione centralizzata per l'industria, il consumo ordinario e l'esercito»<sup>23</sup>.

L'opuscolo *Sull'imposta in natura*, pubblicato nel maggio del 1921, fornì a Lenin l'occasione per un'esposizione d'insieme della Nuova politica economica e dei suoi presupposti. In esso Lenin dichiara di voler «affrontare il problema non dal punto di vista della sua "attualità", ma come una questione generale di principio»<sup>24</sup>. E a questo fine cita lunghi brani proprio dello scritto *Sull'infantilismo «di sinistra»*, e in particolare le riflessioni sulla compresenza in Russia di «diversi tipi economico-sociali», e sulla superiorità del capitalismo di Stato rispetto all'economia attuale della Russia, in cui predomina il «capitalismo piccolo-borghese», rappresentato essenzialmente dalla piccola produzione mercantile contadina.

Ora, si domanda Lenin, che cosa è cambiato dal maggio 1918 a questo riguardo? Nulla di decisivo: «gli elementi fondamentali della nostra economia sono rimasti gli stessi». Semmai, «i contadini poveri (proletari e semiproletari) si sono trasformati, in moltissimi casi, in contadini medi. L'«elemento» piccolo-proprietario, piccolo-borghese si è quindi rafforzato». Questa situazione sociale, insieme alla guerra civile (che ha «estremamente aggravato la rovina del paese») e al cattivo raccolto del 1920, determinano la necessità di prendere provvedimenti immediati «per migliorare le condizioni dei contadini e suscitare una ripresa delle loro forze produttive». Solo questo, infatti, può migliorare le condizioni anche degli operai (che hanno bisogno di pane per vivere e di combustibile per lavorare) e «rafforzare» – in realtà ristabilire – «l'alleanza degli operai coi contadini»<sup>25</sup>.

A questo fine, prosegue Lenin, occorrono «cambiamenti profondi nella politica degli approvvigionamenti». Uno di questi è la sostituzione dei prelevamenti con l'imposta in natura (per di più di ammontare inferiore a quanto in precedenza veniva prelevato forzatamente) e la

---

<sup>23</sup> DOBB 1957, p. 145. «Comunismo di guerra» è la definizione che – in termini autocritici – lo stesso Lenin diede dell'economia di questo periodo, riprendendo un concetto già usato ad altro riguardo da Bogdanov: cfr. CARPI 2015, p. 129.

<sup>24</sup> LENIN 1917/23, p. 352.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 352-53.

libertà dei contadini di vendere («almeno su scala locale») il resto della produzione una volta pagata l'imposta. Soprattutto sul secondo aspetto si erano registrate forti critiche da parte della sinistra del partito (tra gli altri, da parte di Bucharin) già nella riunione dell'ufficio politico del Comitato centrale al quale a febbraio Lenin aveva portato la sua proposta. Nel suo opuscolo Lenin menziona in termini generali queste obiezioni, e in particolare l'idea che con l'imposta in natura e la libertà di commercio «dal comunismo in generale si <sarebbe passati> al sistema borghese in generale». L'imposta in natura, controbatte Lenin, è invece «una delle forme transitorie da un particolare “comunismo di guerra”, che era necessario a causa dell'estremo bisogno, della rovina e della guerra, al giusto scambio socialista dei prodotti». Il “comunismo di guerra” – Lenin pone il concetto tra virgolette – «consisteva di fatto nel togliere ai contadini tutte le derrate eccedenti, e talvolta addirittura non soltanto quelle eccedenti ma anche quelle necessarie, per coprire le spese dell'esercito e per nutrire gli operai. Per lo più prendevamo il grano a credito, pagando con carta moneta»<sup>26</sup>. Nonostante fosse necessario per vincere la guerra civile, «il “comunismo di guerra” [...] non era e non poteva essere una politica rispondente ai compiti economici del proletariato». La politica giusta è lo scambio del grano con i prodotti dell'industria. L'imposta in natura è un passaggio verso questa politica. Non la attua ancora, perché le condizioni dell'industria non consentono di «dare al contadino prodotti industriali in cambio di *tutto* il grano di cui abbiamo bisogno».

Lenin non si nasconde che «sulla base di una certa libertà di commercio (sia pure soltanto locale) risorgeranno la piccola borghesia e il capitalismo»<sup>27</sup>. Qui però, aggiunge, i casi sono due: o si tenta di impedire lo scambio privato, o si tenta di incanalare il capitalismo «nell'alveo del *capitalismo di Stato*». La prima strada (quella che si era tentato di percorrere durante il “comunismo di guerra”) «sarebbe una politica sciocca e costituirebbe un suicidio per il partito che la tentasse»<sup>28</sup>. Resta la seconda. Il richiamo al testo del 1918 è importante – ribadisce qui Lenin – precisamente perché già allora ciò che egli si

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 354.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 355.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 356.

proponeva di dimostrare era la possibilità della «coesistenza dello Stato sovietico, della dittatura del proletariato, col capitalismo di Stato»<sup>29</sup>.

E Lenin rimane della stessa idea: questa coesistenza è possibile. «Tutto il problema, sia teorico che pratico, consiste nel trovare i metodi giusti appunto per incanalare lo sviluppo inevitabile (fino ad un certo punto e per un certo periodo) del capitalismo nell'alveo del capitalismo di Stato, nel trovare le condizioni che garantiscano questo sviluppo e assicurino in un futuro non lontano la trasformazione del capitalismo di Stato in socialismo»<sup>30</sup>. Ma quali forme potrà assumere in concreto il capitalismo di Stato all'interno del sistema sovietico, nel quadro dello Stato sovietico? Lenin ne enumera quattro.

La prima è quella delle concessioni, che Lenin definisce così:

«si tratta di un contratto, di un blocco, di un'alleanza del potere statale sovietico, cioè proletario, col capitalismo di Stato, contro l'elemento piccolo-proprietario (patriarcale e piccolo-borghese). Il concessionario è un capitalista. Egli fa gli affari da capitalista, per avere dei profitti: egli accetta di concludere un contratto col potere sovietico per ottenere un profitto eccezionale, maggiore del consueto, o per avere delle materie prime che non può procurarsi o gli è estremamente difficile procurarsi in altri modi. Il potere sovietico ne trae vantaggio: le forze produttive si sviluppano, la quantità di prodotti aumenta immediatamente o nel termine più breve».

In termini strategici, «“impiantando” il capitalismo di Stato sotto forma di concessioni, il potere sovietico rafforza la grande produzione

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 357. È interessante notare che sull'importanza di rifarsi ai suoi scritti del 1918 Lenin non mutò opinione neppure in seguito: ancora nel 1922, all'economista ungherese Eugen Varga che gli chiedeva di scrivere un articolo sulla Nep per lo *Jahrbuch für Wirtschaft, Politik und Arbeiterbewegung*, Lenin, già malato, rispondeva che a causa delle sue condizioni di salute gli era impossibile provvedere a quanto richiesto, ma indicava in primo luogo, tra gli articoli che potevano essere utilizzati, precisamente *L'infantilismo di sinistra*; si vedano le lettere a Varga dell'8 marzo e del 10 aprile 1922 in LENIN 1920/23, pp. 516-17 e 538-39. Varga si attenne poi a quanto richiesto da Lenin, ma andò ancora più indietro, riprendendo anche passi dallo scritto del 1917 *La catastrofe imminente e come lottare contro di essa*; si veda LENIN 1923, pp. 328-44.

<sup>30</sup> LENIN 1917/23, p. 357.

contro la piccola, la progredita contro l'arretrata, la produzione a macchina contro quella a mano, aumenta la quantità dei prodotti della grande industria (la sua quota parte), rafforza i rapporti economici regolati dallo Stato contro quelli anarchici piccolo-borghesi»<sup>31</sup>.

Una seconda forma è quella delle cooperative. «Il capitalismo "cooperativistico", a differenza del capitalismo privato, in regime sovietico è una varietà del capitalismo di Stato [...]. Dato che l'imposta in natura significa libertà di vendita delle derrate eccedenti (non prelevate sotto forma d'imposta), è necessario fare di tutto affinché *questo* sviluppo del capitalismo – poiché libertà di vendita e libertà di commercio sono sviluppo del capitalismo – venga incanalato nell'alveo del capitalismo cooperativistico». Perché? Per due motivi. Da una parte in quanto, a somiglianza del capitalismo di Stato, «il capitalismo cooperativistico [...] facilita l'inventario, il controllo, la sorveglianza, i rapporti contrattuali fra lo Stato (sovietico nel caso nostro) e il capitalista». Dall'altra perché le cooperative «facilitano l'unione, l'organizzazione di milioni di abitanti, e poi di tutti gli abitanti senza eccezione, e questa circostanza, a sua volta, offre un immenso vantaggio dal punto di vista dell'ulteriore passaggio dal capitalismo di Stato al socialismo»<sup>32</sup>. Come vedremo più oltre, le riflessioni di Lenin sulle cooperative conosceranno ulteriori sviluppi.

Dopo queste prime due forme, espone più in dettaglio, Lenin accenna anche ad altre due forme di capitalismo di Stato. La terza è quella dell'intermediazione commerciale: «lo Stato assume il capitalista in qualità di commerciante, pagandogli una determinata percentuale di commissione per la vendita dei prodotti dello Stato e la compera dei prodotti del piccolo produttore». La quarta forma è quella – prossima al contratto di concessione – per cui «lo Stato dà in appalto all'imprenditore capitalista uno stabilimento, un'industria, o un bosco, un appezzamento di terra ecc. appartenente allo Stato». Qui però, a differenza di quanto accade con le concessioni, l'interlocutore del potere sovietico non è una grande impresa o un conglomerato straniero, ma un capitalista russo.

---

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 357-58.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 359-60.

Ora, queste forme del capitalismo di Stato appaiono a Lenin progressive rispetto ai «rapporti *precapitalistici*» che ancora imperano in Russia in immensi territori, in cui «regnano il sistema patriarcale, la semibarbarie e la barbarie vera e propria». Il «passaggio immediato da queste condizioni predominanti in Russia al socialismo» è, dice Lenin, possibile «fino a un certo punto», a condizione che sia realizzato il piano di elettrificazione del paese: in tal caso – afferma Lenin – «non vi sarà bisogno, o quasi non vi sarà bisogno di fasi intermedie, di anelli transitori fra il sistema patriarcale e il socialismo». Ma nella migliore delle ipotesi «noi impiegheremo per lo meno dieci anni soltanto per i lavori più urgenti» previsti dal piano («si può pensare di impiegarne di meno soltanto nel caso in cui la rivoluzione proletaria riporti la vittoria in paesi come l’Inghilterra, la Germania, l’America»). Ne consegue una necessità per l’immediato futuro: «dobbiamo imparare a pensare agli anelli intermedi che possono facilitare il passaggio dal sistema patriarcale, dalla piccola produzione, al socialismo»<sup>33</sup>.

Si tratta quindi di uscire dalla logica binaria che si limita all’opposizione capitalismo-socialismo. «Noi» prosegue infatti Lenin «spesso facciamo oggi ancora il seguente ragionamento: “Il capitalismo è un male, il socialismo è un bene”. Ma questo ragionamento è sbagliato, poiché non tiene conto della somma di tutte le forme economiche e sociali esistenti, e ne considera soltanto due. Il capitalismo è un male in confronto al socialismo. Il capitalismo è un bene in confronto al periodo medioevale, in confronto alla piccola produzione, in confronto al burocratismo che è connesso alla dispersione dei piccoli produttori». Ed ecco una delle affermazioni chiave dell’intero saggio di Lenin: «Poiché non abbiamo ancora la forza di passare immediatamente dalla piccola produzione al socialismo, il capitalismo è, in una certa misura, inevitabile, come prodotto spontaneo della piccola produzione e dello scambio; e noi dobbiamo quindi utilizzare il capitalismo (soprattutto incanalandolo nell’alveo del capitalismo di Stato) come anello intermedio tra la piccola produzione e

---

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 360-62. Come si vede dall’importanza attribuita al piano di elettrificazione, in Lenin il ragionamento sulla transizione dal modo di produzione capitalistico al socialismo non è scindibile dai temi dello sviluppo delle forze produttive e della pianificazione.

il socialismo, come un mezzo, una via, un modo, un metodo per aumentare le forze produttive»<sup>34</sup>.

Si tratta insomma di «sviluppare lo scambio», e si può farlo «senza aver paura del capitalismo, perché i limiti che gli abbiamo posto (espropriazione dei grandi proprietari fondiari e della borghesia in economia, potere operaio e contadino in politica) sono abbastanza angusti, abbastanza “moderati”. Questa è l’idea fondamentale dell’imposta in natura, questo è il suo significato economico»<sup>35</sup>.

Sul significato del capitalismo di Stato nella Russia sovietica Lenin tornò nell’ottobre del 1921, in un denso articolo scritto *Per il quarto anniversario della Rivoluzione d’ottobre*. Nel suo articolo Lenin insiste anzitutto sul «contenuto democratico-borghese» della Rivoluzione russa, precisando così il significato di questa espressione:

«Dire che la rivoluzione ha un contenuto democratico-borghese significa che i rapporti sociali (il regime, le istituzioni) del paese si sono epurati da tutto ciò che è medioevale, dalla servitù della gleba, dal feudalesimo. Quali erano nel 1917, in Russia, le principali manifestazioni, le principali sopravvivenze, i principali residui della servitù della gleba? La monarchia, la divisione in caste, la proprietà fondiaria, il godimento della terra, la condizione della donna, la religione, l’oppressione nazionale. Prendete una qualunque di queste “stalle di Augia” [...] e vedrete che noi le abbiamo ripulite completamente»<sup>36</sup>.

Anche dal punto di vista della politica internazionale, prosegue Lenin, «la nostra Rivoluzione d’ottobre ha iniziato una nuova epoca della storia mondiale», rompendo con le guerre imperialiste<sup>37</sup>.

Il fronte su cui il bilancio di Lenin è più cauto è proprio quello economico: «l’ultima nostra opera – la più importante, la più difficile, la più incompiuta – è l’organizzazione economica, la costruzione di una base economica per il nuovo edificio socialista che sostituisce quello

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 362.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 364.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 388. Sul tema Lenin sarebbe tornato negli stessi termini in uno scritto del febbraio del 1922: «Noi abbiamo portato a termine la rivoluzione democratico-borghese in modo così “pulito” come mai era avvenuto nel mondo. È questa una conquista grandissima, che nessuna forza potrà toglierci»: *ivi*, p. 446.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 391.

vecchio e feudale distrutto, e quello capitalista semidistrutto. In questa opera, che è la più difficile e la più importante, abbiamo, più che in ogni altra, subito insuccessi e commesso errori». Quali? Uno su tutti, quello compiuto nel periodo del “comunismo di guerra”: la presunzione di «organizzare, con ordini diretti dello Stato proletario, la produzione statale e la ripartizione statale dei prodotti su base comunista in un paese di piccoli contadini. La vita ci ha rivelato il nostro errore. Occorreva una serie di fasi transitorie: il capitalismo di Stato e il socialismo, per *preparare* – con un lavoro di una lunga serie d’anni – il passaggio al comunismo». Segue un’esortazione molto significativa: «Non direttamente sull’entusiasmo, ma con l’aiuto dell’entusiasmo nato dalla grande rivoluzione, *basandovi sullo stimolo personale, sull’interesse personale, sul calcolo economico*, prendetevi la pena di costruire dapprima un solido ponte che, in un paese di piccoli contadini, attraverso il capitalismo di Stato, conduca verso il socialismo, altrimenti voi non arriverete al comunismo, altrimenti voi non condurrete decine e decine di milioni di uomini al comunismo»<sup>38</sup>. Il solo entusiasmo rivoluzionario, insomma, non basta: occorre fondarsi sulla più sicura base dell’interesse personale<sup>39</sup>.

A questo Lenin fa seguire una metafora spiazzante, ma in fondo conseguente al ragionamento appena svolto, circa i compiti dello Stato:

«Lo Stato proletario deve diventare un “padrone” cauto, scrupoloso, esperto, un *commerciante all’ingrosso* puntuale, perché altrimenti non potrà mettere economicamente sulla buona via un paese di piccoli contadini. [...] Un commerciante all’ingrosso sembrerebbe un tipo economico lontano dal comunismo come il cielo dalla terra. Ma questa è appunto una delle contraddizioni che, nella vita reale, attraverso il capitalismo di Stato, conducono dalla piccola azienda contadina al socialismo. L’interesse personale eleva la produzione, e noi abbiamo bisogno dell’aumento della produzione, innanzi tutto e a qualunque costo. Il commercio all’ingrosso unisce economicamente milioni di piccoli contadini, in quanto li interessa, li spinge a

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 394.

<sup>39</sup> A ragione Włodzimierz Brus e Kazimierz Łaski osservano come l’enfasi sull’importanza degli incentivi materiali per l’organizzazione della produzione e la denuncia dell’errore di fare affidamento soltanto sull’entusiasmo siano tratti di fondo della Nep leniniana; si veda BRUS e ŁASKI 1989, p. 37.

gradini economici superiori, a diverse forme di collegamento e di associazione nella produzione stessa»<sup>40</sup>.

In quegli stessi giorni di ottobre del 1921, in un discorso intitolato *La Nuova politica economica e i compiti dei Centri di educazione politica*, Lenin torna sul significato della Nep in questi termini: «Nuova politica economica significa sostituire ai prelevamenti una imposta, significa passare in misura notevole alla restaurazione del capitalismo. In quale misura ancora non sappiamo»<sup>41</sup>. Non lo sappiamo, dice Lenin, perché non sappiamo chi avrà il sopravvento: potranno essere i capitalisti, che «in questo caso caceranno i comunisti, e allora sarà la fine di tutto»; oppure potrà essere «il potere statale proletario», se riuscirà a «guidare il capitalismo lungo la via tracciata dallo Stato e creare un capitalismo subordinato allo Stato e posto al suo servizio»<sup>42</sup>. Si tratta insomma di una partita aperta, di una sfida da vincere.

Sempre nell'ottobre del 1921 Lenin propone la più severa analisi autocritica sulle politiche del periodo 1918-1920. La sede è la VII Conferenza del Partito della provincia di Mosca, ove Lenin presenta un rapporto su *La Nuova politica economica*. Qui egli Lenin ricorda che il presupposto condiviso dal Partito già a inizio 1918 – «non sempre apertamente espresso, ma sempre tacitamente sottinteso» – era che «si sarebbe passati direttamente all'edificazione del socialismo». In altre parole, «allora si riteneva di poter passare direttamente al socialismo senza un periodo preliminare in cui si dovesse adattare la vecchia economia all'economia socialista. Ritenevamo che, avendo creato la produzione e la distribuzione di Stato, questo ci avrebbe permesso di compiere immediatamente il passaggio a un sistema economico di produzione e distribuzione diverso dal precedente»<sup>43</sup>.

Ma non è questo il solo accento nuovo. Lenin rivede ora i suoi giudizi precedenti anche su un altro aspetto, ridimensionando la portata delle sue stesse riflessioni del 1918 sulla progressività del capitalismo di Stato: «Quando, in polemica con una parte dei compagni che non approvavano la Pace di Brest, noi sollevammo, ad esempio nella

---

<sup>40</sup> LENIN 1917/23, p. 394.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 402.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 403.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 408-09.

primavera del 1918, la questione del capitalismo di Stato, *tale questione non venne posta nel senso che noi dovessimo andare indietro verso il capitalismo di Stato*, ma nel senso che la nostra situazione sarebbe stata più facile e la soluzione dei nostri problemi socialisti sarebbe stata più vicina se, da noi, in Russia, il sistema economico dominante fosse stato un capitalismo di Stato»<sup>44</sup>. E, cosa più importante, Lenin aggiunge subito che bisogna fare attenzione a questo aspetto «per comprendere in che cosa è consistito il cambiamento della nostra politica economica e come si dovrebbe giudicare questo cambiamento»<sup>45</sup>. Che è così caratterizzabile: «Verso la primavera del 1921 apparve chiaro che era stato frustrato il nostro tentativo di passare ai principi socialisti di produzione e distribuzione con il sistema “dell’assalto”, cioè con il mezzo più breve, rapido e diretto. La situazione politica della primavera del 1921 ci rivelò che *per una serie di questioni economiche non potevamo non ripiegare sulla posizione del capitalismo di Stato*, non passare dall’“assalto” all’“assedio”»<sup>46</sup>.

A questo punto Lenin si chiede se la ritirata effettuata col passaggio alla Nuova politica economica, il «nostro ripiegamento su procedimenti, mezzi e metodi di attività che sono propri del capitalismo di Stato», sia stata sufficiente per riprendere l’offensiva. La risposta è negativa. Ma seguiamo la ricostruzione di Lenin: «In primavera abbiamo detto che non avremmo temuto di ritornare al capitalismo di Stato e che i nostri compiti si riducevano ad organizzare lo scambio delle merci». Questo presupponeva «lo scambio in modo più o meno socialista» – ossia in natura e non tramite il commercio e pagamenti in moneta – «in tutto lo Stato, dei prodotti dell’industria con i prodotti dell’agricoltura e, grazie a questo scambio, la ricostruzione della grande industria, unica base dell’organizzazione socialista». Invece, ammette Lenin, «dallo scambio di merci non è uscito nulla, il mercato privato si è dimostrato più forte di noi, al posto dello scambio delle merci si è avuta la compravendita usuale, il commercio». E quindi, conclude Lenin, «ora ci troviamo nella situazione di dover tornare un po’ indietro, non solo verso il capitalismo

---

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 410; corsivi miei.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 413-14; corsivi miei.

di Stato, ma anche verso il disciplinamento del commercio e della circolazione del denaro da parte dello Stato»<sup>47</sup>.

### 3. 1922/3. *Gli ultimi scritti di Lenin: un capitalismo di Stato «del tutto insolito»*

Il capitalismo di Stato riceve una trattazione in parte nuova nell'ultimo anno di attività di Lenin, a partire dal rapporto politico a nome del Comitato centrale pronunciato il 27 marzo 1922 davanti all'XI Congresso del Partito comunista russo. Il punto da cui Lenin muove, in polemica con Bucharin, è che quanto si trova nei libri si riferisce al capitalismo di Stato «che esiste nel regime capitalistico», mentre ovviamente «non c'è nemmeno un libro che parli del capitalismo di Stato che esiste nel regime comunista». Nemmeno a Marx, prosegue Lenin, «è venuto in mente di scrivere una sola parola a questo proposito, ed è morto senza lasciare nessuna citazione precisa o indicazione irrefutabile. Perciò dobbiamo cavarcela da soli».

Il fatto è, osserva Lenin, che «il capitalismo di Stato, secondo tutta la letteratura economica, è quel capitalismo che esiste in regime capitalistico, quando il potere statale controlla direttamente certe aziende capitalistiche. Ma il nostro è uno Stato proletario, che poggia sul proletariato, che al proletariato dà tutti i vantaggi politici e che attraverso il proletariato attira a sé dal basso le masse contadine». In altri termini, «la nostra è una società che è uscita dai binari capitalistici e che ancora non si è messa su nuovi binari; e alla direzione di questo Stato non si trova la borghesia, bensì il proletariato. Noi non vogliamo comprendere che quando diciamo “lo Stato”, questo Stato siamo noi, è il proletariato, è l'avanguardia della classe operaia. [...] Il capitalismo di Stato è quel capitalismo che dobbiamo circoscrivere entro i limiti determinati, cosa che finora non siamo riusciti a fare. Ecco il punto. E sta a noi decidere che cosa deve essere questo capitalismo di Stato».

---

<sup>47</sup> *Ivi*, pp. 415-16. Per misurare la portata dell'evoluzione della posizione di Lenin a questo riguardo sarà sufficiente ricordare quanto egli aveva scritto nell'agosto del 1919: «la libertà di commercio del grano è il ritorno al capitalismo, all'onnipotenza dei grandi proprietari fondiari e dei capitalisti» (LENIN 1919, p. 522).

Dice ancora Lenin: «Di potere politico ne abbiamo a sufficienza, del tutto a sufficienza, i mezzi economici a nostra disposizione sono pure sufficienti, ma l'avanguardia della classe operaia, che è stata portata in primo piano per dirigere, per stabilire i limiti, per distinguersi, per sottomettere e non essere sottomessa, non ha sufficiente abilità per farlo. Qui occorre soltanto dell'abilità, ed è quello che ci manca»<sup>48</sup>.

Quello che qui Lenin ha in mente è una sorta di diarchia tra il capitalismo privato (che deve essere permesso: «è necessario fare in modo che sia possibile il decorso abituale dell'economia capitalistica e della circolazione capitalistica, perché ciò è indispensabile al popolo, e senza di ciò è impossibile vivere») e potere dello Stato (che però per l'incapacità di chi è alla guida sfugge di mano)<sup>49</sup>. Questo potere, giova precisarlo, è per Lenin anche potere economico. E precisamente sul terreno economico deve avere la meglio sul capitale privato. Non per decreto, ma per la capacità (ancora da dimostrare) di organizzare l'economia meglio del capitale privato. Per questo compito, conclude Lenin, sarà decisiva «la scelta degli uomini e il controllo dell'esecuzione»<sup>50</sup>.

Sul tema del capitalismo di Stato durante l'XI Congresso Lenin tornerà ancora, questa volta nelle *Conclusioni sul rapporto politico del Cc del Pcr(b)*, in polemica con Preobraženskij. «Il capitalismo di Stato è capitalismo» aveva detto Preobraženskij «ed è soltanto così che lo si può e lo si deve intendere». Lenin ribatte: dire questo significa essere scolastici. Gli sviluppi della Russia postrivoluzionaria presentano un tale carattere di novità che «nessun Marx e nessun marxista potevano prevederlo». Infatti il capitalismo di Stato nella Russia sovietica «è un capitalismo a tal punto inatteso, un capitalismo che nessuno assolutamente aveva previsto, poiché nessuno poteva prevedere che il proletariato avrebbe conseguito il potere in un paese tra i meno sviluppati e avrebbe cercato dapprima di organizzare una grande produzione e la distribuzione per i contadini, per poi, non essendo venuto a capo di questo compito a causa delle condizioni culturali, far partecipare il capitalismo alla sua opera»<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> LENIN 1917/23, pp. 457-58.

<sup>49</sup> LENIN 1917/23, pp. 458-59.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 466.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 467.

A ben vedere, quello che distingue l'impostazione di Lenin da quella di Bucharin e di Preobraženskij è l'approccio: attento alla complessa dinamica dei processi storici (e alla compresenza di diversi modi di produzione nella struttura economica russa) quello del primo, teleologico e tipico delle filosofie della storia stadiali quello dei secondi. Così, per il Bucharin dell'*Economia del periodo di trasformazione*, «la riorganizzazione dei rapporti di produzione del capitale finanziario *procede nella direzione* della organizzazione universale del capitalismo di Stato»; quest'ultimo, «con l'eliminazione del mercato, con la trasformazione del denaro in un'unità di calcolo, con la produzione organizzata su scala statale, con la subordinazione dell'intero meccanismo "economico-nazionale" agli scopi della concorrenza mondiale, cioè prima di tutto a quelli della guerra», è una sorta di preparazione del comunismo. In tal modo, può affermare Bucharin, «l'epoca prossima», che dovrà essere «l'epoca della dittatura del proletariato, [...] avrà una *rassomiglianza formale* con l'epoca della dittatura della borghesia, sarà cioè il capitalismo di Stato *rovesciato, il suo rovesciamento dialettico nel proprio diretto opposto*»<sup>52</sup>.

Lenin è meno funambolico, non pensa a rovesciamenti dialettici. Si limita a osservare che nella Russia sovietica il controllo dello Stato non è più nella mani della borghesia e che quindi «il capitalismo di Stato da noi non è più quello a proposito del quale hanno scritto i tedeschi. È un capitalismo ammesso da noi». E quindi «bisogna fare in modo che nello Stato proletario il capitalismo di Stato non possa e non osi uscire dai limiti e dalle condizioni fissate dal proletariato, dalle condizioni che sono convenienti per il proletariato»<sup>53</sup>.

Secondo Lenin c'è un motivo di fondo per cui questa sfida può essere vinta dallo Stato sovietico: perché quest'ultimo possiede la proprietà della terra e dei settori strategici dell'industria. È quanto dirà nella sua relazione al IV Congresso dell'Internazionale Comunista, il 13 novembre 1922: «Il capitalismo di Stato, come l'abbiamo instaurato da noi, è un capitalismo di Stato particolare. Esso non corrisponde al

---

<sup>52</sup> BUCCHARIN 1920, pp. 40, 71; alcuni corsivi dell'autore sono stati eliminati. Cfr. anche pp. 79-80: «il sistema del capitalismo di Stato si trasforma dialetticamente nel suo proprio contrario, nella forma statuale del socialismo operaio».

<sup>53</sup> LENIN 1917/23, p. 469.

concetto ordinario di capitalismo di Stato. Noi abbiamo nelle nostre mani tutte le leve di comando [...]. *Il nostro capitalismo di Stato differisce dal capitalismo di Stato nel senso letterale dell'espressione*, in quanto abbiamo nelle mani dello Stato proletario non soltanto la terra, ma anche i settori più importanti dell'industria»<sup>54</sup>. Potrebbe sembrare una mera esplicitazione di quanto Lenin aveva già detto parlando davanti al precedente Congresso dell'Internazionale Comunista: «*capitalismo di Stato in una società in cui il potere appartiene al capitale, e capitalismo di Stato in uno Stato proletario sono due concetti diversi*. In uno Stato capitalistico, capitalismo di Stato significa capitalismo riconosciuto e controllato dallo Stato a vantaggio della borghesia contro il proletariato. Nello Stato proletario, vien fatta la stessa cosa a vantaggio della classe operaia allo scopo di resistere alla borghesia ancora forte e di lottare contro di essa»<sup>55</sup>. Ma nel discorso al IV Congresso dell'Internazionale Comunista c'è qualcosa di più: c'è la precisazione che *nello Stato proletario i principali mezzi di produzione appartengono allo Stato*. È questo, dice ora Lenin, il concreto tratto distintivo dello Stato proletario, che determina quindi anche la particolare configurazione che in tale contesto assume il capitalismo di Stato<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 478-79.

<sup>55</sup> LENIN 1920/21, p. 466.

<sup>56</sup> Va detto che, nonostante le precisazioni e i distinguo di Lenin, l'uso del concetto di «capitalismo di Stato» rimase controverso nel partito. Lo stesso Trockij, che tenne al IV Congresso una relazione su *La Nuova politica economica della Russia e la rivoluzione mondiale* che Lenin apprezzò (ne consigliò la pubblicazione, ritenendo le tesi di Trockij «particolarmente adatte per far conoscere al pubblico straniero la nostra Nuova politica economica»), in essa affermò di non gradire l'uso del termine «capitalismo di Stato» nel caso della Russia sovietica: cfr. TROTZKI 1923, p. 13. Si veda inoltre p. 17: «quando definiamo la nostra situazione anche “capitalismo di Stato”, lo facciamo soltanto [...] in senso molto convenzionale e io preferisco evitare questa definizione». Il giudizio positivo di Lenin è contenuto in una lettera allo stesso Trockij del 25 novembre 1922: «ho letto le vostre tesi sulla Nep e le trovo in complesso molto buone, e alcune eccezionalmente felici, ma alcuni punti mi sono sembrati discutibili» (LENIN 1920/23, p. 608). È lecito presumere che tra i punti «discutibili» vi fosse proprio il rifiuto di utilizzare la definizione di «capitalismo di Stato» a proposito della Russia sovietica.

Il Lenin che pronuncia in tedesco la sua relazione al Congresso dell'Internazionale Comunista è un Lenin malato da tempo. Da metà dicembre le sue condizioni si aggraveranno e da allora in poi potrà lavorare solo per poche ore al giorno, dettando i propri testi. Tra i testi scritti sotto dettatura dalle sue segretarie negli ultimi mesi di attività di Lenin, particolare rilievo ha l'articolo *Sulla cooperazione*, del gennaio 1923. Il punto di partenza di Lenin è questo: i sogni degli antichi teorici delle cooperative erano fantasticherie giustamente criticate dai socialisti. Ma perché quelle fantasticherie erano fuori dalla realtà? Per il fatto di «non comprendere l'importanza principale, radicale della lotta politica della classe operaia per l'abbattimento del dominio degli sfruttatori».<sup>57</sup> L'utopismo dei operatori, insomma, consisteva nel pensare di poter conseguire il socialismo esclusivamente attraverso lo sviluppo del sistema cooperativo.

Le cose però cambiano «una volta che il potere dello Stato è nelle mani della classe operaia, una volta che a questo potere dello Stato appartengono tutti i mezzi di produzione». Con la Nep si è fatto un ulteriore passo avanti: concedendo al contadino il commercio privato, «ora abbiamo trovato quel grado di coordinazione dell'interesse privato, dell'interesse commerciale privato, con la verifica e con il controllo da parte dello Stato, quel grado di subordinazione dell'interesse privato all'interesse generale, che prima rappresentava un ostacolo insormontabile per molti, moltissimi socialisti». In questo nuovo contesto la cooperazione («che noi una volta consideravamo dall'alto in basso come un affare da bottegai») diviene l'ulteriore elemento necessario «per condurre a termine la costruzione di una società socialista integrale. Questo non è ancora la costruzione della società socialista, ma è tutto ciò che è necessario e sufficiente per tale costruzione»<sup>58</sup>. Per tornare alla metafora adoperata contro Bucharin nel 1918, la situazione da allora è cambiata: i mattoni per costruire la società socialista adesso ci sono.

Il tema della cooperazione offre a Lenin anche l'occasione per tornare sulla questione del capitalismo di Stato, che egli qui riformula ancora una volta, da un lato distinguendo tra il «capitalismo di Stato

---

<sup>57</sup> LENIN 1917/23, p. 481.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 481-82.

abituale» e il «capitalismo di Stato *insolito, addirittura del tutto insolito*», della realtà economica sovietica, dall'altro dichiarando che tra questi due tipi di capitalismo di Stato vi è un «legame, senza soluzione di continuità»<sup>59</sup>. La cooperazione assume un significato e un ruolo differenti in tre diverse configurazioni sociali: 1) «In regime di capitalismo privato le aziende cooperative differiscono dalle aziende capitalistiche, come le aziende collettive dalle aziende private»; 2) «In regime di capitalismo di Stato le aziende cooperative si distinguono dalle aziende capitaliste di Stato, in primo luogo come aziende private, in secondo luogo come aziende collettive»; 3) «Nel nostro regime attuale» – *che quindi non è identificabile con il capitalismo di Stato abituale* – «le aziende cooperative si distinguono dalle aziende capitaliste private in quanto sono aziende collettive, ma non si distinguono dalle aziende socialiste, perché sono fondate sulla terra e sui mezzi di produzione che appartengono allo Stato, cioè alla classe operaia». Da questo punto di vista, conclude Lenin, «nelle nostre condizioni la cooperazione coincide di regola completamente con il socialismo»<sup>60</sup>.

È interessante notare che il testo *Sulla cooperazione*, e più in particolare l'identificazione della cooperazione con il socialismo, fu adoperata nel 1925 sia da Stalin sia da Bucharin a riprova della convinzione di Lenin che in Russia fossero presenti tutti gli elementi per costruire il socialismo, senza bisogno di ricorrere all'apporto di capitali stranieri<sup>61</sup>. La posizione di Lenin sembra in realtà molto più cauta. Con l'affermazione del potere sovietico non è soltanto il concetto di cooperazione a doversi trasformare. Per Lenin «siamo obbligati a riconoscere che tutte le nostre opinioni sul socialismo hanno subito un cambiamento radicale». Se prima della conquista del potere il centro di gravità era «sulla lotta politica, sulla rivoluzione», adesso «il centro di gravità si sposta fino al punto di trasferirsi sul pacifico lavoro organizzativo “culturale”. Sarei pronto a dire che per noi il centro di gravità si sposta sul lavoro culturale, se non fossimo impediti dai rapporti internazionali, dall'obbligo di lottare per la nostra posizione su scala internazionale. Ma se lasciamo questo da parte e ci limitiamo ai

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 485; corsivi miei.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 486.

<sup>61</sup> Si veda DAY 1979, pp. 122, 124-26, 149.

rapporti economici interni, allora oggi il centro di gravità del nostro lavoro si sposta veramente sul lavoro culturale».

Questo, prosegue Lenin, definisce «due compiti fondamentali, che costituiscono un'epoca». Il primo è «il compito di trasformare il nostro apparato statale, che proprio non vale nulla e che abbiamo ereditato al completo dall'epoca precedente». Il secondo compito consiste nel «lavoro culturale in favore dei contadini. E questo lavoro culturale fra i contadini ha come scopo economico appunto la cooperazione. Se potessimo riuscire a organizzare tutta la popolazione nelle cooperative, noi staremmo già a piè fermo sul terreno socialista». La chiusa dell'articolo riprende il concetto di rivoluzione culturale e ne chiarisce i presupposti: «Ora a noi basta compiere questa rivoluzione culturale per diventare un paese completamente socialista; ma per noi questa rivoluzione culturale comporta delle difficoltà incredibili, sia di carattere puramente culturale (poiché siamo analfabeti) che di carattere materiale (poiché per diventare colti è necessario un certo sviluppo dei mezzi materiali di produzione, è necessaria una certa base materiale)»<sup>62</sup>.

Da queste affermazioni di Lenin è difficile far discendere, come intesero fare Stalin e Bucharin, l'idea di un processo ormai sostanzialmente compiuto di passaggio al socialismo. Lenin lo ribadirà nel suo ultimo scritto, *Meglio meno, ma meglio*, completato il 2 marzo 1923: «noi non abbiamo un grado sufficiente di civiltà per passare direttamente al socialismo, pur essendoci da noi le premesse politiche»<sup>63</sup>. È invece lecito leggere nelle ultime riflessioni di Lenin la convinzione che *il capitalismo di Stato di tipo nuovo della Russia sovietica* (nuovo e qualitativamente diverso da quello "abituale" in quanto fondato sul potere politico e sui principali mezzi di produzione detenuto dal proletariato e non più dalla borghesia) *potesse costituire un elemento essenziale della transizione al socialismo*.

---

<sup>62</sup> LENIN 1917/23, pp. 487-88.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 492.

#### 4. *Il capitalismo di Stato dopo Lenin*

Il destino del concetto di capitalismo di Stato dopo Lenin ha qualcosa di ironico. Per decenni questo concetto è stato adoperato come un atto d'accusa da svariati critici dell'Unione Sovietica: quest'ultima non sarebbe mai stata altro che un «falso socialismo dietro cui si celava il capitalismo di Stato».<sup>64</sup> In anni recenti si è per contro avanzata l'ipotesi che precisamente nel capitalismo di Stato consista il lascito più durevole di Lenin.

A questo concetto è legata anche la presenza – decisamente inconsueta – di Lenin sulla prima pagina di un numero dell'«Economist» di qualche anno fa. «*The Rise of State Capitalism. The Emerging World's New Model*»: questo il titolo di copertina dell'«Economist» del 21 gennaio 2012, accompagnato dall'immagine di un Lenin con in mano un sigaro inconfondibilmente capitalistico. L'inserito dedicato a questo tema, *La mano visibile*, era introdotto da un articolo omonimo di Adrian Wooldridge, che metteva in luce come nel Novecento si fossero succeduti grosso modo due grandi cicli: dal 1900 al 1970 un ciclo di crescita dell'importanza dello Stato nell'economia, dal 1970 al 2000 il ritorno dei fautori del libero mercato. Con la crisi che nel 2008 ha trovato il suo simbolo nel fallimento di Lehman Brothers, questo secondo ciclo ha conosciuto una brusca battuta d'arresto. Inoltre «la crisi del capitalismo liberale è stata resa più seria dalla crescita di una potente alternativa: il capitalismo di Stato, che cerca di combinare le capacità dello Stato con le capacità del capitalismo. Scegliere i vincitori e promuovere la crescita economica dipende dal governo. Che però usa strumenti capitalistici quali la

---

<sup>64</sup> Così si legge nella *Nota dell'editore* alla più completa rassegna di queste posizioni critiche disponibile al lettore italiano: PEREGALLI, TACCHINARDI 2011: p. 9. La pura e semplice identificazione dell'Unione Sovietica con una forma di capitalismo, che questo enunciato sottintende, è stata rifiutata da tutti coloro che, pur considerando l'Unione Sovietica una «società di transizione» dal capitalismo al socialismo, ponevano l'accento sulla proprietà prevalentemente non privata dei mezzi di produzione in essa vigente: vedi ad es. MANDEL 1973, p. 30; altri autori, in passato assertori di un «capitalismo di Stato» sovietico, preferiscono oggi parlare di «modo di produzione sovietico»: cfr. AMIN 2017, p. 17.

quotazione delle imprese possedute dallo Stato sul mercato azionario e l'uso della globalizzazione». L'«Economist», comprensibilmente critico su ciò che definiva «capitalismo di Stato», lo riteneva comunque «il nemico più formidabile che il capitalismo liberale abbia sinora dovuto affrontare. I capitalisti di Stato sbagliano ad affermare che sono in grado di combinare il meglio dei due mondi, ma hanno imparato come evitare alcune delle trappole in cui è incappata in passato la crescita sostenuta dallo Stato»<sup>65</sup>.

Commentatori più recenti preferiscono eludere la realtà di un confronto in atto tra due diversi modelli *economici*, cavandosela un po' a buon mercato: spostando il confronto sul piano delle strutture *politiche* (autocrazie di impronta «leninista» contro democrazie liberali). Così, lo storico Ian Morris vede consistere «l'eredità di Lenin per il XXI secolo» nel fatto di essere stato «il primo a mostrare come un percorso illiberale verso la modernità possa funzionare»<sup>66</sup>. E anche un autorevole commentatore del *Financial Times* quale Martin Wolf appare incline a caratterizzare l'attuale modello cinese quale un «connubio di politica leninista ed economia di mercato»<sup>67</sup>; laddove i rimarchevoli trend dello sviluppo cinese degli ultimi decenni, di cui egli stesso dà qualche saggio, meriterebbero di essere interpretati e valutati sotto un diverso profilo: quali risultati di un modello *economico* peculiare, basato sulla dialettica tra un capitalismo di Stato tuttora dominante e un'economia di mercato in forte sviluppo.

Ma un ragionamento sulla presenza del capitalismo di Stato nel mondo contemporaneo non può tralasciare l'Occidente. Anche qui, nei paesi industrialmente più avanzati, la crisi scoppiata nel 2007/8 non soltanto ha scosso la fiducia nella capacità autocorrettiva delle forze di mercato, ma ha al tempo stesso mostrato l'impossibilità di trovare vie d'uscita con i soli strumenti di mercato. In verità, *in nessuna parte del mondo* la crisi è stata affrontata con strumenti di mercato tipici di quello che l'«Economist» definisce «capitalismo liberale». Sono state al contrario mobilitate risorse pubbliche senza precedenti per salvare banche, società assicuratrici e interi settori industriali. I benefici di

---

<sup>65</sup> WOOLDRIDGE 2012, pp. 3-4. Sul tema del capitalismo di Stato e della tendenza a un «ritorno dello statalismo» si veda anche KURLANTZICK 2015.

<sup>66</sup> MORRIS 2017.

<sup>67</sup> WOLF 2017.

queste gigantesche misure di «socializzazione delle perdite» sono risultati quantomeno dubbi in termini di rilancio dello sviluppo economico, oltreché assai diversamente ripartiti tra le diverse classi sociali. In ogni caso, anche qui si potrebbe scorgere un revival del «capitalismo di Stato». Ma nel significato che Lenin definirebbe “abituale” – quello cioè di «capitalismo di Stato in una società in cui il potere appartiene al capitale» ed è esercitato «a vantaggio della borghesia»<sup>68</sup>. Un capitalismo di Stato che nella sua configurazione attuale, se per un verso pone ingentissime risorse pubbliche al servizio dei grandi monopoli, esclude per contro dal proprio orizzonte ogni finalità di orientamento strategico dello sviluppo economico.

### Riferimenti bibliografici

AMIN, SAMIR, 2017

*Ottobre '17: ieri e domani*, Edizioni MarxVentuno, Bari.

BRUS, WŁODZIMIERZ e ŁASKI, KAZIMIERZ, 1989

*From Marx to the Market. Socialism in Search of an Economic System*, Clarendon Press, Oxford.

BUCHARIN, NIKOLAJ, 1921

*Economia del periodo di trasformazione*, trad. it. Jaca Book, Milano, 1971.

BUCHARIN, NIKOLAJ e PREOBRAŽENSKIJ, EVGENIJ, 1919

*ABC del Comunismo*, prima trad. it. integrale, Del Bosco Edizioni, Roma, 1973.

GOLDSCHIED, RUDOLF, 1917

*Staatssozialismus oder Staatskapitalismus. Ein finanzsoziologischer Beitrag zur Lösung des Staasschulden-Problems*, Anzengruber-Verlag Brüder Suschitzky, Wien-Leipzig, Vierte und Fünfte Auflage.

CARPI, GUIDO, 2015

“Il marxismo russo e sovietico fino a Stalin”, in *Storia del marxismo. 1. Socialdemocrazia, revisionismo, rivoluzione (1848-1945)*, a cura di S. Petrucciani, Carocci, Roma 2015, pp. 101-42.

DAY, RICHARD B., 1979

*Trotskyj e Stalin. Lo scontro sull'economia* (1973), trad. it., Editori Riuniti, Roma.

---

<sup>68</sup> LENIN 1920/21, p. 466.

DOBB, MAURICE, 1957

*Storia dell'economia sovietica* (1948), trad. it., Editori Riuniti, Roma.

GOLDSCHIED, RUDOLF, 1917

*Staatssozialismus oder Staatskapitalismus. Ein finanzsoziologischer Beitrag zur Lösung des Staasschulden-Problems*, Anzengruber-Verlag Brüder Suschitzky, Wien-Leipzig, Vierte und Fünfte Auflage.

KURLANTZICK, JOSHUA, 2015

*State Capitalism: How the Return of Statism is Transforming the World*, Oxford University Press, Oxford.

LENIN, 1917

*Opere complete*, vol. XXV (giugno-settembre 1917), Editori Riuniti, Roma, 1967.

Id., 1917/23,

*Economia della rivoluzione*, a cura di V. Giacché, il Saggiatore, Milano, 2017.

Id., 1918

*Opere complete*, vol. XXVII (febbraio-luglio 1918), Editori Riuniti, Roma, 1967.

Id., 1919

*Opere complete*, vol. XXIX (marzo-agosto 1919), Editori Riuniti, Roma, 1967.

Id., 1920/21,

*Opere complete*, vol. XXXII (dicembre 1920 - agosto 1921), Editori Riuniti, Roma, 1967.

Id., 1920/23

*Opere complete*, vol. XLV (novembre 1920 - marzo 1923), Editori Riuniti, Roma, 1970.

Id., 1923

*Die neue ökonomische Politik* (Zusammenstellung aus Lenins Schriften von E. Varga), in «Jahrbuch für Wirtschaft, Politik und Arbeiterbewegung 1922/23», Verlag der Kommunistischen Internationale, Auslieferungsstelle für Deutschland, Carl Hoym Nachf. Louis Cahnbley, Hamburg, pp. 328-344.

MANDEL, ERNEST, 1973

“Zehn Thesen zur sozialökonomischen Gesetzmäßigkeit der Übergangsgesellschaft zwischen Kapitalismus und Sozialismus”, in *Probleme des Sozialismus und der Übergangsgesellschaften*, Hrsg. von P. HENNICKE, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, pp. 15-37.

MEDVEDEV, ROY, 1978

*Dopo la rivoluzione* (1977), Editori Riuniti, Roma.

MORRIS, IAN, 2017

*A century Later, Lenin's Legacy Lives On*, “Stratfor Worldview”, 19 aprile 2017:

<https://worldview.stratfor.com/article/century-later-lenin-legacy-lives> (ultima verifica 26 novembre 2017).

PEREGALLI, ARTURO E TACCHINARDI, RICCARDO, 2011

*L'Urss e la teoria del capitalismo di Stato. Un dibattito dimenticato e rimosso 1932-1955*, Milano, Pantarei, Milano

TROTZKI, LEO, 1923

*Die neue ökonomische Politik Sowjetrusslands und die Weltrevolution*, Verlag der Kommunistischen Internationale, Auslieferungsstelle für Deutschland, Carl Hoym Nachf. Louis Cahnbley, Hamburg.

WOLF, MARTIN, 2017

*The challenge of Xi Jinping's Leninist autocracy*, in «Financial Times», 31 ottobre 2017; tr. it. *Perché il sistema Lenin fallito in Urss ha ancora successo in Cina*, “il Sole 24 Ore”, 1° novembre 2017.

WOOLDRIDGE, ADRIAN, 2012

*The Visible Hand*, “The Economist”, Special Report, 21 gennaio 2012, pp. 3-5.

## **Lenin: NEP, egemonia e transizione**

Gianni Fresu (Universidade Federal de Uberlândia, MG/Brazil)

*At the beginning of 1921, the Soviet state was in a very unfavorable situation in which the destructions of the First World War were added to those of the civil war, leading to a dramatic economic crisis. At the X Congress of the Russian Communist Party, Lenin explained for the first time the need to give the country a profound change in economic policy. Even for the defeat of the revolution in Western Europe, simultaneously with the turn of the Comintern towards the "United Front" and the direct support for anti-colonial struggles, it became necessary to develop socialism at the national level. The NEP meets the need for an organic alliance between the socialist economy and the peasantry, between industry and the countryside, necessary for the survival of the revolution itself. It should therefore be considered not only as a measure of economic policy, but as a hegemonic choice with a specific political objective: the economic and social alliance between the working class and peasants in the construction of socialism, with the aim of limiting as far as possible, the use of coercive means by Soviet power.*

*Keywords: Lenin; New Economical Polity; Hegemony; Socialist Transition.*

«L'idra della rivoluzione è già stata annientata nei suoi fautori e in buona parte dei suoi prodotti; ma bisogna ancora soffocarne la semenza, nel timore che possa riprodursi sotto altre forme. I troni legittimi sono stati ristabiliti: ora mi dispongo a ricollocare sul trono anche la scienza legittima, quella che si pone al servizio del supremo Signore, la verità della quale è attestata da tutto l'universo»<sup>1</sup>.

In questo modo uno dei massimi teorici della Restaurazione, Karl Ludwig Von Haller, apriva nel 1816 la sua opera più celebre, con un intento dichiarato: sconfiggere anche sul piano teorico le dottrine rivoluzionarie già battute sul piano politico dalla riaffermazione dei principi dinastici in Europa. Sebbene travolte, egli intravedeva infatti il rischio di una loro possibile riemersione e il diffondersi di una nuova fiammata di sussulti insurrezionali.

Domenico Losurdo ha più volte sottolineato come Hegel sia stato il primo grande intellettuale a rapportarsi in termini razionali alla Rivoluzione francese, spiegandone le cause attraverso il disvelamento delle contraddizioni reali generate dalla società di Antico Regime entrata in una fase di decadenza che decretava la fine della sua necessità

---

<sup>1</sup> HALLER 1963, p. 75.

storica<sup>2</sup>. Tutto al contrario, la Restaurazione cercava di spiegare la rivoluzione attraverso cause esterne al corpo sociale (catastrofe naturale, improvvisa epidemia collettiva, teoria della cospirazione...) e metteva sul banco degli imputati anzitutto la speculazione filosofica e il razionalismo illuminista. L'idea di palingenesi connessa al concetto stesso di rivoluzione, ad esempio, ispirata alla convinzione di poter ricostruire su basi nuove, definite per deduzione logico-razionale, le regole fondamentali della società, non aveva per Edmund Burke precedenti storici concreti nella storia europea: le sue uniche radici erano nell'idea astratta e artificiale del primato della ragione, cui tutto deve uniformarsi e nella cui prospettiva tutto ciò che viene dal passato va radicalmente messo in discussione, se non proprio distrutto. Per Burke, l'idea della rivoluzione illuministica si basava perciò su un presupposto fallace: l'applicazione pedissequa di modelli razionalistici alla società; un fondamentalismo intellettuale che negava il significato storico dell'esperienza accresciutasi di generazione in generazione<sup>3</sup>. Proprio questa processualità storica, incarnatasi nei capisaldi di una società (valori, tradizioni, costumi, leggi e istituzioni), rendeva invece l'organizzazione sociale e politica della vita umana molto più complessa e profonda di quanto la semplice razionalità intellettuale dei rivoluzionari potesse comprendere.

Come si può vedere da questo confronto, dopo il 1815 la resistenza filosofica tesa a comprendere razionalmente le ragioni e le eredità positive della Rivoluzione francese ha svolto un ruolo che ha sempre travalicato la lotta politica immediata. Lo stesso discorso vale però oggi rispetto agli avvenimenti del 1917, per lo più presentati come l'origine di ogni male e disastro, generatori dei lutti di un secolo insanguinato e scaturigine di ogni fanatismo ideologico, fascismo compreso. All'interno di questa lettura, che fa della storia sovietica un bizzarro manuale di teratologia, si situano infatti le più diverse semplificazioni di tutte le principali questioni legate al tentativo di operare una transizione dal feudalesimo alla modernità in condizioni estremamente difficili e in un paese grande e complesso come la Russia. In un libro su Lenin, ad esempio, dopo aver dedicato diverse pagine a dimostrare la radice degli

---

<sup>2</sup> Cfr. LOSURDO 2001.

<sup>3</sup> BURKE 1963, p. 340 sgg.

orrori di bolscevismo e giacobinismo nella comune «isteria ideologica» e nel medesimo «radicalismo egualitario» (secondo un canone consueto del revisionismo), Slavoj Žižek tocca un punto abbastanza rivelatore di questa tendenza. Afferma infatti la necessità problematizzare il concetto di totalitarismo, sostenendo che «il terrore politico» sarebbe da ricercare nella «subordinazione» della sfera produttiva materiale alla «logica politica», la quale in definitiva ne «negherebbe l'autonomia»<sup>4</sup>.

Non solo nel mondo liberale ma anche a sinistra, dunque, la principale accusa rivolta alla Rivoluzione d'ottobre (il suo presunto «tradimento») sarebbe da ricercare nella mancata estinzione dello Stato. Al contrario, il moltiplicarsi delle sue funzioni e attività, necessarie a dirigere questo inedito processo storico, sarebbe l'origine della natura liberticida del «socialismo storico».

L'idea di un rapporto inversamente proporzionale tra sfera delle libertà e estensione delle attività dello Stato è uno dei miti più duraturi del liberalismo, un filo conduttore che accomuna la concezione del «governo limitato» di Locke alle teorie sul totalitarismo di Hannah Arendt. La condanna preventiva o postuma dell'ambizione di regolare politicamente la vita sociale, di intervenire cioè in economia per dare un indirizzo alla vita di una comunità nazionale, è in tal senso la conseguenza inevitabile di quella apologia implicita della società borghese con la quale la teoria politica dominante negli ultimi quattro secoli coincide: la pretesa capacità «naturale» di autoregolamentazione delle leggi di mercato, teoricamente incompatibile con «l'artificiale» irruzione ordinatrice della politica. Fatta questa lunga premessa, nelle pagine che seguono, cercheremo di analizzare uno dei passaggi più «sacriloghi», se visti con lo sguardo della religione liberale, della storia del Novecento: la Nuova Politica Economica di cui Lenin fu teorico e artefice.

### 1. *Le ragioni della NEP*

«Immaginiamo un uomo che effettui l'ascensione di una montagna altissima e ancora inesplorata. Supponiamo che dopo aver trionfato di difficoltà e di pericoli egli sia riuscito a salire molto più in alto dei suoi predecessori, senza

---

<sup>4</sup> ŽIŽEK 2017, p. 125.

tuttavia aver raggiunto la sommità. Egli si trova in una situazione in cui non soltanto è difficile e pericoloso, ma addirittura impossibile avanzare oltre nella direzione e nel cammino che egli ha scelto. Egli è costretto a tornare indietro, a ridiscendere, a cercare altri cammini, sia pure più lunghi, i quali permettano di salire fino alla cima. La discesa, da questa altezza mai ancora raggiunta su cui si trova il nostro viaggiatore immaginario, offre delle difficoltà e dei pericoli ancora maggiori, forse, dell'ascensione: è più facile inciampare; si vede male dove si mettono i piedi; manca quello stato d'animo particolare di entusiasmo che dava impulso al cammino verso l'alto, diritto allo scopo ecc.»<sup>5</sup>.

Attraverso questa metafora, nel febbraio del 1922 Lenin descriveva sia la necessità della profonda svolta da poco prodotta nelle politiche del governo bolscevico, sia le sue grandi e inevitabili complicazioni iniziali. In prima battuta, Lenin spiegava sempre il significato della NEP a partire dall'esigenza di un'alleanza organica tra economia socialista e economia contadina, industrie e campagna, alleanza necessaria alla sopravvivenza di milioni di contadini e operai e dunque della stessa rivoluzione. Migliorare anzitutto le condizioni di vita e lavoro dei contadini per garantire anche alla città quanto a questa occorreva per esistere era una necessità vitale per la quale, ribadiva in più di un intervento, non servivano troppi approfondimenti teorici.

Nel suo ultimo articolo scritto prima di morire, *Meglio meno, ma meglio*, Lenin ritornerà poi sulle enormi difficoltà incontrate dalla transizione socialista, in particolare la bassa produttività del lavoro e, in generale, una capacità produttiva ben inferiore a quella precedente alla guerra<sup>6</sup>. Senza un radicale superamento di questi limiti, pensare al socialismo sarebbe stato un puro esercizio teorico, perché – come avevano scritto Marx e Engels ne *L'ideologia tedesca* – la liberazione dell'uomo non può avvenire nella sfera dell'autocoscienza ma solo nel mondo reale e attraverso l'impiego di metodi reali. È un problema incomprensibilmente sottovalutato ancora oggi (quando, ad esempio, si analizza il grande sforzo compiuto negli ultimi decenni dalla Repubblica popolare cinese), ma che era stato invece costantemente al centro delle riflessioni degli autori del *Manifesto del partito comunista*.

---

<sup>5</sup> LENIN 1967a, p. 183.

<sup>6</sup> Per ulteriori approfondimenti si rimanda all'ultimo pregevole lavoro curato da Vladimiro Giacché: LENIN 2017, p. 343.

Come sappiamo, la durissima critica alla natura storicamente e socialmente determinata dell'alienazione nelle moderne società industriali, ossia alle forme artificiali di divisione e specializzazione capitalistica del lavoro, non ha mai portato i due fondatori del materialismo storico a rivendicare il ritorno allo stato di natura. Allo stesso modo, nelle loro riflessioni non troviamo nessuna visione antimodernista, romantica o nostalgica della natura violata. Il processo di divisione e specializzazione del lavoro della società industriale per un lato ha avuto l'effetto di disumanizzare questa attività creatrice e creativa dell'uomo, trasformandolo in una protesi della macchina e costringendolo alla schiavitù salariata; per un altro, nel contesto di una compiuta economia socialista, quella stessa tecnologia che rendeva reale la riduzione del tempo e degli sforzi necessari a produrre sarebbe potuta essere la premessa di un completo, onnilaterale e integrale sviluppo dell'individuo sociale, favorendo, fuori dal lavoro, l'elevazione scientifica, culturale e anche artistica dell'intera società e non solo di una singola classe. Per questo motivo Marx prestava sempre particolare attenzione alla questione dello sviluppo e del progresso tecnologico: la schiavitù salariata non avrebbe potuto essere sconfitta senza la macchina a vapore e la Mule Jenny, né la servitù dei contadini poteva essere superata senza il progresso dell'agricoltura. In linea generale, insomma, «non è possibile liberare gli uomini fino a quando questi non sono nelle condizioni di ottenere alimentazione e bevande, abitazioni e abiti, in qualità e quantità adeguata»<sup>7</sup>.

Questa convinzione segnerà le riflessioni degli ultimi anni di vita di Lenin, tutte rivolte al problema della sopravvivenza materiale (non solo politica) della Rivoluzione russa in un contesto assai complicato, reso ancora più difficile dalla pressione delle potenze Occidentali. Desiderose di sfruttare quella condizione disastrosa e di costringere la Russia attraverso la guerra civile nella miseria del suo passato pre-industriale, al fine di soffocare la rivoluzione e condannare il suo popolo a morire di inedia.

Anticipando le categorie di Gramsci<sup>8</sup>, parlando della NEP Lenin descriveva un mondo diviso in due sfere: l'Occidente capitalista e

---

<sup>7</sup> MARX E ENGELS 1993, p. 13 sgg.

<sup>8</sup> Gramsci definiva i concetti di Oriente e Occidente come il frutto di una convenzione storico-culturale. Essa ci indica un fatto storico prodotto dallo

sviluppato da un lato e l'Oriente coloniale, sfruttato e dominato dal primo, dall'altro<sup>9</sup>. In questa prospettiva, la Rivoluzione russa ha rappresentato un punto di non ritorno nella storia mondiale proprio per il suo contenuto e impegno anticoloniale, segnando in tal modo per sempre – come spiega ancora Domenico Losurdo – il discrimine tra marxismo orientale e marxismo occidentale dopo Marx<sup>10</sup>. In continuità con un'elaborazione che aveva trovato in *Imperialismo fase suprema del capitalismo* la sua sintesi più efficace, Lenin sottolineava in quel frangente la relazione strettissima e indissolubile tra la lotta per l'emancipazione dal dominio coloniale dei paesi "orientali" e la sopravvivenza dello Stato socialista, collocando nello stesso fronte e nella stessa sfera contro-egemonica entrambe queste realtà, in un contesto dominato dal fallimento delle rivoluzioni in Occidente:

---

sviluppo della civiltà, ma per quanto si tratti di una costruzione, non sarebbe semplicemente un artificio puramente arbitrario e razionalistico. In assenza dell'uomo non avrebbe senso pensare in termini di Est e Ovest, o di Nord e Sud, perché questi sono rapporti reali che non sono immaginabili senza lo sviluppo della civiltà umana e soprattutto le relazioni egemoniche tra dominanti e dominati: «È evidente che Est e Ovest sono costruzioni arbitrarie, convenzionali, cioè storiche, perché fuori dalla storia reale ogni punto della terra è Est e Ovest allo stesso tempo. Ciò si può vedere più chiaramente dal fatto che questi termini si sono cristallizzati non dal punto di vista di un ipotetico e malinconico uomo in generale ma dal punto di vista delle classi colte europee che attraverso la loro egemonia mondiale li hanno fatti accettare dovunque. [...] Così attraverso il contenuto storico si è andato agglutinando al termine geografico, le espressioni Oriente e Occidente hanno finito con l'indicare determinati rapporti tra complessi di civiltà diverse» (GRAMSCI 1977, pp. 1419-420).

<sup>9</sup> V. LENIN 1967d, p. 455.

<sup>10</sup> Dalla Seconda Internazionale a Toni Negri, Michael Hardt e Žižek, passando per tanti intellettuali "critici" amati a sinistra, l'incomprensione, la sottovalutazione o il paternalismo verso la questione coloniale hanno prodotto letture contraddittorie, che spiegano buona parte della subalternità ideologica della cultura progressista nei Paesi a capitalismo avanzato. Proprio questi temi costituiscono la miglior cartina di tornasole dei limiti del marxismo occidentale contemporaneo e delle diverse sue gemmazioni post-ideologiche: cfr. LOSURDO 2016.

«Il sistema delle relazioni internazionali ha preso oggi una forma che uno degli Stati europei – la Germania – è asservito agli Stati vincitori. [...] Nello stesso tempo, una serie di Paesi, Oriente, India, Cina, ecc., a causa appunto dell'ultima guerra imperialista, sono stati definitivamente gettati fuori dai loro binari. Il loro sviluppo si è adeguato definitivamente allo sviluppo capitalistico europeo. È incominciato in essi un fermento simile a quello che si ha in Europa. È ormai chiaro per il mondo intero che essi sono stati trascinati su una via di sviluppo che non potrà non portare a una crisi del capitalismo mondiale nel suo insieme.

Ci troviamo così, nel momento attuale, davanti alla domanda: saremo noi in grado di resistere con la nostra piccola e piccolissima produzione contadina, nelle nostre condizioni disastrose, fino a che i paesi capitalistici dell'Europa occidentale non avranno compiuto il loro sviluppo verso il socialismo? Ed essi tuttavia non lo compiono come ci attendevamo. Essi lo compiono non attraverso una maturazione uniforme del socialismo, ma attraverso lo sfruttamento di alcuni Stati da parte di altri, attraverso lo sfruttamento del primo Stato vinto nella guerra imperialistica, unito allo sfruttamento di tutto l'Oriente. L'Oriente d'altra parte, è entrato definitivamente nel movimento rivoluzionario appunto in seguito a questa prima guerra imperialistica, ed è stato trascinato definitivamente nel turbine generale della rivoluzione mondiale. [...]

L'esito della lotta dipende, in ultima analisi dal fatto che la Russia, l'India, la Cina ecc., costituiscono l'enorme maggioranza della popolazione. Ed è appunto questa maggioranza che negli ultimi anni, con una rapidità mai vista, è entrata in lotta per la propria liberazione [...]»<sup>11</sup>.

Le dinamiche internazionali avrebbero costretto queste due sfere a una nuova grande guerra imperialista, con l'obiettivo di dominare ancora di più i popoli coloniali e distruggere lo Stato sovietico. Nell'insieme di queste preoccupazioni e dati oggettivi, Lenin indicava la necessità di procedere nella direzione della NEP e cioè all'edificazione di uno Stato fondato sulla direzione operaia e sul consenso e la fiducia dei contadini, eliminando ogni spreco, burocratismo e inefficienza dell'apparato statale. Per comprendere il vero significato della NEP è però a questo punto necessario ampliare il nostro discorso al di là del contesto specifico, facendo i conti con quella peculiare interpretazione

---

<sup>11</sup> LENIN 1967d, pp. 456-57.

della questione contadina che nella visione leninista della rivoluzione assumeva un valore strategico e non solamente tattico.

## 2. *Operai e contadini*

Già ne *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, del 1898<sup>12</sup>, la riforma agraria era stata individuata da Lenin come la chiave di volta per fare assumere al proletariato russo un ruolo egemonico nei confronti delle sterminate e amorfe masse dei contadini senza terra. Gramsci, in seguito, avrà ben chiara proprio questa concezione quando analizzerà la funzione positiva dei giacobini nella Rivoluzione francese ed è proprio a questo tipo di direzione che farà riferimento nel riflettere sul ruolo della classe operaia italiana nella soluzione progressiva della questione meridionale, ossia contadina.

Lenin si era accostato all'opera di Marx, e quindi all'indagine marxista, con un metodo ben preciso: privilegiare l'analisi statistico-economica della realtà sociale russa ed evitare di parlare della rivoluzione o del capitalismo in generale. Proprio grazie a questo metodo era giunto a una lettura originale della questione contadina, nel suo rapporto con l'affermarsi del capitalismo in Russia e il consolidarsi di una classe operaia che l'arretratezza economico-sociale e il dispotismo zarista rendeva tra le più combattive e rivoluzionarie al mondo.

Quella del 1898 è un'opera imponente per la mole di dati statistici ed economici. Lenin individuava la funzione potenzialmente dirigente del proletariato all'interno di un quadro sociale segnato da enormi contraddizioni e dall'assenza di un ruolo egemonico della borghesia nazionale. La Russia era sempre più dominata da rapporti di produzione capitalistici, anche se questi continuavano a convivere con istituti semifeudali e nonostante la stragrande maggioranza della sua popolazione fosse legata a rapporti produttivi pre-capitalistici. Ma se nei paesi occidentali la borghesia aveva assunto un ruolo di direzione privo di ombre, in Russia prevaleva una soluzione di compromesso tra la borghesia nazionale e l'autocrazia zarista, un'alleanza innaturale tra i

---

<sup>12</sup> LENIN 1956.

ceti più dinamici del capitalismo e quelli parassitari dell'aristocrazia feudale. Qui la borghesia aveva rinunciato ad assumere un ruolo politicamente autonomo, accontentandosi degli spazi di iniziativa economica concessi dall'assolutismo zarista. Per questo Lenin attribuiva al proletariato e non alla borghesia russa la funzione dirigente di «classe generale», evidenziando già in quest'opera la necessità di un blocco sociale rivoluzionario più ampio rispetto alla sola classe operaia.

Per Lenin, ciascun paese avrebbe raggiunto il socialismo attraverso un percorso proprio, secondo le proprie peculiarità economiche, storiche e culturali. In coerenza con questo assunto generale, il cammino verso il socialismo russo sarebbe stato estremamente diverso da quello ipotizzato per i paesi occidentali. In ragione di questa diversità, Lenin sviluppava una concezione dei rapporti con le masse contadine che non è rintracciabile nelle altre componenti del POSDR e che, nel corso del 1917, lascerà interdetti anche molti bolscevichi, rimasti sostanzialmente fermi al vecchio programma.

Nella concezione socialdemocratica, infatti, alle masse contadine veniva attribuito un ruolo solo nella fase democratico-borghese della rivoluzione, mentre non si prevedeva nessun piano d'azione egemonico nei loro confronti da parte del partito operaio (altro tema sviluppato poi da Gramsci nella sua costante polemica con il PSI). Contro tutto ciò, Lenin operava una prima svolta tra il 1901 e il 1908, proponendo di inserire nel programma del partito rivoluzionario del proletariato le rivendicazioni delle masse contadine: solo ponendosi il problema della loro direzione, infatti, il proletariato russo avrebbe avuto qualche possibilità di successo<sup>13</sup>. Questa intuizione su questione contadina e politica delle alleanze, poi decisiva nel 1917 e per il recepimento del marxismo nei paesi rurali con un limitato sviluppo delle forze produttive, non si riscontra in nessun'altra elaborazione marxista di quel tempo. La stessa Rosa Luxemburg, per capire, aveva aspramente criticato questa impostazione, perché offriva a suo dire alla questione

---

<sup>13</sup> Questa battaglia di Lenin trova una sintesi significativa nello scritto, *La questione agraria e i "critici di Marx*. I primi nove capitoli vennero scritti nel 1901, gli ultimi tre nel 1907. La pubblicazione clandestina dei primi nove capitoli è dello stesso 1901, quindi furono ripubblicati nel 1905 e 1906, ed infine furono integrati dagli ultimi tre capitoli e riediti nel 1908 (LENIN 1976).

contadina una soluzione «piccolo-borghese» e in contrasto con gli assunti codificati del marxismo.

Fino alla rivoluzione di febbraio Lenin considererà la prospettiva della rivoluzione in Russia entro gli schemi di una rivoluzione democratico-borghese, inscrivendola poi nel quadro della rivoluzione socialista europea. La rivoluzione del febbraio 1917 però, dopo tre anni di guerra, muterà in profondità il quadro tattico, bruciando rapidamente le tappe e ponendo all'ordine del giorno la questione del passaggio diretto del potere ai soviet. Questa transizione non avrebbe segnato immediatamente il passaggio al socialismo, ma avrebbe determinato le condizioni per l'edificazione del socialismo entro un quadro istituzionale – che Lenin paragona alla Comune di Parigi – nuovo e più avanzato rispetto alla repubblica parlamentare e cioè il sistema dei soviet.

Nel delineare questo passaggio, tuttavia, Lenin prende atto del ruolo minoritario dei bolscevichi e indicava nel lavoro teso alla conquista della maggioranza all'interno dei soviet, e nella fine di ogni collaborazione con il governo provvisorio, i loro compiti immediati. La questione contadina si inserisce esattamente in questa prospettiva. Nelle *Tesi di aprile*, al punto 4, Lenin scriveva:

«Riconoscere che il nostro partito è minoranza, nella maggior parte dei soviet dei deputati operai, di fronte al blocco di tutti gli elementi opportunisti piccolo borghesi, che sono soggetti all'influenza della borghesia e che estendono quest'influenza al proletariato[...]. Spiegare alle masse che i soviet dei deputati operai sono l'unica forma possibile di governo rivoluzionario e che pertanto, fino a che questo governo sarà sottomesso all'influenza della borghesia, il nostro compito potrà consistere soltanto nello spiegare alle masse in modo paziente, sistematico, perseverante, conforme ai loro bisogni pratici, gli errori della loro tattica. Fino a che saremo in minoranza, svolgeremo un'opera di critica e di spiegazione degli errori, sostenendo in pari tempo la necessità del passaggio di tutto il potere statale ai soviet dei deputati operai, perché le masse possano liberarsi dei loro errori sulla base dell'esperienza»<sup>14</sup>.

Ancora il 9 di aprile Lenin riaffermava la necessità di rovesciare il governo provvisorio, ma al contempo ribadiva che fino a quando il

---

<sup>14</sup> LENIN 1955, p. 12.

potere di questo organismo poggerà su un accordo con i soviet e esprimerà la «coscienza e la volontà della maggioranza degli operai e dei contadini», questo risultato non potrà essere conseguito. Da ciò il compito degli operai coscienti: «conquistare la maggioranza». Lenin si poneva dunque l'obiettivo di creare un partito comunista capace di attrarre proletari, contadini e masse sempre più numerose e cioè un partito che non intendesse la rivoluzione come il colpo di mano di una minoranza cosciente e non anteponesse la presa del potere alla conquista della maggioranza delle classi subalterne. «Noi non siamo dei blanquisti, non vogliamo la conquista del potere da parte di una minoranza», diceva; «siamo dei marxisti e sosteniamo la lotta di classe proletaria contro l'intossicazione piccolo-borghese, contro lo sciovinismo e il difensivismo, contro le frasi vuote, contro la soggezione alla borghesia»<sup>15</sup>.

Le *Tesi di aprile* suscitarono un ampio dibattito e profonde spaccature anche tra gli stessi bolscevichi, una parte dei quali non accettava la svolta operata da Lenin. Nelle *Lettere sulla tattica* Lenin preciserà ulteriormente la propria linea e non perderà l'occasione di polemizzare con quanti, all'interno delle posizioni bolsceviche, restavano legati agli schemi astratti delle formule teoriche, senza porsi il problema di verificarle nella realtà concreta. Le *Lettere sulla tattica* costituiscono in questo senso un documento assai importante, perché non solo chiariscono il senso tutt'altro che dogmatico o dottrinario del marxismo di Lenin, ma delineano il tema centrale della direzione esercitata dal proletariato sulle grandi masse contadine. Solo attraverso la stretta alleanza tra operai e contadini, infatti, Lenin intravede la possibilità di sottrarre queste ultime all'influenza conservatrice della borghesia e di creare le condizioni per il socialismo.

Si registrava adesso il passaggio dalla prima alla seconda tappa della rivoluzione e cioè il passaggio del potere dalla borghesia alla democrazia sovietica, con la fine del dualismo tra il governo provvisorio e i soviet. La vecchia formula bolscevica della «dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini» aveva trovato una materializzazione, si «era fatta carne e sangue» in un'istituzione storica concreta: il soviet. Tuttavia, Lenin non pensava affatto di saltare al di

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 31.

sopra del movimento contadino o piccolo borghese «giocando alla presa del potere da parte di un governo operaio», ma indicava l'obiettivo della conquista della maggioranza all'interno dei soviet tra i deputati degli operai, dei salariati agricoli, dei contadini e dei soldati.

I compromessi raggiunti con le forze borghesi nel quadro del governo provvisorio rendevano impossibile l'attuazione del programma agrario dei socialisti-rivoluzionari, mettendo questi ultimi in contraddizione con la loro base sociale: la piccola proprietà contadina e i salariati agricoli. Compito dei bolscevichi era inserirsi in questa contraddizione e portare dalla propria parte le grandi masse contadine.

Le rivendicazioni dei contadini andavano contro la grande proprietà fondiaria e consistevano nell'abolizione senza indennizzo della proprietà della terra, nella confisca di tutte le scorte vive e morte delle terre requisite (eccezion fatta per i contadini con poca terra), nella ripartizione egualitaria della terra tra i lavoratori con spartizioni periodiche, nell'abolizione del lavoro salariato, nella promulgazione di leggi che impedissero la compravendita della terra. Se queste rivendicazioni non potevano essere soddisfatte dai socialisti-rivoluzionari, i bolscevichi dovevano intestarsene e dimostrarne la fattibilità. Poiché in Russia un sistema bancario centralizzato, strettamente legato ai gangli fondamentali della grande produzione industriale, controllava le terre – per la gran parte ipotecate –, la confisca delle terre avrebbe infatti significato al tempo stesso la confisca di somme ingenti del capitale bancario. Solo attraverso la fusione e nazionalizzazione del sistema bancario, posto sotto il controllo del potere dei soviet, la confisca della grande proprietà agraria era perciò possibile. E solo il proletariato – interessato all'abolizione dei rapporti sociali di produzione borghesi – avrebbe potuto realizzarlo.

### 3. *Genesis egemonica della NEP*

La fase della rivoluzione borghese aveva già esaurito il proprio corso e il potere doveva passare adesso ai soviet, perché per Lenin «in tre anni la guerra aveva fatto progredire la Russia di trent'anni». Nella nuova fase, il proletariato e i contadini poveri erano le sole forze in grado di porre fine alla guerra imperialista, realizzare una pace democratica e

compiere i primi passi verso il socialismo. Pertanto, grande cura doveva essere dedicata al lavoro di spiegazione e convincimento verso le classi più povere (consenso/egemonia), per conquistarle alle posizioni bolsceviche e preparare il passaggio di potere dal governo provvisorio ai soviet. E per ottenere questa maggioranza, Lenin non esiterà ad assumere nel proprio programma la proposta di riforma agraria dei socialisti-rivoluzionari:

«I contadini vogliono conservare la loro piccola azienda, ripartire le terre in parti uguali e pareggiarle di nuovo periodicamente... Sia. Non un solo socialista ragionevole si allontanerà dai contadini poveri per tale questione. Se si confiscano le terre vuol dire che il dominio delle banche è colpito alla base; se si confiscano le scorte vuol dire che il dominio del capitale è colpito alla base e che, quando il proletariato prenderà il potere politico, il resto verrà da sé, il resto verrà dalla forza dell'esempio e sarà suggerito dalla pratica (...) la vita mostrerà con quali modificazioni di forma ciò si realizzerà. Questo è secondario. Noi non siamo dottrinari: la nostra dottrina non è un dogma ma una guida per l'azione. Non abbiamo la pretesa di dire che Marx e i marxisti conoscono tutti gli aspetti concreti della via che conduce al socialismo. Queste sono sciocchezze: sappiamo dove porta questa via, sappiamo quali forze sociali ce la faranno seguire, ma concretamente, praticamente, essa sarà indicata dall'esperienza di milioni di uomini, quando si avvieranno»<sup>16</sup>.

Anche la NEP, dunque, va considerata non solo come una misura di politica economica ma anzitutto come un tentativo egemonico con un ben preciso obiettivo politico: l'alleanza economica e sociale tra classe operaia e contadini nell'edificazione del socialismo. Non solo forza, ma consenso; non solo dominio, ma egemonia. All'inizio del 1921 lo Stato sovietico si trovava in una situazione molto complicata, nella quale alle distruzioni della Prima guerra mondiale si sommavano quelle della guerra civile. In questo contesto, al X Congresso del Partito comunista russo Lenin spiegò per la prima volta la necessità di imprimere al paese una profonda svolta di politica economica. All'assemblea dei segretari delle cellule del partito di Mosca ribadirà poi (9 aprile 1921) come la NEP fosse un'esigenza non rinviabile né evitabile, al fine di uscire dalla miseria assoluta e superare i limiti del «comunismo di guerra».

---

<sup>16</sup> LENIN 1967b, p. 270.

I termini di questa profonda svolta sono delineati in maniera compiuta nel saggio *Sull'imposta in natura*, del maggio 1921, nel quale vengono nuovamente esposte le contraddizioni della transizione in una società nella quale convivevano ancora economia patriarcale, piccola produzione mercantile, capitalismo privato, capitalismo di Stato e socialismo. Lenin presentava la NEP come una nuova tappa della lotta di classe, invitando il governo ad adottare misure urgenti che non pochi avrebbero letto come una sorta di “restaurazione capitalistica”: 1) abolizione delle requisizioni forzate e sostituzione con l'imposta in natura; 2) reintroduzione, con alcune limitazioni, della libertà di commercio; 3) autorizzazioni alle imprese private; 4) restituzione di molte imprese con meno di 10 addetti ai vecchi proprietari; 5) un nuovo regime di incentivi salariali corrispondenti alle attività svolte; 6) autorizzazione ad avere imprese commerciali, creare contratti, possedere proprietà, scegliere le professioni; 7) approvazione del codice agrario che consentiva ai contadini di servirsi delle leggi di mercato, concedendo loro il diritto di proprietà su tutto ciò che consentiva un miglioramento delle colture (ma senza il diritto di vendere o ipotecare le terre, perché demanio statale); 8) soppressione della gratuità dei servizi pubblici, eliminazione della remunerazione egualitaria e del lavoro obbligatorio. Venne poi avviato il programma per l'elettrificazione del Paese, un'operazione che secondo Lenin era fondamentale per la transizione, tanto da aver dato luogo alla famosa formula «comunismo = potere sovietico + elettrificazione»<sup>17</sup>.

Al X Congresso Lenin esorterà i delegati a fare una dura autocritica, sottolineando la necessità di abbandonare qualsiasi forma di utopismo astratto e descrivendo il comunismo di guerra come una «caricatura del comunismo». I mesi successivi vedranno il rivoluzionario russo impegnato a rendere più rapido il processo attuativo delle misure adottate e sempre più polemico verso le resistenze di quanti si attardavano in una visione romantica e libresca della transizione socialista. Lenin è implacabile soprattutto verso i pericoli dell'infantilismo di sinistra e lo spirito piccolo-borghese: «non c'è niente di più dannoso e di più funesto per il comunismo della millanteria

---

<sup>17</sup> ELLEINSTEIN 1976, p. 166.

comunista: “ce la faremo da soli”<sup>18</sup>. La disgregazione dell’economia rurale, caratteristica del comunismo di guerra, era alla infatti base di uno dei problemi più importanti individuati da Lenin nelle sue annotazioni critiche sullo Stato sovietico, il burocratismo:

«La radice economica del nostro burocratismo è il frazionamento, la dispersione del piccolo produttore, la sua miseria, la sua incultura, l’insufficienza delle strade, l’ignoranza, la mancanza di scambi fra l’agricoltura e l’industria, l’assenza di legami e contatti fra di esse. Ciò è in grandissima parte un risultato della guerra civile. (...)»

Bisogna sempre riconoscere senza paura il male per combatterlo con maggior fermezza, per ricominciare ancora e ancora da capo: saremo costretti ancora molte volte, in tutti i campi della nostra edificazione, a ricominciare da capo, correggendo ciò che è imperfetto, scegliendo vie diverse per affrontare il compito. Si è visto che la ricostruzione della grande industria doveva essere rinviata, che la chiusura degli scambi fra l’industria e l’agricoltura non poteva continuare; bisognava dunque ripartire dalla piccola industria, bisognava portare aiuto alla causa da questo lato, puntellare questo muro dell’edificio semirovinato dalla guerra e dal blocco. In tutti i modi e ad ogni costo bisogna sviluppare lo scambio senza avere paura del capitalismo, perché i limiti che gli abbiamo posto (espropriazione dei grandi proprietari fondiari e della borghesia in economia, potere operaio e contadino in politica) sono abbastanza angusti, abbastanza “moderati”. Questa è l’idea fondamentale dell’imposta in natura<sup>19</sup>.

L’imposta in natura era dunque una misura essenziale per correggere gli errori, evitando i disastri della miseria e della carestia, e per riattivare una piccola industria che non necessitava di grandi investimenti in macchinari né di grandi riserve di materie prime e combustibile, fornendo subito un aiuto vitale all’economia contadina. Tutto questo avrebbe inevitabilmente riattivato a livello locale la libertà di commercio della piccola borghesia, ma di fronte al rischio del collasso economico si trattava per Lenin del minore dei problemi. Esortava perciò lo stato maggiore del partito bolscevico a concentrare i propri sforzi nel favorire lo sviluppo dell’economia nella direzione del capitalismo di Stato, anziché sprecarli nel tentativo di impedire il risorgere di relazioni sociali borghesi. In tal senso, l’imposta in natura rappresentava il passaggio

---

<sup>18</sup> LENIN 1970, p. 83.

<sup>19</sup> LENIN 1967c, pp. 331-32.

dalla condizione straordinaria del comunismo di guerra a quella ordinaria del regolare “scambio socialista” dei prodotti tra città e campagna, necessario a combattere al tempo stesso la dispersione del piccolo produttore e il burocratismo, anche a costo andare a lezione di modernizzazione dalla borghesia:

«I comunisti non devono temere di “mettersi alla scuola” degli specialisti borghesi, compresi i commercianti, i cooperatori capitalistici e i capitalisti. Imparare da essi in una forma diversa, ma in sostanza nello stesso modo in cui abbiamo studiato dagli specialisti militari. I risultati di questo studio dovranno essere misurati col metro dell’esperienza pratica: far meglio di quanto hanno fatto accanto a te gli specialisti borghesi; riuscire a ottenere in un modo o nell’altro il miglioramento dell’agricoltura, il miglioramento dell’industria, lo sviluppo dello scambio fra l’agricoltura e l’industria. Non lesinare quando si tratta di pagare “per lo studio”. Non c’è da rimpiangere se si paga caro, purché giovi. Aiutare in tutti i modi le masse dei lavoratori, avvicinarsi a loro, scegliere tra di essi centinaia e migliaia di quadri senza partito per il lavoro economico»<sup>20</sup>.

#### *4. Rivoluzione in Occidente e in Oriente: il III congresso del Comintern*

Lenin considerava però essenziale la NEP anche in relazione alla nuova situazione politica internazionale e non casualmente questa svolta e quella del Fronte unico furono i temi essenziali di discussione tra il III e il IV Congresso dell’Internazionale comunista. Come è noto, nella Russia del 1917 erano presenti secondo Lenin tutte le condizioni soggettive per la rivoluzione socialista, mentre del tutto insufficiente era sviluppo delle forze produttive. Al contrario, in Germania erano presenti condizioni oggettive ottimali ma grossi limiti sul versante dell’iniziativa rivoluzionaria. La convinzione di Lenin era che l’avvio del processo rivoluzionario russo si sarebbe rapidamente propagato da «Pietrogrado a Berlino» – e poi da qui al resto d’Europa –, unendo nel complesso tutte le condizioni atte ad una compiuta rivoluzione socialista continentale.

---

<sup>20</sup> *Ivi*, pag. 344

Con la fine del primo conflitto mondiale, queste condizioni sembravano sempre più prossime a realizzarsi, grazie non solo alle prospettive rivoluzionarie tedesche ma anche alla nascita della Repubblica ungherese dei Consigli operai e contadini. Sebbene quest'ultima esperienza fosse stata stroncata già nel corso del 1919 dall'intervento delle forze controrivoluzionarie sotto il comando dell'Ammiraglio Horthy, le speranze nella rivoluzione mondiale sembravano però materializzarsi comunque nell'estate del 1920, con l'avanzata dell'Armata rossa fin sotto la città di Varsavia, il divampare in Italia del «biennio rosso» e soprattutto con i sommovimenti sempre più acuti in Germania<sup>21</sup>. Come è noto, però, tra l'autunno del 1920 e il marzo del 1921 tutte queste prospettive si chiusero con delle cocenti sconfitte per il movimento rivoluzionario internazionale. Nel frattempo crescevano le difficoltà per la Russia Sovietica, che aveva vinto la guerra civile contro le «armate bianche» ma versava ora in una situazione economica e sociale prossima al collasso, resa ancora più drammatica dal divampare della carestia nelle campagne. In questo contesto di immense difficoltà, si apre, tra il giugno e il luglio del 1921, il III Congresso della Terza Internazionale, a ragione considerato un passaggio di svolta tattica centrale nella storia del movimento comunista mondiale. In questo Congresso le ragioni della svolta troveranno la loro articolazione principale in tre relazioni fondamentali: le *Tesi sulla situazione mondiale e sui compiti del Comintern* presentate da Trockij; il *Rapporto sulla tattica* di Lenin; le *Tesi sulla tattica* presentate da Karl Radek.

Lenin partiva dalla situazione interna alla Russia nel 1921, dall'ostilità delle potenze occidentali ma anche dal fallimento di tutti i tentativi d'intervento militare intrapresi contro di essa. Nei primi quattro anni di vita della Russia socialista si era assistito alla fase della lotta aperta (guerreggiata) della borghesia internazionale, che aveva finito per porre le vicende del paese euroasiatico al centro delle questioni di politica internazionale. Adesso era iniziata invece una fase di equilibrio, un rasserenamento che era però instabile e relativo, perché sia nei paesi capitalistici che in quelli soggetti a dominio coloniale insurrezioni, conflitti e rivoluzioni sarebbero potuti scoppiare

---

<sup>21</sup> Per ulteriori approfondimenti v. HÁJEK 1980.

inaspettatamente in qualsiasi momento. Compito dei comunisti in questa fase era dunque quello di saper sfruttare la tregua e adattare la propria tattica alla nuova situazione.

Era una necessità inderogabile: «preparare a fondo la rivoluzione e fare uno studio approfondito del suo sviluppo concreto nei paesi capitalistici più avanzati [...] approfittare di questa breve tregua per adattare la nostra tattica a questa linea a zigzag della storia». La questione centrale nella nuova fase era perciò nuovamente la conquista della maggioranza: «Quanto più organizzato è il proletariato di un paese capitalisticamente sviluppato, tanto maggiore serietà la storia esige da noi nella preparazione della rivoluzione, tanto più a fondo dobbiamo conquistare la maggioranza della classe operaia»<sup>22</sup>.

Assumeva una centralità assoluta, dunque, la questione coloniale. I partiti aderenti alla Seconda Internazionale avevano dimostrato per lo più un atteggiamento sentimentale e moralistico di simpatia per i popoli oppressi, ma di sostanziale indifferenza verso il movimento politico anticoloniale, considerato privo di importanza ai fini della lotta generale per il socialismo. I comunisti prenderanno invece atto che dall'inizio del XX secolo centinaia di milioni di individui agivano come «fattori rivoluzionari autonomi attivi». Nelle future battaglie per la rivoluzione mondiale, le lotte anticoloniali – inizialmente tendenti alla liberazione nazionale ma inevitabilmente destinate a scontrarsi con l'imperialismo – avrebbero perciò assunto una funzione rivoluzionaria ben più importante di quanto ci si potesse attendere. Proprio questa consapevolezza portò l'Internazionale comunista ad investire risorse ed energie per fornire un sostegno politico, economico e organizzativo alla mobilitazione dei popoli assoggettati al dominio dall'Occidente e alla loro emancipazione.

##### *5. Proletari e borghesi di fronte alla NEP*

Secondo Lenin, erano avvenuti mutamenti importanti in seno alle vecchie classi dominanti russe spodestate, con il costituirsi di un fronte politico della borghesia russa in esilio capace di mobilitare i quotidiani e

---

<sup>22</sup> LENIN 1967c, pp. 456-57.

partiti dei grandi proprietari terrieri e della piccola borghesia, grazie ai finanziamenti della borghesia straniera necessari a mantenere in vita tutti i mezzi e gli strumenti di lotta contro la rivoluzione sovietica. Se al momento della presa della rivoluzione del '17 la borghesia era ancora disorganizzata e non sviluppata politicamente, tanto da non esercitare un'egemonia reale sulla società, ora, a distanza di quattro anni, quella classe era riuscita a raggiungere il livello di consapevolezza e sviluppo politico della borghesia occidentale. La borghesia russa aveva cioè subito una terribile sconfitta, ma aveva compreso la lezione della storia e si era riorganizzata in modo conseguente; tutto questo complicava enormemente il processo di transizione al socialismo, per la persistenza di una dura lotta di classe anche dopo la presa del potere da parte del proletariato.

Nel porre la necessità di un diverso atteggiamento del proletariato russo verso grande borghesia e vecchia proprietà fondiaria da una parte, e piccola borghesia dall'altra, Lenin delineava il nuovo quadro tattico dei comunisti alla base della NEP. Se rispetto ai vecchi ceti dominanti, infatti, non era possibile altro rapporto al di fuori della lotta di classe più netta e aperta, verso i ceti medi si imponeva un tipo di relazione di altra natura, soprattutto dopo gli anni del «comunismo di guerra».

Nei paesi occidentali la piccola proprietà costituiva un gruppo sociale oscillante tra il 30 e il 50% della popolazione complessiva; in Russia le masse contadine erano invece la stragrande maggioranza della popolazione, dunque verso questa classe il rapporto doveva basarsi su un'alleanza molto stretta che fosse in grado di sostituire con l'egemonia del proletariato la tradizionale influenza esercitata su di essa dalla grande borghesia: «Abbiamo concluso un'alleanza con i contadini che difendiamo in questo modo: il proletariato libera i contadini dallo sfruttamento della borghesia, dalla sua direzione e influenza e li conquista alla sua causa per vincere assieme gli sfruttatori»<sup>23</sup>.

Nella rivoluzione e attraverso la riforma agraria, i bolscevichi avevano saputo esercitare questa direzione e influenza e la fedeltà delle masse contadine durante la guerra civile ne era stata una conferma. Nella nuova situazione, data da la capacità organizzativa inedita

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 460.

acquisita dalla borghesia russa, la semplice alleanza militare non sarebbe stata più sufficiente. Era necessario passare ad un'alleanza economica.

Sette anni di guerra ininterrotta, lo stato d'eccezione e una politica indotta dalla guerra civile, avevano imposto privazioni ormai intollerabili per le masse contadine. Nella primavera del 1921 si era determinata poi una paralisi dell'intera economia russa, accompagnata dai cattivi raccolti, dalla mancanza di foraggio, dalla scarsità di combustibile. «Dovevamo mostrare immediatamente alle grandi masse contadine di essere pronti, senza allontanarci affatto dal cammino rivoluzionario, a mutare la nostra politica in modo che i contadini potessero dire: i bolscevichi vogliono migliorare subito e ad ogni costo la nostra intollerabile situazione», spiegava Lenin. Per questa ragione «abbiamo cambiato la nostra politica economica obbedendo esclusivamente alle circostanze pratiche e alle necessità che derivano dalla situazione»<sup>24</sup>.

La disastrosa situazione produttiva imponeva dunque un mutamento nella politica economica, tanto più necessaria quanto più i rapporti di alleanza tra proletariato e classe contadina rischiavano di essere compromessi, mettendo a repentaglio la conservazione del potere statale sovietico e la funzione dirigente del proletariato. Il primo mezzo individuato per segnare questa svolta di politica economica fu l'imposta di natura, in base alla quale la fabbrica socializzata dava al contadino i propri prodotti in cambio del grano. Il contadino dava a sua volta una parte dei propri prodotti sotto forma d'imposta e un'altra in cambio dei prodotti dell'industria socialista, oppure mediante lo scambio di merci.

Si trattava di una misura necessaria per passare da una pura «alleanza militare» – come quella che aveva consentito la vittoria sulle armate bianche – ad un'«alleanza economica». Un passo indispensabile, perché in un paese come la Russia, con un livello di arretratezza tecnico-produttiva così forte e nel quale le masse contadine costituivano la maggioranza della popolazione, solo questa scelta poteva consolidare lo Stato sovietico e creare attraverso il «capitalismo di Stato» – ossia un regime di concessioni all'iniziativa privata dei capitali stranieri di una parte della produzione – le condizioni per la transizione socialista.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 463.

Una misura come questa avrebbe certamente creato nuovi problemi, perché imposta in natura significava libertà di commercio (dato che il contadino dopo aver pagato l'imposta era poi libero di vendere o scambiare quel che gli rimaneva del raccolto) e libertà di commercio significava capitalismo. Ma per Lenin, nel quadro della nuova politica economica, si trattava comunque di capitalismo alle condizioni poste dalla società sovietica e cioè capitalismo di Stato; dunque, esso sarebbe stato controllato e riconosciuto e il suo sviluppo non si sarebbe risolto a vantaggio della borghesia ma del proletariato.

La NEP si imponeva pertanto come una necessità impellente per consentire alla Russia un balzo nello sviluppo delle sue forze produttive e per resistere a una borghesia ancora forte, capace di esercitare la sua lotta di classe anche all'interno della società sovietica. Ma soprattutto – e questo aspetto va rimarcato con forza – si imponeva come necessaria a fronte del mancato divampare della rivoluzione in Occidente e all'accerchiamento da parte delle grandi potenze capitalistiche.

## 6. *Un «capitalismo di Stato»*

Al IV Congresso, il 13 novembre 1922, Lenin aveva rivendicato la scelta di sviluppare una politica economica tendente al «capitalismo di Stato». Si trattava di un passo sicuro in direzione del socialismo, all'interno di un contesto internazionale assai difficile nel quale non solo le aspettative di esito vittorioso per la rivoluzione in vari paesi dell'Europa occidentale erano state tragicamente disattese, ma si profilava oramai una grave fase di riflusso per il movimento operaio e un'offensiva reazionaria durissima da parte delle classi dominanti. Solo poche settimane prima i fascisti erano arrivati al potere in Italia. Proprio la difficile situazione internazionale imponeva ai partiti comunisti la necessità di sapersi rapportare tatticamente nella maniera giusta alle diverse situazioni e dunque di prepararsi anche a una ritirata strategica, per evitare di essere risospinti indietro ed annullati per diversi anni:

«Dobbiamo non soltanto sapere come agire quando passiamo direttamente all'offensiva e quando vinciamo. In un periodo rivoluzionario, ciò non è poi tanto difficile e neanche tanto importante, o, per lo meno, non è la cosa più decisiva. In un periodo di rivoluzione vi sono sempre dei momenti nei quali

l'avversario perde la testa, e se noi l'attacchiamo in uno di questi momenti possiamo vincere con facilità. Ma ciò non significa ancora nulla, perché il nostro avversario, se ha un sufficiente dominio di sé, può in precedenza raccogliere le forze, ecc. E allora può facilmente provocarci ed attaccare, e poi respingerci indietro molti anni. Per questa ragione ritengo che l'idea di prepararci ad una ritirata abbia una grande importanza, e non solo da un punto di vista teorico. Anche da un punto di vista pratico, tutti i partiti che nel prossimo avvenire si prepareranno a passare all'offensiva diretta contro il capitalismo, devono pensare sin d'ora anche al modo di assicurarsi una ritirata»<sup>25</sup>.

Dunque, anche la scelta del «capitalismo di Stato» rappresentava una possibile linea di ritirata, necessaria per mantenere la posizione in una fase avversa.

La crisi di consenso che la rivoluzione aveva vissuto nel corso del 1921, non solo tra i contadini ma anche tra gli stessi operai, era dovuta per Lenin al fatto che l'offensiva economica si era spinta troppo oltre senza assicurarsi la necessaria base di consenso. A suo avviso, le masse avevano percepito anche prima del partito quanto il passaggio diretto alle nuove forme socialiste fosse al di sopra delle forze effettive della rivoluzione. La crisi era iniziata nel febbraio del 1921 ma già nella primavera si era deciso di passare alla NEP e nel giro di un anno e mezzo da quella svolta la scelta si era dimostrata giusta, perché aveva consentito alla rivoluzione di uscire vittoriosa dalla sua crisi più grave di sempre.

Uno dei risvolti politici più importanti dell'«alleanza economica» varata con la NEP è stato il tentativo di superare l'utilizzo di mezzi coercitivi da parte dello Stato per imporre il socialismo alle masse contadine. Conclusa la fase del «comunismo di guerra», con la NEP si è tentato di percorrere una strada diversa, al fine di condurre la maggioranza dei contadini a riconoscere spontaneamente la superiorità della produzione cooperativa o della grande azienda di Stato rispetto alla piccola proprietà e cioè per accompagnare i contadini al socialismo volontariamente e senza ricorrere a metodi amministrativi.

Se la NEP ottenne importanti risultati e già nell'autunno del 1926 la produzione agricola e quella industriale raggiunsero i livelli precedenti

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 387.

alla guerra, la produzione cerealicola rimase però sempre al di sotto dei livelli del 1913, dimostrando un'indubbia inferiorità produttiva della piccola proprietà rispetto allo stesso latifondo. Oltre a ciò, i tanto attesi capitali esteri arrivarono in entità decisamente trascurabili, determinando un grave rallentamento del processo di industrializzazione e ponendo un ostacolo enorme sulla strada del socialismo. Di lì a pochi anni, con il rischio di una nuova guerra mondiale all'orizzonte e con la necessità di rendere autosufficiente la Russia, l'incapacità a superare del tutto questi limiti spingerà Stalin a imprimere una nuova accelerazione allo sviluppo delle forze produttive, modificando le direttrici della NEP tanto nella produzione agricola quanto nell'industria.

### *7. I problemi della transizione*

Con la svolta della NEP i bolscevichi tentarono di fronteggiare una crisi economica gravissima e di aprire una fase nuova nella transizione a nuovi rapporti sociali di produzione, un processo del resto mai tentato prima e per il quale non esistevano certo né un prontuario, né esperienze concrete alle quali fare riferimento. Il fallimento della rivoluzione mondiale li obbligava a sviluppare il socialismo su una scala nazionale, impostando una questione che sarà poi centrale nelle note dei *Quaderni del carcere* di Gramsci. Secondo l'intellettuale sardo, il compito della «classe internazionale» consisteva in primo luogo proprio nello «studiare esattamente la combinazione di forze nazionali», sviluppandole anche in funzione delle esigenze internazionali. Può definirsi classe dirigente, scriveva oltretutto nella nota su Machiavelli del Quaderno 14, solo quella che si dimostra capace di interpretare questa combinazione; e proprio per questa ragione, concludeva, le accuse di nazionalismo rivolte da Leone Davidovici (Trockj) a Bessarione (Stalin) «sono inette se si riferiscono al nucleo della quistione». Chi avesse studiato tutto lo sforzo tra il 1902 e il 1917 dei «maggioritari», ovvero i bolscevichi, proseguiva Gramsci, avrebbe compreso infatti come la loro originalità risiedesse esattamente nel «depurare l'internazionalismo di ogni elemento vago e puramente

ideologico (in senso deteriore) per dargli un contenuto di politica realistica»<sup>26</sup>.

L'egemonia, insomma, si sostanzia di esigenze di carattere nazionale. Pertanto, per guidare strati sociali strettamente nazionali una classe internazionale deve a sua volta nazionalizzarsi. Tanto più che, anche a causa della sconfitta delle rivoluzioni in Occidente, non si erano ancora oggettivate le condizioni mondiali per il socialismo e sarebbero dunque inevitabilmente occorse molteplici fasi, nelle quali le singole combinazioni nazionali avrebbero potuto essere le più differenti.

Con tutte le contraddizioni del caso, in un contesto mondiale di riflusso reazionario e di accerchiamento questa scelta ebbe comunque l'effetto di trasformare lo Stato sovietico, facendo della giovane e debole nazione post-zarista una potenza industriale capace di lì a poco di sconfiggere il maggior esercito del mondo e di contribuire a debellare la minaccia nazi-fascista. Sul piano della coerenza tra teoria e prassi, poi – è bene ricordarlo –, ogni rivoluzione, scontrandosi con la realtà concreta (con le azioni e reazioni previste o imprevedute), finisce sempre per creare un quadro sempre nuovo e differente da quanto era stato precedentemente teorizzato e idealizzato. Così è stato per la Rivoluzione francese (e ciò nonostante continuiamo a considerarla un fondamentale atto di liberazione universale). Ma così è stato anche per tutte le rivoluzioni liberali, le quali – al di là dei principi solenni – hanno finito per istituzionalizzare forme di povertà sconfinata e hanno introdotto forme di esclusione e marginalizzazione sociale aberranti e inumane, sebbene queste oggi non siano certo messe in conto a Locke o Smith, a Constant o Bentham.

A cento anni da una rivoluzione che ha cambiato profondamente la storia dell'umanità, nel fare bilanci, è bene perciò evitare la fretta delle conclusioni interessate, le sentenze di autoassoluzione o di condanna di improvvisati tribunali della storia. È ormai un luogo comune, ad esempio, richiamarsi alla discutibile contabilità dei lutti proposta dal *Libro nero del comunismo*, una contabilità nella quale vengono ricompresi anche i morti per guerre e carestie che furono in gran parte indotte dall'esterno. Ma se usassimo gli stessi parametri adottati da Courtois, quante centinaia di milioni di morti dovremmo imputare

---

<sup>26</sup> GRAMSCI 1975, p. 1729.

all'espansione mondiale delle relazioni sociali borghesi? Proviamo solo a pensare alle conseguenze storiche dell'accumulazione originaria del capitale sulle sterminate masse rurali, cacciate dalle campagne e trasformate in moltitudini mendicanti nelle grandi periferie urbane; o allo sterminio dei popoli nativi nel Nord e Sud America, in Asia e Oceania; ai morti dovuti alla miseria e allo sfruttamento coloniale occidentale in Africa, schiavismo compreso; alle infinite guerre imperialiste condotte negli ultimi due secoli in ogni angolo del pianeta per rapinare le risorse dei "popoli incivili" ....

É un'ecatombe ben occultata nei testi accademici come nelle trattazioni più divulgative della storia dell'umanità ed è la conferma di un fenomeno già colto da Marx e Engels nella prima metà dell'800: è proprio sul terreno delle ideologie che nasce il vero successo della società borghese. L'aver trasformato il mondo in un grande cimitero viene presentato come l'affermazione dei principi di libertà e civiltà sulla barbarie: i grandi e piccoli critici liberali delle ideologie si sono in tal modo rivelati come i veri maestri dell'ideologia.

### Riferimenti bibliografici

BURKE, EDMUND, 1963

*Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in *Scritti politici*, UTET, Torino, pp. 149-443.

ELLEINSTEIN, JEAN, 1976

*Storia dell'URSS*, Vol. I (1917-1936), Editori Riuniti, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1977

*Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

HÁJEK, MILOŠ, 1980

"La discussione sul fronte unico e la rivoluzione mancata in Germania", in *Storia del marxismo*, vol. III, *Il marxismo nell'età della III Internazionale*, Einaudi, Torino, pp. 442-63.

HALLER, CARL LUDWIG VON, 1963

*La restaurazione della scienza politica*, a cura di M. Sancipriano, UTET, Torino.

LENIN, V.I., 1955

*Sui compiti del proletariato nella rivoluzione attuale (Tesi d'Aprile)*, in *Opere Complete*, vol. XXIV, Editori Riuniti, Roma, pp. 9-16.

Id., 1956

*Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, in *Opere Complete*, Vol. III, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1967a

*Note di un pubblicista* (conosciuto anche come *A proposito dell'ascensione sulle alte montagne*), in *Opere Complete*, vol. XXXIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 183-90.

Id., 1967b

*Dal diario di un pubblicista. Contadini e operai*, in *Opere complete*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma, p. 263-86.

Id., 1967c

*Sull'imposta in natura*, in *Opere complete*, vol. XXXII, Editori Riuniti, Roma, pp. 309-44.

Id., 1967d

*Meglio meno, ma meglio*, in *Opere Complete*, vol. XXXIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 445-59.

Id., 1970

Lettera ad A.P. Serebrovski del 2.IV.1921, in *Opere complete*, vol. XLV, Editori Riuniti, Roma, pp. 82-84.

Id., 1976

*La questione agraria e i "critici di Marx"*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 2017

*Economia della rivoluzione*, a cura di V. Giacché, Il Saggiatore, Milano.

LOSURDO, DOMENICO, 2001

*L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel di ieri e di oggi*, Milella, Lecce.

Id., 2016

*Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Bari-Roma.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1993

*L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2017

*Lenin oggi. Ricordare, ripetere, rielaborare*, Ponte delle Grazie, Milano.

## **Industrializzazione e progresso: la lezione della Rivoluzione d'ottobre**

Giorgio Grimaldi (Università di Chieti–Pescara “G. d’Annunzio”)

*Industrialization is the only way to achieve the development of the productive forces required for the opening of a more advanced historical phase, but industrialization is also the historical constitutive model of western capitalism. Marx and Engels never had nostalgia about past times, and least of all about a hypothetical peaceful state of nature, but always looked forward starting from their own times. Following this line of thinking, we will refer to Hegel’s Philosophy of Right for some observations on the nature of labor and its progressive mechanization; and will refer to Marx and Engels (Communist Manifesto; Capital; Grundrisse) for a discussion on industrialization and progress, in order to understand the huge challenge the October Revolution faced but also our contemporary philosophical and political horizon.*

*Keywords: Industrialization; October Revolution; Technology; Marx; Hegel.*

### *Premessa. Dalla rivoluzione socialista a quella borghese e viceversa*

Per dimensioni, dinamiche e contenuti, solo la Rivoluzione francese può essere proposta per un’analisi comparativa con la Rivoluzione d’ottobre, mentre il ciclo rivoluzionario inglese e a maggior ragione la Rivoluzione americana, pur preparando anche sul piano ideologico gli eventi del 1789, fanno riferimento a blocchi sociali troppo diversi da quelli che saranno protagonisti dei rivolgimenti successivi. Naturalmente - e non solo dal punto di vista cronologico - il rapporto tra queste due grandi epoche di crisi storica va subito rovesciato: la Rivoluzione francese è stata uno sconvolgimento politico e sociale le cui ripercussioni su larga scala hanno dato avvio a un ciclo rivoluzionario che si sarebbe concluso esattamente duecento anni dopo.

Tralasciamo gli avvenimenti intermedi come la Comune di Parigi. Tralasciamo anche il fatto che alla fine del XIX secolo la borghesia nel prendere il potere abbia dovuto mettere in azione forze a lei conflittuali, aprendo la strada a istanze nuove e più avanzate; forze anche contrapposte agli interessi borghesi stessi, ma che continueranno a muoversi nel solco della loro provenienza. Se la rivoluzione del 1789 ha visto la presa del potere politico da parte di una classe che già deteneva di fatto quello economico, la rivoluzione del 1917 si è trovata di fronte per lo meno un doppio ostacolo: giungere al socialismo a partire da un’economia ancora prevalentemente agraria.

La dirigenza bolscevica si è assunta il compito di trasformare un paese nella cui struttura economica si era affacciato appena qualche elemento di capitalismo. Un paese lontano dalle condizioni oggettive in cui avrebbe dovuto maturare il socialismo e cioè la presenza di un'economia di mercato così avanzata da non essere più adeguata allo sviluppo delle forze produttive, le quali non avrebbero avuto che da spezzare il proprio involucro. In Russia, invece, la transizione da un'economia pre-capitalistica (o al massimo proto-capitalistica) al socialismo non avrebbe in nessun modo potuto essere immediata e indolore. Passaggio obbligato sarebbe stata un'industrializzazione capace di realizzare quello sviluppo che avrebbe dovuto condurre il capitalismo a non avere più alcuna «giustificazione storica»<sup>1</sup>.

Il problema allora è questo: se lo sviluppo della società rivoluzionaria è conseguenza di quel modello industriale che ha determinato l'affermazione del capitalismo in Occidente, non nasce qui un rapporto *essenziale* con l'avversario? Siamo di fronte al paradossale problema, teorico e pratico, di un socialismo che per affermarsi deve farsi esso stesso capitalismo e realizzare quanto in Occidente era stato fatto dalla borghesia.

### 1. *Passaggi storici in Hegel e Marx*

Nel lungo § 3 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel specifica due categorie decisive per la lettura del suo sistema: la «spiegazione e giustificazione storica» e la «giustificazione *valida in sé e per sé*»<sup>2</sup>, che è da riferirsi allo «sviluppo del concetto»<sup>3</sup>. Di fronte al movimento storico nel suo svolgersi, che risponde al concetto (il quale non è astratto, ma si dà in forme storiche man mano determinate), ciò che ha solo «giustificazione storica» decade:

«Quando l'origine di un'istituzione sotto le sue determinate circostanze si mostra completamente adeguata allo scopo e necessaria e quindi è compiuto ciò che il punto di vista storico [*der historische Standpunkt*] esige, ne segue, se

---

<sup>1</sup> HEGEL 2004, § 3.

<sup>2</sup> *Ibidem* = HEGEL 1970, § 3.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

ciò deve passare per una giustificazione universale della cosa stessa, [...] che [...], poiché tali circostanze non ci sono più, l'istituzione quindi ha perduto il suo senso e il suo diritto [*ihren Sinn und ihr Recht*]<sup>4</sup>.

Potremmo dire, interpretando Hegel, che il concetto si manifesta in forme storiche determinate che ne costituiscono lo sviluppo in direzione del compimento, verso la piena identità con se stesso: una volta che esse abbiano sviluppato le premesse per un nuovo stadio storico-concettuale, una volta che abbiano condotto a esso, meramente sussistono e decadono. Ma nel decadere non scompariranno in senso assoluto: nel movimento dialettico saranno proprio esse, tramite il movimento delle loro forme più avanzate, a costituire l'origine della nuova fase storica. Un'origine che non ne è la verità, il contenuto autentico, specifico, il quale si dà invece come risultato nel processo.

Leggiamo ora quanto scrivono Marx e Engels nel *Manifesto del partito comunista*:

«i mezzi di produzione e di scambio sulla cui base si è formata la borghesia furono prodotti nella società feudale. A un certo stadio dello sviluppo di questi mezzi di produzione e di scambio, i rapporti all'interno dei quali la società feudale produceva e scambiava, vale a dire l'organizzazione feudale dell'agricoltura e di manifattura, in una parola i rapporti feudali di proprietà, non corrisposero più alle forze produttive ormai sviluppatesi. Inceppavano la produzione invece di promuoverla. Si erano trasformati in altrettante catene. Esse dovevano essere spezzate e furono spezzate»<sup>5</sup>.

L'impianto generale del ragionamento è, con tutta evidenza, debitore di quello hegeliano appena visto. Non si tratta di "marxianizzare" Hegel o di "hegelizzare" Marx: non si può però non rilevare come il materialismo storico debba proprio a Hegel la teorizzazione della modalità secondo cui avvengono i passaggi storici. In Marx il «concetto» assume carattere assai problematico (è il problema di ciò che è meramente storico e di ciò che resiste e permane nel movimento storico); allo stesso tempo però il brano appena letto, pur in una

---

<sup>4</sup> *Ibidem* = HEGEL 1970, § 3.

<sup>5</sup> MARX E ENGELS 2003, pp. 12-13.

particolare prospettiva, non è che un'applicazione di quanto teorizzato da Hegel nel § 3.

In altre parole, Marx e Engels osservano che il capitalismo sta perdendo la propria «giustificazione storica». Esso ha creato le condizioni di una nuova fase<sup>6</sup> a cui non riesce a corrispondere. Deve quindi essere superato: «I rapporti borghesi sono diventati troppo angusti per poter contenere la ricchezza creata dalle forze produttive»<sup>7</sup>. Tale passaggio, però, è all'insegna del conflitto: «Sono decenni ormai che la storia dell'industria e del commercio è soltanto la storia della ribellione delle moderne forze produttive contro i moderni rapporti di produzione, contro i rapporti di proprietà che costituiscono le condizioni di vita della borghesia e del suo dominio»<sup>8</sup>.

Questa *emergenza*, che non scaturisce da *desiderata* né individuali né collettivi, ha necessariamente una base oggettiva – lo sviluppo delle forze produttive – su cui, in seguito, può innestarsi la soggettività. La base oggettiva, però, non va mai assolutizzata perché è condizione necessaria ma non sufficiente. A essa deve accompagnarsi una soggettività in grado di compiere il passaggio storico in quel momento in atto. Ma questa saldatura oggettività/soggettività non comporta passaggi d'epoca assoluti nella propria nettezza, “puri”, bensì progressioni e scarti, interazioni fra elementi diversi che, in una data fase storica, possono assumere e sviluppare funzioni differenti. Anche se alcuni elementi particolari possono permanere, è l'intero che esprime una diversa configurazione ed è tale configurazione che conferisce senso e funzione agli elementi.

Una fase storica nuova e ulteriore è dunque quella nella quale avviene una riconfigurazione dell'intero tale sì da esprimere elementi nuovi, ma anche capace di modificare il senso di altri che permangono e, naturalmente, di superare definitivamente quelli che non hanno più ragion d'essere, «giustificazione storica». Ma questo passaggio storico non può avvenire se non si è creata una solida e matura base oggettiva, uno dei cui elementi è lo sviluppo delle forze produttive. Uno sviluppo

---

<sup>6</sup> È qui presente la categoria hegeliana di salto qualitativo, che può assumere la valenza di categoria rivoluzionaria; su questo aspetto cfr. LOSURDO 2001, pp. 217-51.

<sup>7</sup> MARX E ENGELS 2003, p. 14.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 13.

che deve poi saldarsi a una soggettività matura e adeguata, capace di costruire un assetto che ne realizzi tutte le potenzialità. Una soggettività, però, a sua volta bisognosa di una corrispondente oggettività, senza la quale resterebbe nel desiderio di qualcosa di cui non vi sono le condizioni materiali.

Di che natura è però questa «ricchezza» che conferisce il senso dello sviluppo delle forze produttive? Non siamo di fronte a un nietzscheano continuo e infinito potenziamento della potenza, ma a un *medium* per la libertà, la cui base – qui sta il senso di quella «ricchezza» – è il benessere materiale.

## 2. *Sviluppo delle forze produttive e nuove fasi storiche*

La fulminante conclusione del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* di Rousseau registra perfettamente lo squilibrio – la disuguaglianza, appunto – presente nella società. Come porre fine a una condizione, non certo temporanea, in cui «un pugno d'uomini rigurgit[a] di cose superflue, mentre la moltitudine affamata manca del necessario»<sup>9</sup>? La risposta di Marx (e Engels) si muove con nettezza in direzione non di una povertà diffusa, dell'eguaglianza universale nella povertà, ma del benessere universale (diverso dal lusso e dall'eccedenza: se vi è una situazione di eccesso essa non può che essere possibile grazie a una corrispondente situazione di mancanza). Come è possibile un benessere universale materiale? Certo, esso si dà a partire da una redistribuzione all'insegna dell'equità e della giustizia, ma occorre anche la possibilità concreta, tecnica, di un aumento dei beni a disposizione. Questo aumento dei beni, in quantità e qualità, è possibile grazie a un aumento della produttività, che implica a sua volta lo sviluppo delle forze produttive.

Siamo così giunti al nodo teorico e pratico. Occorre elaborare una strategia per aumentare in ogni situazione determinata lo sviluppo delle forze produttive, condizione necessaria per aprire il passaggio storico oltre il capitalismo; guardando al concreto svolgersi storico, occorre però riconoscere una processualità del tempo storico che si compie

---

<sup>9</sup> ROUSSEAU 2005, p. 205.

attraverso passaggi determinati. In altre parole, non è possibile pensare a un superamento del capitalismo che non passi attraverso uno dei suoi elementi fondamentali: lo sviluppo tecnologico-industriale. Sarà difficile altrimenti elaborare un progetto concretamente applicabile nella storia che non guardi romanticamente al passato pre-industriale e pre-capitalistico e alle nostalgie del mondo agrario<sup>10</sup>.

Nulla di più lontano da Marx di un pregiudizio verso l'aumento della ricchezza. Anzi, come abbiamo visto nel *Manifesto*, la borghesia cade proprio perché inadeguata a gestire il poderoso sviluppo delle forze produttive messo in atto. L'accento sulla «ricchezza» è mantenuto ancora dieci anni dopo nei *Grundrisse*, quando Marx riflette sul suo specifico contenuto emancipativo: la società post-capitalistica è quella capace di realizzare compiutamente la ricchezza, che invece nel «mondo moderno» si presenta solo

«come scopo della produzione<sup>11</sup>. Di fatto però, se la si spoglia della limitata forma borghese, che cos'è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive ecc., degli individui, generata nello scambio universale? Cos'è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della sua propria natura? Cos'è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su di un metro *già dato*. Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la sua totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire?»<sup>12</sup>.

Mai la «ricchezza» viene condannata come tale da Marx, se non nel contesto della disuguaglianza e dello sfruttamento universali. Non è il *ressentiment* contro la ricchezza e il benessere materiale ciò che lo muove, dunque, ma il rifiuto delle loro forme esclusivistiche e produttrici di disuguaglianza. La società post-capitalistica realizza

---

<sup>10</sup> Di qui l'aggancio dei movimenti progressisti odierni all'"ecologismo" heideggeriano. Su Heidegger e la tecnica ci permettiamo di rimandare a GRIMALDI 2015.

<sup>11</sup> E appena prima si legge: «la produzione come scopo dell'uomo» (MARX 1976, p. 466).

<sup>12</sup> *Ibidem*.

l'universale, libera tutte le potenzialità dei periodi precedenti. Nella storia non ci sono fasi ultime, definitive, ma un continuo progresso, un tortuoso allargarsi della sfera della libertà entro un movimento storico che sa schiudere il contenuto progressivo del passato ma non è mera realizzazione di esso, bensì apertura di condizioni di possibilità inedite e più avanzate. È la potenza dissolutrice, combinatrice e innovatrice dell'*Aufhebung* a permettere che i nuovi livelli raggiunti non siano né realizzazione *tout court* di ciò che fu, né *novitas* assoluta. In questo quadro, e non certo nel senso di un movimento verso la «fine della dialettica»<sup>13</sup>, possiamo leggere quanto espresso nei *Grundrisse*:

«Nell'atto della riproduzione stessa [dello “*stesso modo di esistenza oggettivo*”] mutano non solo le condizioni oggettive, ad esempio il villaggio si trasforma in città, la boscaglia in terreno arativo ecc., ma mutano anche i produttori in quanto estrinsecano nuove qualità, sviluppano e trasformano se stessi attraverso la produzione, creano nuove forze e nuove concezioni, nuovi modi di traffico, nuovi bisogni e un nuovo linguaggio»<sup>14</sup>.

Il superamento del capitalismo non è dunque palingenesi totale (il cui motivo è pure presente in Marx), ma uno sviluppo su un piano qualitativamente superiore e più avanzato a partire dagli elementi che esistono nella realtà presente e che, per forza immanente, trascendono se stessi. I produttori «creano [...] nuovi bisogni»: siamo agli antipodi dall'idillio campestre, della celebrazione della vita “semplice” che è oggi tanto in voga ma che non costituisce che la trasfigurazione dell'«idiotismo della vita rurale»<sup>15</sup> e della doppia morale famiglia/lavoro. La necessità dell'industrializzazione non comporta la trasformazione del pianeta in una fabbrica tossica, né l'atomizzazione dei rapporti sociali. Allo stesso modo, l'idillio familistico-rurale che sta dietro ogni richiamo alla semplicità e all'autenticità non è spesso e volentieri che la trasfigurazione nostalgica di modi di vita legati al mondo pre-industriale, né più veri né più falsi di quelli che si sono presentati successivamente. E questo per un motivo semplice: i secondi

---

<sup>13</sup> NEGRI 2016, p. 252.

<sup>14</sup> MARX 1976, p. 474.

<sup>15</sup> MARX E ENGELS 2003, p. 11.

scaturiscono dai primi, ne sono il conseguente sviluppo rispetto alle loro premesse.

Pensiamo alla centrale idroelettrica: è poi molto meno naturale e autentica di un mulino a vento, al netto di una trasfigurazione dei bei tempi andati che rimuove ideologicamente la fatica, la fame e la violenza del premoderno? Questo non significa negare gli aspetti negativi nella vita moderna: e però non vi è nessuna vita autentica da ripristinare bensì promesse di libertà da mantenere e nuove libertà da conquistare. E ci sono anche quei «nuovi bisogni» evocati da Marx, che non sono capricci dell'uomo moderno ma un ampliamento della sfera della libertà. Una libertà che a un tratto appare ristretta perché si sono prodotte le condizioni di una nuova fase, della quale lo sviluppo delle forze produttive è premessa decisiva.

### 3. *Automatizzazione dei processi produttivi e liberazione del lavoro*

Torniamo adesso ai *Lineamenti di filosofia del diritto* hegeliani, e precisamente al § 198, dove Hegel registra la tendenza storica (attuantesi per mezzo della «*divisione dei lavori*») grazie alla quale «il lavoro» diviene «sempre più *meccanico* e quindi alla fine idoneo a che l'uomo possa ritrarsene e far entrare al suo posto la *macchina*»<sup>16</sup>. E leggiamo anche il Marx dei *Grundrisse*: «la via per cui è sorto il macchinario nel suo insieme, e [...] la via per cui esso si sviluppa in dettaglio [...] è l'analisi – attraverso la divisione del lavoro, che già trasforma sempre più in operazioni meccaniche le operazioni degli operai, cosicché a un certo punto il meccanismo può prendere il loro posto»<sup>17</sup>. La filiazione di Marx da Hegel è chiarissima, ma non su questo intendiamo concentrare l'attenzione, bensì sul fatto che anche a partire da questa tendenza storica oggettiva Marx pensa al passaggio storico post-capitalistico: l'automatizzazione dei processi produttivi è una nuova base per l'ampliamento della libertà.

Marx non è ingenuo in proposito: invece di realizzare il sogno, già degli antichi<sup>18</sup>, della liberazione dalla fatica del lavoro, la macchina

---

<sup>16</sup> HEGEL 2004, § 198.

<sup>17</sup> MARX 1976, p. 716.

<sup>18</sup> Marx, nel *Capitale*, cita Aristotele e Antipatro: cfr. MARX 2009, pp. 544-45.

asservisce maggiormente l'operaio allo sfruttamento capitalistico<sup>19</sup>. Marx e Engels sono estremamente chiari in merito nel *Manifesto* (lo stesso approccio al problema accompagnerà Marx lungo tutto l'arco della sua evoluzione): «Gli operai [...] come soldati semplici dell'industria vengono sottoposti alla sorveglianza di un'intera gerarchia di sottoufficiali e di ufficiali. Non sono soltanto servi della classe borghese, dello Stato borghese, ma vengono ogni giorno e ogni ora asserviti anche dalla macchina, dal sorvegliante, e soprattutto dal singolo borghese padrone di fabbrica»<sup>20</sup>. Né manca il ravvisare la crescente alienazione del lavoro dovuta alla macchina: «l'operaio [...] diventa un semplice accessorio della macchina»<sup>21</sup>, che così allarga sempre maggiormente la distanza fra azione particolare nella catena della produzione e prodotto finito, sempre più sottratto al singolo lavoratore. Ma la soluzione non è né la distruzione delle macchine, né il ritorno all'aratro: essa si situa proprio sul piano aperto, inaugurato dall'automazione dei processi produttivi.

Sì, nel contesto capitalistico la macchina asservisce sempre di più il lavoro, ma al contempo sta ponendo le premesse oggettive di una liberazione del lavoro stesso. Il “ritrarsi” (che abbiamo visto in Hegel) dell'uomo dal lavoro svolto ora dalla macchina è anche un “liberarsi” da quella quota di lavoro adesso effettuata al suo «posto» dalla macchina. Certo, il capitale ha una sua struttura specifica al cui interno il lavoro non si ricalibra come emancipazione, bensì si riconfigura per realizzare il massimo profitto del capitalista e il massimo accumulo di capitale. E però le macchine hanno in sé non solo *in potenza* ma anche *in atto* la disposizione effettiva di un'emancipazione del lavoro realizzabile in una diversa e più avanzata configurazione economica, sociale e politica.

Ragionando sull'utilizzo delle macchine nel sistema capitalistico e sulla non-accidentalità della loro invenzione (esse permettono sempre maggiore aumento della produttività e profitto), Marx non sovrappone l'origine storica (capitalistica) delle macchine con le potenzialità insite nel loro sviluppo (presente e futuro):

---

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, pp. 501-656.

<sup>20</sup> MARX E ENGELS 2003, pp. 15-16.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 15.

«ciò non significa affatto che [...] il macchinario in sé [...] sia capitale, o che il loro sussistere come macchinario sia identico al loro sussistere come capitale; così come l'oro non cesserebbe di avere il suo valore d'uso in quanto oro per il fatto di non essere più *denaro*. Il macchinario non perde il suo valore d'uso appena cessa di essere capitale. Dal fatto che il macchinario è la forma più adeguata del valore d'uso del capitale fisso, non consegue affatto che la sussunzione sotto il rapporto sociale del capitale sia il rapporto sociale di produzione più adeguato e ultimo per l'impiego del macchinario»<sup>22</sup>.

E poco più avanti: «il capitale, senza averne l'intenzione, riduce a un minimo il lavoro umano, il dispendio di energia. Ciò andrà a tutto vantaggio del lavoro emancipato, ed è una condizione della sua emancipazione»<sup>23</sup>.

Se il primo passo riportato ci conduce alla domanda su quale possa essere il rapporto sociale di produzione «più adeguato» (su quanto possa essere «ultimo» si può anche essere più cauti) «per l'impiego del macchinario», il secondo ci pone di fronte alla spinosa questione dell'alternativa liberazione *del* lavoro / liberazione *dal* lavoro. Se, infatti, le macchine permettono una nuova fase della storia del lavoro, tale nuova fase è frenata, inceppata dal capitale e dunque dalla concentrazione del massimo profitto e della massima accumulazione nelle mani del capitalista. Circostanza che impedisce il compiersi di tutte le potenzialità dell'automatizzazione dei processi produttivi in termini di ricchezza distribuita socialmente e di qualità della vita degli individui (nonché della possibilità dello sviluppo delle macchine stesse, progettate secondo le esigenze di una società più avanzata, con «nuovi bisogni» etc.).

Da un lato vi è la possibilità di porre fine, materialmente, alla disuguaglianza denunciata da Rousseau, a cui viene a mancare la giustificazione tecnica della mancanza di beni per tutti; dall'altro si apre la possibilità di un diverso approccio al lavoro e di un diverso stile di vita. In entrambi i casi il punto decisivo è l'universalizzazione del moderno apparato tecnico-industriale, dei suoi benefici e del

---

<sup>22</sup> MARX 1976, pp. 710-11; un'impostazione analoga della questione è ribadita nel *Capitale*, cfr. MARX 2009, pp. 583-84.

<sup>23</sup> MARX 1976, p. 713.

miglioramento della qualità della vita che ne deriva<sup>24</sup>, e, in parallelo, l'afflato universalistico che muove l'azione del proletariato, una classe che non libera solo se stessa, ma, tramite sé, l'umanità<sup>25</sup>. In questo senso, non vi è in Marx particolarismo operaio, bensì tensione universalistica. Una tensione che trova però la propria base oggettiva in quella automatizzazione dei processi produttivi che permette l'aumento della produzione (e quindi dei beni disponibili) e l'emancipazione *del* lavoro.

Chiaramente, il semplice aumento dei beni (primari e non) non basta: occorre riconfigurare su un nuovo piano la distribuzione e la possibilità di accesso effettivo ai prodotti. Questo nuovo piano contiene un nuovo e superiore livello di socializzazione e cioè un allargamento della fruizione dei beni e della loro accessibilità. Non è sufficiente, cioè, l'aumento dei beni disponibili e un generale abbassamento dei prezzi come concessione dall'alto, magari per contenere i conflitti e mantenere, in una determinata congiuntura, la pace sociale. Fruizione e accessibilità devono in altre parole essere possibilità concrete, permesse attraverso una ridefinizione dei diritti economici e sociali acquisiti da soggetti riconosciuti come tali. Perciò la regola-guida non diviene più il profitto per il profitto e l'accumulazione in quanto accumulazione, bensì la produzione come *mezzo* per la ricchezza sociale<sup>26</sup>. In questo contesto, cessa progressivamente la funzione puramente strumentale del lavoro umano, che però non diventa mai infantilistica o aristocraticistica pretesa di una liberazione *dalla* lavoro stesso.

Se, come abbiamo visto, non si può parlare di socialismo senza sviluppo delle forze produttive, premessa per una fase storica nuova e

---

<sup>24</sup> In *L'uomo e la tecnica. Ascesa e declino della civiltà delle macchine*, Spengler accusa l'Occidente di aver svelato la tecnica ai popoli coloniali e in generale non-bianchi, i quali se ne avvantaggiano proprio ai danni dell'Occidente stesso: cfr. SPENGLER 2008, pp. 103-05. Naturalmente è aliena dal pensiero di Spengler qualsiasi tensione all'uguaglianza e all'universalismo.

<sup>25</sup> Cfr. MARX E ENGELS 2003, p. 37.

<sup>26</sup> Il che non esclude affatto il mantenimento di strumenti aziendali volti all'organizzazione e alla razionalizzazione della produzione e della ricchezza accumulata, non più volte all'interesse meramente privatistico ma che non si risolvono in automatismi o deregolamentazioni possibili grazie a migliori disposizioni d'animo degli uomini.

più avanzata, dunque, sembra anche che non sia possibile pensare tale sviluppo secondo una via diversa da quella dell'industrializzazione e del confronto con la sua matrice capitalistica.

#### 4. *Dentro il capitalismo, verso una nuova fase*

La lezione della Rivoluzione d'ottobre è, in questo senso, fortemente istruttiva. Giunta alla prova dei fatti, essa ha, con Lenin, dovuto rinunciare all'immediatezza del socialismo e muoversi verso un'industrializzazione che ha comportato elementi capitalistici, compreso il celebre «capitalismo di Stato»<sup>27</sup>. Su questo insieme di eventi Lenin si pronuncia con quella che possiamo ritenere una massima di carattere generale: «Tutto ciò non era mai stato previsto, ma tuttavia questo è un fatto incontestabile»<sup>28</sup>.

È la rassegnazione a una situazione assolutamente determinata e imm modificabile? No, il punto è proprio questo: se non si riconosce il carattere oggettivo di una congiuntura storica si rimarrà travolti da essa. Il socialismo ha mosso i suoi primi passi in Europa, poi ha virato in Russia e di lì ha ispirato una parte non minoritaria del mondo non-industrializzato. Si è realizzato il socialismo? No. Non dobbiamo però mai sottovalutare un movimento di emancipazione politica ed economica su larghissima scala, che ha, fra mille difficoltà, enunciato il diritto al riconoscimento degli esclusi dallo spazio sacro politico ed economico delle *élites* e ha determinato la fuoriuscita dal rischio di morte per inedia per centinaia di milioni di persone.

In realtà, come non vi è mai stato un capitalismo puro, non vi sono neanche un socialismo e un comunismo puri, e la misura non è la consonanza del reale con le aspirazioni dei puristi a un mondo migliore e con i Sacri testi, bensì l'ampliamento o meno della libertà e del diritto e l'elevamento o meno degli standard di vita, assieme al procedere mediato verso di essi. Una delle lezioni fondamentali dell'ottobre leniniano è allora questa: la necessità (in concreto, non solo in teoria) dello sviluppo delle forze produttive per migliorare le condizioni di vita

---

<sup>27</sup> LENIN 2017a, p. 467.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

e porre le premesse per una nuova fase storica più avanzata (il socialismo). Tale sviluppo passa necessariamente per l'industrializzazione e l'industrializzazione implica delle dinamiche anche dolorose ma, a quanto la storia finora ci ha mostrato, ineludibili.

A tal punto Lenin, giunto a gestire concretamente il potere nell'obiettivo primo di costruire il socialismo, intende la nuova fase storica quale l'erede dei punti più alti di quella precedente, che invita direttamente a guardare alle strategie e ai modi di produzione capitalistici in quel momento più all'avanguardia: «bisogna imparare il socialismo in larga misura dai dirigenti dei trust, bisogna imparare il socialismo dai massimi organizzatori del capitalismo»<sup>29</sup> e occorre «introdurre in tutta la Russia il sistema Taylor e l'aumento scientifico americano della produttività del lavoro»<sup>30</sup>. Certo, il «sistema Taylor» risulta particolarmente odioso, ma lo è nella sua declinazione capitalistica, che è quella originaria ma non l'unica. Ricordiamo quanto detto a proposito delle macchine da Marx: la loro valenza va al di là del capitale e ciò vale anche per un sistema di produzione come il taylorismo, che, anzi, può aprire scenari di emancipazione *del* lavoro.

Per Lenin si deve utilizzare tale sistema collegandolo a una

«riduzione dell'orario di lavoro, alla utilizzazione di nuovi metodi di produzione e di organizzazione del lavoro senza alcun danno per la forza-lavoro della popolazione lavoratrice. Anzi, l'impiego del sistema Taylor, giustamente diretto dai lavoratori stessi, se essi saranno abbastanza coscienti, sarà il mezzo più sicuro per un'ulteriore e grandissima riduzione della giornata lavorativa obbligatoria per tutta la popolazione lavoratrice»<sup>31</sup>.

Questa è la prospettiva leniniana, che non risulta però completa se dimidiata dall'attenzione nei confronti della coscienza e maturità della «popolazione lavoratrice»: nessuna congiuntura oggettiva può bastare, infatti, se non c'è un soggetto che, a quello stesso livello, possa agire. Ancora più precisamente: nessuna congiuntura oggettiva può essere di per sé sufficiente se non è anche il prodotto di una coscienza soggettiva matura, capace – perché coinvolta nel rapporto oggetto/soggetto (che è

---

<sup>29</sup> LENIN 2017b, p. 171.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 174.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

vicendevole: dialettico) – di essere all’altezza della gestione di quella congiuntura stessa.

In quest’ottica, appare del tutto infruttuoso e insensato discettare di decrescita, di economia sul modello dei monasteri o di coltivazioni da balcone o da salotto, come oggi spesso accade, assecondando forme pur diverse di avversione, malcelata o meno, nei confronti della modernità. Occorre invece volgersi e puntare l’attenzione lì dove lo sviluppo delle forze produttive è più avanzato, dove lo sono anche i modi di produzione e dove perciò si sviluppano standard e modi di vita all’altezza di quel livello. Il che non implica il dissolversi di ogni difficoltà e di ogni conflitto, il benessere totale e la fine dell’alienazione, ma la capacità di tenere insieme nuove conquiste e nuovi standard di benessere con nuove difficoltà, nuovi conflitti, nuovi livelli di alienazione. È di qui che passa la nuova fase storica più avanzata, non certo dal regresso a fasi storiche precedenti: sono queste nuove difficoltà, inediti conflitti e livelli di alienazione che bisogna risolvere e superare, pena l’immobilismo o la regressione.

Occorre allora non volgersi (indietro) verso il mito dell’idillio romantico-agrario bensì (avanti) verso i luoghi dove modi di produzione e stili di vita sono più avanzati o dove vi è questa tensione verso l’avanzamento. L’immaginario del socialismo non è come il mondo vuoto dei sogni ma come quel non-luogo, *u-topico* che vuole diventare luogo e realtà, vuole tramontare come utopia e realizzarsi come concreto, perché solo questo passaggio ne compie la verità. È l’immaginario che intravede, seppur confusamente, l’avvenire, e che imprime alla realtà del presente il movimento verso quelle immagini: immagini-guida del futuro *nel* presente, a partire da esso e non da un totalmente-altro. Solo coltivando questo immaginario, metropolitano e cosmopolitico, si potrà essere all’altezza di una nuova fase storica progressiva.

**Riferimenti bibliografici**

GRIMALDI, GIORGIO, 2015

*Oltre le tempeste d'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, Carocci, Roma.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1970

*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ID., 2004

*Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* (1821), tr. it. Laterza, Roma-Bari.

LENIN, 2017a

*[Sul capitalismo di Stato]* (1922), tr. it. in ID., *Economia della rivoluzione*, il Saggiatore, Milano, pp. 467-69.

ID., 2017b

*[Organizzazione del lavoro, uso degli specialisti e taylorismo]* (1918), tr. it. in ID., *Economia della rivoluzione*, il Saggiatore, Milano, pp. 171-75.

LOSURDO, DOMENICO, 2001

*L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce.

MARX, KARL, 1976

*Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, 2 voll., tr. it. Einaudi, Torino.

ID., 2009

*Il capitale. Libro primo* (1867), tr. it. UTET, Torino.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 2003

*Manifesto del partito comunista* (1848), tr. it. Laterza, Roma-Bari.

NEGRI, ANTONIO, 2016

*Marx oltre Marx* (1978), manifestolibri, Roma.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, 2005

*Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* (1754), tr. it. in ID., *Scritti politici. Volume primo*, Laterza, Roma-Bari.

SPENGLER, OSWALD, 2008

*L'uomo e la tecnica. Ascesa e declino della civiltà delle macchine* (1931), tr. it. Piano B, Prato.

## La Rivoluzione russa nella riflessione dei comunisti tedeschi.

### Un controcanto

Giovambattista Vaccaro (Università della Calabria)

*In the position of the German communists in the Twenties years towards the October revolution the first positive judgment has been followed by a harsh criticism which extended also to Lenin and to some sides of the thought of Marx himself. Some intellectuals as Pannekoek, Korsch, Rühle, Bloch reproached the Russian revolution for its mainly political character and its exclusive interest for economic transformations which produced a state capitalism ruled by a bureaucracy which exercised its power as a class opposed to the proletariat itself. By this way in these intellectuals' opinion the Russian revolution missed the aim of a communist revolution: life transformation in consideration of liberation and realization of Man.*

*Keywords: Russian revolution; Pannekoek; Korsch; Rühle; Bloch.*

Un'indagine sulla posizione della rivoluzione russa nella riflessione dei comunisti tedeschi degli anni Venti richiede in via preliminare un chiarimento dei due sensi del termine "riflessione". Esso può infatti indicare il riflettersi di un evento nella coscienza dei suoi osservatori, oppure il riflettere di questi osservatori stessi sull'evento in questione. Questa distinzione nel nostro caso appare tanto più necessaria in quanto nel rapporto dei comunisti tedeschi con gli eventi del Novembre 1917 questi due significati si presentano non solo separati, ma anche cronologicamente successivi con conseguenze teoriche e politiche, come si vedrà, rilevanti. Infatti ad un primo momento, quello appunto del riflettersi della Rivoluzione d'ottobre nella coscienza dei comunisti tedeschi, in cui essi accolgono con entusiasmo l'insurrezione e la presa del potere da parte dei bolscevichi, segue la fase della loro riflessione su questa rivoluzione, che registra invece un distacco dalle modalità di costruzione del socialismo in URSS e della politica della Terza Internazionale. È un distacco che si sviluppa rapidamente in un atteggiamento critico nei confronti della Rivoluzione d'ottobre e che finisce con l'investire lo stesso pensiero del suo maggior artefice, Lenin; sino, più oltre, a toccare alcuni aspetti dello stesso pensiero di Marx da cui il leninismo sembra discendere direttamente o che sembrano responsabili della genesi di esso.

Ma, innanzitutto, chi sono, nella prima metà degli anni Venti del secolo scorso, i “comunisti tedeschi”? Si tratta di un’area culturalmente e politicamente abbastanza omogenea che si estende dall’Olanda alle rive del Danubio, costituita da intellettuali che hanno alle spalle in molti casi la grande cultura europea di fine Ottocento e dei primi del Novecento, con la sua attenzione e la sua sensibilità per le problematiche della soggettività umana; che sono alla ricerca di soluzioni alla spinose questioni sollevate da questa cultura; che in molti casi provengono da esperienze nell’ambito del sindacalismo rivoluzionario o dell’anarco-sindacalismo di ispirazione soreliana, con il suo disprezzo per i politici di professione e la sua attenzione per un governo diretto dei lavoratori e quindi per la formazione morale della loro coscienza; che hanno recepito le suggestioni del pensiero e dell’attività di Rosa Luxemburg, con la sua centralità dell’iniziativa delle masse e, viceversa, le sue preoccupazioni per la strategia bolscevica, confermate dalle sue successive critica della rivoluzione russa<sup>1</sup>; che sono entrati quindi nel movimento operaio armati di un marxismo, come è stato detto, consistente in «una visione larga, storicistico-dialettica, delle cose, non meramente proletaria-di classe o economico-sociale-politica», dotato di una «sensibilità per le questioni di ordine generale, e per le questioni anche non economiche, soggettive e individuali», animato da «una tematica [...] non ruotante tutta intorno alle strutture della vita sociale» ma che «considera i problemi [...] anche in termini umani, di universalità e di civiltà»<sup>2</sup>. Si tratta, in breve, degli esponenti di quello che è stato chiamato, con un’espressione destinata ad avere successo, il marxismo occidentale<sup>3</sup>.

Essi, come si diceva, aderirono con entusiasmo alla Rivoluzione russa perché videro in essa la realizzazione delle aspettative, politiche e filosofiche, cresciute sul terreno della loro multiforme cultura, ed essa funzionò come catalizzatore della loro adesione al comunismo e in alcuni casi al movimento operaio stesso, ma la ripensarono quando

---

<sup>1</sup> Cfr. LUXEMBURG 1967a e 1967b. Quest’ultimo scritto, non completo né pubblicato dall’autrice, era tuttavia noto già dal 1921 per iniziativa di Paul Levi.

<sup>2</sup> ZANARDO 1974.

<sup>3</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY 1965, p. 238 sgg. Per una bibliografia sul pensiero politico di questi comunisti cfr. “Marxiana”, n° 1/1976, pp. 241-46.

subirono il contraccolpo dei suoi sviluppi. Ernst Bloch ha icasticamente descritto il contesto di questo rovesciamento di posizioni dicendo che «la guerra finì, cominciò la rivoluzione e con essa sembrò che le porte si aprissero. Quasi subito, però si richiusero. Si infiltrò l'affarista, riprese i suoi traffici e tutte le anticaglie rifluirono su di lui»<sup>4</sup>. Ma l'intellettuale che ha rappresentato meglio questa evoluzione è Karl Korsch. Per Korsch la Rivoluzione d'ottobre è stata infatti un «avvenimento grandioso storico-mondiale» che costituisce la «conseguenza portata nella realtà storica di questo stesso principio materialistico dello sviluppo della storia e della società»<sup>5</sup> formulato e strenuamente difeso da Marx fino alla *Critica del programma di Gotha* e coerentemente sviluppato da Lenin nella complessa teoria della transizione e delle sue fasi elaborata in *Stato e rivoluzione*. Ancora dieci anni dopo queste dichiarazioni Korsch indicherà in Lenin una di quelle figure che, «in opposizione [...] con la teoria marxista ortodossa», hanno assunto a «oggetto centrale della teoria socialista l'azione soggettiva della classe operaia invece che le leggi oggettive dello sviluppo del capitalismo»<sup>6</sup>. Lenin è colui che ha continuato l'idea marxiana dell'attualità della rivoluzione proletaria, e in questo modo «ha “restaurato” la dottrina marxista e l'ha intesa in modo più chiaro e concreto innestandovi la prosecuzione del processo storico dopo Marx»<sup>7</sup>.

Questo giudizio positivo induce Korsch a difendere la concezione bolscevica del ruolo del partito, che discende appunto da questa concezione materialista, dalle critiche di Rosa Luxemburg; critiche che scaturiscono da una teoria che «dal punto di vista pratico non è una dialettica completamente “materialistica” come quella leninista»<sup>8</sup> e che si basano su una concezione dell'organizzazione come prodotto del movimento rivoluzionario di massa che Korsch ritiene «unilaterale e insufficiente»<sup>9</sup>. Ma lo induce anche a salutare con fervore la proposta

---

<sup>4</sup> BLOCH 1980a, p. 271. Questo disagio è avvertito anche in Russia dagli intellettuali radicali, e sarà ben espresso da Vladimir Majakovskij (cfr. MAJAKOVSKIJ 1972).

<sup>5</sup> KORSCH 1975a, pp. 42-43.

<sup>6</sup> KORSCH 1974a, p. 137.

<sup>7</sup> KORSCH 1975b, pp. 77-78.

<sup>8</sup> KORSCH 1975c, p. 69.

<sup>9</sup> KORSCH 1975b, p. 79.

del V Congresso dell'Internazionale comunista «di conservare lo “spirito” di Lenin nella teoria e nella prassi come realtà storica, come “leninismo”»<sup>10</sup>, «fase nuova nello sviluppo di questa dialettica materialistica» che «rappresenta [...] un grado sinora mai raggiunto dal pensiero e dall'agire materialista dialettico, concreto, non schematico, non meccanico, completamente orientato alla prassi»<sup>11</sup>.

Questa posizione di Korsch appare senz'altro come una posizione meramente teorica, che confronta la Rivoluzione russa, peraltro non analizzata, e il pensiero politico che la ispira, con i classici del marxismo, ma che non fa ancora i conti con la realtà e non è priva di incongruenze, soprattutto per una certa oscillazione tra l'oggettività dello sviluppo capitalistico e la soggettività dell'azione proletaria. Ma è tuttavia una posizione abbastanza diffusa e comune, emblematica di questa generazione. Negli stessi anni infatti Anton Pannekoek saluta nella nuova era della storia russa aperta dalla rivoluzione non solo «una fase della nuova organizzazione economica», ma soprattutto il «movimento ascendente di una nuova civiltà»<sup>12</sup>, nel quale la grande massa della popolazione russa «è uscita per sempre da una barbarie senza speranza per entrare nella corrente del progresso mondiale dove ognuno deve contare come persona umana»<sup>13</sup>. E ancora diversi anni dopo, alla vigilia dei grandi processi staliniani, Otto Rühle elogia i bolscevichi, i quali «sviluppano un metodo di socializzazione che non fa più conto di ricostruire l'economia capitalistica [...] e che non ha niente a che fare con la democrazia borghese»<sup>14</sup>, indicando nel «notevole libro sull'*Economia del periodo di transizione*»<sup>15</sup> di Bucharin il modello di questa socializzazione in economia, e nel sistema dei Soviet l'esempio di una socializzazione politica<sup>16</sup>.

Di questi giudizi, dieci anni dopo la rivoluzione non resterà più niente: essi sono stati spazzati via dalla NEP e dalla restaurazione di forme di mercato e di proprietà privata, cioè di capitalismo; dai piani

---

<sup>10</sup> KORSCH 1975c, p. 66.

<sup>11</sup> KORSCH 1975b, p. 81.

<sup>12</sup> PANNEKOEK 1970a, p. 275.

<sup>13</sup> PANNEKOEK 1970b, p. 108.

<sup>14</sup> RÜHLE 1972, p. 136.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p. 166 sgg.

quinquennali, dalla centralizzazione del potere nell'apparato del partito col conseguente svuotamento della funzione dei Soviet e dei sindacati, e, all'interno di esso, dall'inizio della lotta tra le fazioni; dalle prime condanne politiche e non solo politiche; dalle vicende di Kronstadt e del gruppo dell'Opposizione operaia; infine dalla pretesa del Komintern di imporre un modello di rivoluzione, appunto quello russo, ai partiti dell'Europa occidentale. Pannekoek ha espresso nel modo più chiaro i punti di contrasto dei comunisti tedeschi con le modalità di costruzione del socialismo in URSS, che in molti casi smentiscono le aspettative contenute nei loro precedenti giudizi. Egli sottolinea infatti che «in Russia vige il capitalismo di stato (chiamato là socialismo di stato o persino comunismo); l'apparato produttivo è costituito da una burocrazia di stato, guidata dai dirigenti del Partito comunista». Questa burocrazia, «in quanto nuova classe dominante, dispone direttamente del prodotto, quindi del valore, mentre la classe operaia viene sfruttata come salariata»<sup>17</sup> e così i Soviet, cioè quei consigli operai che tanto interesse e tanto entusiasmo avevano suscitato fra i rivoluzionari dell'Europa occidentale, lungi dall'assicurare ai lavoratori il controllo sulla produzione, sono stati trasformati in un meccanismo dell'apparato dello Stato, «sottomessi alla burocrazia ormai dominante e costretti ad una continua finzione»<sup>18</sup>. Questa accusa di ritorno del capitalismo misurato proprio dalla ricostituzione in forme nuove delle classi sociali definite in base all'appropriazione del plusvalore e al controllo dei mezzi di produzione diventerà nelle sue linee generali un motivo

---

<sup>17</sup> PANNEKOEK 1972, p. 128.

<sup>18</sup> PANNEKOEK 1970b: «Il socialismo di Stato» – precisa ancora Pannekoek – «è quindi un capitalismo di Stato» in cui «la schiera degli impiegati e dei dirigenti, la burocrazia statale, rappresentano qui la classe dominante e sfruttatrice. Sono essi i padroni dei mezzi di produzione, non nel senso che ognuno di loro personalmente ne possiede una parte, ma perché tutti insieme possiedono tutto» (p. 107), mentre gli operai, «gravati da bassi salari, da cattive miserabili condizioni di lavoro e di vita [...] privi di libertà pubbliche», di parola, di stampa, di organizzazione autonoma, diventano «una classe sfruttata e sottomessa» (p. 221).

costante delle critiche all'URSS da Marcuse al dissenso marxista interno ai paesi del blocco sovietico<sup>19</sup>.

Questi rilievi erano stati avanzati già alla metà degli anni Venti da Korsch, il quale rimprovera ai dirigenti russi di prendere «per socialismo qualcosa che è solo un capitalismo trasformato, ulteriormente sviluppato, un capitalismo di Stato, cooperativistico»<sup>20</sup>. Il Partito comunista presenta «lo sviluppo delle forze produttive in sé come una “costruzione socialista”», e così corrompe la coscienza di classe dei proletari, cede agli elementi capitalistici nell'economia e nello Stato, e in questo modo «si è trasformato in un partito di Stato che rappresenta in apparenza gli interessi di tutte le classi dello Stato russo ma in realtà gli interessi delle classi economicamente dominanti»<sup>21</sup>. Esso ha, di conseguenza, a sua volta trasformato il marxismo «da espressione teorica di un movimento rivoluzionario proletario socialista nella ideologia “socialista” di un movimento di costruzione borghese capitalistico»<sup>22</sup>. Già qui Korsch comincia a coinvolgere la stessa teoria nel processo di deviazione della costruzione del socialismo in URSS, benché per ora solo relativamente a quello che egli chiama il mutamento di funzione del marxismo in URSS.

Anche Rühle lamenta che «in Russia il sistema consiliare non ha potuto mantenere la sua priorità politico-statale e l'autonomia che possedeva all'inizio», ma «all'interno dell'apparato statale di potere, è represso da una burocrazia divenuta strapotente e privato delle sue competenze, della sua influenza, della sua posizione di potere»<sup>23</sup>. Inoltre «i capi socialisti del proletariato russo hanno sviluppato l'economia sovietica in un conseguente socialismo di stato»<sup>24</sup>, nel quale «la socializzazione si presenta [...] nelle forme della statalizzazione, della municipalizzazione e della cooperativizzazione»<sup>25</sup>, cioè in una «pura

---

<sup>19</sup> Cfr. MARCUSE 1968; MEDVEDEV ET ALII 1977; VAJDA 1980. Ma in generale il dissenso appare più cauto nel definire la burocrazia direttamente come una classe. Su questo cfr. VACCARO 1981.

<sup>20</sup> KORSCH 1975d, p. 127.

<sup>21</sup> KORSCH 1975e, p. 157.

<sup>22</sup> KORSCH 1975f, p. 383.

<sup>23</sup> RÜHLE 1972, p. 168.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 216.

economia amministrativa»<sup>26</sup> – che Rühle chiama talvolta capitalismo di Stato – in cui la direzione della pianificazione non è in mano ai Consigli ma ad una direzione burocratica mentre l'operaio rimane un salariato senza controllo sulla produzione né sul consumo. A tutto questo Korsch aggiunge l'accusa allo Stato sovietico di essere diventato l'espressione degli interessi nazionali russi, che vengono anteposti a quelli del proletariato mondiale e imposti come asse della rivoluzione proletaria internazionale<sup>27</sup>.

Ma come ha potuto avere luogo questa involuzione, per giunta in un giro così ridotto di anni? È proprio per rispondere a questa domanda che i comunisti tedeschi chiamano in causa la stessa Rivoluzione d'ottobre. In generale tutti insistono sui limiti di essa, sul suo aver avuto luogo in un paese arretrato che le ha imposto caratteristiche e modalità che ne hanno condizionato le successive realizzazioni e, come lo stesso Rühle sottolinea, hanno imposto «il bel gesto e il coraggio dell'esperimento». Ora però «tutto è distorto, insufficiente, frammentario». Per giunta, reso difficile da una guerra civile che costringe a rinunciare anche a quel poco che si è realizzato e che delinea i caratteri di un'economia di transizione, come la nazionalizzazione, il controllo operaio, l'obbligo dell'iscrizione ai sindacati, l'obbligo del lavoro, il monopolio dei cereali, sollecitando cioè un'«organizzazione improvvisata e più casuale che meditata [che] non regge alla prova»<sup>28</sup>. Non tutti però restano così comprensivi e concilianti, e mentre Pannekoek ritiene che «nella Rivoluzione russa si confondevano due caratteri dello sviluppo occidentale, la rivoluzione borghese con i suoi compiti, e quella proletaria con la sua forza attiva»<sup>29</sup>, per Korsch invece, che in queste critiche è senz'altro il più drastico, essa «era in realtà condannata a rimanere un prodotto tardivo delle grandi rivoluzioni borghesi del passato»<sup>30</sup>.

Le ragioni storiche e sociali di questo carattere, e di questa ambiguità, della Rivoluzione russa sono illustrate diffusamente da Pannekoek. Egli parte infatti dalla considerazione che l'arretratezza

---

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 214.

<sup>27</sup> Cfr. KORSCH 1975g, p. 146.

<sup>28</sup> RÜHLE 1972, p. 175.

<sup>29</sup> PANNEKOEK 1972, p. 120.

<sup>30</sup> KORSCH 1974b, p. 162.

economica e politica della Russia zarista imponeva come centrale la lotta contro l'assolutismo, che in Europa occidentale era stata condotta dalla borghesia con una propria ideologia materialistica. Ma in Russia la borghesia era assente e l'intelligentsija radicale che lottava contro l'assolutismo, cioè i populist, non poteva neanche contare sul sostegno della borghesia occidentale, poiché la peculiarità della Russia era che «lo zarismo con i suoi funzionari era l'agente del capitale mondiale che nello sfruttamento della Russia svolse il ruolo di capitale coloniale»<sup>31</sup>. Perciò la lotta contro l'assolutismo, divenuta lotta contro questo capitale di cui esso è l'agente, «viene condotta all'insegna del socialismo, e si cerca come alleato la classe operaia dell'Occidente perché essa lotta contro lo stesso nemico»<sup>32</sup>.

Fin qui questi rilievi si potrebbero ridurre ad una constatazione tutto sommato ovvia, e potrebbero non collidere necessariamente con la teoria bolscevica per cui in un paese arretrato come la Russia la rivoluzione proletaria deve assumersi anche fini borghesi, dalla democrazia allo sviluppo economico. La loro portata tuttavia è più ampia, perché essi determinano il duplice atteggiamento dei comunisti tedeschi (e, a loro parere, dell'intero movimento operaio mondiale) verso la Rivoluzione russa, dato che «lo scoppio della rivoluzione russa, se al suo inizio aveva stimolato le forze degli operai, in seguito rappresentò invece un freno pesante, a causa del suo sviluppo vero il capitalismo di Stato»<sup>33</sup>. Essi inoltre si estendono alla stessa teoria che ha guidato la rivoluzione, assorbendone l'ambiguità ma pretendendo allo stesso tempo di occultarla col far passare questa rivoluzione per genuinamente proletaria: la teoria, appunto, di Lenin. Per questi intellettuali comunisti tedeschi, infatti, Lenin non solo non ha visto o non ha voluto vedere il carattere borghese della sua rivoluzione<sup>34</sup> ma ne ha pienamente condiviso la duplicità indicata in precedenza da Pannekoek.

Anche Lenin si è trovato infatti nelle condizioni in cui si è sviluppata la lotta contro l'assolutismo in Russia e quindi anche lui «dovette confidare sulla classe operaia, e poiché la sua lotta doveva essere

---

<sup>31</sup> PANNEKOEK 1972, p. 120.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> PANNEKOEK 1970b, pp. 222-23.

<sup>34</sup> KORSCH 1974b, pp. 161-62.

indiscriminatamente radicale, assunse l'ideologia più radicale del proletariato occidentale che lottava contro il capitale mondiale, cioè il marxismo»<sup>35</sup>. Ma se i comunisti tedeschi non mostrano difficoltà a riconoscere che «Lenin rimane un allievo di Marx, nel senso che le sue concezioni più importanti, senza le quali non si poteva condurre la lotta in Russia, erano tratte dall'opera di Marx»<sup>36</sup>, tuttavia non esitano neppure a sostenere che «il marxismo di Lenin e del partito bolscevico sono una leggenda», poiché «Lenin non ha mai conosciuto il vero marxismo», né poteva conoscerlo perché aveva sotto gli occhi un capitalismo coloniale e pensava alla rivoluzione proletaria come rovesciamento del dispotismo zarista e latifondista. Per cui, riflettendo questo carattere della Rivoluzione russa, «i suoi pensieri fondamentali coincidono [...] perfettamente con quelli del materialismo borghese»<sup>37</sup> e la sua teoria si presenta come «un miscuglio di materialismo borghese nelle concezioni fondamentali e di materialismo proletario nella teoria della lotta di classe»<sup>38</sup>. Su questa doppia anima del leninismo, che riflette l'arretratezza economica della Russia zarista di fronte allo sviluppo capitalistico occidentale e ne resta condizionata, si gioca il destino stesso della Rivoluzione d'ottobre.

Infatti questa interrelazione tra il carattere borghese della rivoluzione russa e quello, altrettanto borghese, del materialismo di Lenin emerge proprio quando «Lenin, [...] nel momento cruciale della storia dello sviluppo rivoluzionario, [...] con il passaggio alla Nep limitò in modo praticamente decisivo agli obiettivi borghesi la tendenza fino ad allora incerta della rivoluzione russa». E quando egli «preparò contemporaneamente l'indispensabile integrazione ideologica per il compimento di tale limitazione» attraverso una «degenerazione della originaria teoria rivoluzionaria di Marx e di Engels in una religione di Stato ufficiale, nella giustificazione ideologica di uno Stato capitalistico nella sua tendenza di sviluppo effettivo»<sup>39</sup>. La «leggenda» del marxismo di Lenin è stata dunque creata per perseguire questa ideologizzazione del marxismo. E come questo è per i bolscevichi ormai solo «la forma

---

<sup>35</sup> PANNEKOEK 1972, p. 120.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>39</sup> KORSCH 1975f, p. 386.

ideologica per la lotta materiale per la riuscita dello sviluppo capitalistico nella Russia zarista feudale»<sup>40</sup>, contestualmente «il movimento reale del proletariato [...] è solo una forza indispensabile che essi vogliono utilizzare come mezzo ai fini di un movimento storico»<sup>41</sup>.

In sostanza il marxismo di Lenin è una scelta ideologica tattica per guadagnare il proletariato, sia russo che occidentale, alla causa della liberazione della Russia dal giogo del capitale mondiale attraverso l'abbattimento dei suoi agenti locali, allo scopo di creare le condizioni per lo sviluppo autonomo del capitale nazionale sotto la direzione di una burocrazia di Stato. Ed anche in questo Lenin si conferma un allievo di Marx, poiché, come sottolinea Korsch richiamandosi alla corrispondenza di Marx ed Engels con i rivoluzionari russi<sup>42</sup>, anche gli autori del *Manifesto* «erano pronti sotto determinate condizioni a trasformare la loro teoria critico-materialistica “marxista” a favore di un movimento rivoluzionario in Oriente con opportune modifiche nel mero travestimento ideologico di un movimento rivoluzionario presuntivamente socialista, ma nella sua sostanza reale limitato in senso borghese»<sup>43</sup>. Il marxismo in Lenin funziona allora come ideologia già prima della rivoluzione, quando deve presentare un pensiero in realtà borghese, ispirato ad un progetto *narodnik*, come omogeneo alla teoria della classe operaia, al fine di fare di questa lo strumento di una trasformazione che in fondo non le appartiene. E funziona nello stesso senso anche dopo la rivoluzione, quando deve giustificare alla luce di questa teoria, o di ciò che viene spacciato per essa, questa trasformazione stessa.

Negli intellettuali comunisti tedeschi quindi la rivoluzione russa appare non come la prima rivoluzione proletaria della storia ma come la prima rivoluzione coloniale, condotta alla luce di un marxismo deviato ed opportunisticamente adattato a condizioni storiche ed a fini politici che gli sono estranei. Questa ideologia funge da collante tra un' *intelligentsija* borghese materialista e la classe operaia socialista e la Rivoluzione russa scaturisce dall'incontro di queste due classi sociali

---

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 381.

<sup>41</sup> KORSCH 1975h, p. 180.

<sup>42</sup> Cfr. MARX E ENGELS 1970.

<sup>43</sup> KORSCH 1975f, p. 383.

garantito e gestito dal partito bolscevico portatore di questa ideologia che gioca diversamente sui due versanti di questa alleanza. A questo punto diventa chiaro, come sottolinea Korsch, perché «Lenin abbia insistito sulla tesi presa da Kautsky che il contenuto “rivoluzionario socialdemocratico” potesse essere portato “dall’esterno” dentro il movimento elementare “proletario”»<sup>44</sup>. E perché sia rimasto invece sempre indifferente al movimento rivoluzionario della classe proletaria come contenuto qualificante della rivoluzione, tradendo in questo quella «sua irremovibile fede giacobina» già denunciata da Rosa Luxemburg fin dal 1905, e cioè quella fede per cui «ci si può affidare ad una data forma politica (di un partito, di una dittatura o di uno Stato), rivelatasi utile nel passato ai fini di una rivoluzione borghese, anche in vista dei fini di una rivoluzione proletaria»<sup>45</sup>.

Se si aggiunge che questa dittatura è esercitata dal partito e dall’*intelligentsija* sua alleata attraverso la burocrazia statale che amministra la pianificazione economica, cioè lo sviluppo del capitalismo di Stato, il risultato è la nascita di uno Stato non solo, come diceva Korsch, capitalista nella sua tendenza, ma addirittura, e proprio in conformità a questa sua natura, «repressivo verso il movimento rivoluzionario del proletariato»<sup>46</sup>. Uno Stato in cui l’*intelligentsija* e la burocrazia, organizzate, come si è visto, in classe dominante, si appropriano del plusvalore e mantengono il proletariato nella condizione di salariato escluso dal controllo dei mezzi di produzione, al di là del mito, alimentato da Lenin, del carattere intrinsecamente

---

<sup>44</sup> KORSCH 1975h, p. 180.

<sup>45</sup> KORSCH 1974b, p. 161. Il giacobinismo come «politica da capo», come lui la chiama, è anche al centro delle critiche di Herman Gorter a Lenin, e coinvolge tutta la strategia della Terza Internazionale e la sua pretesa di imporre un modello di rivoluzione ai comunisti dell’Europa occidentale (cfr. GORTER 1970, p. 34).

<sup>46</sup> KORSCH 1975f, p. 386. In modo ancora più radicale Gorter collocherà l’URSS tra i nemici i nemici della rivoluzione mondiale (cfr. GORTER s.d.). In generale Gorter condivide le tesi di Pannekoek sul «doppio carattere – l’uno proletario, l’altro democratico-capitalista» della Rivoluzione russa e sullo «strano ruolo [...] di Lenin e compagni», che «da una parte indicano al proletariato mondiale la via del comunismo, dall’altra mantengono in piedi il capitale mondiale il Russia» (p. 15).

socialista dello stato Sovietico. Così, paradossalmente, «la classe operaia che lotta per la propria emancipazione [...] troverà sulla sua via la filosofia di Lenin come la teoria di una classe che cerca di mantenere la sua schiavitù e il suo sfruttamento»<sup>47</sup>.

Ma l'analisi dei comunisti tedeschi non si ferma qui. Si è già visto il rimprovero di Korsch a Marx e ad Engels per la loro disponibilità a modificare la loro teoria per adattarla alle condizioni di una rivoluzione in un paese non industrializzato. Adesso la denuncia della permanente fede giacobina di Lenin induce a ritrovarne l'origine nello stesso Marx. Anche in Marx infatti Korsch scorge «una duplicità originaria che appare nei differenti aspetti dell'opera stessa di Marx come teorico proletario e leader politico nel movimento rivoluzionario del suo tempo»; una duplicità che lo porta da un lato ad essere in contatto col socialismo e col comunismo francesi, dall'altro ad esprimere durante la rivoluzione del 1848 «prevalentemente le richieste più radicali della democrazia borghese»<sup>48</sup>. Korsch spiega questo dualismo col «modello giacobino della dottrina rivoluzionaria che Marx e Engels avevano adottato prima della rivoluzione di febbraio del 1848 e a cui rimasero fedeli». Fedeli al punto di non rinunciare mai all'«importanza decisiva della politica come l'unica forma consapevole e pienamente sviluppata dell'azione di classe rivoluzionaria» e di subordinare «le molteplici attività esplicate dalle masse nella loro quotidiana lotta di classe alle attività esplicate nel loro interesse dai loro leader politici»<sup>49</sup>. Questa priorità della lotta politica indurrà poi Marx, secondo Korsch, a fraintendere la Comune di Parigi presentandola come un governo centralistico, autorizzando così l'impostazione politica del leninismo.

La permanenza di questo modello giacobino in Marx è spiegata da Pannekoek e da Rühle con un'argomentazione che ci riporta al contesto della Rivoluzione russa. Per entrambi infatti il problema sta nel fatto che la teoria rivoluzionaria di Marx è stata accolta non dal proletariato inglese o francese ma da quello tedesco, cioè da un proletariato numericamente debole che vede nello Stato l'unico potere centralizzato organizzato, facile da conquistare con i sistemi tradizionali dell'insurrezione e delle barricate, e che poteva poi essere gestito negli

---

<sup>47</sup> PANNEKOEK 1972, p. 136.

<sup>48</sup> KORSCH 1975i, p. 410.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 411-12.

interessi del proletariato<sup>50</sup>. Ma questa debolezza del proletariato tedesco è indice di un altro elemento critico del marxismo che ha pesato sul marxismo russo e di conseguenza sulla Rivoluzione d'ottobre, un elemento sul quale insiste particolarmente Rühle. Se infatti Marx si è opposto ad ogni forma di fatalismo «rimanendo energicamente al fatto dialettico che è l'uomo a creare i rapporti sociali», il proletariato invece, conformemente alla propria condizione e alla propria capacità di comprensione, «approda [...] ad un marxismo in cui si accentua ciò che è necessario, costrittivo, meccanico», cioè all'idea «che l'uomo sia il prodotto dei rapporti sociali»<sup>51</sup>. Questa situazione precipita poi quando in Germania «il marxismo cade nelle mani di uno strato d'intellettuali che proviene da una scuola permeata dallo spirito borghese, da quella scuola che è dominata soprattutto dalle correnti di pensiero del materialismo filosofico e naturalistico»<sup>52</sup>. Avviene allora quella svolta che porta il fattore economico ad essere determinante nella trasformazione sociale. Una svolta che le masse scoraggiate accolgono volentieri, perché affida il cambiamento a fattori oggettivi che lo impongono comunque, sgravandole della responsabilità di un'azione soggettiva di cui non si sentono capaci<sup>53</sup>. Su questo tema ritorna anche Ernst Bloch, il quale ne ritrova a sua volta la genesi nello stesso Marx e in una singolare aporia del suo pensiero. Una contraddizione in forza della quale, dopo aver eliminato dal processo produttivo ogni carattere di feticcio, l'autore del *Capitale* finisce col feticizzare la stessa economia, trasformando le forze produttive in un'essenza costitutiva senza

---

<sup>50</sup> Cfr. Pannekoek 1970b, p. 201 e RÜHLE 1972, p. 57 sgg.

<sup>51</sup> RÜHLE 1972, p. 57.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>53</sup> «In quest'epoca il socialismo non può essere per il proletariato il risultato d'una sua creazione [...] esso può giungere al proletariato solo come una specie [...] di provvido intervento della natura, il frutto di un processo evolutivo, giunto autonomamente a maturazione [...] Il sociali s'instaurerà come risultato dell'ineffabile logica della storia [...] Marx [...] solleva il proletariato dall'incubo che, di fronte al sistema capitalistico, non esista salvezza alcuna; contemporaneamente gli scuote di dosso un impegno per il quale esso si sente men che mai maturo. Per questo gli dona la certezza che il capitalismo, così come si è affermato, dovrà anche perire, per necessità storica; che per effetto della medesima necessità storica s'instaurerà il socialismo» (*ivi*, pp. 51-52).

riconoscere «l'auspicabile autonomia all'uomo nuovo, [...] ossia al momento morale in sé»<sup>54</sup>. Con la conseguenza di restringere il comunismo ad una economia politica.

Non è possibile in questa sede andare oltre su questa strada. Solo in apparenza però queste critiche rivolte allo stesso Marx, e soprattutto a quello che il marxismo è diventato nel corso della sua storia, ci hanno portato lontano dal tema di queste note: dal punto qui raggiunto, anzi, si può effettuare al contrario il cammino teorico compiuto dai comunisti tedeschi e ridiscendere fino alla Rivoluzione russa in modo da gettare su di essa una nuova, ulteriore luce. Allora la Rivoluzione russa diventa agli occhi dei comunisti tedeschi la strettoia in cui le ambiguità della tradizione teorica del marxismo confluiscono ed esplodono.

È ancora una volta Ernst Bloch ad esprimere con la sua usuale icasticità questa difficoltà e il motivo di fondo delle critiche dei comunisti tedeschi alla rivoluzione russa, quando scrive che «non si muore per un semplice bilancio di produzione ben pianificato»<sup>55</sup>. La Rivoluzione russa è riuscita nella misura in cui ha prospettato una società basata su quella nuova cultura che in quegli stessi anni Lukács vede consistere nel «dominio sull'economia», nella «soppressione dell'autonomia dell'economia»<sup>56</sup> che «porta ad una vita nuova interiore ed esteriore dominata da motivi nuovi, non più economici»<sup>57</sup>. Una vita nella quale «un qualsiasi prodotto [...] non viene fabbricato in quanto merce, bensì in modo che [...] *stia* al servizio dell'essere-uomo dell'uomo»<sup>58</sup>, finché il comunismo si mostra come «edificazione di una società in cui la libertà della morale prenderà nella regolamentazione di tutte le attività il posto del carattere coercitivo del diritto»<sup>59</sup>. Essa ha invece fallito quando queste aspettative di liberazione sono state identificate con la produzione e lo sviluppo economico e sono state ripiegate su di esso. E così è stata tradita l'idea della rivoluzione comunista come «lotta per nuovi valori», «trasformazione interna,

---

<sup>54</sup> BLOCH 1980a, p. 281.

<sup>55</sup> BLOCH 1980b, p. 96.

<sup>56</sup> LUKÁCS 1972a, p. 147.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 148-49.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>59</sup> LUKÁCS 1972b, p. 65.

spirituale»<sup>60</sup> in cui la classe operaia «scavalcherà il potere dei padroni grazie alla sua grande forza morale ed intellettuale»<sup>61</sup>.

Ma se per i comunisti tedeschi, come si diceva, la Rivoluzione russa è stata una strettoia, da questa strettoia si può uscire anche senza dichiarare morto il marxismo e fallita la sua rivoluzione, la Rivoluzione d'ottobre, come ormai si tende a fare da più parti. Ma piuttosto ritrovando un marxismo aperto, che recuperi tutta la ricchezza della storia del pensiero socialista e tutta l'ampiezza della dimensione liberatrice dello stesso marxismo delle origini. Forse aveva ragione Rudi Dutschke quando, riprendendo il Korsch degli anni Cinquanta, rilanciava l'unità del socialismo scientifico e di quello utopistico<sup>62</sup>. Ma questo potrebbe essere il compito che i comunisti tedeschi ci lasciano, a cento anni dalla Rivoluzione russa.

### Riferimenti bibliografici

BLOCH, ERNST, 1980

*Spirito dell'utopia*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze.

ID., 1980b

*Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, trad. it. Feltrinelli, Milano.

DUTSCHKE, RUDI, 1974

*Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen*, Wagenbach, Berlin.

GORTER, HERMAN, 1970

*Risposta all'Estremismo di Lenin*, trad. it. Samonà e Savelli, Roma.

ID., s.d.

*L'internazionale comunista operaia* (1923), trad. it. Edizioni G. d. C., Caserta.

KORSCH, KARL, 1974a

*Crisi del marxismo* (1931), trad. it. in *Dialettica e scienza nel marxismo*, a cura di G. E. Rusconi, Laterza, Bari, pp. 133-40.

ID., 1974b

*La filosofia di Lenin* (1938), trad. it. *ivi*, pp. 151-64.

---

<sup>60</sup> PANNEKOEK 1970b, p. 119.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>62</sup> Cfr. R. Dutschke, *Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen*, Berlin, Wagenbach, 1974, pp. 334-335. Per Korsch cfr. KORSCH 1975I, pp. 429-31.

ID., 1975a

Introduzione alla *Critica del programma di Gotha* (1922), trad. it. in *Scritti politici*, a cura di G.E. Rusconi, Laterza, Bari, pp. 28-53.

ID., 1975b

*Su Lenin e il leninismo* (1924), trad. it. *ivi*, pp. 77-88.

ID., 1975c

*Lenin e il Comintern* (1924), trad. it. *ivi*, pp. 65-76.

ID., 1975d

*La strada del Comintern* (1926), trad. it. *ivi*, pp. 113-37.

ID., 1975e

*Dichiarazione delle sinistre sulla crisi nel PCUS e nel Comintern* (1926), trad. it. *ivi*, pp. 154-58.

ID., 1975f

*Per la storia dell'ideologia marxista in Russia* (1932), trad. it. *ivi*, pp. 380-87.

ID., 1975g

*Piattaforma delle sinistre* (1926), trad. it. *ivi*, pp. 138-49.

ID., 1975h

*La questione Trotskij* (1927), trad. it. *ivi*, pp. 174-87.

ID., 1975i

*Il marxismo e i compiti attuali della lotta di classe proletaria* (1938), trad. it. *ivi*, pp. 406-15.

ID., 1975l

*Dieci tesi sul marxismo oggi* (1950), trad. it. *ivi*, pp. 429-31.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1972

*Vecchia e nuova Kultur*, trad. it. in “*Kommunismus*” 1920-1921, a cura di M. Cacciari, Marsilio, Padova, pp. 138-52.

ID., 1972b

*Il ruolo della morale nella produzione comunista*, trad. it. in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, a cura di P. Manganaro, Laterza, Bari, pp. 65-72.

LUXEMBURG, ROSA, 1967a

*Problemi di organizzazione della socialdemocrazia russa*, trad. it. in *Scritti politici*, a cura di L. Basso, Ed. Riuniti, Roma, pp. 217-36.

EAD., 1967b

*La rivoluzione russa*, trad. it. *ivi*, pp. 563-95.

MAJAKOVSKIJ, VLADIMIR, 1972

*Il bagno*, trad. it. in *Opere*, vol. 7, a cura di I. Ambrogio, Ed. Riuniti, Roma, pp. 9-104.

MARCUSE, HERBERT, 1968

*Soviet marxism*, trad., it. Guanda, Parma.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1970

*India, Cina, Russia*, a cura di B. Maffi, Il Saggiatore, Milano.

MEDVEDEV, ROJ *ET ALII*, 1977

*Dissenso e socialismo*, trad. it. Einaudi, Torino.

MERLEAU-PONTY, MAURICE, 1965

*Le avventure della dialettica*, trad. it. Sugar, Milano.

PANNEKOEK, ANTON, 1970a

*Lo sviluppo della rivoluzione mondiale e la strategia del comunismo* (1920), trad. it. in *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai*, Feltrinelli, Milano, pp. 235-84.

Id., 1970b

*I consigli operai* (1946), trad. it. (parziale) *ivi*, pp. 1-234.

Id., 1972

*Lenin filosofo* (1938), trad. it. Feltrinelli, Milano.

RÜHLE, OTTO, 1972

*Il coraggio dell'utopia*, trad. it. Guaraldi, Rimini.

VACCARO, GIOVAMBATTISTA, 1981

*Marxismo e socialismo reale*, "Dimensioni", n° 19 (VI), pp. 85-93.

VAJDA, MIHALY, 1980

*Sistemi sociali oltre Marx*, trad. it. Feltrinelli, Milano.

ZANARDO, ALDO, 1974

*Il giovane Marx e il marxismo contemporaneo*, ora in *Filosofia e socialismo*, Ed. Riuniti, Roma, pp. 486-87.

## Questione nazionale e «fronte unico»: Zetkin, Radek e la lotta d'egemonia contro il fascismo in Germania

Stefano G. Azzarà (Università di Urbino)

*After the end of the First World War, the Treaty of Versailles and the French military occupation of the Ruhr mines, is Germany still the heart of the forthcoming socialist revolution in Europe? Or will the neo-nationalist movements prevail, producing catastrophic consequences also for Soviet Russia itself? The anxiety with which the Comintern strives to analyze the fascist phenomenon, that from Italy seems to start expanding across the continent, was anything but excessive. In Clara Zetkin's and Karl Radek's reflections, in particular, the task of a confrontation with the fascist movements becomes an hegemonic struggle focused on the German national question.*

*Keywords: German Revolution; National Question; Communism; Neo-nationalism; Radek; Zetkin; Lenin.*

### 1. La questione tedesca nel movimento comunista

Nel movimento operaio internazionale, la questione tedesca e le sue possibili ricadute sulle prospettive generali della rivoluzione socialista in Europa hanno costituito un argomento tradizionalmente assai dibattuto. Come faceva notare Pierre Broué, riportando nelle pagine iniziali della sua celebre opera sulla – mancata – rivoluzione tedesca le ottimistiche previsioni letterarie di Preobrazhenskij e gli auspici politici di Zinovev<sup>1</sup>, è un dibattito che si è fatto però tanto più necessario e intenso con l'Ottobre e soprattutto negli anni successivi alla conclusione della Prima guerra mondiale, in ragione delle profonde trasformazioni politiche che si erano verificate in Germania dopo la sconfitta e la caduta del Kaiser e nel contesto di un conflitto civile dalle conseguenze imprevedibili. Un conflitto a intensità variabile ma pressoché ininterrotto, le cui incontrollabili esplosioni – ora a destra, ora a sinistra – sembravano certamente porre le basi per la rottura definitiva di quell'ordine borghese del quale la socialdemocrazia, nelle analisi dei bolscevichi, si era fatta garante a Weimar. Ma che rischiavano al tempo stesso di condurre ad un esito decisamente diverso da quello che ancora dopo il Terzo congresso il Comintern riteneva comunque prossimo,

---

<sup>1</sup> BROUÉ 1977, pp. 3-4. Su questo periodo e su queste vicende, più esplicito il punto di vista trotskista in BASILE 2016.

come sarebbe in effetti accaduto in Italia con la presa del potere da parte del fascismo nel 1922<sup>2</sup>.

In realtà, sappiamo bene che lo sguardo sulla Germania coincide in un certo senso con l'atto di nascita stesso del partito comunista moderno. «I comunisti rivolgono la loro attenzione soprattutto alla Germania», avevano spiegato Marx e Engels sin dal 1848 e in un contesto assai diverso, «perché la Germania è alla vigilia d'una rivoluzione borghese e perché essa compie questo rivolgimento in condizioni di civiltà generale europea più progredite e con un proletariato molto più evoluto che non l'Inghilterra nel Diciassettesimo secolo e la Francia nel Diciottesimo»<sup>3</sup>. Ragion per cui, concludevano, «la rivoluzione borghese tedesca può essere soltanto l'immediato preludio d'una rivoluzione proletaria» destinata a propagarsi in tutta Europa. E questa impostazione assai ottimistica ritornava ancora nella prefazione alla seconda edizione russa del 1882, sfrondata del precedente meccanicismo ma con parole non dissimili: un'eventuale «rivoluzione russa» sarebbe stata ovviamente importante; ma poiché non era di certo possibile affidare l'affermazione del comunismo alla «comunità rurale», il suo valore sarebbe consistito in primo luogo nel funzionare come «segnale a una rivoluzione operaia in occidente, in modo che entrambe si completino»<sup>4</sup>. Ancora nel 1892, poi, come sempre Pierre Broué ricorda, il vecchio Engels si aspettava che la Germania fosse «al centro del campo di battaglia nel quale borghesia e proletariato si sarebbero fronteggiati nella lotta finale»<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Nota Aldo Agosti che «fu soprattutto la nascita del Partito comunista tedesco (KPD)» e cioè di un partito comunista collocato nell'«epicentro della rivoluzione proletaria mondiale» a «convincere i bolscevichi che la situazione era ormai matura per la creazione della nuova Internazionale» (AGOSTI 1974 sgg., p. 9). Sulla lettura del fascismo nella Terza internazionale rimangono ancora testi di riferimento POULANTZAS 1975 e NATOLI 1982.

<sup>3</sup> MEW 4, p. 492.

<sup>4</sup> MEW 19, p. 295. Sul tema della *obscina* russa, da sempre assai controverso nella tradizione marxista e spesso utilizzato come attestazione della possibilità di un marxismo non deterministico e non eurocentrico (ma altrettanto spesso praticato come apertura a una versione postmoderna del marxismo stesso), cfr. AZZARÀ 2003.

<sup>5</sup> BROUÉ 1977, p. 7 sgg.

Adesso, dopo Versailles, la Germania era ancora il cuore della rivoluzione europea, come i padri fondatori avevano ritenuto? Costituiva cioè quel diaframma geopolitico strategico la cui rottura avrebbe consentito una risoluzione agevole dello scontro tra gli antagonisti di classe su scala continentale e l'insediamento del socialismo in uno dei centri nevralgici più progrediti del mondo capitalistico, spingendo «alla conquista immediata del potere»<sup>6</sup> (la «lega Spartaco» occupava non casualmente il primo posto nell'elenco dei convocati presente nella Lettera d'invito per il I congresso dell'Internazionale<sup>7</sup>)? Oppure la borghesia tedesca, indebolita dai colpi ricevuti ma proprio per questo ancor più inferocita, sarebbe riuscita anche in quel paese a reprimere le forze comuniste e a elaborare, sulla scorta di una guerra totale che aveva cambiato per sempre la natura della sfera politica, un regime capitalistico autoritario di nuovo tipo; un nuovo modello politico che, muovendo dal laboratorio tedesco, si sarebbe diffuso in Europa con una virulenza ancora maggiore rispetto al fascismo italiano? E come assicurare la sopravvivenza della stessa rivoluzione in Russia, se il paese dei soviet fosse rimasto privo di ogni appoggio e dunque isolato e accerchiato nella sua arretratezza atavica e nella sua oggettiva debolezza produttiva e militare?

Quella tedesca era perciò certamente una questione dalle vaste implicazioni teoriche, perché toccava in tutta evidenza i limiti più estremi della teoria marxiana della rivoluzione: una rivoluzione il cui scoppio era atteso dal paradigma secondinternazionalista ancora dominante nei punti alti dello sviluppo capitalistico, ovvero nei paesi più avanzati nel dispiegamento dell'economia industriale, Germania *in primis*. Una questione però – bisogna aggiungere – che in tali termini non era stata del tutto cancellata nemmeno dalla radicale ridefinizione del processo rivoluzionario nel senso di una rottura degli anelli più deboli della catena imperialista. Anche per Lenin, infatti, il salto qualitativo rappresentato dalla Rivoluzione d'ottobre e dalla concomitante rivoluzione anticoloniale, pur con le profonde ripercussioni che questo duplice evento aveva avuto anche sul piano teorico, ai fini della vittoria finale non cancellava affatto la necessità che

---

<sup>6</sup> LENIN 1967f, p. 485.

<sup>7</sup> Cfr. AGOSTI 1974 sgg, p. 20.

il processo rivoluzionario, che costituiva «un processo unico»<sup>8</sup>, si diffondesse presto anche ad Occidente. Proprio il mancato verificarsi di questa aspettativa, che orienterà comunque tutti i primi congressi del Comintern – un organismo immaginato non a caso come «avamposto di un processo rivoluzionario a catena, su scala mondiale»<sup>9</sup> –, determinerà del resto un ulteriore e decisivo mutamento nel paradigma teorico dei comunisti. Bruscamente costretti da lì a qualche anno a ripensare nell'ambito di un unico paese, e non più in una prospettiva europea o addirittura mondiale, il percorso verso il socialismo<sup>10</sup>.

«Accerchiata dal capitalismo», nonostante il relativo equilibrio internazionale momentaneamente raggiunto, la Russia sovietica «può esistere» ma «certo non a lungo»<sup>11</sup>: era Lenin stesso, in questa prospettiva, a mettere il dito nella piaga al III congresso dell'Internazionale comunista. Anche ai suoi occhi, la rivoluzione in Russia non era perciò in quel momento che una tappa di un processo più vasto di rivoluzionamento internazionale: «quando abbiamo iniziato, a suo tempo, la rivoluzione internazionale», diceva, «lo abbiamo fatto non perché fossimo convinti di poterne anticipare lo sviluppo, ma perché tutta una serie di circostanze ci spingeva ad iniziarla»<sup>12</sup>. E proseguiva: «pensavamo: o la rivoluzione internazionale ci verrà in aiuto, e allora la nostra vittoria sarà pienamente garantita, o faremo il nostro modesto lavoro rivoluzionario, consapevoli che, in caso di sconfitta, avremo tuttavia giovato alla causa della rivoluzione e la nostra esperienza andrà a vantaggio di altre rivoluzioni».

Per quanto importante, l'esperienza vittoriosa appena compiuta era infatti assai fragile e non lasciava adito a illusioni: «era chiaro per noi che senza l'appoggio della rivoluzione mondiale la vittoria della rivoluzione proletaria era impossibile». Tant'è che «già prima della rivoluzione e anche dopo di essa, pensavamo: o la rivoluzione scoppierà subito, o almeno molto presto, negli altri paesi capitalistamente più sviluppati, oppure, nel caso contrario, dovremo soccombere». Era il

---

<sup>8</sup> LENIN 1967e, p. 460.

<sup>9</sup> AGOSTI 1974 sgg., p. 7. Sulle ragioni anche teoriche di questo ostinato e inopportuno «ottimismo» rivoluzionario v. ancora *ivi*, pp. 73-86.

<sup>10</sup> Cfr. *Agosti* 1974 sgg., p. 83.

<sup>11</sup> LENIN 1967b, p. 429.

<sup>12</sup> LENIN 1967e, pp. 455-56.

riconoscimento del fatto che la realtà si era presto dimostrata assai diversa dagli auspici: «il movimento non è stato così lineare come ci attendevamo», constatava con amarezza Lenin, perché «dopo la conclusione della pace, per cattiva che fosse, non si riuscì a far scoppiare la rivoluzione negli altri paesi capitalistici, benché i sintomi rivoluzionari fossero, come sappiamo, assi evidenti e numerosi, persino più evidenti e numerosi di quanto avessimo creduto».

Come si può vedere, dunque, oltre che di una questione teorica enorme si trattava di una questione dal non minore rilievo pratico, dato che agli occhi di molti dirigenti e intellettuali comunisti dall'evoluzione della situazione europea, e di quella tedesca in particolare, dipendeva la sorte più immediata e concreta del paese dei soviet e addirittura – nel caso di un arresto del processo rivoluzionario e soprattutto di un'improvvisa fascistizzazione del continente – gli stessi destini personali di migliaia di quadri e militanti rivoluzionari. Si comprende perciò l'attenzione particolare e persino troppo scrupolosa con la quale, sin dai giorni immediatamente successivi alla fine della guerra, i dirigenti bolscevichi e poi dell'Internazionale comunista guardavano alle cose tedesche. Quasi ad auscultare in tempo reale i battiti di una rivoluzione che tardava a venire al mondo e sino ad intervenire nelle questioni organizzative più elementari – non limitandosi a dare indicazioni generali di linea o a sollecitare, ad esempio, la fusione tra KPD e l'ala sinistra dell'USPD ma occupandosi anche dei dettagli più minuti, come conferma l'impressionante mole di documenti recentemente raccolti dagli studiosi tedeschi<sup>13</sup> – proprio al fine di accelerare l'avvento dello scontro finale. E si comprende anche l'ansia con la quale, soprattutto dopo il fallimento del Putsch di Kapp<sup>14</sup>, essi guardavano al confronto particolarmente aspro che avveniva in Germania tra i comunisti e le pericolosissime formazioni politiche e paramilitari della nuova destra nazionalista post-monarchica, a loro volta alla ricerca di nuovi paradigmi teorici e pratici.

È la spartachista Clara Zetkin, dirigente del Comitato internazionale per la lotta al fascismo oltre che membro della KPD e del gruppo dirigente più interno del Comintern, che più di ogni altro quadro

---

<sup>13</sup> BAYERLEIN-WEBER-ALBERT 2014; cfr. AGOSTI 1974 sgg., p. 77.

<sup>14</sup> V. FRÖLICH-LINDAU-SCHREINER-WALCHER 2001, p. 313 sgg. Cfr. AGOSTI 1974 sgg., p. 101 sgg.

comunista si era occupata in quegli anni di questa questione, con numerosi articoli pubblicati dalla “Rote Fahne” nei quali era esplicito sia il confronto tra le vicende tedesche e quelle italiane, sia lo sforzo di apprendere da queste ultime<sup>15</sup>. E – dopo un primo approccio alla questione al IV congresso<sup>16</sup> – è sempre Zetkin la principale relatrice su queste tematiche alla conferenza del Comitato esecutivo allargato del Comintern tenutosi a Mosca nel giugno del 1923<sup>17</sup>. In un momento, cioè, nel quale non erano ancora state elaborate quelle tesi di Zinoviev che da lì a non molti anni avrebbero condotto al ripiegamento delle ipotesi di fronte unico dei lavoratori – ovvero dell’unità delle masse subalterne già suggerita nell’*Estremismo* di Lenin<sup>18</sup> (e proposta dal Terzo congresso dopo il fallimento dell’”offensiva” del marzo 1921 in Germania anche in funzione di autotutela nei confronti delle destre, ma respinta all’epoca dalle socialdemocrazie<sup>19</sup>) – e alla linea della lotta al “socialfascismo”.

## 2. Zetkin: complessità del fascismo

Il fascismo, spiegava Zetkin ai quadri dell’Internazionale, non va inteso come una «reazione» della borghesia «contro la violenza iniziata da parte del proletariato» (come ritenevano i socialdemocratici, in largo anticipo sulle tesi di Ernst Nolte) e del resto non è di per sé nemmeno comprensibile «solo come cruda violenza»<sup>20</sup>. In realtà, esso è in primo

---

<sup>15</sup> LÖNNE 1985, p. 121 sgg, nel quale è esposto anche il complicato rapporto dialettico tra il Komintern e il giornale dei comunisti tedeschi.

<sup>16</sup> Il dibattito al IV congresso è riportato in KOMINTERN 1923a. Cfr. AGOSTI 1972 e soprattutto NATOLI 1982, p. 286 sgg.; POULANTZAS 1975, p. 112 sgg.

<sup>17</sup> Il dibattito sul fascismo all’Esecutivo è riportato in KOMINTERN 1923b, pp. 204-46 e sintetizzato in BROUÉ 1977, p. 672 sgg.

<sup>18</sup> Cfr. LENIN 1967a, pp. 33 sgg., 80 sgg.

<sup>19</sup> Cfr. AGOSTI 1974, p. 345 sgg. e i documenti allegati.

<sup>20</sup> ZETKIN 1923 = ZF, pp. 205-07. D’ora in avanti i riferimenti delle citazioni tratte da questo intervento saranno indicati tra parentesi direttamente nel testo con la sigla ZF seguita dal numero di pagina. Fascismo come «ritorno a delle forme medievali»: così Togliatti sintetizzava la posizione socialdemocratica (2010, p. 4).

luogo il frutto più maligno della guerra, la quale ha aggravato fenomeni che in astratto sembrerebbero favorevoli ai comunisti, come la «disintegrazione» e il «decadimento dell'economia capitalista», avvicinando la «dissoluzione dello Stato borghese». Le cose, tuttavia, sono avvenute in maniera assai diversa rispetto alle previsioni. Certamente la guerra «ha scosso l'economia capitalista nelle sue fondamenta», mostrando la debolezza strutturale del capitalismo. E però «questo ha implicato non solo l'impoverimento smisurato del proletariato, ma anche la proletarizzazione di massa della piccola borghesia, dei piccoli coltivatori e degli intellettuali».

Sappiamo che negli auspici delle classi dirigenti europee di tutti i paesi una «splendida piccola guerra»<sup>21</sup> avrebbe dovuto sventare la questione sociale e prevenire la rivoluzione socialista, nazionalizzando le masse in posizione subalterna e rendendole compartecipi dei profitti della vittoria, sull'esempio dei processi di nazionalizzazione in chiave imperialistica condotti dall'Inghilterra di fine Ottocento e sull'onda della diffusione di massa degli atteggiamenti social-imperialisti agli esordi della guerra mondiale. Di fatto, però, essa aveva ottenuto l'effetto opposto, accelerando il processo di impauperimento e radicalizzazione di tutte le classi sociali e mettendo la parola fine sull'Ancien Régime. Ecco che «gran parte delle classi medie di prima sono diventate proletarie, avendo perso completamente la propria sicurezza economica» [ZF 208]. Concluso il conflitto con la sconfitta, a questi declassati «si sono uniti grandi masse di ex-ufficiali, che si sono ritrovate disoccupate», creando così il terreno di coltura del fascismo.

L'atteggiamento tenuto dalle forze socialdemocratiche, sempre disposte al compromesso con la grande borghesia – un atteggiamento particolarmente evidente nel loro comportamento di fronte all'avvento della guerra imperialista – ha però introdotto una decisiva variante rispetto alle attese di una radicalizzazione in chiave sociale di questi settori, screditando a monte la prospettiva rivoluzionaria di impostazione marxista e neutralizzando le potenzialità eversive dell'impoverimento, come già Lenin aveva notato richiamando «l'odio incredibilmente acuto» delle avanguardie operaie «contro

---

<sup>21</sup> LOSURDO 1996, cap. III.3, p. 101 sgg.: «*Splendida piccola guerra*», *guerra totale e guerra civile*.

l'opportunismo della vecchia socialdemocrazia», un odio che addirittura «impediva di ragionare freddamente... e di elaborare la giusta strategia»<sup>22</sup>. Sconcertate, le masse «hanno perso la loro fede non solo nei leader riformisti, ma anche nel socialismo nel suo complesso» [ZF 209-10], lamenta a sua volta Zetkin con lucido realismo. Al punto che ci sono adesso «anche larghi strati del proletariato, di lavoratori che hanno abbandonato la loro fede non solo nel socialismo, ma anche nella loro stessa classe».

Ecco che da questo momento in avanti «il fascismo è diventato una sorta di rifugio per coloro che sono politicamente sradicati»: un concetto, quest'ultimo, che torna ripetutamente in Zetkin ma che sarà ampiamente utilizzato da Hannah Arendt nelle *Origini del totalitarismo* proprio per descrivere l'ascesa dei movimenti fascisti<sup>23</sup>.

Nelle parole di Zetkin il fascismo è perciò sin dall'inizio inquadrato come un fenomeno assai complesso. Di per sé questo movimento «è composto anche da diverse forze sociali che possono diventare molto pericolose per l'ordine borghese» [ZF 210-11] e dunque esiste effettivamente un elemento di contiguità rispetto all'impostazione comunista. E però fino a questo momento tutti i soggetti potenzialmente antagonisti, tutti i possibili compagni di strada della rivoluzione, «sono stati sempre sconfitti dagli elementi reazionari». I quali sono riusciti a neutralizzare «il contrasto di classe tra le fila dei loro aderenti» attraverso il progetto di uno «Stato autoritario» e cioè di un apparato che si ergerà un giorno al di sopra delle classi e delle divisioni sociali, sedando i conflitti e imponendo l'armonia nazionale. Ecco allora che dopo l'Ottobre, quando la borghesia europea impaurita «ha bisogno di una nuova organizzazione della violenza», il fascismo – che si presenta come un movimento capace di neutralizzare le forze rivoluzionarie potenziali attirandole e mescolandole in una «accozzaglia di squadacce [*durch den bunt zusammengewürfelten Gewalthaufen*]» – può agevolmente offrire i propri servizi al mantenimento dell'ordine proprietario.

---

<sup>22</sup> LENIN 1967f, p. 486.

<sup>23</sup> ARENDT 1989, p. 324: «Il nazionalismo tribale nacque in questa atmosfera di sradicamento», un processo che va riferito alle classi, allo stesso interesse nazionale e addirittura «al mondo» (p. 651).

Per essere efficace a tal fine e avere presa sulle masse in una situazione virtualmente rivoluzionaria, il fascismo deve però prodursi in un sottile esercizio di mimetismo: deve cioè avanzare «la pretesa di un programma in apparenza rivoluzionario, che viene sapientemente adattato agli interessi e alle esigenze delle grandi masse» [ZF 212-13]. Lo dimostra l'esempio del fascismo italiano, il quale dopo la sconfitta del Biennio rosso – ovvero l'ondata di sollevazioni culminata nell'occupazione delle fabbriche nel Nord del paese – era riuscito a catalizzare anche una parte del malcontento che proveniva dal basso. «La ragione del primo successo dei fascisti», spiega Zetkin, è perciò legata proprio al «gesto rivoluzionario» con il quale questo movimento ha preso avvio. È dipesa cioè in primo luogo dal fatto che il fascismo dichiarava di «lottare per mantenere le conquiste rivoluzionarie della guerra rivoluzionaria, e per questo motivo chiedeva uno Stato forte che fosse in grado di proteggere “i frutti della vittoria rivoluzionaria” contro gli interessi ostili delle varie classi della società, rappresentata dal “vecchio Stato”». Da qui il suo iniziale programma radicaleggiante, diretto «contro tutti gli sfruttatori, e quindi anche contro la borghesia».

La reazione avanza sul terreno della rivoluzione, dunque, portando per la prima volta allo scoperto un intreccio che avrebbe poi caratterizzato, in forme diverse, tutto il XX secolo. Era possibile qualcosa di diverso, del resto, in quel contesto di esasperazione e radicalizzazione sociale nel quale erano evidenti le responsabilità dello Stato liberale come delle monarchie e, più in generale, in una fase nella quale l'avvento della società di massa si era già consumato? È una consapevolezza che nella destra europea è presente sin dalle riflessioni dell'ultimo Nietzsche, il quale aveva compreso con lungimiranza come, nella crisi della società tradizionale, la rivoluzione andasse sfidata sul suo stesso terreno e non certo attraverso la nostalgia del bel mondo antico e dell'ancien régime. E come, dunque – anche a fronte della pavidità dei liberali e dei conservatori europei di fronte all'imminente vendetta degli schiavi –, pur in una prospettiva profondamente antimoderna e antidemocratica, «non possiamo essere altro che rivoluzionari»<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> LOSURDO 2002, p. 353 sgg.

Ma il fascismo si preoccupa ben presto e in maniera efficace di neutralizzare e rendere innocue quelle sgradite spinte radicali alle quali, pure, aveva dovuto il proprio iniziale successo: in Italia, ad esempio, continua Zetkin, «furono creati i sindacati fascisti, le cosiddette corporazioni» [ZF 216], nelle quali «furono uniti sia i lavoratori che i datori di lavoro» proprio al fine di disinnescare a monte il conflitto di classe. Ma se il procacciamento del consenso non bastava più – soprattutto dopo che nuove e più intransigenti organizzazioni di classe come il PCdI avevano «rotto con i mensevichi e con i riformisti»<sup>25</sup> e avevano messo in discussione con la loro coerenza rivoluzionaria il primato dei vecchi partiti socialisti –, ecco subito manifestarsi l'altro volto del fenomeno fascista e cioè «l'esercizio del terrore più brutale e violento» [ZF 212]; una violenza che se di per sé non era sufficiente, alla lunga rimaneva tuttavia necessaria. Le masse proletarie che in Italia erano rimaste refrattarie al mito della «vittoria mutilata» o ad altre formule ideologiche consimili adoperate dal nazionalismo aggressivo post-bellico andavano infatti piegate con la coercizione: ecco che «per la repressione terroristica della classe operaia» [ZF 217] il partito fascista ha creato «le cosiddette “squadacce” [*Geschwader*]» e cioè «organizzazioni militari che si sono sviluppate a partire dalle squadre di spedizioni punitive agrarie» e sono state infine «legalizzate» come «organi dello Stato borghese».

In tal modo, le tendenze rivoluzionarie interne al movimento fascista stesso sono state presto stroncate e quando il fascismo è giunto al potere il carattere di classe della sua politica economica si è messo in mostra in maniera del tutto evidente, a partire dalle «riduzioni salariali» che nelle fabbriche italiane dal «20–30%» di media sono arrivate in alcuni settori industriali «anche al 50–60%» [ZF 220]. Da qui il «completo fallimento ideologico del Fascismo» [ZF 223], il quale è stato immediatamente costretto a contraddire il proprio stesso programma. Un sacrificio che è stato anche una precisa confessione politica, perché ha mostrato la natura meramente retorica e strumentale dell'anticapitalismo fascista; ma che si è imposto come necessario proprio al fine di «tenere insieme le diverse forze borghesi che hanno contribuito a farlo arrivare al potere».

---

<sup>25</sup> LENIN 1967c, p. 439.

3. *Zetkin: fascismo come movimento di massa e necessità di un'offensiva egemonica*

Cosa dedurre da questa analisi ai fini della prassi politica, in Italia come in Germania, e qual era l'intento di Zetkin? Non siamo troppo distanti qui dalle analisi di Togliatti, il quale, nelle celebri lezioni degli anni Trenta, pur muovendo dalla definizione ufficiale data dal Comintern e affermandone il carattere di dittatura della borghesia reazionaria che si rivolta contro la stessa democrazia, avrebbe sottolineato ossessivamente la «base di massa» del fascismo, ovvero il suo significato di «lotta contro la classe operaia... su una nuova base di massa con carattere piccolo-borghese». Il suo essere cioè una organizzazione che lega «la borghesia e la piccola borghesia», compresi i «contadini poveri in via di arricchimento» e «tutta una massa di spostati creati dalla guerra», tramite una ««ideologia eclettica» che «serve a saldare assieme varie correnti» e suscitare «un vasto movimento di massa»<sup>26</sup>.

Già nel 1922, del resto, Togliatti aveva preparato un rapporto per il IV Congresso dell'Internazionale nel quale le basi del fascismo venivano individuate esattamente nell'«approfondirsi della crisi della piccola borghesia italiana», la quale – delusa dall'opportunismo dei socialisti riformisti – si era raccolta attorno agli ex interventisti e aveva dato vita ad una «grande massa socialmente non bene definibile», un'«ibrida costituzione sociale» capace di reclutare i propri aderenti anche tra «elementi semiproletari usciti dalle file del movimento operaio»<sup>27</sup>. Si trattava, per lui come per Zetkin, di comprendere questa complessità del fenomeno fascista e di far leva su di essa e sulle contraddizioni interne che ne derivavano, al fine di trarne un vantaggio politico. Proprio per la natura composita di questo movimento, che dalla grande borghesia attraversava i ceti medi e si rivolgeva persino agli strati

---

<sup>26</sup> TOGLIATTI 2010, pp. 8-13.

<sup>27</sup> TOGLIATTI 2014, pp. 221-23 ed. digitale. Il curatore della sezione dedicata al fascismo presente in questa antologia informa che questo testo fu «concepito contestualmente alla presa del potere di Mussolini» e «avrebbe dovuto costituire la base per la discussione sul fascismo italiano in seno al IV congresso dell'IC». E però «Togliatti non partecipò al congresso e probabilmente il documento non giunse in tempo per la discussione» (p. 173 ed. digitale).

proletari per reclutare infine le proprie truppe anche nel sottoproletariato, «i fascisti non sono in grado di mantenere le promesse che hanno fatto ai lavoratori e ai sindacati» [ZF 225-26] e devono dunque entrare in contraddizione con i propri stessi slogan. Tant'è che, poiché in Italia «chiusure delle fabbriche» e «licenziamenti» erano all'ordine del giorno, constatava Zetkin, «accade che la prima protesta contro il movimento sindacale fascista è nata dalle fila dei fascisti stessi», ovvero dalle sue frange più popolari e sindacalizzate, le quali ne avevano ingenuamente preso sul serio il sansepolcristo iniziale.

Al di là del malriposto ottimismo rivoluzionario del momento, legato alla più generale filosofia della storia condivisa in quel periodo dai comunisti, afferrare la natura complessa di questo movimento ed evitare le consuete semplificazioni e rozzezze nell'analisi – evitare ad esempio di vedere nel fascismo il semplice braccio armato della borghesia capitalistica industriale, oppure, nel caso della Germania, un semplice maquillage del militarismo prussiano – costituiva dunque un passo indispensabile, per Zetkin come più avanti per Togliatti, per contrastarlo in maniera efficace. Indispensabile, in parole più pratiche, al fine di inserire potenti cunei dialettici e pratici nelle contraddizioni interne di quel movimento, composito sul piano sociale come su quello ideologico, e farle alla lunga saltare. «Non dobbiamo considerare il fascismo come un fenomeno unitario, come un “blocco di granito” sul quale tutti i nostri sforzi non avranno effetto» [ZF 226], spiega perciò Zetkin. «Si tratta piuttosto di una formazione mista che comprende vari elementi antagonisti» ed è perciò possibile che essa, se contrastata adeguatamente, «si disintegrerà dall'interno».

Bisognava perciò in primo luogo di superare «le carenze del partito comunista [italiano]» degli esordi, carenze «tattiche» che «consistevano nell'aver purtroppo considerato il fascismo semplicemente come un fenomeno militare, trascurando i suoi aspetti politici ed ideologici» [ZF 218] e dunque il suo radicamento sociale. Era necessario, tutto al contrario, puntare in via preliminare proprio al «superamento politico e ideologico del fascismo», passaggio che è il presupposto della sua stessa sconfitta militare. E lo si doveva fare tenendo conto che certamente «il fascismo è l'espressione più forte e concentrata, l'espressione classica dell'offensiva generale della borghesia internazionale» [CZ 204-05], ma anche del fatto che «propugnatore del fascismo non è una piccola casta

ma vasti strati sociali, larghe masse che precipitano esse stesse nel proletariato»: il fascismo come movimento reazionario di massa, appunto. Sarebbe stato inutile e persino controproducente, perciò, limitarsi ad una pur inevitabile reazione immediata difensiva sul piano militare. Era in primo luogo urgente, invece, una vasta offensiva egemonica in grande stile, un assalto ideologico da riversare presso tutti quei ceti che dal fascismo erano stati avvicinati: «lo sconfiggeremo non semplicemente con mezzi militari – per usare quest’espressione – ma dobbiamo abatterlo anche sul piano politico e ideologico».

Zetkin era certamente ancora condizionata dall’idea di una corrispondenza immediata e un po’ meccanica tra posizione, interessi e consapevolezza di classe quando sosteneva che «il fascismo è un movimento di affamati, di bisognosi, di persone prive di sostentamento e di disillusi» [ZF 228-30], perché dava mostra di considerare l’adesione a quel movimento come uno scarto e una deviazione rispetto ad una meccanica “pura” della coscienza proletaria. Coglieva però perfettamente nel segno quando affermava che «è di enorme importanza» fare ogni sforzo per «conquistare alla nostra lotta o quantomeno neutralizzare quegli strati sociali che sono precipitati nel fascismo». Quando cioè non si stancava di ripetere che bisognava anzitutto «lottare ideologicamente per conquistare queste masse» e che i comunisti dovevano perciò in primo luogo lanciare un’offensiva ideologica generale. Un’offensiva egemonica, in altre parole, che rispondeva ai bisogni pratici delle masse sradicate a partire da un solido quadro teorico: le classi impoverite e i ceti medi non stanno infatti soltanto «cercando di fuggire dalle loro sofferenze presenti» ma con ancor maggiore urgenza «desiderano una nuova concezione del mondo» e cioè un’ideologia potente, qualcosa in cui credere e con il cui ausilio comprendere le proprie stesse miserie. Era l’egemonia, dunque, il primo terreno di lotta per i comunisti, i quali erano anzitutto obbligati a far conoscere alle masse «l’intimo contenuto del comunismo come visione del mondo».

Naturalmente il proletariato doveva dotarsi di «un apparato di autodifesa organizzato» [ZF 229-31], è chiaro. Assai più importante era però che a partire dai suoi quadri dirigenti esso si dimostrasse capace di un’offensiva egemonica generale: alle masse, in primo luogo, mostreremo «una nuova, salda visione del mondo» che è al tempo

stesso «la fiamma della nuova vita storica, che risplende e riscalda, fa speranza e forza nella lotta». Si capisce perciò – e troviamo qui un secondo elemento assai rilevante e innovativo rispetto al paradigma tradizionale del conflitto politico-sociale – che se il terreno di lotta principale era quello delle visioni del mondo, «i partiti comunisti di ogni paese non devono essere solo l'avanguardia dei soli lavoratori salariati», come era ovvio che fosse, ma anche «l'avanguardia dei lavoratori intellettuali» e cioè di quegli strati più o meno istruiti e colti, in prevalenza piccolo borghesi, che dell'ideologia intesa anche in senso lato, ovvero in senso gramsciano, fanno la propria professione. Anche questo non era però ancora sufficiente: per Zetkin, i comunisti dovevano in realtà porsi alla testa di tutti i ceti produttivi della nazione. Essi «devono essere le guide di tutti gli strati sociali che, per i loro interessi e per il loro desiderio di ascendere a una civiltà superiore si pongono in crescente contrasto con l'ordine capitalistico».

Tutto positivo doveva pertanto essere l'atteggiamento del movimento comunista, il quale avrebbe dovuto proporsi non come una semplice parte politica tra altre parti politiche, come l'organizzazione egoistica di una classe separata, ma come un polo egemonico e cioè come l'avanguardia di un mondo nuovo. Come il paladino dell'interesse generale che sa parlare a tutto il paese e a tutte le sue componenti e, comprendendone la sofferenza, sa indicare loro la strada verso un futuro condiviso, facendosi in tal modo classe dirigente nazionale: «il suo appello al mondo borghese sarà: Io sono la forza! Io sono la lotta! Il futuro appartiene a me!».

Era una situazione che riguardava in quel momento soprattutto la Germania, dove da tempo avevano fatto la loro comparsa gli eredi di coloro che ancora le *Tesi sulla situazione internazionale e sulla politica dell'Intesa del Comintern*, o il *Manifesto sugli avvenimenti tedeschi dopo il putsch di Kapp*, definivano – in analogia con la scena russa – come «le bande delle guardie bianche» o i «generali bianchi», oppure come i «servi» della borghesia<sup>28</sup>. «Dopo l'Italia», infatti, a causa dell'esito della guerra e delle sue conseguenze, «è in Germania che il Fascismo ha raggiunto la sua posizione più forte e salda» [ZF 227]. Al tempo stesso, oltretutto, in nessun altro paese il movimento socialista

---

<sup>28</sup> AGOSTI 1974 sgg., pp. 55 e 101-02.

sembrava ormai più debole e compromesso e dunque «in nessun altro paese il contrasto tra l'oggettiva maturità per la rivoluzione e l'immatunità soggettiva della classe operaia [era] così grande come in Germania».

#### 4. *Radek: Schlageter e il confronto con il movimento neonazionalista*

Non c'è dubbio: nonostante la persistenza di quel riflesso condizionato di natura sociologica che abbiamo notato prima, e che la portava a postulare un rapporto diretto tra l'appartenenza a una classe sociale e il posizionamento politico – e a stupirsi quando tale rapporto non si presentava in maniera pressoché spontanea –, Zetkin urtava qui con i limiti del marxismo secondinternazionalista. E, per usare il linguaggio oggi in voga, si lasciava alle spalle quella filosofia della storia che parlava di necessità meccanica per avvicinarsi alla scoperta del campo sociale inteso come campo della contingenza e cioè della possibilità e della prassi. Confrontandosi esattamente con lo stesso problema, ma ancor prima di Gramsci e di Togliatti – e certamente molto prima di Ernesto Laclau e della sua rinuncia postmoderna alla dimensione dell'oggettività –, comprendeva perciò la questione dell'egemonia nel suo nesso con la questione non meno rilevante della coercizione<sup>29</sup>. E comprendeva cosa tale questione volesse dire per il movimento operaio, il quale già in quegli anni sapeva perciò di dover inevitabilmente fare un notevole lavoro su se stesso se avesse voluto oltrepassare i propri limiti corporativi, ovvero la propria parzialità, e proporsi come avanguardia generale nell'ambito di un'alleanza popolare.

Al tempo stesso – e cosa non meno rilevante – Zetkin allargava lo sguardo talmente al di là del proprio fronte politico da cogliere almeno in parte anche lo sforzo di rinnovamento e complessificazione della destra europea dopo la Prima guerra mondiale. Il medesimo evento che aveva messo alla prova l'impianto teorico secondinternazionalista, infatti, aveva messo non meno in crisi il patrimonio di idee e valori del

---

<sup>29</sup> Cfr. LACLAU-MOUFFE 2011, il cap. I, nel quale si delinea la genealogia della questione dell'egemonia dalla Seconda internazionale al leninismo passando per Luxemburg e Gramsci.

conservatorismo tradizionale, obbligando le nuove generazioni di destra alla ricerca di una via essa stessa nuova. Se in quegli anni anche la destra era costretta a tagliare i ponti con il proprio passato per affrontare la questione del consenso e dell'egemonia su strati sociali sempre più vasti e a cercare un «nuovo carattere popolare, plebeo»<sup>30</sup>, tuttavia, il rinnovamento al quale questa parte politica doveva disporsi – e che prende il nome di Rivoluzione conservatrice<sup>31</sup> – appariva decisamente più semplice rispetto al compito della sinistra. È vero che la destra doveva a quel punto imparare a praticare il linguaggio per lei inusitato della rivoluzione. Al di là di quel vantaggio politico generale dovuto alla sua spontanea propensione all'immediatezza, e dunque della sua capacità di entrare più facilmente in sintonia con gli umori spontanei più reattivi delle masse, essa aveva però dalla propria parte un vantaggio essenziale e cioè una notevole dimestichezza con la questione nazionale, un tema che era eredità di tutto il proprio passato. E questo, nella Germania dei primi anni Venti e in particolare dopo l'occupazione franco-belga del territorio minerario della Ruhr, non poteva che fornirle strumenti egemonici assai potenti.

Non solo già all'epoca era nota la prassi della politica egemonica, dunque: era noto anche – e forse assai più di quanto non lo sia oggi – come questa politica non fosse affatto un monopolio ideologico “naturale” della sinistra. Sulla medesima falsariga dell'intervento di Zetkin va perciò letto l'approccio al problema del fascismo fornito nello stesso contesto da Karl Radek, il quale – già allora vicino a Trotzki – era in quel momento responsabile del Comintern per la Germania. Rispetto alla percezione del fascismo prevalente anche nel movimento comunista e rispetto anche alle parole di Zetkin, tuttavia, l'intervento di Radek alla conferenza del Comitato esecutivo allargato andava ancora oltre e si proponeva come una vera e propria provocazione<sup>32</sup>. Perché a partire

---

<sup>30</sup> BROUÉ 1977, p. 670.

<sup>31</sup> Sulla Rivoluzione conservatrice e la sua complicata dialettica interna, nonché sui rapporti con il flusso della destra tedesca, rinvio ai miei lavori AZZARA 1999, 2004, 2012, 2014, 2017 e alle relative bibliografie.

<sup>32</sup> RADEK 1923a = RS: discorso del 20 giugno 1923 a commento dell'intervento di Zetkin e pubblicato pochi giorni dopo sulla “Rote Fahne”. Lönne 1985 ricorda comunque che «Radek aveva elaborato la sua posizione già al Quarto Congresso mondiale del Komintern in una relazione dal titolo “L'offensiva del

dalla vicenda di Albert Leo Schlageter – l'ufficiale dei Freikorps giustiziato dall'esercito francese dopo la cattura in seguito a numerose azioni di boicottaggio e sabotaggio, oggetto di un vero e proprio culto politico a destra negli anni di Weimar, eletto a martire nazionale dopo l'avvento del nazismo e omaggiato persino da Martin Heidegger in un celebre discorso come Rettore di Freiburg<sup>33</sup> – si proponeva in maniera ancora più esplicita di comprendere l'elemento di verità presente nello stesso movimento neonazionalista tedesco. E lo faceva nello stesso momento in cui coglieva l'essenza agonistica dell'egemonia, ovvero il suo essere nulla di più e nulla di meno che un ulteriore campo di battaglia relazionale.

«Durante l'intero discorso della compagna Zetkin a proposito delle contraddizioni del fascismo, nella mia testa si agitavano il nome di Schlageter e il suo destino tragico»<sup>34</sup>, commentava Radek. Le parole di Zetkin a proposito delle conseguenze della guerra evocavano infatti «il cadavere di quel fascista tedesco, di quel nostro avversario di classe, che è stato condannato a morte e passato per le armi dagli sgherri dell'imperialismo francese» e cioè «dalla potente organizzazione di un'altra fazione dei nostri nemici di classe». Ecco allora che «nel momento in cui prendiamo una posizione politica di fronte al fascismo», cercando di comprenderne le radici e le contraddizioni per meglio combatterlo, «noi dobbiamo ricordarci di lui». Infatti, «le sorti di questo martire del nazionalismo tedesco non vanno liquidate in silenzio, né con una frase di circostanza», ma al contrario devono essere oggetto di seria riflessione per i comunisti.

---

capitale»», fornendo degli «impulsi importanti anche per la Zetkin» (p. 123; la relazione è in KOMINTERN 1923a, pp. 45-63). Su questo intervento di Radek, il suo reale significato e le sue ripercussioni la bibliografia è ormai assai cospicua. Mi limito a indicare due classici sul “nazionalboscevismo”: SCHÜDDEKOPF 1960, p. 139 sgg. e DUPEUX 1979, cap. IX, p. 208 sgg. Cfr. BASILE 2016, p. 43 sgg.

<sup>33</sup> HEIDEGGER 2000.

<sup>34</sup> RADEK 1923a = RS, p. 5. D'ora in avanti i riferimenti delle citazioni tratte da questo intervento saranno indicati tra parentesi direttamente nel testo con la sigla RS seguita dal numero di pagina.

Nessuna *Schadenfreude*, nessuna facile soddisfazione per un nemico in più che è morto, dunque. In realtà, «Schlageter, il coraggioso soldato della controrivoluzione, merita di essere apprezzato da noi, soldati della rivoluzione, in maniera virile e leale». Ma questo rispetto deve andare ben oltre il rituale riconoscimento encomiastico del suo valore militare o del suo coraggio. Le sue sorti, infatti, «molto hanno da dire al popolo tedesco» perché parlano delle sorti della Germania intera, ripropongono cioè la questione tedesca. Ecco allora che se i tedeschi, a partire dai nazionalisti ma senza escludere affatto i comunisti, non comprenderanno «il significato della storia di Schlageter» – ovvero il significato di un sacrificio che va al di là delle convinzioni personali del singolo soldato ma chiamano in causa lo stato di sottomissione della patria, mettendo di conseguenza in luce i rapporti di subordinazione e dominio imposti dall'imperialismo delle grandi potenze capitalistiche –, «questi sarà caduto invano».

Non c'è nessun dubbio sul fatto che Schlageter, figlio della piccola borghesia tedesca che come tanti altri suoi coetanei si era fatto valere durante il conflitto mondiale, abbia completamente sbagliato fronte. Appena finita la guerra, Schlageter militava già nei Freikorps che combattevano contro la Russia al servizio delle potenze controrivoluzionarie e a sostegno dei Bianchi. La Russia rivoluzionaria era accerchiata e la borghesia tedesca sconfitta cercava adesso di comprarsi la pietà dell'Intesa fornendole mercenari in funzione antisovietica, con la tacita complicità dei socialdemocratici (i quali anche a tal fine tolleravano la presenza di corpi paramilitari fuori controllo nel paese<sup>35</sup>). Era «un servizio da sgherri contro il popolo russo», tramite il quale i capitalisti e gli Junkers pagavano «i propri tributi di guerra ai vincitori, dando in affitto il giovane sangue tedesco risparmiato dalle pallottole della guerra mondiale e impiegandolo contro il popolo russo come milizie mercenarie dell'Intesa» (RS 6).

Subito dopo, e a dimostrazione che non si era trattato di un caso o di un equivoco, Schlageter era andato con i suoi camerati nella Ruhr, per combattere l'occupazione ma non di meno per reprimere i comunisti e le loro iniziative di sciopero e boicottaggio delle aziende minerarie, e lì si era battuto in combutta con il capitale francese e inglese,

---

<sup>35</sup> Cfr. FRÖLICH–LINDAU–SCHREINER–WALCHER, p. 36 sgg.

riconsegnando il controllo del territorio ai capitalisti dell'acciaio e del carbone. Era veramente fuori da ogni logica, perciò, che a piangerlo sui giornali della destra fossero in primo luogo i responsabili diretti della disfatta e dell'umiliazione tedesca come Ludendorff o i grandi industriali come Stinnes, il quale era tra l'altro socio d'affari nella fabbrica in cui erano state prodotte le armi che avevano ucciso questo protomartire nazionalista. Ma per quanto riguardava le truppe di manovra, questi figli del popolo tedesco? Almeno questi soldati avevano realmente «compreso il significato della propria azione» (RS 5)?

Perché Schlageter aveva fatto tutto questo? Perché aveva combattuto contro la rivoluzione e l'auto-organizzazione popolare? Lo aveva fatto perché era un feroce nemico del popolo? Non è affatto così. Al contrario, Schlageter – che rappresentava qui la piccola borghesia nazionalista esacerbata dalla propaganda imperialistica dello Stato maggiore tedesco e che seguiva il destino sconvolgente di un'intera generazione – «era convinto di servire il popolo tedesco» (RS 6) ed era dunque un sincero patriota. E però, nella sua incapacità di comprensione delle cause reali della guerra, «era convinto che avrebbe servito al meglio il popolo aiutando a ripristinare il dominio delle classi che lo hanno guidato sino a questo momento portandolo in questa indicibile sventura». Fedele sino in fondo alla propria parte, per lui «ogni lotta contro l'Intesa sarà impossibile finché non verrà abbattuto il nemico interno». Dove stava però questo nemico? Esso «era per Schlageter la classe operaia rivoluzionaria».

Come si vede, è ormai scontata e implicita qui per Radek la non corrispondenza diretta tra posizione di classe e coscienza di classe. Il piccolo borghese Schlageter non era certamente organico alla grande borghesia e i suoi interessi sarebbero spontaneamente andati in tutt'altra direzione; ma in quanto ne era succube sul piano ideologico – come era normale che accadesse, visto che le idee della classe dominante sono per lo più le idee dominanti – ne è finito al servizio. Da qui, però, anche la possibilità di cambiare le cose e di staccare questi strati sociali dall'influenza borghese, a condizione che il movimento operaio fosse capace di sfuggire alla trappola del muro contro muro e avvertisse l'importanza e l'urgenza di un intervento ideologico di natura egemonica che si rivolgesse a tutti gli Schlageter di Germania e d'Europa. E cioè a tutte le classi sociali strette tra i grandi proprietari e

il proletariato e adesso contese nelle loro forme di coscienza tra comunismo e fascismo.

Qual era però la chiave di questa iniziativa egemonica? Quale il suo principale «significante vuoto»<sup>36</sup>, per usare ancora una volta le parole di Laclau? Nella situazione concreta della Germania di Weimar, sconfitta senza aver subito nessuna disfatta militare e caricata poi della colpa morale della guerra, oltre che del peso delle riparazioni, si trattava – e non poteva essere diversamente – della questione nazionale.

Era inevitabile che i ceti medi, per i quali l'identificazione con la patria era fonte primaria di identità, affidassero le proprie sorti al fascismo, oppure sarebbe stato ancora possibile per i comunisti e per la classe operaia di fabbrica una politica di alleanze sociali che strappasse questi strati alle forze della reazione? La domanda rivolta ai camerati di Schlageter era perciò in realtà rivolta all'intero blocco sociale nel quale i neonazionalisti reclutavano le proprie truppe: nel rivendicare il loro genuino patriottismo, «contro chi intendono combattere allora i *völkisch* tedeschi, contro il capitale dell'Intesa o contro il popolo russo?» (RS 6). Se anche per loro la contraddizione principale era costituita dalla sottomissione della Germania, infatti, quali erano le vere ragioni della sconfitta e delle sofferenze del popolo tedesco e, ancor prima, per quale motivo la Germania si era impegnata in una guerra che mai avrebbe potuto vincere, con l'obiettivo di sottomettere a propria volta altri popoli? Di conseguenza, «con chi vogliono unirsi» tutti coloro che intendono combattere per la difesa della patria? Stanno «Con gli operai e i contadini russi per scuotere via insieme il giogo del capitale dell'Intesa» e cioè affrontando le ripercussioni drammatiche della guerra a partire dalle loro radici, a partire dalla gerarchia imperialistica internazionale e dalle sue propaggini nelle classi dirigenti di ciascun paese? Oppure, paradossalmente, per l'incapacità di leggere le contraddizioni reali, si sarebbero schierati proprio con i responsabili della guerra e delle conseguenti sofferenze del proprio popolo, «con il capitale dell'Intesa», il quale li conquistava e poi li mobilitava «per ridurre in schiavitù il popolo tedesco e quello russo»?

---

<sup>36</sup> LACLAU 2008, p. 91.

### *5. Radek: teoria dell'egemonia e questione nazionale*

È chiaro qui il passaggio di Radek a una teoria dell'“egemonia oggettiva” pressoché integrale, una teoria che riconosceva nella questione nazionale il terreno principale per una possibile offensiva ideologica. Ma ancor prima, è chiara nelle sue parole la consapevolezza per cui nella situazione concreta tale questione era diventata un momento inscindibile della questione sociale e il primo inevitabile momento di ogni prospettiva rivoluzionaria.

Sappiamo che per Lenin dopo il 1917 «la lotta di classe ha cambiato le sue forme»<sup>37</sup>. Se questo era avvenuto in un paese nel quale la classe operaia era andata al potere e doveva da quel momento difendere con ogni mezzo la sopravvivenza del nuovo ordine sovietico e dunque l'acquisito primato dei lavoratori, lo stesso però avveniva, con modalità e per ragioni diverse, in un paese che per colpa del fallimento dei propri leader politici ed economici era stato sconfitto e poi sottomesso. Nessuna rivoluzione proletaria avrebbe mai potuto esserci in Germania senza passare prima per una liberazione della Germania stessa. La Germania, infatti, aveva assunto adesso la posizione di una semicolonìa collocata nel cuore stesso dell'Europa. I suoi abitanti erano diventati di fatto schiavi coloniali ed erano a quel punto assimilabili ai neri. L'emancipazione della classe operaia tedesca dal capitale entrato nella fase dell'imperialismo non era perciò nemmeno immaginabile se non nel contesto dell'emancipazione della Germania dalle potenze imperialistiche che ne soffocavano la vita e, per essere conseguenti, dalle proprie stesse pulsioni egemoniche.

Il paese era stato colonizzato dagli stranieri vittoriosi in accordo con i grandi capitalisti tedeschi, i quali tradivano la propria stessa patria a spese della classe operaia ma più in generale di tutte le classi lavoratrici. Chi voleva conquistare il potere doveva anzitutto sapersi porre alla testa di queste classi, doveva presentarsi come un Lord Protettore della nazione. Era necessario, allora, che la classe operaia tedesca assumesse una consapevolezza nazionale e uscisse fuori di sé per conquistare «la maggioranza di tutti gli sfruttati» ovvero «la simpatia delle masse»<sup>38</sup> e

---

<sup>37</sup> LOSURDO 2013, cap, VII, p. 184 sgg.

<sup>38</sup> LENIN 1967d, pp. 451-52.

svolgere una funzione dirigente, individuando se possibile nella propria stessa storia le premesse di questa possibile crescita intellettuale e politica e i propri titoli di legittimità. E in questo compito la classe operaia tedesca non si trovava affatto sprovvista di mezzi: nella partecipazione popolare alla resistenza della Ruhr, infatti, essa non faceva per Radek che rinnovare l'eredità dei *Befreiungskriege* antinapoleonici. E proprio rivendicando questa continuità i comunisti potevano con pieno diritto proporsi come avanguardia della liberazione nazionale, inserendo la Germania in quel processo di decolonizzazione delineato da Lenin nel momento in cui non solo aveva invitato a trasformare la guerra imperialista in guerra rivoluzionaria ma aveva anche fatto appello ai popoli delle colonie affinché spezzassero le loro catene.

Come Engels aveva a suo tempo delineato una «tradizione rivoluzionaria» della Germania che risaliva quantomeno alla Guerra dei contadini dell'epoca della Riforma protestante<sup>39</sup>, dunque, Radek forniva nel suo discorso un abbozzo di genealogia del nazionalismo progressivo proletario. Guardiamo alla storia tedesca: Gneisenau e Scharnhorst, spiegava Radek, riuscirono ad avere la meglio su un esercito tanto più potente solo facendo appello al popolo e mobilitando le masse: «solo emancipando i contadini dall'assoggettamento e dalla schiavitù degli Junker» (RS 7). Essi compresero che «solo scuotendo via il gioco dalla schiena dei contadini si sarebbero potute porre le basi per la liberazione della Germania». In questa maniera, però, nasceva la tradizione del patriottismo democratico tedesco, ragion per cui sarebbe stata possibile dopo Versailles un'alternativa popolare sensata al nazionalismo aggressivo fomentato dal capitale: «ciò che i contadini tedeschi rappresentavano all'inizio del XIX secolo», infatti, «per la storia della nazione tedesca all'inizio del XX secolo lo è la classe operaia tedesca». La classe operaia raccoglieva l'eredità di un movimento democratico popolare che, facendo leva sulle masse contadine, aveva saputo difendere la libertà della patria vincendo anche la capillare penetrazione dell'egemonia ideologica francese presso i ceti intellettuali: allo stesso modo, oggi «solo assieme ad essa la Germania potrà essere liberata dalle catene della schiavitù, mentre non potrà esserlo senza di essa».

---

<sup>39</sup> ENGELS 1960, p. 329.

Siamo di fronte a una grande e spesso malintesa operazione di politica culturale. Se l'egemonia operaia sui ceti intermedi era indispensabile nella lotta per disarticolare il fascismo nelle sue componenti di classe già sul piano ideologico, la questione nazionale era a sua volta centrale per il conseguimento di questa egemonia e per la conquista di un ruolo di avanguardia per la classe operaia, la quale per Radek possedeva comunque già tutti i titoli etici necessari per dirigere la liberazione tedesca.

In questa lotta, «la causa tedesca» coincideva con la causa «del popolo tedesco» ovvero con la «battaglia per i diritti del popolo tedesco» (RS 7-8). Il proletariato doveva perciò convincere questo popolo a rompere «con coloro che non solo lo hanno condotto alla sconfitta ma che perpetuano questa sconfitta e la sua inermità, perché ne trattano la maggioranza come se fosse il nemico». Proprio i ceti medi erano i principali interpellati: non credano costoro di riuscire a trarsi in salvo dalla tempesta della crisi postbellica abbracciando il neonazionalismo e il fascismo, perché la sconfitta della classe operaia porterà inevitabilmente con sé l'oppressione di tutte le classi e lo sfruttamento intensivo dello stesso ceto medio. Il fascismo era infatti un «martello che, intenzionato a cadere sulla testa del proletariato per sfracciarla, finirà per colpire in primo luogo proprio gli strati piccolo-borghesi che lo brandiscono nell'interesse del grande capitale» [RS 5].

Ecco allora il cuore della proposta di Radek. Una proposta che, nel tradurre astutamente in termini nazionali le direttive del Comintern, intendeva fare esplodere le molteplici contraddizioni interne al campo delle destre: «se la Germania vuole essere in grado di combattere, deve formare un fronte comune dei lavoratori [*eine Einheitsfront der Arbeitenden*]» [RS 8]. Un fronte nel quale «i lavoratori intellettuali [*Kopfarbeiter*]», i quali rappresentano una categoria di per sé strategica ma che valgono anche da metafora per i ceti medi nel loro complesso, «devono... unirsi ai lavoratori manuali [*Handarbeiter*] in una falange d'acciaio». È un intento che veniva ribadito pochi giorni dopo di fronte all'Esecutivo allargato dell'Internazionale giovanile, assieme ad un contesto retorico-tattico complessivo che puntava a mettere in contraddizione il fascismo di fronte alle masse piccolo-borghesi: dal momento che sulla testa di queste masse è in corso un'offensiva egemonica, i comunisti devono sforzarsi di «trovare accesso» ai loro

bisogni ideologici e a tal fine devono essere in grado di capire le «differenze» presenti nel vasto alveo della «controrivoluzione»<sup>40</sup>.

Se dopo Versailles e ancor più dopo l'occupazione della Ruhr la rivoluzione tedesca passava per la liberazione della Germania dal gioco coloniale, era chiaro infatti che la classe operaia tedesca dovesse saper andare al di là dei propri limiti e dialogare con altri strati sociali per costruire assieme ad essi un'alleanza nazionale e un fronte ampio, pur tenendone la testa. Da un lato, «la condizione dei lavoratori intellettuali esige questa unità» [RS 8], viste le sofferenze dei ceti medi e al contempo la loro incapacità di direzione strategica. Dall'altro, «solo pregiudizi obsoleti la impediscono»: pregiudizi nei confronti dei comunisti, certamente; ma anche i pregiudizi e i limiti di quei socialisti che, identificando senz'altro gli *Arbeiter* con gli operai di fabbrica, finivano per dimidiare in senso economicistico e puramente operaistico la stessa teoria marxiana.

A questo punto, in piena consonanza con lo spirito del leninismo, «la causa del popolo» diventa per Radek la «causa della nazione» e questo passo, reciprocamente, «fa della causa della nazione la causa del popolo». Nella guerra di liberazione che si confondeva con la guerra rivoluzionaria, la Germania sarebbe stata perciò finalmente «unita». Ma lo sarebbe stata non a partire dallo spirito di vendetta o dal radicamento comunitario o addirittura per appartenenza razziale, come avrebbero voluto i neonazionalisti, bensì solo sul terreno proletario, ovvero «come un popolo di lavoratori che combatte», unico modo per evitare «gesti di disperazione» e «lottare in maniera efficace».

Le conseguenze pratiche erano a quel punto chiare, per quelle forze alle quali Radek si rivolgeva e delle quali puntava a mettere in evidenza le contraddizioni: «se i circoli patriottici della Germania», e cioè i *völkisch*, «non decideranno di far propria la causa di questa maggioranza della nazione», e dunque «di stabilire così un fronte contro il capitale dell'Intesa» ma anche «contro quello tedesco», rompendo la loro subordinazione di classe alla grande proprietà ma al tempo stesso rinnegando la propria ideologia organicistica per abbracciare una visione del mondo fondata sul primato del lavoro e sulla fratellanza dei popoli sottomessi, ecco che «quello di Schlageter

---

<sup>40</sup> RADEK 1923b.

sarà stato un cammino nel nulla» [RS 7]. Sarebbe stato però, questo, il supremo tradimento nazionale da parte dei fascisti, perché rinunciare all'alleanza con le forze popolari o addirittura combatterle avrebbe significato dividere il paese e spalancare le porte della patria alla strapotenza del nemico: «allora, di fronte all'invasione straniera, di fronte alla minaccia ininterrotta da parte dei vincitori, la Germania diverrebbe il campo di una sanguinosa lotta intestina e sarebbe facile per il nemico annientarla e farla a pezzi».

Più nazionali dei neonazionalisti avrebbero dovuto perciò dimostrarsi i comunisti: «il partito comunista di Germania deve dire apertamente alle masse nazionaliste piccolo-borghesi: chi, al servizio degli affaristi, degli speculatori, dei signori dell'acciaio e del carbone, vorrà provare a rendere schiavo il popolo tedesco o a gettarlo in qualche avventura, andrà a sbattere nella resistenza degli operai tedeschi comunisti» e a quel punto «essi risponderanno alla violenza con la violenza», perché «chi per incomprendimento si unirà ai mercenari del capitale, verrà combattuto con ogni mezzo» [RS 8]. Non solo però il destino non era scritto, ma la stessa questione nazionale era un campo di forze nel quale ciò che contava era anzitutto la capacità egemonica dei soggetti in contesa tra loro: «noi crediamo però che la grande maggioranza delle masse dai sentimenti nazionali non faccia parte del campo del capitale ma di quello del lavoro» e su queste basi «vogliamo cercare la via che conduce a queste masse e la cercheremo, la vogliamo trovare e la troveremo». Ecco che i comunisti avrebbero fatto di tutto «affinché uomini come Schlageter, che erano pronti ad andare verso la morte per una causa comune, non siano viandanti nel nulla ma diventino viandanti verso un futuro migliore dell'umanità intera».

È un passaggio importante, quest'ultimo, che conferma ancora una volta l'ambizione dell'offensiva egemonica di Radek e sventa a monte qualunque possibile accusa di collusione con il profascismo: come abbiamo visto, bisognava fare in modo che i tedeschi «non versino più il loro sangue caldo e disinteressato per il profitto dei baroni del carbone e dell'acciaio ma per la causa del grande popolo tedesco che lavora», sottraendosi all'egemonia grande-borghese. Al tempo stesso, però, e cosa non secondaria, questa guerra di liberazione rendeva i tedeschi «un popolo che fa parte della famiglia dei popoli che lottano per la propria liberazione». E cioè li inseriva in un processo di emancipazione generale

dall'imperialismo nel quale essi erano associati, in seguito alla guerra, a tutti i popoli coloniali e diventavano dunque parte integrante di un grande movimento internazionale e internazionalista dei popoli oppressi, a partire dai popoli di colore sottomessi a suo tempo dalla Germania stessa.

Lungi dall'essere espressione di vendetta o di spirito social-sciovinista di rivincita, dunque, lungi dal rappresentare il particolarismo sempiterno di una Germania che non accettava la sconfitta e che si camuffava con la maschera del sincretismo ideologico dando vita a un abominevole campo "rossobruno" protototalitario, il fronte unitario dei lavoratori proposto dai comunisti anche ai neonazionalisti si sarebbe battuto «per una liberazione che è identica alla libertà di tutto il popolo» ma anche per la «libertà di tutti coloro che lavorano e soffrono in Germania» [RS 8], indipendentemente dalla classe ma anche dall'appartenenza in senso etnico alla *Volksgemeinschaft*. Esso si proponeva dunque di strappare ai neonazionalisti l'egemonia sulla questione nazionale e di «convincere gli elementi piccolo-borghesi che sono presenti nel fascismo e che lottano contro la riduzione in schiavitù della Germania che il comunismo non è loro nemico ma è la stella che indica loro il cammino della vittoria».

Se questa operazione egemonica fosse fallita, invece, se i comunisti non fossero riusciti a «destare la fiducia delle masse popolari piccolo-borghesi nella capacità della classe operaia di scuotere il giogo nazionale», avvertiva in tempo reale Radek, sarebbe stato assai probabile che queste masse divenissero «strumenti in mano alle iene della guerra», le quali «sfrutteranno i loro legittimi sentimenti nazionali per ripristinare il dominio della reazione in Germania». Si sarebbe profilata una catastrofe che avrebbe spinto «ancora più a fondo la Germania», dunque. Ma sarebbe stata una catastrofe non minore per la classe operaia tedesca e per l'intero movimento comunista internazionale ovvero per la rivoluzione in Europa, perché «la sua vittoria» avrebbe dovuto essere «rinviata per lungo tempo» [RS2 15].

È superfluo ricordare quanto questa diagnosi si sia dimostrata esatta e quanto a questo proposito – e per ragioni che meritano un ragionamento a parte – Radek sia stato profetico.

### Riferimenti Bibliografici

AGOSTI, ALDO, 1972

*L'analisi del fascismo al IV Congresso dell'Internazionale comunista*, "Problemi del socialismo", n° 11-12, pp. 797-821.

Id., 1974 sgg.

*La Terza Internazionale. Storia documentaria*, tre volumi in sei tomi, Editori Riuniti, Roma.

ARENDT, HANNAH, 1989

*Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Ed. di Comunità, Milano 1967...; ed. orig. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich & Co, New York 1951; poi The World Publishing 1958; Harcourt, Brace & World, New York 1966.

AZZARÀ, STEFANO G., 1999

*La ristrutturazione dell'ideologia tedesca nel periodo di Weimar: neoromanticismo, modernismo reazionario, rivoluzione conservatrice*, "Studi Urbinati", B, LXIX, p. 131-79.

Id., 2003

*Comunismo moderno versus nostalgia della comunità in Karl Marx*, "Marxismo Oggi", n° 1, pp. 33-67.

Id., 2004

*Pensare la Rivoluzione conservatrice. Critica della democrazia e "grande politica" nella Repubblica di Weimar*, 2a ed. ampliata, La Città del Sole, Napoli.

Id., 2012

*L'imperialismo dei diritti universali. Arthur Moeller van den Bruck, la Rivoluzione conservatrice e il destino dell'Europa*, La Città del Sole, Napoli.

Id., 2014

*Friedrich Nietzsche dal radicalismo aristocratico alla Rivoluzione conservatrice. Quattro saggi di Arthur Moeller van den Bruck*, Castelvecchi, Roma.

Id., 2017

"Moeller, Spengler e la dialettica della Rivoluzione conservatrice", in A. Moeller van den Bruck, *Tramonto dell'Occidente? Spengler contro Spengler*, a cura di S.G. Azzarà, OAKS, Milano, pp. 7-32.

BASILE, CORRADO, 2016

*L'«Ottobre tedesco» del 1923 e il suo fallimento. La mancata estensione della rivoluzione in Occidente*, Colibri, Milano.

BAYERLEIN, BERNHARD H. - WEBER, HERMANN - ALBERT, GLEB J. (A CURA DI), 2014

*Deutschland, Russland, Komintern - Dokumente (1918-1943)*, De Gruyter, Berlin.

BROUÉ, PIERRE, 1977

*Rivoluzione in Germania 1917-1923*, trad. it. di S. Caprioglio e D. Usiglio, Einaudi, Torino; ed. orig. *Révolution en Allemagne (1917-1923)*, Minuit, Paris 1971.

DUPEUX, LOUIS, 1979

National bolchevisme. *Stratégie communiste et dynamique conservatrice*, 2 vol., Champion, Paris.

ENGELS, FRIEDRICH, 1960

*Der deutsche Bauernkrieg* (1850), in MEW 7, pp. 327-413.

FRÖLICH, PAUL – LINDAU, RUDOLF – SCHREINER, ALBERT – WALCHER, JAKOB, 2001

*Rivoluzione e contro-rivoluzione in Germania 1918-1920. Dalla fondazione del Partito comunista al Putsch di Kapp*; ed. orig. *Illustrierte Geschichte der deutschen Revolution*, Internationaler Arbeiter-Verlag, Berlin 1929.

HEIDEGGER, MARTIN, 2000

“Gedenkworte zu Schlageter” (26. Mai 1933), in *Reden und anderen Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Klostermann, Frankfurt a.M., pp. 759-60.

KOMINTERN, 1923a

*Protokoll des Vierten Kongresses der Kommunistischen Internationale* (Petrograd-Moskau, vom 5. November bis 5. Dezember 1922), Hoym, Hamburg 1923

Id., 1923b

*Protokoll der Konferenz der erweiterten Exekutive der kommunistischen Internationale* (Moskau, 19-23 Juni 1923), Hoym, Hamburg.

LACLAU, ERNESTO, 2008

*La ragione populista*, a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari; ed. orig. *On Populist Reason*, Verso, London 2005.

LACLAU, ERNESTO E MOUFFE, CHANTAL, 2011

*Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale*, a cura di F.M. Cacciatore e M. Filippini, il Melangolo, Genova; ed. orig. *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*, Verso, London 1985.

LENIN 1967a

*L'«estremismo» malattia infantile del comunismo* (1920), *Opere complete*, vol. 31, pp. 10-109.

Id., 1967b

*Tesi per il rapporto sulla tattica del Partito comunista di Russia al III congresso dell'Internazionale comunista (Progetto iniziale)* (1921), *Opere complete*, vol. 32, pp. 429-437.

Id., 1967c

*Discorso sulla questione italiana* (28 giugno 1921), *Opere complete*, vol. 32, 438-43.

Id., 1967d

*Discorso in difesa della tattica dell'Internazionale comunista* (1 luglio 1921), *Opere complete*, vol. 32, 444-53.

Id., 1967e

*Rapporto sulla tattica del PCR* (5 luglio 1921), *Opere complete*, vol. 32, pp. 454-469.

ID., 1967f

*Lettera ai comunisti tedeschi* (14 agosto 1921), *Opere complete*, vol. 32, pp. 485-95.

LÖNNE, KARL EGON, 1985

*Il fascismo come provocazione. "Rote Fahne" e "Vorwärts" a confronto con il fascismo italiano tra il 1920 e il 1933*, Guida, Napoli; ed. orig. *Faschismus als Herausforderung: die Auseinandersetzung der "Roten Fahne" und des "Vorwärts" mit dem italienischen Faschismus 1920-1933*, Böhlau, Köln-Wien, 1981.

LOSURDO, DOMENICO, 1996

*Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2002

*Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2013

*La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1972 = MEW4

*Manifest der Kommunistischen Partei*, in *Werke*, Bd. 4, Dietz Verlag, Berlin.

ID., 1973 = MEW19

*Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des 'Manifests der Kommunistischen Partei'*, in *Werke*, Bd. 19, Dietz Verlag, Berlin.

NATOLI, CLAUDIO, 1982

*La Terza Internazionale e il fascismo (1919-1923)*, Editori Riuniti, Roma.

POULANTZAS, NICOS, 1975

*Fascismo e dittatura: la Terza Internazionale di fronte al fascismo*, Jaca Book, Milano; ed. orig. *Fascisme et dictature: la III<sup>e</sup> Internationale face au fascisme*, Maspéro, Paris 1970, poi Seuil 1974.

RADEK, KARL, 1923a = RS

"Leo Schlageter, der Wanderer ins Nichts", in Radek-Fröhlich et al. 1923, pp. 5-8; ed. orig. "Rote Fahne" n° 144, 26 giugno 1923; poi Komintern 1923, pp. 240-45.

ID., 1923b

*Das Abflauen der Offensive des Kapitals und die Aufgaben der Kommunistischen Internationale*. Rede in der Sitzung der Erweiterten Exekutive der Kommunistischen Jugend-Internationale. Moskau, 13. Juli 1923, disponibile a <https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/radek/radek-kommunistische-taktik/karl-radek-das-abflauen-der-offensive-des-kapitals>.

RADEK, KARL – FRÖHLICH, PAUL – REVENTLOW, ERNST – MOELLER VAN DEN BRUCK, ARTHUR, 1923

*Schlageter. Eine Auseinandersetzung. Kommunismus und nationale Bewegung*, VIVA Verlag, Berlin.

SCHÜDDEKOPF, OTTO-ERNST, 1960

*Linke Leute von Rechts: Die nationalrevolutionären Minderheiten und der Kommunismus in der Weimarer Republik*, Kohlhammer, Stuttgart.

TOGLIATTI, PALMIRO, 2010

*Corso sugli avversari. Le lezioni sul fascismo*, a cura di F.M. Biscione, Einaudi, Torino.

ID., 2014

*La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti 1917-1964*, a cura di M. Ciliberto e G. Vacca, Bompiani, Milano.

ZETKIN, CLARA, 1923 = ZF

*Der Kampf gegen den Faschismus*, in *Komintern* 1923, pp. 204-32.

## «Cadornismo politico» e rivoluzione in Occidente. Antonio Gramsci tra Caporetto e Ottobre sovietico

Fabio Vander (Uffici del Senato della Repubblica)

*Two First World War episodes were particularly formative in Antonio Gramsci's "political education": the Bolshevik revolution and the Italian military defeat in Caporetto. Gramsci realizes the need of a new link between attack and defense, war of movement and of position. The essay investigates the strategic innovations induced in European political thought with the First World War and with Giulio Douhet's theses and their consequences in Gramscian and Communist thought of the same period.*

*Keywords: War of movement/war of position; Gramsci; Trotski; Western Revolution.*

Quest'anno ricorrono due anniversari che rimandano mirabilmente agli stessi giorni di cent'anni fa, quelli a cavallo fra ottobre e novembre del 1917: la disfatta italiana a Caporetto e la rivoluzione bolscevica d'Ottobre. Due avvenimenti entrambi epocali, dalle implicazioni di portata strategica. Se a tutta prima l'importanza della rivoluzione sovietica appare soverchiante, pure il modo in cui Caporetto impattò non solo sulle difese italiane, ma sulla dinamica complessiva della prima guerra mondiale merita grande attenzione. Antonio Gramsci fu fra quanti (certo non la storiografia, né la gramscistica) colsero il peculiare rilievo del nesso che unì i due eventi. Ne trasse spunto per produrre un'alta qualità di pensiero politico e strategico. In questa relazione farò riferimento soprattutto ai *Quaderni del carcere* ma è parte di una riflessione più vasta sulla formazione del pensiero politico di Gramsci.

Di certo la successiva analisi sulla sconfitta storica del movimento operaio fra le due guerre e sulla nascita dei fascismi presuppone in Gramsci le riflessioni del 1917-18<sup>1</sup>. Per Gramsci infatti la tragedia di Caporetto veniva da un retroterra storico, politico e strategico che trascendeva le responsabilità "tecniche" degli alti comandi e investiva

---

<sup>1</sup> Già Leonardo Paggi aveva evidenziato in Gramsci «il nesso fra momento politico e momento militare» e prendendo spunto proprio dalla «tragedia di Caporetto» (PAGGI 1984, p. 400). Anche Antonio Stragà ha rilevato nei *Quaderni* l'interesse ad «analizzare le cause della sconfitta del movimento operaio europeo alla fine della prima guerra mondiale» (STRAGÀ 1985, p. 55), prima fra tutte una carenza di "egemonia", cioè di analisi adeguata delle novità imposte dalla guerra.

questioni di grande rilievo e portata. La conseguenza in fatto di teoria politica era la necessità di un *cambio di paradigma* quanto alla dottrina della rivoluzione; e in questo senso fondamentale era far reagire le battaglie sull'Isonzo con le dinamiche evidenziate dalla rivoluzione di Ottobre.

Ma per capire il Gramsci di quegli anni della guerra occorre una premessa. Bisogna cioè conoscere soprattutto Giulio Douhet. Chi era costui? Era un ufficiale di origini piemontesi, che di fatto fu il fondatore dell'aviazione militare italiana, teorico della guerra aerea come «guerra integrale», durante la I GM fu il primo a capire che l'offensivismo di Cadorna era esoso e perdente. Occorreva passare dal "movimento" alla "posizione", reimpostare la strategia sulla guerra di logoramento. Accusato di tradimento fu degradato e condannato. All'indomani della guerra fu reintegrato e divenne generale. La sua lettura della "guerra integrale" si era rivelata giusta.

Gramsci conosceva Douhet. L'ufficiale scriveva infatti di cose militari sulla "Gazzetta del Popolo" di Torino, giornale che Gramsci leggeva, tanto che citava gli articoli del colonnello sull'"Avanti!" torinese. Ma Gramsci aveva letto anche il celebre "memoriale" che Douhet aveva stilato contro Cadorna e che gli era valso la degradazione e la condanna ad un anno di carcere (uscì di prigione il 23 ottobre 1917, il giorno prima dello sfondamento di Caporetto, che sancì la clamorosa conferma del suo anti-cadornismo). Anche in carcere Gramsci aveva nella sua biblioteca i libri di Douhet e lo cita a più riprese nei *Quaderni* sempre con riferimento proprio a Caporetto e a guerra di movimento/guerra di posizione. Il tutto entro la più ampia riflessione sulla "rivoluzione in Occidente".

Ma qual era il nesso fra Caporetto e l'Ottobre? Gramsci considerava la Rivoluzione d'ottobre l'ultima *rivoluzione d'attacco*. Ma che fosse l'ultima lo capisce solo *dopo* Caporetto e *dopo* Douhet. A questo punto Gramsci realizza che quel modello di rivoluzione è inespugnabile in Occidente.

Questo è il punto: Gramsci usa Caporetto (cioè la crisi dell'offensivismo) per criticare il concetto di rivoluzione armata. Del resto negli anni del carcere la nascita del fascismo in Italia e in seguito quella del nazismo gli avevano chiarito una volta per tutte che non si poteva più *fare come la Russia*. Occorreva un'altra strategia. Centrata su

una nuova mediazione fra attacco e difesa, fra “arditi” e fanteria da trincea. Anche questa era una tesi di Douhet. Gramsci la traduceva in termini politici. Il punto decisivo era quello del rapporto fra avanguardia e masse: «l’arditismo moderno presuppone una grande riserva, immobilizzata per varie ragioni, ma potenzialmente efficiente, che lo sostiene e lo alimenta con apporti individuali»<sup>2</sup>. Come dire: l’avanguardia rivoluzionaria non deve mai andare disgiunta dalla massa, deve *attivizzarla*, farla protagonista della politica. Le due cose devono andare insieme. Non rivoluzione *passiva* (cioè non-rivoluzione), ma rivoluzione *attiva*.

Proseguiva Gramsci: «il vero arditismo, cioè l’arditismo moderno, è proprio della guerra di posizione, così come si è rivelata nel ‘14-18»<sup>3</sup>. «Arditismo» e «posizione», assalto e preparazione, élites e masse sono assolutamente compatibili (e proprio questa infatti era stata la «ricetta magica» dei tedeschi a Caporetto). Nessun “avanguardismo” nella dottrina politica di Gramsci. Il partito rivoluzionario non può essere «un insieme di “superuomini” (esaltazione delle minoranze attive come tali ecc.)», è indispensabile che «la partecipazione della collettività organica, come blocco sociale, avvenga in modo completo»<sup>4</sup>. Mai dunque scissione fra partito e masse, altrimenti si finisce proprio come l’offensivismo di Cadorna: «le “avanguardie” senza esercito di rincalzo, gli ‘arditi’ senza fanteria e artiglieria, sono anch’esse trasposizioni del linguaggio dell’eroismo retorico; non così le avanguardie e gli arditi come funzioni specializzate di organismi complessi e regolari»<sup>5</sup>. Non possiamo più permetterci nessuna *retorica* della rivoluzione, dunque: «La politica deve, anche qui, essere superiore alla parte militare e solo la politica crea la possibilità della manovra e del movimento»<sup>6</sup>.

*Primato – non autonomia – della politica.* Gramsci corroborava il discorso strategico politico con i riferimenti storici. C’erano stati infatti dei precedenti durante il Risorgimento. Già allora «l’Italia è stata caratterizzata dal volontarismo», avevano cioè dominato minoranze borghesi che avevano fatto l’Unità. Ora proprio questo era stato il limite

---

<sup>2</sup> GRAMSCI 1975, p. 123.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 1676.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 121.

storico della nostra storia moderna. Sempre *rivoluzioni senza masse* in Italia. Sempre rivoluzioni *passive*. E infatti: «volontariato-passività, vanno insieme più di quanto si creda». *La politica come avanguardismo e movimentismo è rivoluzione passiva*.

Di qui la polemica di Gramsci contro i troskisti e gli anarco-sindacalisti. A tutti quelli che credevano nel «misticismo» dello sciopero generale e dell'assalto rivoluzionario ricordava che la politica è cosa assai più complessa: «si potrebbe richiamare a questo proposito il confronto con la tecnica guerresca così come si è trasformata col passaggio dalla guerra manovrata alla guerra di posizione»<sup>7</sup>. Di nuovo: la politica deve imparare la lezione della guerra. E infatti una volta di più richiamava Douhet: «la guerra di posizione non è solo costituita dalle trincee vere e proprie, ma da tutto il sistema organizzativo e industriale del territorio che è alle spalle dell'esercito schierato»<sup>8</sup>. E aggiungeva: «la stessa riduzione deve avvenire nell'arte e nella scienza della politica, almeno per ciò che riguarda gli Stati più avanzati, dove la "società civile" è diventata una struttura molto complessa e resistente alle "irruzioni" catastrofiche dell'elemento economico immediato (crisi, depressioni ecc.): le superstrutture della società civile sono come il sistema delle trincee nella guerra moderna»<sup>9</sup>.

Un passo davvero di grande rilievo. In cui si dice che in Occidente («Stati più avanzati»), la «società civile», cioè la «sovrastuttura», la politica, la democrazia, l'opinione pubblica, si è a tal punto sviluppata, da infirmare la tirannia *deterministica* della «struttura» o «elemento economico immediato». L'Occidente moderno è la terra della *mediazione*, non può più funzionare un sistema di causazione unidirezionale e appunto deterministica. In questo senso la «società civile» è come le «trincee». Perché impone la ponderazione, i tempi lunghi, la preparazione, costituisce quella bardatura di istituzioni, organizzazioni, leggi, consuetudini che rende viscosa la politica. Se il movimento operaio non capisce queste novità scade nel «cadornismo politico». Ecco la parola-chiave. La formula che dice tutto della originalità della dottrina politica gramsciana. *Dopo Caporetto* niente è più come prima.

---

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 858-60.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 859.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 860.

La critica era rivolta sì ai sindacalisti, ma soprattutto a chi in Russia insisteva nell'esportazione della rivoluzione, a quel Trotsky che «può ritenersi il teorico politico dell'attacco frontale in un periodo in cui esso è solo causa di disfatta»<sup>10</sup>. *Trotsky come Cadorna*. Il troskismo è «cadornismo politico». Trotsky è il Cadorna del comunismo. Gramsci lo sapeva bene. Sapeva che Trotsky nel novembre del 1918 (dunque a guerra appena finita) aveva detto: il «periodo di ritirata su tutti i fronti, è finito», le forze accumulate «le dobbiamo mettere in azione. Attacco su tutti i fronti! Attacco sul fronte dell'Ovest, sul fronte del Sud, su tutti i fronti rivoluzionari. La storia lavora per noi»<sup>11</sup>. L'ottimismo e la *retorica* avanguardista e fideista del comunista di sinistra. «Attacco» ad ogni costo. Proprio come le «spallate» di Cadorna.

Ancora un anno dopo, tornando a riflettere sulla guerra mondiale, Trotsky aveva ripetuto che la guerra di posizione era stata giusta solo sul fronte occidentale, cioè su «un fronte immenso dal litorale belga fino alla Svizzera», ma non lo si poteva assumere come nuovo canone bellico di valore universale, perché la guerra era rimasta (ancora nel caso del conflitto civile russo) «in primo luogo una guerra di movimento, una guerra di manovra»<sup>12</sup>. La «vera arte militare», per Trotsky, era e restava *offensivista*. *Trotsky era l'anti-Gramsci*. E viceversa.

Per Trotsky infatti la *normalità* della guerra e della politica restava proprio l'attacco: difendersi solo quanto necessario a fronteggiare l'aggressività del fascismo, ma pronti a «passare a nostra volta a un'offensiva vittoriosa», pronti a «dare il segnale dell'attacco generale»<sup>13</sup>. Gramsci la pensava al contrario. Nei *Quaderni* ribatteva a Trotsky: «concetto quarantottesco della guerra di movimento in politica è appunto quello della rivoluzione permanente: la guerra di posizione, in politica, è il concetto di egemonia, che può nascere solo dopo l'avvento di certe premesse e cioè: le grandi organizzazioni popolari di tipo moderno, che rappresentano come le "trincee" e le fortificazioni permanenti della guerra di posizione»<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 801-02.

<sup>11</sup> TROTSKY 1971, 356.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 499.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>14</sup> GRAMSCI 1975, p. 973.

«*Guerra di posizione*» in politica significa democrazia. L'equivalente «in politica» della «guerra di posizione» era infatti l'«egemonia». Ed egemonia significa la conquista del consenso, con strutture quali «i grandi partiti politici e i grandi sindacati economici». Giuseppe Vacca ha parlato giustamente di «*politica-egemonia*»<sup>15</sup>, la giustapposizione è perfetta.

Ora che non sia una forzatura parlare di una dottrina della democrazia elaborata da Gramsci sulla scorta dell'esperienza della guerra (e del fascismo) è chiaro non appena si valuti attentamente il seguente passo dei *Quaderni*: «la struttura massiccia delle democrazie moderne, sia come organizzazioni statali che come complesso di associazioni nella vita civile costituiscono per l'arte della politica come le “trincee” e le fortificazioni permanenti del fronte nella guerra di posizione»<sup>16</sup>. Così come in guerra la «posizione» aveva avuto la meglio sulle «ondate» di Cadorna, così in politica era arrivato il tempo lungo della rivoluzione, quello che presuppone la rinuncia al «cadornismo politico».

Gramsci faceva quindi reagire la sua critica del troskismo con l'intera storia d'Italia, mettendo di nuovo in relazione il fallimento dei moti rivoluzionari del 1848-49 con il fallimento della rivoluzione europea dopo il 1917. A suo dire all'altezza degli anni '30 del XX secolo «si riproduce in questo campo /politico/ la stessa situazione studiata a proposito della formula giacobino-quarantottesca della così detta “rivoluzione permanente”. Il “tecnicismo” politico moderno è completamente mutato dopo il '48, dopo l'espansione del parlamentarismo, del regime associativo sindacale e di partito, del formarsi di vaste burocrazie statali e “private” (politico-private, di partito e sindacali)»<sup>17</sup>.

*È la democrazia a fare la differenza. A cambiare la natura della politica. È il «tecnicismo» dei sistemi complessi (istituzioni+partiti+sindacati ecc.) a costituire uno spartiacque per la politica moderna (e contemporanea). I rivoluzionari non possono prescindere da tutto questo. Soprattutto in Occidente dove «le forze in lotta si equilibrano in modo catastrofico, cioè si equilibrano in modo*

---

<sup>15</sup> VACCA 1991, p. 56.

<sup>16</sup> GRAMSCI 1975, p. 1567.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 1620.

che la lotta non può concludersi che con la distruzione reciproca. Quando la forza progressiva A lotta con la forza regressiva B, può avvenire non solo che A vinca B o B vinca A, può avvenire anche che non vinca né A né B ma si svenino reciprocamente»<sup>18</sup>. Nessuna vittoria politica in Occidente è dunque *decisiva*. Nessuna è una volta per tutte. E a ben vedere la democrazia proprio questo è: vittoria sull'avversario ma senza annichilimento dello stesso (che deve sempre avere la possibilità di rivalersi).

In un passo così importante della dottrina gramsciana della politica moderna non poteva mancare un altro riferimento alla Grande Guerra. E un riferimento di nuovo a Douhet che aveva scritto: «la grande guerra, avendo impegnato tutte le risorse dei popoli in lotta, ed essendo, di conseguenza, stata decisa dal disgregamento completo di tutte le forze di uno dei gruppi sotto l'azione operosissima di tutte le forze dell'altro, lasciò a terra i vinti e spossati i vincitori»<sup>19</sup>. La «guerra di posizione» non si vince. Non c'è vincitore *definitivo*. E come *non si decide* la guerra, *non si decide* la politica.

Con tutta evidenza Gramsci elaborava la sua dottrina della politica e della rivoluzione in Occidente *sotto dettatura* dell'appena citato e di consimili passi di Douhet. Il tempo della rivoluzione «di movimento» («permanente» per di più) era davvero scaduto, ripeteva: «l'ultimo fatto di tal genere sono stati gli avvenimenti del 1917. Essi hanno segnato una svolta decisiva nella storia dell'arte e della scienza della politica»<sup>20</sup>. «L'ultimo fatto di tal genere», cioè l'ultima offensiva *politicamente* vittoriosa, era stata quella dell'Ottobre. E qui Gramsci opponeva Lenin a Trotsky. Mentre Trotsky era rimasto un intellettuale innamorato delle proprie dottrine, Lenin secondo Gramsci già dagli scritti dell'inizio del 1918 «aveva compreso che occorreva un mutamento dalla guerra manovrata applicata vittoriosamente in Oriente nel 17, alla guerra di posizione che era la sola possibile in Occidente»<sup>21</sup>. *Fra Lenin e Trotsky c'era una differenza sostanziale*.

Insomma Gramsci dopo il 1918 si pone la domanda: è possibile un comunismo *d'Occidente* ovvero una «guerra di posizione»

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 1619.

<sup>19</sup> DOUHET 1928, p. 12.

<sup>20</sup> GRAMSCI 1975, p. 860.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 866.

*democratica?* Il punto è delicato e va inteso bene: per Gramsci *democrazia e fascismo sono entrambi «guerra di posizione»*. Occorreva trovare una *terza via*: una prospettiva che non fosse né la «*guerra di movimento» insurrezionalista bolscevica, né la «guerra di posizione» fascista*. Occorreva una «*guerra di posizione» non fascista*. Una proposta da costruire entro uno spazio stretto: fra morte dello Stato liberale (con i fascismi) e inesportabilità della rivoluzione bolscevica.

La categoria di *rivoluzione in Occidente* presuppone sia la critica del liberalismo europeo sia la critica del comunismo orientale. Se come detto la Rivoluzione d'ottobre era stata un ultimo esempio di «*guerra di movimento»*, ancora riconducibile alla decisività del momento volontarista-offensivista (*rivoluzione contro il Capitale*), ad essa era però «*seguita una guerra di posizione il cui rappresentante, oltre che pratico (per l'Italia), ideologico, per l'Europa, è il fascismo*»<sup>22</sup>. Di qui appunto la domanda: è possibile nel '900 una «*guerra di posizione» democratica?* Cioè *non fascista?* Occorreva una rivoluzione: *post-liberale, anti-fascista, a-bolscevica*. Per questo ormai per il movimento operaio

«il compito fondamentale era nazionale, cioè domandava una ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza rappresentata dagli elementi di società civile ecc. In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte»<sup>23</sup>.

Difficile trovare un passo più denso di cose. Una «*guerra di posizione» occidentale e democratica* richiedeva infatti almeno quattro condizioni fondamentali: 1) il movimento operaio in Europa continentale deve abbandonare ogni angusto classismo per una visione «*nazionale*»; 2) oltre il momento economico va considerata la più ampia prospettiva di «*società civile*»; 3) a differenza dell'Oriente, in Occidente la «*sovrastruttura*» (*i.e.* «*società civile*») rivendica i suoi diritti e chiede alla politica istituzionale un «*giusto rapporto*»; 4) se ormai il livello

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 1229.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 866.

istituzionale è la *prima linea*, la politica è però anche altro, uno sguardo più ampio, capace di considerare le *retrovie*, la «robusta catena di fortezze e casematte», ecc. Nessun *politicismo* in Gramsci. Entro quel grande progetto politico egemonico che chiamiamo *rivoluzione in Occidente* c'era dunque la convinzione che, dopo Caporetto, anche in politica per forza di cose (dai *Quaderni*) «si passa alla guerra d'assedio, compressa, difficile, in cui si domandano qualità eccezionali di pazienza e di spirito inventivo. Nella politica l'assedio è reciproco». Ecco dunque l'approdo teorico più rilevante: *la politica è assedio reciproco*. Indecidibile. Per questo bisogna parlare di teoria della democrazia. Non a caso poi nei *Quaderni* veniva ripresa la riflessione già avviata dalla seconda metà degli anni '20 sull'«equilibrio instabile delle forze in lotta». *Instabile* appunto perché *indecidibile* una volta per tutte. Ché se qualcuno prova a rompere definitivamente l'equilibrio fatale sarebbe l'esito «catastrofico», si uscirebbe cioè dall'ambito della politica. Con possibile «distruzione reciproca» delle forze in lotta.

Anche quest'ultima era a ben vedere una dottrina derivata dalla riflessione strategico-militare relativa alla Grande Guerra: nelle trincee infatti le forze avverse si fronteggiano passivamente e tendenzialmente all'infinito. La politica è battaglia «di attrito» *in tempi di pace*. Una volta di più il riferimento era proprio a Douhet. Che nei *Probabili aspetti della guerra futura* aveva scritto: quella del '14-18 «è una guerra statica. Non sono eserciti che si battono: sono nazioni che si assediano»<sup>24</sup>; mentre nella *Sintesi critica* si legge: «non sono eserciti che si battono: sono nazioni che si assediano reciprocamente, tentando persino di prendersi per fame»<sup>25</sup>. Un assedio fatto di «attesa paziente del cedimento dell'uno dei due, in seguito all'esaurimento prodotto da una lunga, ininterrotta tensione di muscoli e di nervi. È una lotta senza precedenti, di carattere nuovissimo».

A questa *terza via* «*nuovissima*» e *occidentale* avrebbe dedicato tutte le sue energie, per lo più equivocato anzi senz'altro incompreso, Antonio Gramsci.

---

<sup>24</sup> DOUHET 1928, p. 17.

<sup>25</sup> DOUHET 1925, p. 40.

**Riferimenti bibliografici**

DOUHET, GIULIO, 1925

*Sintesi critica della Grande Guerra*, Roma, Berlutti.

ID., 1928

*Probabili aspetti della guerra futura*, Palermo, Sandron.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.

TROTSKY, LEV, 1971

*Scritti militari*, vol. I, *La rivoluzione armata*, Milano, Feltrinelli.

PAGGI, LEONARDO, 1984

*Le strategie del potere in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti.

STRAGÀ, ANTONIO, 1985

*Grande guerra e società italiana. Le riflessioni di Gramsci*, "Italia Contemporanea", n° 158, pp. 55-74.

VACCA, GIUSEPPE, 1991

*Gramsci e Togliatti*, Roma, Editori Riuniti.

## Il PCI e la Rivoluzione russa nel secondo dopoguerra

Claudio Bazzocchi

*In Gramsci's view, the October Revolution goes beyond Marx's logical scheme, because it makes the autonomy and irreducibility of the political visible. Lenin's act shows that the political is not a consequence of the economic dimension. In Gramsci's thought we observe a further reflection on the revolution: from the enhancement/valorisation of the autonomy of the political to the overcoming of the class-against-class scheme as an interpretative pattern of the history and actions of the workers' movement.*

*The officials and leaders of the Italian Communist Party were the heirs of the cultural climate of the early decades of the twentieth century and of the Gramscian lesson which called for greater existential depth and closeness to the reasons of life. Existential depth also meant assuming the contradictions of existence and the dimension of politics. Unlike the professional revolutionaries who – faced with the contradictions of life and the burden of pain and tension between freedom and security, between joy and the impending death – relied on doctrine and its fulfilment, the leaders and officials of the new party, more or less consciously, were men and women who made themselves intellectual citizens.*

*Keywords: Italian Communist Party; Gramsci; Togliatti; Hegemony; Autonomy of Political.*

La mia relazione ha come oggetto il rapporto che il PCI e la sua cultura politica ebbero con la Rivoluzione d'ottobre e l'esperienza sovietica dal partito nuovo di Togliatti in avanti. Punto obbligato di riferimento sarà il lascito politico-filosofico di Gramsci a proposito dell'evento Rivoluzione russa e dello scontro tra classi. La mia indagine avrà carattere filosofico e culturale. Non farò dunque riferimenti a congressi, documenti di partito, resoconti di rapporti con le delegazioni russe ecc.

Partiamo dal notissimo articolo del giovane Antonio Gramsci sulla rivoluzione russa, datato 1° dicembre 1917, *La rivoluzione contro il Capitale*, in cui possiamo leggere:

«Il *Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi più che dei proletari. Era la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia, si iniziasse un'era capitalistica, si instaurasse una civiltà di tipo occidentale, prima che il proletariato potesse neppure pensare alla sua riscossa, alle sue rivendicazioni di classe, alla sua rivoluzione. I fatti hanno superato le ideologie. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i

quali la Storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico».

Dunque, la Rivoluzione d'ottobre eccede lo schema logico di Marx, perché rende visibile l'autonomia e l'irriducibilità del politico. L'atto di Lenin mostra che il politico non sta nell'economico, non è una sua conseguenza.

Ora, noi sappiamo che i primi anni del Novecento videro l'ingresso delle masse nell'agone politico. Quell'irruzione mise in crisi l'ottimismo europeo fondato su autonomia del sociale e parlamentarismo liberaldemocratico. La politica assunse una dimensione esistenziale a causa dell'irrompere di quelle masse che esprimevano una volontà di vita comune e di potenza ad essa collegata.

Non a caso, in quei primi decenni del secolo, giuristi e scienziati della politica dovettero confrontarsi con uno spessore esistenziale della politica, per il quale la nozione classica di rappresentanza non sembrava essere più adeguata. Nello stesso campo socialista ci si rese conto – purtroppo tardivamente – che non bastava l'ottimismo della dialettica marxista, secondo la quale le leggi dell'economia avrebbero condotto al socialismo, né l'affidarsi all'autonomia del sociale che avrebbe dissolto lo Stato e lo stesso bisogno di pensarsi come comunità di destino, una volta liberato il mondo da qualsiasi forma di oppressione. L'umano, con il suo bisogno di identità e sicurezza, con il suo essere continuamente lacerato dalla tensione tra finito e infinito, tra paura della morte e desiderio di vita, continuava a porre le questioni fondamentali sull'essere e sul mistero della vita, a maggior ragione in una situazione di masse in movimento, spinte dal desiderio di esprimere la loro energia vitale in un contesto che desse diritti, ma anche sicurezza e senso<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pensiamo, per fare solo due nomi, alla riflessione di Leibholz sulla "rappresentazione" da affiancare alla rappresentanza come espressione del popolo-nazione che allo stesso tempo si pone anche il problema dell'individuazione in una dialettica sempre feconda tra politica e vita, e a quella di Voegelin, per il quale la rappresentanza doveva essere esistenziale, cioè prodotta da un popolo che si articola fino a dare statuto politico e sociale al singolo individuo in modo da creare le istituzioni rappresentative che lo saranno solo se espressione di quell'articolazione precedente. Si vedano: LEIBHOLZ 1989 e VOEGELIN 1968.

In quello scenario, le forze democratiche e del movimento operaio si trovarono impreparate, mentre i fascismi seppero rispondere ai bisogni delle masse, per quanto paradossale possa sembrare. Non è allora un caso che Gramsci ponga con nettezza la questione del rapporto tra intellettuali e popolo, per dire che il popolo deve farsi intellettuale collettivo tramite il partito di massa e gli intellettuali devono aprirsi alla vitalità del popolo (come in quel famoso frammento giovanile hegeliano sulla contraddizione sempre crescente, gramsciano *ante litteram* e che Gramsci non poteva comunque conoscere<sup>2</sup>). Se una determinata dottrina economica non basta a liberare chi lavora, perché comunque la vita pone sempre alle masse la domanda sul senso del proprio essere al mondo e sul bisogno di creare istituzioni, tradizioni, luoghi dell'elaborazione culturale politica, allora chi lavora deve essere anche in grado di produrre cultura, legame sociale e una qualche forma di risposta al problema della presenza nel mondo (e uso la parola "presenza" in senso demartiniano<sup>3</sup>). Al problema, cioè, del senso dell'esistenza e di come tutto questo si ottenga nello Stato, che non viene più considerato come qualcosa da abbattere o da distruggere, ma come il campo in cui i subalterni lanciano la propria sfida egemonica alla borghesia sulla elaborazione del senso del vivere.

Va allora detto che in Gramsci assistiamo a un ulteriore passaggio di riflessione nei confronti della rivoluzione: dalla valorizzazione dell'autonomia del politico al superamento dello schema classe contro classe come schema interpretativo della storia e dell'azione del

---

<sup>2</sup> Ci riferiamo al famoso testo giovanile di Hegel, scritto con ogni probabilità fra il 1799 e il 1800. Con il titolo *Freiheit und Schicksal* venne pubblicato da Lasson nel VII volume delle *Sämtliche Werke*. Fu tradotto in italiano da Cesare Luporini con il titolo *Libertà e destino* sulla rivista "Società" nel 1945. Venne ripubblicato dallo stesso Luporini nel suo *Filosofi vecchi e nuovi* per gli Editori Riuniti nel 1981. Sul frammento, ora comunemente conosciuto con le prime parole del testo – "La contraddizione sempre crescente" – si vedano: BODEI 1987, pp. 6-58; FINELLI 1996, pp. 215-22 (ora ripubblicato presso l'editore Pensa Multimedia, Lecce 2009); RACINARO 1995, pp. 145-94; DE GIOVANNI 2009, pp. 233-57. Ci permettiamo di rimandare anche a BAZZOCCHI 2012, pp. 45-84 e ID. 2011, pp. 76-82.

<sup>3</sup> Come si sa, il tema della "crisi della presenza" è presente in tutta la riflessione di Ernesto de Martino. Si vedano comunque i due testi che segnano l'inizio e il compimento di quella riflessione: DE MARTINO 1997 e 2002.

movimento operaio. Voglio allora brevemente argomentare questa mia ipotesi per capire come una tale eredità di pensiero agirà poi nella vita del Partito comunista italiano nel secondo dopoguerra fino agli anni Ottanta.

A me sembra che la prima lezione gramsciana, nella sua riflessione su intellettuali e popolo, sia che la violenza non è l'atto che toglie il negativo, la limitatezza di una condizione politica e sociale. Non si può opporre infatti un particolare a un altro particolare. La trasformazione sociale effettiva si verifica nel momento in cui si è consapevoli del fatto che l'avversario è forte in virtù della sua presa egemonica sulla società, esprime cioè una visione complessiva del mondo, un senso del vivere, e assegna a ognuno un posto in quel mondo. Dunque, il popolo deve porsi il problema della costruzione di un tempo in cui provare a pensare la penetrazione tra eguaglianza formale e legame sociale, tra Stato come garante dell'ordine e Stato come campo etico della ricomposizione tra interessi privati e solidarietà sociale. Per fare tutto questo va superato allora il titanismo della rivoluzione guidata da avanguardie illuminate che agitano il vessillo di una dottrina, di una teoria politica, a favore dell'incontro tra intellettuali e popolo, proprio perché il cambiamento deve tenere assieme l'innovazione di nuovi rapporti sociali e la conservazione dell'ineliminabile bisogno di senso e di presenza dell'umano nel mondo.

Gramsci ci dice che una fredda dottrina della rivoluzione contiene in sé lo stesso individualismo soggettivista del liberalismo borghese. In un caso, il popolo dovrà dipendere da una *élite* rivoluzionaria, custode della teoria; nell'altro, dipenderà da quella borghese dominante che potrà sì garantire un'astratta libertà formale, ma continuerà a dominare tramite la propria visione del mondo che assegna la vita autentica solo alla dimensione privata. Vita e libertà continueranno così a rimanere separate, anche nella rivoluzione, poiché in essa, comunque, alcuni rivoluzionari di professione utilizzeranno il popolo come massa di manovra per conquistare il potere.

La liberazione dovrà allora essere un processo continuo e il partito non sarà per Gramsci la macchina del gettare nella guerra di classe, ma una comunità politica in cui educarsi e autoeducarsi, conoscere il proprio posto nel mondo ed emanciparsi da significati imposti dai dominanti, per provare a unificare la vita rispetto alla scissione del

moderno e lanciare così una sfida egemonica alla borghesia, anch'essa lacerata tra pubblico e privato nel suo stesso modo di vivere.

Gramsci sottrae così il processo rivoluzionario dallo schema di classe contro classe e lo affida alla riflessione della classe su se stessa (e qui faccio riferimento a un breve ma denso saggio di Roberto Finelli su Gramsci, apparso nei volumi della Fondazione Micheletti sui comunismi nel Novecento<sup>4</sup>). La vera lotta avviene adesso all'interno del campo rivoluzionario come sforzo di elaborazione politica culturale sul proprio posto nel mondo, per provare ad approssimare sempre più essere sociale e rappresentazione di sé.

La classe non è dunque un presupposto che giunge alla purezza della propria essenza dopo aver sovvertito i rapporti di produzione che la rendono inautentica, bensì un posto, cioè il prodotto di una storia, in cui elemento fondamentale è l'umano con il suo bisogno d'identità e mediazione simbolica rispetto all'opacità delle cose. La storia, anche quella precedente la consapevolezza di classe, ha un suo lato popolare, poiché istituzioni, culture e tradizioni sono da interpretare come forme di appaesamento culturale e non solo come ideologie da svelare criticamente, istituti repressivi da abbattere con la violenza, come voleva il marxismo allora e le filosofie della decostruzione oggi (e per inciso verrebbe da dire: meno male che il gruppo dirigente del Pci aveva presente la lezione di Vico e del successivo idealismo meridionale italiano...).

Allora, questa è l'eredità gramsciana che arriva al partito nuovo di Togliatti. Nel dopoguerra, ci troviamo di fronte a un partito del movimento operaio che non punta solo ad applicare una dottrina politica ed economica, che non si affida alla stringente logica dialettica o a una filosofia della storia, bensì alla ricomposizione delle lacerazioni del moderno fra libertà e solidarietà, diritti individuali e bene dello Stato, ragioni della vita e necessità del diritto.

L'ideologia egemonica diventa allora visione del mondo e aspirazione alla totalità, perché non basta avere la dottrina giusta per governare la società complessa della modernità industriale, bisogna convincere le menti e i cuori, tenere assieme rivoluzione e tradizione, compenetrare egoismi privati e bene dello Stato. Più l'ideologia riuscirà

---

<sup>4</sup> FINELLI 2010.

ad attenuare la distanza tra ruolo nella produzione e vita politica, sociale culturale e familiare, liberando nuove potenzialità per l'umano, più il processo di trasformazione sociale e politica sarà effettivo, poiché non sarà il risultato predeterminato da un *corpus* teorico, ma l'esito di un percorso in cui si costruiscono allo stesso tempo soggettività e storia, crescita personale e azione politica.

E che significa attenuare la distanza tra vita politica e sociale e ruolo nella produzione? Significa compenetrare lavoro e vita, in modo che non vi siano lacerazioni nell'esistenza, fare del lavoro la costruzione del proprio Stato al fine di riconoscersi in ciò che si è fatto per non sentirsene alienati. Significa che le masse possono entrare nello Stato e dirigerlo nel momento in cui non si sentiranno più estranee ad esso. E per non sentirsi più estranee dovranno poter crescere culturalmente con il proprio lavoro, costruire grazie a esso un'opera tramite la quale decidere cosa produrre, per quali bisogni e in che modo. Non è allora un caso che nel partito nuovo di Togliatti la filosofia della *praxis* si configuri come una filosofia civile per tutti. Perché tutti sono intellettuali, in quanto provenienti da un determinato ambito geografico e culturale sedimentato storicamente e da una specifica cultura del lavoro che si cerca di compenetrare con la vita, per essere uomini e dirigenti sempre, consapevoli del proprio posto nel mondo, mai più estranei alla storia, alla politica, allo Stato.

Siamo allora in presenza di un partito che da macchina-strumento da preparare per l'*ora X*, evolverà in organizzazione in cui tutti si facevano intellettuali dirigenti, portatori di una filosofia civile. Il partito si fa dunque il luogo in cui i subalterni pensano la trasformazione sociale come continuo sforzo di critica su se stessi per esercitare una presa egemonica sempre più estesa, senza violenza né costrizione e, a tal fine, si educano.

Proprio per questo, il partito si fece più esteso e complesso di una mera organizzazione di iscritti. La funzione dirigente del partito era affidata anche ad altri organismi della società civile: giornali, case editrici, associazioni culturali, sportive, ricreative, organizzazioni di donne, cooperative ecc... E non si trattò solo di organizzazioni collaterali, espressione degli interessi degli elettori e dei militanti. Le masse dovevano infatti prepararsi a essere classe dirigente nazionale a partire proprio da uno stretto contatto con la società, fatta anche di

sentimenti, tradizioni religiose e popolari, piccoli egoismi da comprendere ed elevare senza giudizi moralistici, livelli diversi di cultura e consapevolezza sociale da amalgamare con lavoro paziente, senza l'ideologia della ferrea dottrina, ma con la passione per l'egemonia che puntava a conquistare cuori, menti e fiducia. Il socialismo non era così un compimento da realizzare in un momento preciso e secondo le valutazioni di opportunità dei rivoluzionari di professione, ma una continua opera di costruzione di se stessi per transitare dalla naturalità dell'economico alla cultura dell'azione etico-politica.

E quel partito fu così poco apparato e macchina di rivoluzionari di professione che innestò il tema della classe in quello della nazione. Fu Gramsci a capire l'importanza del rapporto tra classe, società, popolo e nazione, passato, presente e futuro poiché, nelle moderne società complesse caratterizzate dall'«assedio reciproco», non era più possibile fare affidamento sulla semplice crescita del proletariato fino al giorno in cui fosse diventato maggioranza numerica. E Togliatti, allo stesso modo, fu quindi consapevole che un partito si radica – e diventa soggetto della lotta etico-politica – se si afferma come elemento necessario della storia del proprio paese. La via italiana al socialismo non fu allora solo una semplice dichiarazione di autonomia dall'URSS. Era l'idea che l'Italia, la sua cultura, le sue tradizioni e le sue vocazioni produttive, innestate in un territorio carico di storia, fossero una componente fondamentale dell'identità di chi voleva trasformare il proprio paese non tanto con una teoria scientifica, ma conquistando i cuori, le menti, la passione del maggior numero possibile di persone. E tutto questo radicandosi sempre più città per città, campanile per campanile con lo sguardo dolce di chi ama il proprio paese, e non con il ghigno scaltro e tagliente del portatore di una dottrina buona per ogni contesto, in quanto scientifica e immutabile. La via italiana al socialismo significò quindi anche la possibilità di investire affettivamente i luoghi della storia d'Italia e le espressioni geografiche e urbanistiche in cui quella storia s'era sedimentata nei secoli creando identità, passione, calore comunitario, tutti elementi senza i quali non poteva attuarsi il passaggio dall'economico-corporativo all'etico-politico.

Sappiamo però che il PCI era costretto a una doppia lealtà, alla costituzione repubblicana e al campo socialista. E quella doppia fedeltà

si concretizzò nel continuo oscillare tra mito dell'URSS e via italiana al socialismo, tra fedeltà allo Stato antifascista e sogno dell'avvento finale della rivoluzione socialista.

Il mito dell'URSS fu un grande propellente utopico, semplice, immediato, meno faticoso della costante quotidiana costruzione sul piano etico-politico dell'emancipazione dei subalterni. La figura del rivoluzionario di professione e il modello di partito leninista garantivano più certezze e placavano maggiormente la sete di riscatto rispetto al paziente lavoro per convincere il maggior numero di persone della propria visione del mondo e della proposta volta ad attenuare la lacerazione tra lavoro e vita, e tra pubblico e privato. Inoltre, paradossalmente, quel mito poteva accordarsi benissimo anche al boom economico, al benessere e allo stesso consumismo. Infatti, che altro è la Rivoluzione se non il primo atto del raggiungimento della società utopica per definizione, quella dell'abbondanza in cui anche la cuoca può dirigere gli affari pubblici dopo aver lavorato quel tanto che basta? Nell'edonista Emilia-Romagna si poteva così essere appassionati di motori e fare riferimento alla cultura meccanica del fiero operaio sovietico, godere delle comodità prodotte dall'industria capitalistica e sognare un'industria ancora più produttiva grazie alla pianificazione socialista, divertirsi nel tempo libero tra liscio, rock, balere e nuove discoteche e sognare l'abbondanza infinita del sol dell'avvenire. E, tutto sommato, era più semplice così, senza porsi il problema di cosa significasse far coincidere lavoro e vita.

Quel mito salvifico, comunista, rivoluzionario, resistette anche alla secolarizzazione della società, ai nuovi stili di vita e all'edonismo, all'individualismo e al consumismo. In fondo, il mito dell'abbondanza per tutti non sembrava in contraddizione con l'edonismo del consumismo. Persino la contestazione giovanile degli anni Settanta non incrinò più di tanto il mito dell'Ottobre rivoluzionario e delle avanguardie leniniste. Poté contestare la burocratizzazione stalinista, ma non la rivoluzione e la logica dei rivoluzionari di professione. Venne preso di mira pesantemente il PCI, il cui essere popolare era scambiato per moderatismo. In fondo, molti di quei giovani, in quanto élite borghese che si sentiva portatrice di una dottrina rivoluzionaria contro la tradizione, e a suo modo moralista, mal sopportava un partito che voleva compenetrare innovazione e tradizione e tenere assieme, in

dialogo fecondo, intellettuali e popolo. Per quella *élite* contestatrice il rivoluzionario di professione poteva ancora essere un riferimento, la figura di chi guarda con disprezzo i valori tradizionali e popolari da spazzare con la rivoluzione, bolscevica o libertaria poco importa.

Possiamo dire infatti che i funzionari del PCI non fossero più dei rivoluzionari di professione forti di una dottrina politica ed economica, bensì – se mi passate il termine – dei “compenetratori” tra intellettuali e popolo, tra società civile e Stato.

Erano caratterizzati da una sorta di “immoralismo” di fondo – l’immoralismo popolare del PCI nel secondo dopoguerra –, tramite il quale attraversare, al fine di sublimarli e anche conservarli dialetticamente in termini di forza e vitalità, gli aspetti più tradizionali e anche meno edificanti dell’insediamento popolare italiano, proprio perché l’obiettivo era quello di compenetrare colti e incolti. In quello sforzo di compenetrazione non c’era appello moralistico alla virtù rivoluzionaria bensì il tentativo indefesso di tenere assieme Uno e molteplice, egoismo e tensione alla solidarietà. Si trattava di un modo di operare in grado di scovare l’umanità ovunque affinché tutti potessero costruire il proprio percorso di soggettivazione umana anche nelle espressioni più degradate della cultura popolare, magari al limite tra legalità e illegalità<sup>5</sup>.

I funzionari e dirigenti del PCI erano eredi della temperie culturale dei primi decenni del Novecento, in cui si invocava per la politica più spessore esistenziale, maggiore vicinanza alle ragioni della via. E spessore esistenziale significava anche assumere fino in fondo le contraddizioni dell’esistenza e la dimensione del politico. A differenza dei rivoluzionari di professione che, di fronte alle contraddizioni della vita con il suo carico di dolore e tensione tra libertà e sicurezza, tra gioia e incombenza della morte, si affidavano alla dottrina e al suo compimento, i dirigenti e funzionari del partito nuovo, più o meno consciamente furono uomini e donne che si fecero intellettuali cittadini. Diventarono cioè funzionari di quell’*ethos* – se posso dire così – che manteneva nella sfera pubblica la questione dell’essere, allargando la comprensione dell’umano anche alla sfera privata, conferendo spessore

---

<sup>5</sup> Sull’“immoralismo” del PCI e sul suo abbandono del leninismo in favore di un’organizzazione non guidata da avanguardie ma popolare e radicata nella storia nazionale, ci permettiamo di rimandare a: BAZZOCCHI 2013.

e complessità all'esistenza. Compito dei subalterni e del socialismo era allora quello di rendere pubblica la questione dell'esistenza per sottrarla al privatismo borghese e alle false certezze della tecnica o dell'ipocrisia religiosa.

Si trattò di una concezione certamente non laica della politica e del socialismo che, allo stesso tempo, non si fondava su alcuna idea messianica o predeterminata della storia. Quel tessuto cittadino di sezioni, case del popolo, cooperative, associazioni, giornali e case editrici cui ho accennato sopra stava proprio a testimoniare una visione estesa del partito e dei suoi funzionari e dirigenti che, nel PCI, da rivoluzionari di professione si trasformarono in intellettuali cittadini "compenetratori" di vita e politica, ragioni della *polis* e ineliminabilità del reale (per dirla in termini psicanalitici).

Voglio concludere citando alcune righe da un lungo articolo che Ingrao scrisse il 24 gennaio del 1982 al tempo dei fatti di Polonia, in cui pone il problema del rapporto con l'URSS e del significato della via italiana al socialismo. Mi soffermo sulla sua descrizione del partito nuovo:

«Non so dire se il partito nuovo fu uno "strappo". Certo esso rappresentò un cambiamento radicale rispetto al modello del partito staliniano. Esso indicava un altro modo di intendere e di sviluppare l'esperienza politica e la coscienza di classe. Che significa il fatto che non abbiamo fatto più l'esame «ideologico» a chi chiedeva la tessera del nostro Partito? E l'abbiamo chiamato ad entrare, anche se non sapeva niente di marxismo? E abbiamo chiamato a lottare con noi il cattolico che condivideva il nostro programma politico? E anzi, spesso abbiamo sollecitato il giovane ancora acerbo, il lavoratore che era alle prime esperienze politiche, l'intellettuale che veniva da una formazione borghese a schierarsi, a militare, a combattere con noi? Significa un partito che vuole crescere con la gente, nelle masse, anche là dove la coscienza di classe è appena germinale, incerta. Significa che non c'è una avanguardia prestabilita, separata dalle masse, "eletta". Significa che una guida può e deve riformarsi continuamente nel vivo delle esperienze del popolo e della classe operaia. Significa infine invitare il partito a immergersi continuamente nel movimento della società e della vita politica: per definire con la società, con le sue forme politiche organizzate, con le culture attive in essa, gli obiettivi, le tappe del cambiamento. Non abbiamo fatto esami al militante, ma gli abbiamo chiesto molto di più che prendere una tessera: gli abbiamo domandato un impegno

quotidiano di partecipazione e di lotta. Non solo il voto, non solo il consenso, ma la partecipazione. Così, soprattutto così, siamo diventati forti»<sup>6</sup>.

### Riferimenti bibliografici

BAZZOCCHI, CLAUDIO, 2011

*Riconoscimento, libertà e Stato. Saggi sull'eticità hegeliana*, ETS, Pisa.

Id., 2012

*Hölderlin e la rivoluzione*, ETS, Pisa 2011.

Id., 2013

*L'umanità ovunque. Sinistra, mediazione e connessione sentimentale*, Ediesse, Roma.

BODEI, REMO, 1987

*Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 2009

“Riconoscimento e libertà dei moderni”, in L. Ruggiu e I. Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 233-57.

DE MARTINO, ERNESTO, 1997

*Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati-Boringhieri, Torino.

Id., 2002

*La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.

FINELLI, ROBERTO, 1996

*Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 2010

“Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo senza corpo”, in P.P. Poggio (a cura di), *L'altro Novecento. Comunismo eretico e pensiero critico. L'età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, Fondazione Luigi Micheletti, Jaca Book, Milano.

INGRAO, PIETRO, 1982

*Le radici della «terza via». Nel solco dell'autentica tradizione del comunismo italiano*, “L'Unità”, 24 gennaio.

LEIBHOLZ, GERHARD, 1989

*La rappresentazione nella democrazia*, Giuffrè, Milano.

RACINARO, ROBERTO, 1995

*Rivoluzione come riforma*, Guerini e Associati, Milano.

VOEGELIN, ERIC, 1968

*La nuova scienza politica*, Borla, Torino.

---

<sup>6</sup> INGRAO 1982.

## «Weder Empirist noch Dogmatiker». Lukács interprete di Lenin

Matteo Gargani (Università di Urbino)

*This paper examines Lukács' interpretation of Lenin, with particular focus on his Lenin: A Study on the Unity of his Thought (1924), and the Postscript which was added to the book in January 1967. From 1924 onward, Lukács mainly focuses on the methodological basis of Lenin's political thought, which vital point lays in applying the category of totality in order to grasp the complexity of the socio-historical conjuncture. In addition, Lukács deals with some ethical aspects of Lenin's personality, i.e. his human attitude. The ethical aspects are but the weakest point in Lukács' interpretation. Diametrically opposed to any form of decisionism, Lenin embodies for Lukács both a politician and a political scientist.*

*Keywords: Lukács; Lenin; Totality; Method; Attitude; Socialism.*

### Introduzione

Lo spazio di un contributo non potrà esaurire un oggetto ampio, complesso e ramificato come l'interpretazione lukacsiana di Lenin<sup>1</sup>. Dal momento in cui aderisce al KMP<sup>2</sup> nel dicembre 1918, infatti, sono

---

<sup>1</sup> Manca un lavoro esaustivo sul tema. Esistono alcuni contributi, a dire il vero abbastanza datati, su singoli aspetti e singole fasi dell'interpretazione. Su *Lenin* del 1924 (= LUKÁCS 1970a), v. KAMMLER 1974, pp. 319-26 opportunamente sottolinea il nesso con l'articolata riflessione circa il problema organizzativo condotta da Lukács a partire dal 1922 (*ivi*, p. 320). Kammler valorizza anche il contrasto tra l'interpretazione lukacsiana di Lenin e le coeve tendenze interpretative di Abraham Deborin e August Thalheimer, tese a leggere il «leninismo» come una *Weltanschauung* a fondazione naturalistica (*ivi*, p. 319). LEVINE 1978 correttamente individua quale tappa decisiva nell'interpretazione lukacsiana di Lenin il contatto nei primi anni Trenta con i *Quaderni filosofici*. Levine schiaccia però troppo LUKÁCS 1970a sugli elementi celebrativi del testo, riponendone il senso ultimo nella restituzione di un'immagine di Lenin come «*Hegelian hero*» (*ivi*, p. 19). Più recentemente OLDRINI 2009, p. 119 torna su LUKÁCS 1970a qualificandolo – in maniera troppo limitativa – «testo commemorativo d'occasione buttato giù in poche settimane dietro incarico dell'editore, rilevante soprattutto per la consapevolezza lì espressa della necessità di trarre dalla figura e dal pensiero di Lenin, dal suo “realismo antiascetico”, le linee ispiratrici guida del movimento operaio rivoluzionario».

<sup>2</sup> *Kommunisták Magyarországi Pártja* [Partito comunista ungherese], da ora in avanti abbreviato «KMP». Sulla storia del comunismo ungherese a partire dalla

molteplici gli aspetti del pensiero leniniano di cui Lukács si appropria e fa operare – adattandoli di volta in volta alle proprie esigenze – in contesti teorici e storici molto differenti. Il problema dell'eredità culturale, l'atteggiamento verso le avanguardie artistiche, la democratizzazione, le forme dell'organizzazione politica, la transizione al socialismo, sono solamente i principali ambiti su cui Lukács si trova nel corso dei decenni ad attingere proficuamente dal laboratorio leniniano.

Nonostante i molti anni di esilio in Occidente e il costante confronto con le posizioni della socialdemocrazia in particolare di area tedesca, il pensiero leniniano è commisto alla tradizione teorico-politica del populismo russo<sup>3</sup>. Il «punto di vista di classe»<sup>4</sup>, che molto deve proprio alla polemica anti-populista di Lenin, ottiene in *Storia e coscienza di classe* un complesso riadattamento teorico nel «*Klassenstandpunkt des Proletariats*»<sup>5</sup>. L'intreccio populismo russo-Lenin-Lukács dovrebbe

---

fondazione nel novembre 1918 del KMP, passando poi per le esperienze unitarie della *Magyar Dolgozók Pártja* [Partito dei lavoratori ungheresi] (1948-1956) ed infine del *Magyar Szocialista Munkáspárt* [Partito socialista dei lavoratori ungheresi] (1956-1989) MOLNÁR 1987; sulla struttura organizzativa dei tre partiti MOLNÁR 1979.

<sup>3</sup> Estrema è in tal senso la tesi di Nikolaj Berdjajev che in *Le fonti e il significato del comunismo russo* riconduce integralmente il bolscevismo entro l'alveo culturale del populismo: «Il marxismo pervertì il concetto di popolo inteso come organismo integrale e lo scompose in quello di classi distinte mosse da interessi opposti. Ma nel mito del proletariato risorgeva sotto una nuova forma il mito del popolo russo. Ne risultò una sorta d'identificazione del popolo russo col proletariato e del messianismo russo col messianismo proletario» BERDJAEV 1976, p. 140. STRADA 1971, pp. xii-xxv muove opportuni rilievi critici verso la tesi interpretativa di Berdjajev e contestualizza criticamente il *Che fare?* nel quadro della polemica anti-populista.

<sup>4</sup> Cfr. LENIN 1958.

<sup>5</sup> LUKÁCS 1973b, p. 28: «Soltanto con il comparire del proletariato giunge a compimento la conoscenza della realtà sociale [*gesellschaftliche Wirklichkeit*]. Ed essa giunge veramente a compimento, poiché nel punto di vista di classe del proletariato [*Klassenstandpunkt des Proletariats*] è trovato il punto a partire dal quale diventa visibile l'intero della società [*das Ganze der Gesellschaft*].».

quindi costituire un ulteriore elemento da vagliare criticamente per restituire un'immagine veramente esaustiva dell'interpretazione lukacsiana di Lenin.

Oltre alla difficoltà scaturente dai terreni diversi su cui Lukács chiama in causa la riflessione leniniana, si pone per l'interprete il problema del profondo mutamento di contesti entro cui, nell'arco di oltre un cinquantennio, le considerazioni lukacsiane hanno luogo. Le prese di posizione su Lenin vanno dal clima del «settarismo messianico»<sup>6</sup> dei primi anni Venti, attraversano gli anni dei fascismi prima e della guerra fredda poi, per riemergere infine nell'importante scritto *Demokratisierung heute und morgen*, estremo tentativo di risposta al problema della «democratizzazione» ad Est e ad Ovest<sup>7</sup>. Democratizzazione che gli eventi cèchi del 1968 hanno reso tema sì più urgente, ma anche più facilmente manipolabile e potenzialmente aperto a strumentalizzazioni.

Il perimetro del nostro contributo sarà dunque molto limitato. Dopo aver indicato (i) le essenziali tappe biografiche del rapporto Lukács-

---

Da vedere è naturalmente l'intero capitolo «Der Standpunkt des Proletariats» in LUKÁCS 1973b, pp. 197-275.

<sup>6</sup> LUKÁCS 1973a, p. xxxi; cfr. anche LUKÁCS 1983, pp. 97-98.

<sup>7</sup> Secondo la testimonianza di Ferenc Jánossy il progetto *Demokratisierung heute und morgen* risale già alla prima metà del 1968. Alberto Scarponi indica come il saggio nasca da un iniziale invito di collaborazione da parte di una rivista romena, cfr. LUKÁCS 1983, p. 182, n. 1. Lukács fa menzione dello scritto in alcune lettere a Frank Benseler del 2.9.1968, del 23.9.1968 ed ancora in una lettera del 25.11.1968. Nell'ultima Lukács dichiara di aver preso contatto con gli Editori Riuniti (cfr. lettera a Roberto Bonchio del 25.11.1968) per pubblicare *Demokratisierung und Sozialismus* (il titolo ha delle oscillazioni già nell'epistolario) direttamente in traduzione italiana. Presso l'Archivio-Lukács di Budapest sono presenti due copie del contratto inviato dagli Editori Riuniti a Lukács, che tuttavia non verrà mai portato a conclusione. Traggo le informazioni da SZIKLAI 1985, pp. 216-19. *Demokratisierung heute und morgen* uscirà solo nel 1985 in un'edizione con varianti e correzioni curata dall'allora direttore dell'Archivio-Lukács, László Sziklai, che ebbe scarsissima circolazione. Un capitolo di *Demokratisierung heute und morgen* esce in ungherese nel 1970, altre sezioni sempre in ungherese nel 1981 e 1984, cfr. SZIKLAI 1985, p. 216.

Lenin, ci soffermeremo (ii) sul saggio del 1924 *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken* ed infine (iii) sulle dense pagine che Lukács redige nel gennaio '67, in occasione della riedizione del saggio del '24.

### 1. *Mein Weg zu Lenin*

*Mein Weg zu Marx* è il titolo apposto da Lukács alle pagine autobiografiche redatte su invito della “Internationale Literatur” per la «*Sondernummer*» su Marx del 1933. Sulla falsariga di quelle potremmo provare ad immaginare come Lukács avrebbe potuto scrivere un analogo intervento su Lenin. Se con il pensiero di Marx Lukács si confronta già negli anni della propria fase “premarxista”, un Marx filtrato soprattutto attraverso le lenti simmeliane<sup>8</sup>, un sistematico studio di Lenin avviene solo dopo l’adesione al comunismo e il di poco conseguente decennio di esilio viennese (1919-1929): «Soltanto a Vienna si presentò per me la possibilità di conoscere realmente Lenin, di interpretare con crescente chiarezza il significato della sua fisionomia spirituale-pratico-morale»<sup>9</sup>.

L’approdo alla militanza politica è tuttavia per Lukács solo in parte l’esito di una maturazione guadagnata attraverso il lento studio dei classici del marxismo<sup>10</sup>. Nei tardi anni Sessanta Lukács significativamente afferma: «anche motivi etici in modo molto essenziale mi condussero alla decisione di aderire attivamente al movimento comunista»<sup>11</sup>. Tale originaria curvatura «etica» del marxismo di Lukács

---

<sup>8</sup> Cfr. LUKÁCS 1968a, pp. 11-13.

<sup>9</sup> LUKÁCS 1983, p. 212. Cfr. anche *ivi*, p. 213 e LUKÁCS 1968a, pp. 14-15.

<sup>10</sup> Cfr. LUKÁCS 1983, p. 68: «La cultura marxista, perfino in gente come me che aveva letto Marx, era molto scarsa. Nessuno aveva fatto del resto esperienze nel movimento, tanto meno esperienze rivoluzionarie, e aggiungiamo che, sebbene con ciò mi diversifici dalla posizione ortodossa, la maturità politica di quelli che venivano da Mosca è stata tremendamente sopravvalutata dalla gente». Il testo che esprime ancora sul finire del 1918 le massime riserve, proprio di natura etica, rispetto all’adesione di Lukács al bolscevismo è LUKÁCS 1977 (cfr. in particolare p. 115).

<sup>11</sup> LUKÁCS 1973a, p. lii.

si riflette su alcuni tratti chiave della sua interpretazione di Lenin, quelli cioè più direttamente volti ad enfatizzarne la fisionomia umana<sup>12</sup>.

Lukács e Lenin hanno un solo contatto personale in occasione del III congresso del Comintern<sup>13</sup>, ma esso non si spinge oltre i convenevoli<sup>14</sup>. La relazione Lukács-Lenin è quindi *sui generis*, non la mera ricezione di una dottrina. Lenin è per Lukács soprattutto interlocutore di un dialogo tacito, uomo capace di indicare una traccia metodologica mediante cui affrontare concreti problemi politici, molto meno una *auctoritas* dottrinarina in senso tradizionale<sup>15</sup>. Nel magma della – per la più larga parte occasionale – produzione leniniana, Lukács ritiene di poter individuare qualcosa che non corrisponde, benché nello scritto del 1924 egli indugi su questo punto, al tratto caratteriale dell'uomo «geniale». Il valore che Lukács coglie in Lenin risiede

---

<sup>12</sup> Cfr. *infra* note 21 e 47.

<sup>13</sup> Lukács partecipa come delegato del KMP al III congresso del Comintern, cfr. LUKÁCS 1975a.

<sup>14</sup> LUKÁCS 2013a (= intervista rilasciata da Lukács il 2.10.1969 al regista e suo ex-allievo András Kovács), pp. 27-28: «[Kovács] *Ha avuto un contatto personale con Lenin?* [Lukács] Ebbi con lui un solo contatto personale, in occasione del III Congresso dell'Internazionale, in cui ero delegato del partito ungherese e come tale fui presentato a Lenin. (...) ci scambiammo alcuni convenevoli nell'intervallo del congresso». Sul rapporto di Kovács con Lukács, il lettore italiano può vedere anche le interviste *Una riflessione di Kovács sul potere*, in "L'Unità" (1.4.1973), p. 11 e *Il cinema e l'uomo d'oggi*, in "L'Unità" (24.6.1973), p. 3.

<sup>15</sup> L'interpretazione lukacsiana di Lenin come «teorico della prassi» condiziona anche la particolare curvatura attraverso cui Lukács legge le opere leniniane. In proposito quindi è estremamente complesso fissare con esattezza quali singole opere di Lenin siano più significative per Lukács. Anche l'indubbio valore rivestito dal *Che fare?* in LUKÁCS 1973b dipende soprattutto dall'indicazione di metodo politico contenuta in quel testo, che Lukács ritrova operante, ad esempio, ancora nel rapporto leniniano all'*XI Congresso del PCR(b). 27 marzo-2 aprile 1922* (cfr. *infra* n. 19 e 27). Il Lenin più strettamente dottrinario (*Materialismo ed empiriocriticismo, L'Imperialismo, fase suprema del capitalismo, Stato e rivoluzione*) non si pone dunque per Lukács, in termini di principio, su un piano più elevato rispetto al Lenin che interviene in forma occasionale in articoli giornalistici o assise di partito. Un ampio discorso a sé merita invece l'interpretazione lukacsiana dei *Quaderni filosofici*, per cui mi permetto di rinviare a GARGANI 2017, pp. 35-43.

soprattutto in una specifica attitudine – non tratto meramente soggettivistico, ma esito di uno specifico metodo politico – verso la realtà, risultante dai fondamenti teorici attraverso cui Lenin orienta la decisione politica.

L'appropriazione del «leninismo» è per Lukács un processo lento, che carsicamente percorre l'intero decennio in cui è attivo nel comitato centrale del KMP (1918-1929). Decennio che termina con la *débâcle* delle Tesi di Blum e il conseguente allontanamento da ogni ruolo di dirigenza politica nel partito ungherese<sup>16</sup>. Il rapporto Lukács-Lenin è dunque soprattutto un rapporto vivo. È proprio in tal senso che, trovandosi a caratterizzare le tappe salienti della propria formazione successiva all'adesione al KMP e quindi nel decennio dell'esilio viennese, Lukács laconicamente appunta: «atti di Lenin»<sup>17</sup>. Sono dunque le concrete prese di posizioni leniniane su «situazioni concrete» (comunismo di guerra, NEP, rapporto tra rivoluzione democratica e rivoluzione borghese) ciò da cui occorre ricavare un'implicita linea metodologica. In tal senso, è il Lenin che invita a «cavarsela da soli» in vista della NEP quello che Lukács cita con favore, ancora nelle postume opere ontologiche<sup>18</sup>.

Nel corso degli anni Venti, Lukács eleva il metodo politico leniniano a bussola capace di orientare le decisioni nella condizione di illegalità cui è costretto ad operare il KMP. Dalle taglienti battute che Lenin dedica all'articolo *Die Frage des Parlamentarismus* apparso su "Kommunismus" nel 1920 – «L'articolo di G. L. [György Lukács, M.G.] è molto di sinistra e molto cattivo. Il marxismo in esso è

---

<sup>16</sup> Circa le «Tesi sulla situazione politica ed economica in Ungheria e sui compiti del Partito comunista ungherese» (*Tesi di Blum*) redatte da Lukács come documento della minoranza in vista del II Congresso del KMP (tenuto tra il 28.2-15.3.1930 presso il Kolchoz di Aprilovka, a circa 150 km da Mosca), ma già ritrattate da Lukács nel maggio e nel dicembre 1929, cfr. MOLNÁR 1987, pp. 67-79.

<sup>17</sup> LUKÁCS 1983, p. 212.

<sup>18</sup> Cfr. LUKÁCS 1976-1981, vol. 1, p. 402: «Quando ci fu bisogno, nel quadro della NEP, di introdurre il capitalismo di stato, egli affermò che non esisteva nessun libro contenente direttive in proposito: "Nemmeno a Marx è venuto in mente di scrivere una sola parola a questo proposito, ed è morto senza lasciare nessuna citazione precisa o indicazione irrefutabile. Perciò dobbiamo cavarcela da soli"». Citazione interna da LENIN 1967d, p. 252.

puramente verbale; la distinzione tra la tattica ‘difensiva’ e quella ‘offensiva’ è artificiosa; manca un’analisi concreta di situazioni storiche ben determinate»<sup>19</sup> – Lukács ricava un fondamentale monito non semplicemente ad un maggiore realismo, bensì una vera lezione di metodo politico. Di lì in avanti, infatti, la critica leniniana del 1920 verrà da Lukács elevata a stella polare verso cui indirizzare il proprio modo di concepire limiti e forme dell’agire politico.

## 2. *Il Lenin del 1924. Metodo politico e «teoria del compromesso»*

Su almeno due punti l’interpretazione lukacsiana di Lenin mantiene una continuità, riscontrabile dal saggio del 1924 sino alle ultime interviste sul tema rilasciate nei tardi anni Sessanta. Il primo punto, a nostro parere più caduco, è l’enfaticizzazione dell’«etica» di Lenin, il suo realismo antiascetico<sup>20</sup>. Il secondo, ancora valido, è l’immagine di Lenin come «pensatore della Praxis»<sup>21</sup>, teorico dell’agire politico.

Nel ’24 Lukács rifiuta nettamente l’immagine di Lenin come brillante *Realpolitiker* o statista del bolscevismo. Lenin è invece l’uomo – è qui evocata l’impegnativa formula della «genialità» – capace di individuare la tendenza fondamentale del proprio tempo, che nel suo caso è l’«attualità delle rivoluzioni», senza tuttavia irrigidirla in una legge necessaria:

«Perché è proprio questo che distingue nella scienza o nella politica il genio dal semplice routinier. Quest’ultimo è in grado di comprendere e distinguere solo i momenti immediatamente dati e separati degli eventi sociali. Ma quando vuole pervenire a conclusioni di carattere generale, in realtà non fa altro che estendere in modo astratto particolari aspetti di un fenomeno temporalmente e localmente determinato, assunti come “leggi generali”, e utilizzarli come tali. Al contrario il genio, che ha individuato la vera natura e la tendenza fondamentale [Haupttendenz] realmente viva di una data epoca, la vede agire al di là di tutti

---

<sup>19</sup> LENIN 1967b, p. 134. Sulla critica di Lenin cfr. anche LUKÁCS 1983, p. 100.

<sup>20</sup> Cfr. LUKÁCS 1970b, p. 118: «Lenin possiede, fino nelle reazioni nervose spontanee, la fedeltà ai principi propria dei precedenti grandi asceti della rivoluzione, mentre nel carattere non è neppure sfiorato da un’ombra di ascetismo».

<sup>21</sup> LUKÁCS 1973a, p. liv.

gli svariati avvenimenti del suo tempo, e si sforza di definire le questioni decisive dell'intera epoca al di là dei problemi contingenti»<sup>22</sup>.

L'«attualità della rivoluzione» contraddistingue per il Lukács del '24 la specifica «totalità storico-sociale» dell'epoca presente. La configurazione di quest'ultima consente così di giudicare il valore di ogni singola azione non come rivoluzionaria o controrivoluzionaria in sé, bensì sempre e soltanto in riferimento alla «tendenza fondamentale» dell'epoca: «L'attualità della rivoluzione è la nota fondamentale [*Grundton*] di un'intera epoca. Solo il nesso delle singole azioni con questo punto centrale, che può essere individuato soltanto mediante una precisa analisi della totalità storico-sociale, rende le singole azioni rivoluzionarie o controrivoluzionarie»<sup>23</sup>.

L'essenziale riferimento alla «totalità storico-sociale», punto di orientamento per l'agire nella congiuntura, è l'autentica base della – solo apparente – duttilità politica leniniana, che nulla condivide con l'indole di manovra del politico astuto o con mere forme di «tatticismo»<sup>24</sup>. Il riferimento alla «totalità storico-sociale», ossia alla

---

<sup>22</sup> LUKÁCS 1970a, p. 12.

<sup>23</sup> LUKÁCS 1970a, p. 15.

<sup>24</sup> Tale costante subordinazione della strategia alla tattica è invece proprio la fondamentale accusa che Lukács muove a Stalin già nella importante conferenza tenuta presso l'Accademia politica del Partito dei lavoratori ungheresi il 28 giugno 1956, cfr. LUKÁCS 1968b, pp. 93-94, ma anche LUKÁCS 1990, p. 333: «Nella prassi staliniana, al contrario – come ho cercato di mostrare in diverse occasioni – la decisione tattica della massima istanza ogni volta competente riceve una dogmatica assolutizzazione». A fini esemplificativi aggiunge quindi Lukács in nota: «Si pensi a come Stalin dopo il patto con Hitler considerò identiche, dal punto di vista teorico, la Prima e la Seconda Guerra mondiali, prescrivendo ai comunisti francesi e inglesi una tattica alla *Liebknecht*» (*ibidem*). Sul medesimo punto cfr. anche LUKÁCS 1976-1981, vol. 2, pp. 553-54. In termini ancora più chiari circa la specificità dello Stalinismo come «iperrazionalismo» cfr. LUKÁCS 1983, p. 136: «Io non ho mai dubitato e ho anche sempre detto che lo Stalinismo è un tipo di “distruzione della ragione”. Soltanto non riterrei corretto criticare Stalin mettendo in luce, ove si potesse scoprirlo, diciamo, un eventuale parallelo con Nietzsche, perché non arriveremmo mai per questa via alla vera essenza dello stalinismo. L'essenza propria dello stalinismo consiste, a mio parere, nel fatto che, conservando,

«tendenza fondamentale» dell'epoca, fa sì che i «fatti» non si presentino mai per Lenin quali mere esibizioni a livello fenomenico di una legalità astratta, ma sempre come quell'unico terreno d'immanenza da cui imparare e su cui indirizzare l'azione politica. Allo stesso tempo, tuttavia, l'essenziale riferimento alla «totalità storico-sociale» interviene per Lukács a depotenziare – in maniera apparentemente contraddittoria – l'appena evocato univoco valore dei «fatti» quale terreno d'analisi:

«se è sacro dovere di ogni vero marxista guardare arditamente e senza illusione ai fatti, v'è pur sempre qualcosa per i veri marxisti che è più reale quindi più importante dei singoli fatti o tendenze: la realtà del processo complessivo, l'intero [das Ganze] dello sviluppo sociale»<sup>25</sup>.

Non un generico «realismo» leniniano è ciò che Lukács nel '24 intende portare alla luce. Se è indubbio che l'immagine di Lenin difesa da Lukács nel '24 si collochi esattamente agli antipodi del rigido dottrinarismo, costituirebbe un'indebita banalizzazione trascurare le precise coordinate di metodo politico ad essa soggiacenti. La necessità di porre al centro l'universalità del «processo complessivo», senza farne

---

teoricamente, il carattere pratico del movimento operaio e del marxismo, nella prassi l'agire non viene regolato dalla più profonda intelligenza delle cose, al contrario, tale più profonda intelligenza viene costruita in funzione della tattica dell'agire. In Marx e Lenin la linea di fondo dello sviluppo sociale, che procede in una determinata direzione, era assunta come data. All'interno di questa linea di fondo si producono di continuo certi problemi strategici. All'interno di questi ultimi emergono poi ogni volta i problemi tattici. Stalin invertì questa sequenza. Egli ritenne primario il problema tattico e ne fece derivare le generalizzazioni teoriche». Sullo Stalinismo come «tatticismo» cfr. anche LUKÁCS 1983, p. 225; LUKÁCS 1978, p. 986; BOURDET 1979, p. 159 (= resoconto del colloquio tra Lukács e Yvon Bourdet del 16 aprile 1971), LUKÁCS 2013a, pp. 41-42. Sul tema Lukács-Stalinismo, estremamente complesso e che attende ancora un'adeguata disamina critica capace sia di tener conto del materiale archivistico (in tal senso risultano fondamentali i documenti pubblicati in SEREDA-STYKALIN 2001) sia delle fonti primarie, cfr. comunque TERTULIAN 1993. Per ulteriori indicazioni bibliografiche OLDRINI 2009, p. 486, n. 12.

<sup>25</sup> LUKÁCS 1970a, p. 22.

alcunché di trascendente, bensì un'universalità dinamica nella sua interna configurazione e dunque costantemente da aggiornare sulla base del mutare dei «fatti», emerge qui quale nucleo del metodo politico di Lenin.

La specifica metodologia politica che fa di Lenin il «teorico della prassi»<sup>26</sup> filtra per Lukács anche nella teoria del partito. Su quest'ultimo terreno si concretizza la teoria leniniana dell'organizzazione: «Non è lecito separare meccanicamente il fattore politico da quello organizzativo»<sup>27</sup>. Anche il partito deve saper individuare la «tendenza fondamentale» dell'epoca, discostandosi da ogni immagine necessitaristica del futuro decorso degli eventi: «É chiaro che anche il più grande e il migliore partito del mondo non può "fare" da sé alcuna rivoluzione. Ma il modo in cui il proletariato reagisce ad una situazione dipende largamente dalla chiarezza e dall'energia che il partito è in grado di dare alle sue finalità di classe»<sup>28</sup>.

Contro Kautsky che fa dell'organizzazione il presupposto dell'organizzazione delle masse e contro Luxemburg che ne fa la conseguenza, Lukács evoca rispetto al ruolo del partito l'immagine di ascendenza hegeliana (e marxiana) di un rapporto di circolarità tra fondamento e fondato<sup>29</sup>: «La funzione del partito, in quanto prepara la rivoluzione, ne fa nello stesso tempo e con pari intensità sia il produttore che il prodotto, presupposto e frutto del movimento rivoluzionario delle masse»<sup>30</sup>. La correttezza della posizione del partito non può quindi essere misurata attraverso un dottrinarismo astratto. Orientare le concrete prese di posizione sia alla luce della «realtà del processo complessivo» sia della sempre rinnovantesi fisionomia dei «fatti» è precetto metodologico valido anche per la forza politica

---

<sup>26</sup> Cfr. LUKÁCS 1970b, p. 125: «egli non era né empirista né dogmatico, bensì un teorico della prassi, un praticante della teoria [*ein Theoretiker der Praxis, ein Praktizierender der Theorie*]».

<sup>27</sup> LENIN 1967d, p. 286. Citato in LUKÁCS 1970a, p. 32.

<sup>28</sup> LUKÁCS 1970a, p. 38.

<sup>29</sup> Sul tema della circolarità epistemologica in Hegel, considerata soprattutto in riferimento al «metodo assoluto» nella *Scienza della logica*, cfr. almeno VERRA 1999. Sul medesimo punto, colto nei termini di uno hegeliano «circolo del presupposto-posto», FINELLI 2014, pp. 233-37.

<sup>30</sup> LUKÁCS 1970a, p. 39.

organizzata. Essenziale è dunque per il partito la costante ricerca – perché la verità è un infinito processo di approssimazione per il Lenin di Lukács – della configurazione assunta nel presente dalla «tendenza fondamentale»:

«Il partito dirigente del proletariato può realizzare la sua missione solo se si trova sempre un passo più avanti rispetto alle masse in lotta, per poter indicare loro la strada. Ma esso è sempre più avanti di un solo passo, per poter continuare a restare la guida della loro lotta. La sua chiarezza teorica ha dunque valore soltanto se essa non si arresta alla giustezza generale, meramente teorica, della dottrina, ma se fa culminare continuamente la teoria nell'analisi concreta della situazione concreta, se la giustezza teorica esprime sempre e soltanto il senso della situazione concreta»<sup>31</sup>.

Da una parte c'è la linea socialdemocratica, che considera il proletariato costantemente chiamato a sviluppare compromessi con la borghesia sino al punto in cui, in conformità con uno sviluppo puro della fase rivoluzionaria, i rapporti di forza non si sbilanceranno pacificamente a favore del primo. Dall'altra, c'è la linea sinistra, aliena in termini di principio da qualsiasi ipotesi di compromesso. In contrapposizione ad entrambe tali posizioni, si staglia quella che per Lukács è una vera e propria «teoria del compromesso» leniniana:

«La giusta unificazione dialettica dell'universale e del particolare, l'individuazione dell'universale (della universale tendenza fondamentale della storia) nel particolare (nella situazione concreta), il conseguente concretizzarsi della teoria, è quindi l'idea fondamentale di questa teoria del compromesso»<sup>32</sup>.

Si tratta in primo luogo di studiare e apprendere costantemente, dell'essere tenacemente ancorati ai «fatti» quale unico terreno di analisi<sup>33</sup>. In secondo luogo, occorre cogliere la «tendenza fondamentale» dell'epoca presente, la sua legalità, come un'universalità che non si pone

---

<sup>31</sup> LUKÁCS 1970a, p. 42.

<sup>32</sup> LUKÁCS 1970a, p. 103

<sup>33</sup> Di qui deriva ciò che nell'intervista su Lenin rilasciata a Kovács nell'ottobre 1969 Lukács definirà la dialettica di «pazienza e impazienza»: «Lenin, cioè, in luglio si dimostrò paziente e in ottobre no, tenendo conto dei fattori oggettivi e soggettivi del movimento rivoluzionario» LUKÁCS 2013a, p. 39.

al di là della specifica fisionomia dei fenomeni. Quanto viene – entro una dimensione di immediatezza – colto come legge necessaria, si rende così de facto legalità tendenziale. Implicita ambizione di Lukács qui è quella di difendere, interpretando Lenin, un *Weltbild* antimeccanicistico. Si tratta cioè di individuare un possibile percorso teorico capace di fondare ex parte obiecti un'immagine del mondo libera dalla «reificazione». È a tal fine che, già nel 1924, Lukács si pone alla ricerca di una via capace di sottrarlo alle secche del soggettivismo del «punto di vista del proletariato» di Storia e coscienza di classe. Proprio tale itinerario di ricerca conoscerà il proprio esito nella complessa proposta matura di un'«ontologia generale»<sup>34</sup> marxista.

### 3. *Lenin nel 1967*

#### 3.1. La critica al «marxismo degli anni Venti»

Nel gennaio '67 Lukács redige una breve postfazione, molto densa, per la ristampa del proprio saggio su Lenin del '24. Il tono di queste pagine vorrebbe essere autocritico, ma lo è solo per alcuni aspetti che non intaccano la sostanza dell'interpretazione di quarant'anni prima. Quanto di esplicita autocritica compare qui si rivolge infatti alla definizione di «materialismo storico» dei primi capoversi del volume del '24: «Il materialismo storico è la teoria della rivoluzione proletaria'. Qui senza dubbio è enunciata una definizione importante del materialismo storico. Ma è altrettanto indubbio che questa non è l'unica, non è la definizione della sua essenza»<sup>35</sup>.

L'immagine del marxismo difesa dal Lukács maturo, depositata soprattutto in *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963) e nei postumi *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins e Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, è quella di una «teoria generale della società»<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> LUKÁCS 1976-1981, vol. 1, p. 5.

<sup>35</sup> LUKÁCS 1970b, p. 114. [Di qui in avanti i passaggi tra apici singoli si riferiscono ad autocitazioni compiute da Lukács nella postfazione del '67 dal proprio saggio *Lenin* del '24].

<sup>36</sup> FERRAROTTI 1975, p. 15 (= Resoconto del colloquio tra Lukács e Franco Ferrarotti del 19 novembre 1970).

e delle sue immanenti dinamiche riproduttive. Si tratta di un marxismo a vocazione sistematica e generalizzante, il quale condivide molto poco la *Stimmung* dell'attualità della rivoluzione proletaria che percorre invece larga parte della produzione marxista – e non solo di Lukács – degli anni Venti:

«Da quando è cominciata la critica marxista del periodo staliniano, con essa è sorto anche un interesse per le tendenze d'opposizione degli anni Venti. Ciò è comprensibile anche se, dal punto di vista teorico e concreto, spesso si commettono eccessi. Per quanto falsa fosse la soluzione data da Stalin e dai suoi seguaci alla crisi allora in corso della rivoluzione, non si può dire che a quel tempo qualcuno offrisse un'analisi, una prospettiva capace di servire anche da orientamento teorico per i problemi delle fasi successive. Chi oggi vuole collaborare utilmente alla rinascita del marxismo deve considerare gli anni Venti su un piano puramente storico, come un periodo passato e concluso del movimento operaio rivoluzionario. Solo così potrà valutare giustamente le sue esperienze e i suoi insegnamenti in rapporto alla fase attuale, essenzialmente nuova»<sup>37</sup>.

Il «marxismo degli anni Venti» è per il Lukács dei tardi anni Sessanta un indirizzo teorico sterile sia per risolvere la difficile situazione politica nei paesi dell'Est sia per una ripresa politica della sinistra ad Ovest. Attaccando il «marxismo degli anni Venti» Lukács si rivolge soprattutto contro un'incipiente linea teorica del marxismo occidentale<sup>38</sup>. Chi negli anni Sessanta si richiama all'autorità di *Storia e coscienza di classe* finisce cioè secondo Lukács indirettamente per elevare proprio l'obsolescenza del «marxismo degli anni Venti» ad eminente fonte d'ispirazione<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> LUKÁCS 1970b, pp. 114-15.

<sup>38</sup> Si pensi in proposito nella Germania federale ai nomi di Rudi Dutschke e Hans-Jürgen Krahl, cfr. WAGNER 2009. Un estratto del diario di Dutschke, che offre il resoconto dell'incontro con Lukács avvenuto a Budapest nel maggio 1966, è in DANNEMANN 2009, pp. 273-74.

<sup>39</sup> Sul medesimo punto cfr. anche ABENDROTH-HOLZ-KOFLER 1968, pp. 72-73: «Dobbiamo convincerci che oggi non possiamo, quanto al risveglio del fattore soggettivo, rinnovare e continuare gli anni Venti, ma dobbiamo ricominciare da un nuovo punto di partenza utilizzando tutte le esperienze che sono patrimonio del movimento operaio così come si è sviluppato fino ad ora e del

Precondizione generale per un possibile rilancio del marxismo ad Est ed Ovest è invece il perseguimento di uno specifico metodo critico nei confronti dello Stalinismo: da rigettare in blocco è ogni seduzione semplificatoria legata al «culto della personalità». Lo Stalinismo è invece per Lukács fondamentalmente un metodo, configurato attraverso la costante soluzione burocratica dei problemi, sul sistematico adattamento cioè della strategia all'esigenza tattica del momento. Lukács non si ferma però solo al lato negativo, egli intende anche offrire linee guida positive per una necessaria – la formula è di Lukács – «*Renaissance des Marxismus*»<sup>40</sup> sia sul piano teorico sia sul piano politico. Tale auspicata rinascita, che Lukács vede tuttavia come percorso né breve né semplice, si snoda su due assi fondamentali.

In primo luogo, egli individua l'esigenza di enucleare dal pensiero marx-engelsiano un – in larga parte implicito – «*Weltbild*». Marxismo, dunque, inteso in primis come dottrina capace di attingere una conoscenza delle configurazioni della società e delle sue immanenti legalità riproduttive: «ontologia dell'essere sociale». A tal fine, tuttavia, l'ultimo Lukács sollecita ampiamente i marxisti sia ad aggiornare l'analisi economica del processo di riproduzione del capitale<sup>41</sup> sia a tener criticamente conto dei risultati delle scienze naturali del XX secolo<sup>42</sup>. Si tratta dunque di un lungo e difficile lavoro di ricerca, che non può essere conseguito né da un singolo né da una sola generazione. In secondo luogo, in termini più strettamente politici, Lukács sollecita a riporre la massima attenzione sulla sfera della «vita quotidiana»<sup>43</sup>. È

---

marxismo. Dobbiamo renderci chiaramente conto che abbiamo a che fare con un nuovo inizio o, per usare un'analogia, che noi ora non siamo negli anni Venti del secolo ventesimo, ma in certo senso, all'inizio del secolo diciannovesimo, quando, dopo la Rivoluzione francese, si incomincia a formare lentamente il movimento operaio».

<sup>40</sup> LUKÁCS 1970b, p. 113.

<sup>41</sup> Cfr. LUKÁCS 1968c, pp. 214-16.

<sup>42</sup> Cfr. LUKÁCS 2015a, p. 433 (= Intervista rilasciata a Georg Klos, Kalman Petkovic, Janos Bremer nel 1970).

<sup>43</sup> Colgo qui l'occasione per segnalare che il tema dello «*Alltagsleben*» nella produzione lukacsiana degli anni Sessanta è tema tanto centrale quanto insufficientemente indagato dagli interpreti. Alle «Caratteristiche generali del

solo da quest'ultima, infatti, a partire cioè dalla capacità di sviluppare germi di democrazia nei luoghi di lavoro e da una riforma dei sindacati<sup>44</sup>, che può prender piede un'autentica «democratizzazione» sia ad Est sia ad Ovest.

### 3.2. Le categorie ontologiche fondamentali dell'analisi leniniana

Per quanto concerne l'interpretazione di Lenin strettamente intesa, le pagine del '67 confermano quella che è la cifra distintiva già tracciata nel '24. Come quarant'anni prima, non interessa a Lukács dilungarsi in un'interpretazione estensiva degli scritti leniniani, bensì soffermarsi su quello che considera il «centro della personalità intellettuale di Lenin»<sup>45</sup>. Sono qui mescolati sia il tema del metodo politico leniniano sia il discorso circa i tratti «etici» della sua personalità: «*einen neuen Typus vorbildlichen Verhalten zur Wirklichkeit*»<sup>46</sup>. Lenin impersona per Lukács – la cosa potrà per certi versi sorprendere – il tardo esponente di una particolare forma di intelligenza, la cui origine è da far risalire al «saggio stoico-epicureo»:

«Una svolta importante nel comportamento umano degli ultimi secoli sta nel fatto che l'ideale del saggio stoico-epicureo ha fortemente influenzato le nostre concezioni etico-politico-sociali, molto al di là della cerchia della filosofia di scuola. Ma questo influsso è stato altresì una trasformazione interna:

---

pensiero quotidiano» è dedicato uno specifico capitolo di LUKÁCS 1970c, pp. 9-47. Il tema è ripreso in molteplici luoghi delle postume opere ontologiche, cfr. ad es. LUKÁCS 1976-1981, vol. I, p. 115: «l'ontologia deve salire dalla vita, dalla vita quotidiana degli uomini, senza perdere mai questo collegamento con i modi elementari d'esistenza». Lo «*Alltagsleben*» torna in termini più direttamente politici e strettamente intrecciato al tema della «democratizzazione» in LUKÁCS 2013b, pp. 65-70 *passim*. Sullo «*Alltagsleben*» cfr. infine anche LUKÁCS 1975b. Interviene recentemente sul tema, visto però soprattutto in relazione a *Die Eigenart des Ästhetischen*, GÖCHT 2017, pp. 90-99.

<sup>44</sup> Sulla carenza di democrazia sindacale in Polonia e Ungheria cfr. LUKÁCS 2015b, pp. 103-12.

<sup>45</sup> LUKÁCS 1970b, p. 113.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 127.

in questo tipo esemplare la componente attiva sul piano pratico si è rafforzata molto oltre le concezioni dell'antichità. La "prontezza" permanente di Lenin è l'ultima fase di questo sviluppo, finora la più alta e la più importante. Se oggi, quando la manipolazione divora la prassi e la deideologizzazione divora la teoria, questo ideale non è tenuto in grande onore dalla maggioranza degli specialisti, rispetto alla storia questo è soltanto un episodio. Al di là dell'importanza dei suoi atti e delle sue opere, la figura di Lenin, come incarnazione del continuo "esser preparati" rappresenta un valore incancellabile come tipo nuovo di atteggiamento esemplare di fronte alla realtà»<sup>47</sup>.

La particolare fisionomia di tale «saggezza» leniniana emerge nel '67 come sintesi tra fermezza nella teoria e rifiuto del dogmatismo. Quanto secondo Lukács rende a Lenin possibile tale mirabile sintesi è la capacità di fondare l'intelligenza dei processi non su un astratto apparato teorico. Si tratta invece della costante applicazione ai problemi della «situazione concreta» di categorie appartenenti alla realtà medesima, categorie «ontologiche» per l'appunto. Echeggia qui per il conoscitore del quadro teorico del Lukács maturo la plurimamente evocata formula della marxiana *Einleitung* del 1857 circa le categorie come «*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*»: «Ciò significa che per lui [per Lenin, M.G.] anche le categorie filosofiche più universali non avevano mai un'universalità contemplativo-astratta, ma erano pronte in ogni momento come veicolo per la *praxis*, per la preparazione teorica di essa»<sup>48</sup>.

Nel 1967 il tratto «etico» della personalità leniniana, ampiamente valorizzato da Lukács nei termini di un «nuovo atteggiamento esemplare di fronte alla realtà», è il fenomenizzarsi, la conseguenza, di una specifica concezione non solo di teoria politica, ma più generalmente «ontologica». Quest'ultima ha nel (i) carattere oggettivo delle categorie, nella (ii) irreversibilità dei processi e nel conseguente (iii) carattere unico, specifico e non ricorsivo degli eventi, i propri fondamenti: «Universalità, totalità e irripetibilità concreta sono determinazioni decisive della realtà in cui si deve agire; il grado di

---

<sup>47</sup> LUKÁCS 1970b, p. 127.

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 121-22.

avvicinamento alla sua conoscenza decide dunque la vera efficacia di ogni prassi»<sup>49</sup>.

Soltanto sulla base della concezione ontologica appena descritta, che è la medesima delineata in termini ben più articolati nella postume opere ontologiche di Lukács, risultano autenticamente intelligibili gli snodi più esoterici della postfazione del '67. Pensiamo qui soprattutto ai richiami all'abilità leniniana nell'applicare ai casi concreti la categoria di totalità, al partire dall'analisi dell'«essere-proprio così [*Geradesosein*]»<sup>50</sup>, al rifiuto dell'analogia storica<sup>51</sup> ed infine, ciò che rispetto a tutto questo si presenta in veste di corollario, all'esigenza di un infinito processo di apprendimento.

Solo perché Lenin conduce la propria analisi operando implicitamente «attraverso determinazioni decisive della realtà in cui si deve agire», con categorie ontologiche, la sua analisi della presente «totalità storico-sociale» può assumere la complessa fisionomia di una teoria dell'«imperialismo». L'imperialismo, infatti, non si riduce solo a teoria economica, ma coglie le conseguenze che da un determinato assetto economico derivano sul piano delle relazioni internazionali.

---

<sup>49</sup> LUKÁCS 1970b, p. 124.

<sup>50</sup> In dei termini che non potranno qui essere approfonditi, il problema del «*Geradesosein*» svolge un ruolo centrale nelle «Osservazioni preliminari di metodo» dello scritto *Demokratisierung heute und morgen*, cfr. ad es. LUKÁCS 2013b, p. 30: «Nella teoria dei classici del marxismo, l'essere-proprio-così [*Geradesosein*] dei fenomeni storico-sociali e le loro normatività formulabili in termini generali non costituiscono mai antitesi metodologiche, anzi, proprio al contrario, formano un'inscindibile unità dialettica. L'essere-proprio-così è innanzi tutto una categoria storico-sociale, il modo necessario di presentarsi delle forze socio-economiche nel loro gioco contraddittorio in quel momento all'opera entro un complesso sociale a uno stadio determinato del suo svolgimento storico».

<sup>51</sup> Cfr. LUKÁCS 1970b, p. 123: «Ogni tentativo di trovare analogie, ogni confusione tra l'astratto e il concreto, tra la storia universale e l'attualità, porta invece alla vuota chiacchiera. Ciò valeva per qualsiasi confronto tra la Francia del 1792-1793 e la Russia del 1918, quale spesso affiorava spesso nel dibattito sulla pace. Così Lenin avrebbe detto ai comunisti tedeschi, che dopo il putsch di Kapp (1920) avevano adottato tesi autocritiche molto accorte come norme di condotta per il caso di una sua ripetizione: come sapete che la reazione tedesca lo ripeterà?».

Saper afferrare la fisionomia del presente attraverso la categoria di totalità è ciò che per Lukács determina la superiorità di Lenin di fronte ad altri marxisti dalla migliore competenza economica come Luxemburg o Hilferding.

Proprio l'utilizzo della categoria di totalità è quanto consente a Lenin di guardare alla sfera economica non come chiave ermeneutica esclusiva, unico fondamento della vita reale e solo mezzo di comprensione dei processi e dei conflitti sul campo. Se a un fondamento Lenin pensa, esso risiede piuttosto nella specificità della fase storica nel suo complesso, nella sua «totalità storico-sociale». Il fondamento non è quindi l'economia in accezione specialistica, ma la «totalità storico-sociale», la storia intesa nella particolare fisionomia da essa assunta nell'epoca presente:

«Si è osservato che Lenin negli studi economici non fu uno specialista quali furono, tra i suoi contemporanei, Hilferding e soprattutto Rosa Luxemburg. Eppure fu molto superiore ad essi nel giudicare il periodo come totalità [die Periode als Totalität]. Questa 'superiorità sta nel fatto di essere riuscito – e questa è una impresa teorica senza paragone – a collegare concretamente e organicamente la teoria economica dell'imperialismo con tutte le questioni politiche contemporanee; a fare della struttura economica della nuova fase un filo conduttore per l'insieme delle azioni pratiche in un orizzonte così decisivo'. Di ciò si accorsero anche molto contemporanei, che quindi parlavano molto – nemici come pure seguaci – della sua abilità tattica, da "Realpolitiker"»<sup>52</sup>.

Solo sulla scorta di tale analisi della specificità della fase storica nel suo complesso, dunque, il ruolo dell'economia può essere spiegato e correttamente valutato nella sua effettiva portata. La considerazione del «periodo come totalità» viene compendiandosi nel richiamo alla categoria di «essere-proprio-così [*Geradesosein*]». Lemma di scarsissimo utilizzo nella lingua tedesca, quella di *Geradesosein* è una categoria centrale nella riflessione del Lukács maturo<sup>53</sup>. Esso è per Lukács la maniera corretta per concepire l'individualità, in una forma cioè teoricamente compatibile con la storicità-irreversibilità, capace di adattarsi all'anima intimamente processuale della realtà medesima.

---

<sup>52</sup> LUKÁCS 1970b, p. 117.

<sup>53</sup> Sul tema ci permettiamo di rinviare a GARGANI 2017, pp. 140-53.

In occasione della pace di Brest-Litovsk, di fronte all'esigenza del «comunismo di guerra» prima e della NEP poi, Lenin mostra per Lukács la capacità di anteporre l'analisi del «periodo come totalità», del periodo nel suo specifico *Geradesosein*, sottraendosi ad ogni schematico dottrinarismo. Il coraggio della decisione in Lenin non è quindi avventurismo, bensì decidere alla luce di una dettagliata analisi delle condizioni date, delle necessità imposte dal contesto, o meglio attraverso uno sguardo sinottico sul «periodo come totalità». Richiamando la correttezza della posizione leniniana sulla pace di Brest-Litovsk contro le tesi dei «comunisti di sinistra», Lukács in tal senso commenta:

«Ma in Lenin questa giusta prassi si fondava su un'analisi teorica profonda del *Geradesosein* nel processo complessivo dello sviluppo della rivoluzione. La priorità della rivoluzione mondiale su tutti i singoli avvenimenti, egli dice, è una verità autentica (e quindi pratica) “se non si perde di vista la strada lunga e difficile che porta alla vittoria completa del socialismo”. Ma, aggiunge, considerando il *Geradesosein* di allora: “ogni verità astratta si trasforma in discorso vuoto se viene applicata a qualsiasi situazione concreta”. La verità come base della prassi e la frase rivoluzionaria si distinguono dunque in ragione della loro incidenza o non incidenza teorica sul *Geradesosein* della situazione rivoluzionaria di volta in volta necessaria e possibile. Il sentimento più sublime, la dedizione più generosa si trasformano in mera fraseologia se l'essenza storica della situazione (il suo *Geradesosein*) non permette alcuna autentica prassi rivoluzionaria»<sup>54</sup>.

L'attenzione al *Geradesosein* è dunque il *pendant* dell'appello leniniano ad apprendere costantemente, al considerare l'errore proprio nell'interruzione del processo di apprendimento: «Proprio per agire in questo modo, la vita di Lenin è divenuta un processo di apprendimento ininterrotto»<sup>55</sup>. L'errore dunque non è per il Lenin di Lukács da cogliere nella mancata *adaequatio*, esso consiste invece nell'irrigidimento di una legalità tratta dall'analisi di una specifica situazione concreta a legge valida in forma universale e necessaria.

Il Lenin disegnato nel '67 è quindi da una parte capace di riconoscere la necessità disegnata dalla tendenza fondamentale

---

<sup>54</sup> LUKÁCS 1970b, pp. 122-123 (citazione interna da LENIN 1967a, p. 52).

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 123.

dell'epoca, dall'altra è consapevole del fatto che la risposta delle classi a quest'ultima è sempre condizionata dalla fisionomia complessiva della tendenza medesima. Tale risposta, tuttavia, si pone sempre in dei termini che fanno della scelta una «scelta tra alternative». Anche quest'ultimo dato non può però annichilire iper-deterministicamente ogni spazio di libertà e di iniziativa. In tal senso, dunque, Lukács ancora nell'*Ontologia* si riferisce con favore a questa citazione leniniana:

«Nessuna situazione è assolutamente senza sbocco [...] Sarebbe pura pedanteria, significherebbe baloccarsi con le parole e le idee, cercare di “dimostrare” in anticipo che la situazione è “assolutamente” senza sbocchi. In questo e in altri problemi del genere una “dimostrazione” effettiva può venire soltanto dalla pratica»<sup>56</sup>.

Proprio tale citazione viene elevata da Lukács nell'*Ontologia dell'essere sociale* ad emblema della teoria dell'azione in essa depositata. Nell'*Ontologia* Lukács afferma che l'uomo non è astrattamente libero, bensì è un «essere che risponde [*antwortendes Wesen*]»: «l'uomo è un essere che risponde. Si esprime qui l'unità insita in forma pienamente contraddittoria-inseparabile nell'essere sociale di libertà e necessità»<sup>57</sup>. Non esistono dunque «situazioni senza sbocco», ma le possibilità di agire sono in verità solo possibilità di reagire, scelta tra alternative: «Il determinare attraverso l'essere sociale è quindi sempre “soltanto” la determinazione di una decisione alternativa, un concreto campo di manovra, un modo d'azione, qualcosa, che nella natura non compare mai»<sup>58</sup>. Reagire entro un contesto dato, significare decidere e con ciò disegnare un «concreto campo di manovra»: muoversi entro un margine limitato di possibilità, mai annichilimento della creatività pratica e della possibilità di sperimentare soluzioni inedite.

---

<sup>56</sup> LENIN 1967c, p. 216. Citato in LUKÁCS 1976-1981, vol. 1, p. 399.

<sup>57</sup> LUKÁCS 1976-1981, vol. 2, p. 378.

<sup>58</sup> LUKÁCS 1990, p. 325.

### Conclusion

I due richiami svolti nella postfazione del '67 alla figura shakespeariana di Amleto, l'attenzione riposta sulla «*Readiness*» di Lenin, sul compendiarsi in lui di «blood and judgment» vanno accolti *cum grano salis*<sup>59</sup>. In tal senso riteniamo fuorvianti le considerazioni che un interprete come Tito Perlini ha sviluppato circa l'interpretazione lukacsiana di Lenin, dove questi figurerebbe come l'«anti-Amleto»<sup>60</sup>. Tale formula rischia infatti di far scivolare verso un canone interpretativo di Lenin come maestro del «decisionismo» politico, assolutamente distante da Lukács ed invece molto vicino al modello interpretativo difeso da Carl Schmitt nella *Teoria del partigiano*<sup>61</sup>.

Il Lenin di Lukács è il «pensatore della *praxis*»<sup>62</sup>: uomo che legge la realtà, conosce le sue immanenti legalità di sviluppo e sa quando l'azione politica può avere successo e quando è invece inevitabilmente

---

<sup>59</sup> I riferimenti shakespeariani esplicitamente evocati in LUKÁCS 1970b sono «*Not a whit, we defy augury; there 's a / special providence in the fall of a sparrow. If it be now, 'tis not to come; if it be not to come it will be now; / if it be not now, yet it will come: the readiness is all*» (*Hamlet*, V ii, vv. 219-222) e «*and bless'd are those! Whose blood and judgment are so well co-mingled! That they are not a pipe for fortune's finger! To sound what stop she please*» (*Hamlet*, III ii, vv. 68-71).

<sup>60</sup> PERLINI 1971, p. 65: «Lenin, in questo senso, è, per Lukács, l'anti-Amleto ed è insieme ciò di cui Amleto aveva nostalgia e verso sui disperatamente tendeva, ciò che egli trovava incarnato nella figura del padre: la mescolanza di sangue ed intelletto che consente l'unità di pensiero ed azione, l'accordo tra coscienza ed impulso».

<sup>61</sup> Cfr. SCHMITT 2005, p. 74: «Il suo concreto nemico assoluto era l'avversario di classe, il borghese, il capitalista occidentale e il di lui ordine sociale in ogni paese ove fosse al potere. Sapere chi era il proprio nemico fu il segreto dell'eccezionale forza d'urto di Lenin. La sua comprensione del partigiano si fonda sul fatto che quest'ultimo, nella sua versione moderna, è diventato il vero irregolare e per ciò stesso la più forte negazione dell'ordine capitalistico esistente, ed è dunque chiamato a realizzare la vera inimicizia».

<sup>62</sup> LUKÁCS 1973a, p. liv: «Così egli [Lenin] non è nel senso stretto del termine, né un teorico né un pratico, ma un profondo pensatore della *praxis*, un uomo che converte appassionatamente la teoria nella *praxis*, un uomo il cui penetrante sguardo è sempre rivolto al punto in cui la teoria trapassa nella *praxis* e la *praxis* nella teoria».

destinata al fallimento. L'interpretazione lukacsiana di Lenin quindi, nonostante gli espliciti richiami "anti-amletici", non ha nulla a che spartire con un'immagine leniniana del campione della tensione volontaristica e il propugnatore del mito dell'iniziativa.

La «decisione» leniniana è per Lukács aliena da ogni forma di «decisionismo». Essa è radicata in primis nella scienza, nella analisi dettagliata della tendenza fondamentale dell'epoca, e solo conseguentemente nella «partiticità» come forma inaggirabile dell'agire politico. In realtà, emerge qui sullo sfondo un ulteriore discorso, che discende dalla visione «tragica» che Lukács ha dell'evoluzione storica, in cui l'elemento del conflitto è una costante e la «partiticità» rimane quale sola soluzione effettivamente confacentesi a tale concezione. La «*Readiness*» evocata da Lukács a proposito di Lenin non è quindi «decisionismo», neanche nel senso di una scelta in ultima istanza irrazionale tra valori in lotta inconciliabile<sup>63</sup>.

Il fondamentale tratto metodologico leniniano che Lukács intende restituire, e di cui ancora nei tardi anni Sessanta ritiene di dover difendere la validità, è la capacità di promuovere una decisione non astratta. Solo quest'ultima ha infatti il merito di fondarsi sulla scienza dell'evoluzione storica, che sola permette una dettagliata analisi della congiuntura, un'attenta decifrazione del suo *Geradesosein*. Solamente sulla base di tale scienza della storia diviene dunque autenticamente possibile determinare quale sia la forma di soluzione più auspicabile per il conflitto decisivo del presente e così, solo successivamente, «decidere» da quale parte porsi.

---

<sup>63</sup> Lukács intende anche sottrarre Lenin ad un'immagine del conflitto valoriale come quella tratteggiata nella conferenza weberiana sulla *Wissenschaft als Beruf*, a cui Lukács allude ancora nell'*Ontologia*: «"L'impossibilità di presentare 'scientificamente' un atteggiamento pratico (...) deriva da ragioni ben più profonde. Una simile impresa è sostanzialmente assurda in quanto tra i diversi valori che presiedono all'ordinamento del mondo il contrasto è inconciliabile"» WEBER 1976, p. 31. Citato in LUKÁCS 1976-1981, vol. I, p. 385.

**Riferimenti bibliografici**

ABENDROTH, WOLFGANG – HOLZ, HANS HEINZ – KOFLER, LEO, 1968  
*Conversazioni con Lukács*, a c. di C. Pianciola, De Donato, Bari.; ed. orig. *Gespräche mit Georg Lukács*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1967.

BERDJAEV, NIKOLAJ A., 1976  
*Le fonti e il significato del comunismo russo*, a c. di L. Dal Santo, La casa di Matriona, Milano; ed. orig. *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Soziologie des russischen Kommunismus*, Vita Nova Verlag, Luzern 1937.

BOURDET, YVON, 1979  
*Conversazione con Lukács*, in ID., *Lukács, il gesuita della rivoluzione*, a c. di L. Guidi Buffarini, SugarCo, Milano 1979, pp. 147-172; ed. orig. *Entretien avec Lukacs*, Editions Anthropos, Paris 1972.

DANNEMANN, RÜDIGER (a cura di), 2009  
*Lukács und der 1968. Eine Spurensuche*, Aisthesis, Bielefeld.

FERRAROTTI, FRANCO, 1975  
*Colloquio con György Lukács*, in ID., *Colloquio con Lukács. La ricerca sociologica e il marxismo*, Franco Angeli, Milano, pp. 9-29.

FINELLI, ROBERTO, 2014  
*Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano.

GARGANI, MATTEO, 2017  
*Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, Olms, Hildesheim.

GÖCHT, DANIEL, 2017  
*Mimesis – Subjektivität – Realismus. Eine kritisch-systematische Rekonstruktion der materialistischen Theorie der Kunst in Georg Lukács' Die Eigenart des Ästhetischen*, Aisthesis, Bielefeld.

KAMMLER, JÖRG, 1974  
*Politische Theorie von Georg Lukács*, Luchterhand, Darmstadt u. Neuwied.

LENIN, VLADIMIR I., 1955-1975 = LOC  
*Polnoe Sobranie Sočinenij* (Institut Marksizma Leninizma pri ZK KPSS-Izdatelstvo Političeskoj Litereratury, Moskva, 1967-1975, voll. 1-55); tr. it., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, voll. 1-45.  
ID., 1958  
*L'agitazione politica e il 'punto di vista di classe'*, ("Iskra", n° 16, 1 febbraio 1902), in LOC, vol. V, pp. 311-16.

ID., 1967a

*Una lezione dura ma necessaria* (“Pravda”, n° 35, 25 febbraio 1918), in LOC, vol. XXVII, pp. 49-52.

ID., 1967b

*Kommunismus* (Recensione) (“Kommunističeskij Internacional”, n° 11, 14 giugno 1920) in LOC, vol. XXXI, pp. 134-136.

ID., 1967c

*Secondo congresso dell'internazionale comunista* (“Vestnik vtorogo Kongressa Kommunističeskogo Internacionala”, n° 6, 7 agosto 1920), in LOC, vol. XXXI, pp. 204-233.

ID., 1967d

*XI Congresso del PCR(b). 27 marzo-2 aprile 1922* [“Undicesimo congresso del Partito comunista russo (bolscevico). Stenogrammi”, Sezione editoriale del CC del PCR, Mosca 1922] in LOC, vol. XXXIII, pp. 236-295.

LEVINE, NORMAN, 1978

*Lukács on Lenin*, “Studies in Soviet Thought”, vol. 18, n° 1, pp. 17-31.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1968a

*La mia via al marxismo*, a c. di U. Gimmelli in Id., *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Torino, pp. 11-16; ed. orig. *Mein Weg zu Marx*, Berlin 1933.

ID., 1968b

*La lotta tra progresso e reazione nella cultura d'oggi*, a c. di G. Dolfini, in Id., *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Torino, pp. 87-113; ed. orig. *A haladás és a reakció harca a mai kultúrában*, Budapest 1956.

ID., 1968c

*Intervista a «L'Unità»* (28.8.1966), in Id., *Marxismo e politica culturale*, Einaudi, Torino, pp. 211-218.

ID., 1970a

*Lenin. Teoria e prassi della personalità di un rivoluzionario*, a c. di G. D. Neri, Einaudi, Torino; ed. orig. *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Verlag der Arbeiterbuchhandlung, Wien 1924 & Malik Verlag, Berlin 1924.

ID., 1970b

Postilla all'edizione italiana, in Id., *Lenin. Teoria e prassi della personalità di un rivoluzionario*, a c. di G. D. Neri, Einaudi, Torino, pp. 113-27; ed. orig. Nachwort, Luchterhand, Neuwied-Berlin 1967.

ID., 1970c

*Estetica*, a c. di F. Codino e A. Marietti-Solmi, Einaudi, Torino, 2 voll.; ed. orig. *Die Eigenart des Ästhetischen*, Luchterhand, Darmstadt u. Neuwied, 1963.

ID., 1973a

Prefazione del 1967, a c. di G. Piana, in Id., *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano, pp. xxv-lxi; ed. orig. Vorwort, Luchterhand, Darmstadt u. Neuwied 1968.

ID., 1973b

*Storia e coscienza di classe*, a c. di G. Piana, Mondadori, Milano; *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Malik Verlag, Wien 1923.

Id., 1975a

*Intervento al Terzo Congresso dell'Internazionale comunista*, a c. di G. Spagnoletti, in Id., *Cultura e Rivoluzione*, Newton, Roma, pp. 244-47; ed. orig. *Diskussionsbeitrag beim III. Kongress der Kommunistischen Internationale*, Mosca 1921.

Id., 1975b

*Sociologia della vita quotidiana*, a c. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma, pp. 9-15; ed. orig. Prefazione a Ágnes Heller, *A mindennapi élet*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1970.

Id., 1976-1981

*Per l'ontologia dell'essere sociale*, a c. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma, 2 voll.; ed. orig. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1984-1986.

Id., 1977

*Il bolscevismo come problema morale*, a c. di L. Boella, in *Storia e coscienza di classe oggi. Con scritti inediti di Lukács (1918-1920)*, a c. di F. Cerutti, Edizioni Aut Aut, Milano, pp. 111-18; ed. orig. *A bolzevismus mint erkölcsi problema*, "Szabadgondolat", Budapest 1918.

Id., 1978

*Sul significato attuale del realismo critico*, a c. di R. Solmi, in Id., *Scritti sul realismo I*, Einaudi, Torino, pp. 851-994; ed. orig. *Wider den mißverstandenen Realismus*, Classen, Hamburg 1958.

Id., 1983

*Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*, a c. di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.

Id., 1990

*Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio per un'ontologia oggi divenuta possibile*, a c. di A. Scarponi, Guerini, Milano; ed. orig. *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*, Luchterhand, Darmstadt u. Neuwied 1984.

Id., 2013a

*Su Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione*, a c. di A. Scarponi e L. Menato, in Id., *L'uomo e la rivoluzione*, Edizioni Punto Rosso, Milano, pp. 26-55; ed. orig. *Beszélgetés Leninről és a forradalmiság mai tartalmáról & Válaszol: Lukács György. Kérdez Kovács András, "Új Irás"*, Budapest 1971 e "Kritika", Budapest 1972.

Id., 2013b

*La democrazia della vita quotidiana*, a c. di A. Scarponi, Manifestolibri, Roma; ed. orig. *Demokratisierung heute und morgen*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1985.

Id., 2015a

*Nach Hegel nichts Neues*, in Id., *Werke*, Aisthesis, Bielefeld, vol. 18, pp. 433-40.

Id., 2015b

*Testamento politico*, a c. di A. Infranca, in Id., *Testamento politico e altri scritti contro lo stalinismo*, Punto Rosso, Milano, pp. 99-139; ed. orig. *Lukács György politikai végrendelete*, Budapest, 1990.

MOLNÁR, MIKLÓS, 1979

“The Communist Party of Hungary”, in Stephen Fischer Galati (ed.), *The Communist Parties of Eastern Europe*, Columbia University Press, New York, pp. 201-44.

Id., 1987

*De Béla Kun à János Kádár: soixante-dix ans de communisme hongrois*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.

PERLINI, TITO, 1971

*Lenin. La vita, il pensiero, le opere*, Accademia, Milano.

OLDRINI, GUIDO, 2009

*György Lukács e i problemi del marxismo del Novecento*, La Città del Sole-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli.

SCHMITT, CARL, 2005

*Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, a c. di A. De Martinis, Adelphi, Milano; ed. orig. *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker&Humblot, Berlin 1963.

SEREDA, VJAČESLAV T E STYKALIN, ALEKSANDR S., 2001

*Besedy na Lubjanke - sledstvennoe delo Dėrdja Lukača - materialy k biografii*, RAN, Moskva.

STRADA, VITTORIO, 1971

Introduzione, in Vladimir I. Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, Einaudi, Torino, pp. vi-xci.

SZIKLAI, LÁSZLÓ, 1985

Nachwort des Herausgebers, in Georg Lukács, *Demokratisierung heute und morgen*, Akadémiai Kiadó, Budapest, pp. 215-218.

TERTULIAN, NICOLAS, 1993

“Lukács e lo stalinismo”, in G. Lukács-W. Hofmann, *Lettere sullo stalinismo*, a c. di A. Scarponi, Bibliotheca, Gaeta, pp. 91-132.

VERRA, VALERIO, 1999

*La circolarità del metodo assoluto in Hegel*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, vol. 91, n° 1, pp. 3-17 (ristampato in Id., *Su Hegel*, a c. di C. Cesa, Il Mulino, Bologna 2007).

WAGNER, BERND, 2009

“Georg Lukács’ Denken, die Studentenbewegung und das ‘Rote Jahrzehnt’”, in DANNEMANN 2009, pp. 73-102.

WEBER, MAX, 1976

*La scienza come professione* in Id., *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, a c. di A. Giolitti, Einaudi, Torino, pp. 3-43; ed. orig. *Wissenschaft als Beruf*, Duncker&Humblot, München 1919.

## Hegel in Urss. Hegelismo e ricezione di Hegel nella Russia sovietica

Valeria Finocchiaro (Università degli Studi di Roma "Tor Vergata")

*An overview of Hegel's reception in Russia from the years of the October Revolution up to 1946. After a look at Hegel's presence in pre-revolutionary Russia (Herzen, Plechanov), I will focus on the evolution of Lenin's thought and on the Philosophical Notebooks, where Lenin overcomes the traditional distinction, established by Engels, between method and system in Hegel's philosophy. The publication of Lenin's Notebooks in USSR contributed to the debate between "mechanists" and "dialecticians" in the second half of the 1920s. While mechanists (Akselrod), deemed idealism as a form of superstition, dialecticians (Deborin) supported the need for a reconsideration of dialectic consistent with Lenin's thought. In the 1930s some forms of rejection of the dialectic prevailed, whereas in 1946 Alexandrov put Hegel back at the core of the debate.*

*Although most critics tend to dismiss Soviet philosophy as pedantic and doctrinaire, it is useful to shed light on a significant theoretical dispute that cannot be reduced to a clash between "heresy" and "orthodoxy".*

*Parole chiave: Hegel; Urss; Lenin; Mechanists; Dialecticians.*

Lo spettro che si aggirava per l'Europa si materializzò improvvisamente nel 1917 alla sua estrema periferia, nel luogo e nelle circostanze più improbabili e sfavorevoli. La Russia zarista e arretrata, isolata e sconvolta dalla guerra, fu levatrice di un atto rivoluzionario che ha segnato il definitivo approdo della modernità a una scala di misura mondiale. Questo evento, tuttavia, non nasceva dal nulla. Quella stessa Russia aveva infatti partecipato dei fermenti del movimento operaio internazionale del XIX secolo e aveva anzi sviluppato linee originali di pensiero e di azione; linee che avevano solide basi nella cultura e nella riflessione filosofica continentale e che saranno vitali anche dopo l'Ottobre. Appare utile, in questa prospettiva, tracciare un quadro dell'influenza di Hegel sul pensiero marxista russo e sovietico, cominciando dal primo hegelismo di sinistra. Nel farlo si ricorrerà inevitabilmente a delle semplificazioni, sperando però di fornire una visione d'insieme, necessariamente sintetica, delle letture russe e sovietiche di Hegel fino agli anni Trenta.

È superfluo ricordare come la ricezione di Hegel in Russia non costituisca soltanto un capitolo nella storia del pensiero, dal momento che questi approcci furono sempre immancabilmente connessi a precise contingenze politiche e storiche. Va cioè sottolineato il carattere non

strettamente accademico che contraddistingue la maggior parte degli autori presi in esame, un carattere che imprime alla filosofia russa un chiaro timbro speculativo in chiave radicale e massimalistica<sup>1</sup>. Tale circostanza impone una doppia prudenza: bisogna infatti evitare di ridurre la storia del pensiero alla cronaca delle strategie politiche degli intellettuali coinvolti ma, ad un tempo, occorre sfuggire alla tentazione di fare storia delle idee unicamente attraverso se stessa<sup>2</sup>.

Nell'orazione per il sessantesimo anniversario della morte di Hegel, di cui si tratterà in seguito, Plechanov ricordava non a caso come, malgrado il suo idealismo, uno dei più grandi insegnamenti del filosofo di Stoccarda fosse stato quello di avere riportato la riflessione storica sul terreno dell'esperienza concreta: in ciò consisteva il segreto "materialismo" di Hegel, ovvero nella convinzione che «la filiazione logica delle idee» non valga da sola a spiegare alcunché. Si tratta di una premessa necessaria, dal momento che la gran parte della letteratura critica sembra cadere spesso in uno dei due estremi: le ricostruzioni della filosofia russa e sovietica tendono infatti a privilegiare il solo elemento politico, escludendo in tal modo la complessa vicenda teorica degli anni precedenti il 1917; oppure a tracciare sistematizzazioni *post festum* di una filosofia che, considerata nel suo insieme e nelle sue premesse teoriche, non poteva che condurre allo stalinismo. Quest'ultimo viene quindi presentato come l'esito inevitabile di un pensiero che non si era formato, come in Occidente, attraverso il lungo apprendistato della riflessione liberale<sup>3</sup>.

Una ricostruzione delle differenti evoluzioni della ricezione hegeliana consente di inquadrare in controtuce i problemi teorici che si sono presentati al pensiero russo e poi sovietico e tutte quelle tensioni concettuali che, con la dissoluzione della Seconda Internazionale, erano esplose nella loro dimensione politica. In questo contesto, come si vedrà, emergeranno anche tentativi piuttosto originali – talvolta sotto le sembianze apparentemente neutrali di una filologia marxiana – di appropriazione del testo hegeliano; tentativi che avrebbero trovato il

---

<sup>1</sup> PLANTY-BONJOUR 1995, p. 14.

<sup>2</sup> Rimando qui alle pagine introduttive del volume di VENTURI 1972, che illustra le difficoltà di condurre una ricerca sulle tendenze intellettuali russe dopo la riforma contadina del 1861, cfr. p. XVII.

<sup>3</sup> Così ad esempio KOLAKOWSKI 1983, pp. 318, 320.

loro esempio filosoficamente più significativo nei *Quaderni filosofici* di Lenin.

### 1. *Da Belinskij a Herzen*

Già nell'ambito del contrasto fra slavofili e occidentalisti che occupava la scena culturale ai tempi di Nicola I, costante era il riferimento da entrambe le parti alla filosofia della storia hegeliana, poiché, come segnala Kolakowski, «quasi tutti erano passati attraverso la scuola della filosofia tedesca»<sup>4</sup>. Mentre dal canto loro gli slavofili rivalutavano le categorie del romanticismo in chiave antimoderna, privilegiando gli aspetti teologici della filosofia hegeliana, l'occidentalismo – rappresentato dall'aristocrazia colta e cosmopolita delle grandi città – aveva i suoi giovani hegeliani nel letterato Belinskij e nel rivoluzionario Bakunin, i quali vedevano nella formula «ciò che è reale è razionale» la fonte di un nuovo principio speculativo che avrebbe consentito di porre l'elemento concreto e l'azione al di sopra della filosofia.

Come ha sostenuto Koyré, «una generazione che cominciava ad interessarsi di politica abbandonava naturalmente Schelling e si metteva alla scuola di Hegel»<sup>5</sup>. È necessario sottolineare come l'assimilazione di tale principio, che per non essere letto in senso puramente conservatore implica naturalmente la distinzione fra mera empiria e realtà autentica, fra *Realität* e *Wirklichkeit*, sia stata un fatto graduale, dimostrato dalle continue oscillazioni dei due pensatori. Se in un primo tempo entrambi tendevano a un conservatorismo piuttosto unilaterale, successivamente Belinskij sembrerà cogliere le implicazioni pratiche di tale formula. E tuttavia egli si allontanava ben presto dal modello hegeliano, anticipando le critiche che al filosofo avrebbe mosso Kierkegaard, cioè la denuncia del disprezzo e della negazione della persona che

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 322.

<sup>5</sup> KOYRÉ 1950, p. 113. Tali interpretazioni, indubbiamente più conformi ai bisogni degli autori che allo spirito hegeliano, vengono da diversi storici descritte come filosofie di stampo fichtiano espresse in linguaggio hegeliano, cfr. PLANTY-BONJOUR 1995 pp. 54 e 68. Su questo cfr. anche BERDJAEV 1976, pp. 56-57.

l'*Allgemeinheit* comporterebbe in sede sistematica. Nonostante il suo allontanamento da Hegel, Belinskij suggerirà però, in un articolo del 1843, la celebre distinzione fra metodo dialettico e sistema, dal momento che «le sue risposte [quelle della filosofia hegeliana] talvolta appaiono appartenenti ad un periodo dell'umanità ormai passato, completamente esaurito, e tuttavia il suo rigoroso e profondo metodo ha aperto una grande strada alla coscienza della ragione umana». «Hegel», continuava, «sbagliava solo nelle applicazioni, allorché cambiava il proprio metodo»<sup>6</sup>.

Si tratta di un'affermazione certamente sorprendente, per quanto nel complesso si possa dire che la sua influenza nel pensiero filosofico successivo sia rimasta piuttosto marginale. Al contrario Bakunin, molto presto orientato dalla diretta influenza di Arnold Ruge, manifesterà clamorosamente il suo hegelismo nell'articolo del 1842 intitolato *La reazione in Germania*. Qui egli presentava un'immagine di Hegel del tutto conforme allo spirito della sinistra tedesca di ispirazione feuerbachiana, e tuttavia riusciva a portare a un livello ancora più radicale quei presupposti, tracciando le conseguenze politiche che derivavano dall'enfatizzazione della categoria di negazione in Hegel<sup>7</sup>. Quest'ultimo rappresenta per Bakunin «l'inizio della necessaria autodissoluzione della cultura moderna: egli è già andato *oltre* la teoria – anche se certamente entro la teoria stessa –, postulando un mondo nuovo, pratico; cioè un mondo che non si concluderà affatto con l'applicazione formale di teorie già apparse, ma che sarà il risultato di un atto originale dello spirito autonomo e pratico»<sup>8</sup>.

Successivamente il pensatore anarchico congederà la filosofia hegeliana in nome del valore assoluto dell'individuo e, soprattutto, in

---

<sup>6</sup> PLANTY-BONJOUR 1995, p. 67.

<sup>7</sup> Il che, com'è noto, lo condusse successivamente alla professione di nichilismo.

<sup>8</sup> BAKUNIN 1842, citazione originale: «ist er [Hegel] auch der Anfang einer notwendigen Selbstauflösung der modernen Bildung; – als diese Spitze ist er schon über die Theorie, – freilich zunächst noch innerhalb der Theorie selbst -, hinausgegangen und hat eine neue praktische Welt postuliert, – eine Welt, welche keineswegs durch eine formale Anwendung und Verbreitung von fertigen Theorien, sondern nur durch eine ursprüngliche Tat des praktischen autonomen Geistes sich erst vollbringen wird».

nome della sua battaglia teorica e politica contro qualunque autorità temporale, in primo luogo quella dello Stato, che egli riterrà l'ostacolo più immediato alla realizzazione della libertà umana. In ogni caso, come ricorda Planty-Bonjour, Bakunin rimane «esemplare, e in questo senso rappresentativo, dell'hegelismo russo, nella misura in cui tutti i pensatori del tempo avevano bisogno di una dottrina filosofica per dare un contenuto alla loro azione»<sup>9</sup>.

Nella stessa direzione si sviluppano le considerazioni di una figura di rilievo dell'*intelligencija* russa di metà Ottocento come Herzen, con il quale il pensiero russo entra in una fase di profonda meditazione e da avvio a un confronto con i presupposti sistematici dell'idealismo. Una stagione che adesso non viene più invocata per una sorta di generica infatuazione verso il lato concreto della filosofia hegeliana: la riflessione sul principio della razionalità del reale assume infatti ora il carattere di una vera e propria professione di immanentismo, che non lascia spazio ad alcuna trascendenza divina<sup>10</sup>.

Anche per Herzen, come già per Belinskij, esiste uno scarto fra i contenuti del sistema hegeliano e i suoi principi, i quali non vengono portati alla luce che per una naturale debolezza dell'uomo Hegel: «nessuno» – scriveva Herzen nel 1843 – «può mettersi tanto al di sopra del proprio secolo, da evaderne completamente»<sup>11</sup>. Si approfondisce dunque la distinzione fra un metodo, la dialettica (considerata notoriamente da Herzen come «l'algebra della rivoluzione») e la dottrina positiva del filosofo, frutto di un'inevitabile riconciliazione con il proprio presente storico. Eppure, continua Herzen, «il vero Hegel era quel modesto professore di Jena, amico di Hölderlin, che aveva salvato sotto un lembo dell'abito la sua *Fenomenologia* mentre Napoleone entrava nella città», un autore la cui filosofia ancora «non portava né al quietismo indù, né alla giustificazione delle forme civili esistenti, né al cristianesimo prussiano»<sup>12</sup>. In ogni caso, l'opposizione di Herzen a Hegel non si rivolgeva tanto contro i compromessi politici del futuro docente di Berlino, quanto piuttosto contro una filosofia che falliva nel

---

<sup>9</sup> PLANTY-BONJOUR 1995, p. 89.

<sup>10</sup> Cfr., KOYRÉ 1950, p. 197.

<sup>11</sup> A. Herzen, *Diletantismo e scienza* (1842), cit. in PLANTY-BONJOUR 1995, p. 153.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 154.

tentativo di superamento del formalismo scolastico tipico dell'idealismo. Mentre infatti il progetto speculativo hegeliano consisteva nello sforzo di unificare logica e storia, cioè di superare il dualismo kantiano, il risultato era stat invece, secondo Herzen, quello «di schiacciare con lo spirito, con la logica, la natura»<sup>13</sup> e ciò nonostante un'ispirazione fondamentalmente realista che percorre tutta la filosofia di Hegel.

Sul materialismo di Herzen divergeranno poi Lenin e Plechanov: mentre per il primo le affermazioni di Herzen sulla priorità «della materia e della storia» non lasciano spazi a dubbi circa la collocazione materialista del pensatore moscovita, per il secondo il rifiuto della trascendenza non rendeva il filosofo del tutto immune da ricadute idealistiche, in particolare per il suo deciso rifiuto della riduzione dell'uomo a semplice fatto naturale<sup>14</sup>.

È interessante notare come già nel 1841, mentre Belinskij e Bakunin concordavano nel rilevare che in Hegel il sistema opprime la persona, sulla base della *Prefazione* della *Fenomenologia* Herzen cogliesse nel «travaglio del negativo» il passaggio attraverso cui il singolo, spogliato della propria unilateralità, deve negarsi per far posto all'universale: tale negazione, certamente dolorosa, non comporta affatto la perdita della singolarità in quanto tale ma la soppressione del suo carattere immediato e assoluto<sup>15</sup>. La mediazione dunque, e non la negazione (come in Bakunin), è il momento della dialettica che Herzen valorizza. Una mossa che gli permette di pensare, con Hegel, il fallimento delle rivoluzioni del 1848 alla luce di una filosofia della storia profondamente radicata nel presente. Una filosofia che non ammette anticipazioni né fughe nel passato, ma nella quale il prezzo da pagare per la sparizione della provvidenza divina è però naturalmente la consapevolezza della preponderanza del caso nelle vicende umane<sup>16</sup>. Nel complesso, comunque, si può dire che Herzen è rimasto estraneo alla

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>14</sup> KOYRÉ 1950 sostiene invece che le *Lettere sullo studio della natura* non sono «né materialismo né positvismo comtiano, ma una buona *Naturphilosophie* hegeliana» (p. 203).

<sup>15</sup> Cfr., PLANTY-BONJOUR 1995, p. 159.

<sup>16</sup> È per questo che molti storici considerano la filosofia della storia di Herzen come una forma di irrazionalismo.

polarizzazione fra una destra e una sinistra hegeliana, avendo rifiutato l'interpretazione conservatrice del metodo tipica della prima ma anche la visione rigidamente materialista – e, sul piano politico, orientata alla prassi rivoluzionaria – della seconda.

## 2. *Il populismo e Plechanov*

Già negli anni Sessanta del XIX secolo, in un contesto sociale radicalmente mutato per via delle politiche inizialmente liberali di Alessandro II, «l'infatuazione hegeliana degli anni Quaranta era terminata»<sup>17</sup>, nonostante Hegel rimanesse ancora un punto di riferimento costante, ma spesso polemico, per la nuova *intelligencija* rivoluzionaria.

Una delle figure più indicative dell'opposizione a Hegel è senza dubbio Lavrov, fra i più noti rappresentanti del populismo, la cui interpretazione, del tutto appiattita sulle consuete accuse di conservatorismo politico modellate direttamente sull'opera di Rudolph Haym, escludeva quella separazione, tematizzata in modi diversi da Belinskij ed Herzen, fra metodo e sistema. Per Lavrov «la filosofia pratica hegeliana non è che la logica conseguenza della sua filosofia speculativa, [...] e il conservatorismo politico è il risultato logico della filosofia hegeliana»<sup>18</sup>. Lavrov esprimeva perfettamente la tendenza principale del populismo - «corrente ideologica che si sviluppa al di fuori di ogni seria riflessione non solo su Hegel, ma anche sull'hegelismo di sinistra»<sup>19</sup> –, per i cui esponenti Hegel era divenuto semplicemente sinonimo di reazione.

Com'è noto, il marxismo emerge in Russia in forte polemica con i *narodniki*, facendo valere in particolare le ragioni della necessità dello sviluppo graduale delle forze produttive di contro al volontarismo di gruppi come *Terra e Libertà*, sulla base dell'idea (più avanti formalizzata da Plechanov) secondo cui «l'evoluzione economica porta alla rivoluzione politica»<sup>20</sup>. A ben vedere, però, soprattutto nella sua

---

<sup>17</sup> PLANTY-BONJOUR 1995, p. 204.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>20</sup> PLECHANOV 1945, p. 130, in corsivo nel testo.

genesi, il rapporto fra marxismo e populismo appare segnato da un'influenza reciproca; una consonanza che si trasformerà in aperta opposizione solo successivamente<sup>21</sup> e che culminerà con la costituzione del gruppo *Liberazione del lavoro*, fondato a Ginevra nel 1883.

Come nota Billington, l'opposizione fra marxismo e populismo coincide con quella fra «materialismo dialettico e idealismo morale»<sup>22</sup>. I populisti rifiutavano in particolare certe premesse del materialismo storico, giudicate incompatibili con le condizioni sociali di un paese come la Russia, economicamente arretrato e costituito principalmente da masse contadine, mentre il pensiero marxista rimproverava ai populisti il fatto di non conoscere «neppure l'abbicì del socialismo», come aveva scritto Engels nel 1874 in polemica con il populista Tkačev<sup>23</sup>.

L'atteggiamento dei populisti di fronte al marxismo era stato formulato con precisione da un discepolo di Lavrov, Michajlovskij. Il quale, in un articolo intitolato *Karl Marx di fronte al tribunale del Signor Žukovskij*, aveva sostenuto nel 1877 che accogliere in Russia la teoria marxiana, e in particolare il primo libro del *Capitale*, avrebbe comportato un atteggiamento passivo di attendismo, indifferente alle condizioni del popolo, nella convinzione che una rivoluzione sarebbe stata possibile solo dopo lo sviluppo completo del capitalismo. Questa circostanza, a suo avviso, avrebbe paradossalmente reso i socialisti i primi difensori del capitalismo<sup>24</sup>.

Tale fu in effetti la parabola dei cosiddetti «marxisti legali», i quali – secondo le parole del loro esponente più illustre, Pëtr Struve – sostenevano appunto la necessità di «andare a scuola dal capitalismo»<sup>25</sup>. La difesa dello sviluppo capitalistico in quanto tappa non eludibile ai fini del passaggio al socialismo accomunava in questo senso i marxisti

---

<sup>21</sup> Come dimostra anche la vicenda biografica di Plechanov stesso. Su questo cfr. WALICKI 1969.

<sup>22</sup> BILLINGTON 1958, p. 171.

<sup>23</sup> Cit. in WALICKI 1979, p. 369. Engels continua: «La borghesia è, non meno del proletariato, una premessa necessaria della rivoluzione socialista».

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 370.

<sup>25</sup> STRUVE 1894, *Kritičeskie zametki k voprosu ob ekonomiceskom razvitii Rossii*, [Annotazioni critiche concernenti lo sviluppo economico della Russia], cit. in WALICKI 1979, p. 372.

legali a Plechanov, il quale tuttavia declinava tale necessità con la consapevolezza che una rivoluzione in un paese arretrato e privo di una classe attiva avrebbe comportato una regressione al livello delle forme politiche, perché si sarebbe risolta in una sorta di «aborto politico, sul modello degli antichi imperi della Cina e della Persia, [cioè in] un rinnovato dispotismo zarista su base comunista»<sup>26</sup>. Nella prospettiva dei populisti, queste posizioni si traducevano nella grottesca postulazione della schiavitù come tappa necessaria per il raggiungimento della civiltà, e quindi nella teorizzazione di un asservimento funzionale al processo di liberazione. Michajlovskij indicava in queste concezioni un tipico esempio di hegelismo deterioro, che assumeva le inquietanti sembianze della *List der Vernunft* come giustificazione *ex post* dei propri misfatti: in effetti, anche la dialettica servo-signore all'opera nella *Fenomenologia*, da questo punto di vista, presenterebbe la condizione di oppressione come tappa necessaria per il riscatto servile<sup>27</sup>.

L'atteggiamento dei populisti russi nei confronti di Hegel è particolarmente significativo e mostra come la lettura del filosofo tedesco fosse connotata in un primo momento da una precisa interpretazione in chiave rigidamente evoluzionista della sua filosofia della storia, secondo un'impostazione che comportava l'inevitabile svilimento del singolo in favore dell'universale. Secondo le parole di Michajlovskij, infatti, «non esiste un sistema filosofico che abbia trattato la persona con altrettanto disprezzo distruttore e altrettanta fredda durezza del sistema hegeliano»<sup>28</sup>.

Tra le interpretazioni di Hegel spicca poi l'assai complessa figura di Cernyševskij, uno degli intellettuali progressisti più influenti della seconda metà del secolo, che verrà apprezzato da Lenin come un «grande hegeliano e materialista»<sup>29</sup>. Cernyševskij condivideva con i populisti la valutazione in senso evoluzionista della filosofia della storia hegeliana, il cui merito più grande, scriveva nel '49, era stato quello di

---

<sup>26</sup> PLECHANOV 1883, *Socialismo e lotta politica*, cit. in KOLAKOWSKI 1983, p. 347.

<sup>27</sup> MICHAILOVSKIJ 1895, *O g. P. Struve i ego kritičeskich zametkach po voprosu ob ekonomičeskom razvitiu Rossii*, [P. Struve e le sue annotazioni critiche concernenti lo sviluppo economico della Russia], cit. in WALICKI 1979, p. 373.

<sup>28</sup> Cit. in PLANTY-BONJOUR 1995, p. 286.

<sup>29</sup> LENIN 1967, p. 353.

avere elaborato «l'idea dello sviluppo»<sup>30</sup>. Egli è stato il primo pensatore russo a contrapporre in modo netto ed esplicito sistema e metodo in Hegel, rilevandone sulla scorta di Engels la tensione interna: «Questa discordanza dipende [...] dalla doppiezza dello stesso sistema di Hegel, dalla discordanza fra i suoi principi e le sue conclusioni, fra lo spirito e il contenuto. I principi di Hegel erano straordinariamente potenti e larghi, le sue conclusioni ristrette e inconsistenti»<sup>31</sup>.

Plechanov, che si imporrà come teorico di spicco del marxismo fin dagli esordi della Seconda Internazionale, ha contribuito a riabilitare l'hegelismo dalle accuse dei populistici attraverso un recupero della distinzione fra metodo e sistema formulata da Cernyševskij, ma con una importante precisazione: egli era persuaso infatti che il carattere mobile e dinamico del metodo prevalesse nettamente sulla staticità del sistema.

Nonostante il rimprovero di Lenin, il quale lo avrebbe accusato di non essersi misurato a sufficienza con la *Scienza della Logica*, Plechanov aveva capito che la categoria di contraddizione in Hegel non è riferibile unicamente ai contenuti del pensiero ma costituisce la struttura fondamentale della realtà. Come si legge in uno scritto del 1895, «conformemente alla nostra teoria materialista, le contraddizioni contenute nei concetti non sono che il riflesso, *la traduzione nel linguaggio del pensiero* delle contraddizioni che risiedono nei *fenomeni*, come conseguenza della natura contraddittoria del *movimento*»<sup>32</sup>. Di conseguenza, a partire dalla battaglia teorica che lo aveva visto impegnato a respingere il revisionismo di Bernstein e l'evoluzionismo di Kautsky, avrebbe rimarcato la differenza fra sviluppo e rivoluzione, cioè fra semplice teoria evoluzionista e salto rivoluzionario, sottraendo il metodo hegeliano ad ogni confusione «con la teoria dell'evoluzione». «Essa [la dialettica]», dirà, «differisce essenzialmente dalla volgare "teoria dell'evoluzione", che si adagia sul principio che *né la natura né la storia fanno dei salti e che nel mondo tutti i cambiamenti si operano gradualmente*»<sup>33</sup>.

Si tratta di un'acquisizione fondamentale che verrà ripresa da Lukács, il quale in *Storia e coscienza di classe* riconoscerà che «è merito

---

<sup>30</sup> VENTURI 1972, p. 245.

<sup>31</sup> PLANTY-BONJOUR 1995, p. 221.

<sup>32</sup> PLECHANOV 1908, p. 154.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 51.

di Plechanov l'aver richiamato l'attenzione [...] sull'importanza di questo aspetto della logica hegeliana in rapporto alla differenza tra evoluzione e rivoluzione»<sup>34</sup>. In questo quadro, la dialettica secondo Plechanov esclude una visione meramente evolucionistica del reale proprio perché si propone di spiegare in che modo «le modificazioni quantitative, accumulandosi poco per volta, diventano finalmente delle modificazioni qualitative». «Questi passaggi», continuava il filosofo russo, «si compiono a salti e non possono compiersi in altra maniera»<sup>35</sup>. E nonostante sia indubbio che non si possa interpellare Hegel per trovare conferme sui metodi dell'«attività rivoluzionaria», nondimeno Plechanov era convinto che ci si dovesse rivolgere a lui per comprendere nella giusta maniera il movimento del reale, dal momento in cui non ci si poteva più accontentare di una semplice teoria dello sviluppo (una «fastidiosa tautologia» che procede per addizione quantitativa). Ecco allora che «uno dei più grandi meriti di Hegel [è consistito nel] l'aver epurato la dottrina dell'evoluzione da simili assurdità»<sup>36</sup> e nell'aver posto un volta per tutte i fondamenti teorici per la pensabilità del «movimento della materia», e cioè della trasformazione, attraverso la categoria di «contraddizione»<sup>37</sup>.

Ai critici populistici, convinti che Hegel si fosse limitato ad anticipare il contenuto reale a partire da semplici astrazioni logiche, Plechanov obiettava che quasi tutto nella dialettica di Hegel è stato attinto dall'esperienza. Dal che si comprende perché «i discepoli di Hegel che insorsero contro l'idealismo» siano poi passati nel campo del materialismo: si tratta di una radicalizzazione del pensiero hegeliano o, come scrive Planty-Bonjour, di un tentativo di «raddrizzamento»<sup>38</sup>, e

---

<sup>34</sup> LUKÁCS 1923, p. 214.

<sup>35</sup> PLECHANOV 1908, p. 136.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>37</sup> Cfr. *Ivi*, p. 147. KOLAKOWSKI 1983, pp. 356-57 e *passim*, non manca di sottolineare come questa interpretazione «semplicistica» non regga al banco di prova delle scienze empiriche, e che sia frutto, in ultima analisi, di una trasposizione piuttosto scolastica della dottrina engelsiana.

<sup>38</sup> Poiché in Hegel «la dialettica coincide con la metafisica, mentre in noi la dialettica si regge sulla dottrina della natura» (PLECHANOV 1908, p. 153). E ancora: «secondo Hegel il corso delle cose è determinato dal corso delle idee; secondo noi *il corso delle idee si spiega con corso delle cose, il corso del*

non tanto di un'inversione. Nell'opera sulla *Concezione monistica della storia* Hegel figurava infatti come il ponte teorico che collega i materialisti francesi e quelli moderni e cioè il punto di incontro fra D'Holbach e Marx<sup>39</sup>.

In effetti, sosteneva Plechanov nell'orazione *Per il sessantesimo anniversario della morte di Hegel*, la fondamentale aspirazione materialista che agisce in tutta l'opera di Hegel viene confermata dalla sua filosofia della storia: quando Hegel parla dei popoli «sembra quasi di dimenticarsi che si ha che fare con un idealista», tanto la sua comprensione storica è radicata nella sostanza materiale delle determinazioni empiriche, come il clima, la conformazione geografica ecc. In quest'ambito «egli osserva strettamente il suo proprio principio di mantenersi sul terreno della storia, dell'empirismo», poiché lo spirito di un popolo non è che un grado dello sviluppo dello spirito universale; le cui proprietà a loro volta non si deducono dallo studio della storia universale, per filiazione di idee, ma dall'analisi concreta dei fatti materiali. E nonostante ricorra allo «spirito» come «ultima risorsa del movimento storico», confermando in tal modo la sua fedeltà all'idealismo, Hegel «torna poi al terreno storico concreto». «Lotta delle fazioni all'interno delle città fu [spiegata tramite] l'effetto dello sviluppo economico della Grecia. [...]» ed è «nella storia economica della Grecia che bisogna cercare le cause della sua scomposizione»: in questo senso «Hegel ci suggerisce dunque una concezione materialistica della storia».

In sintesi, il procedere hegeliano in campo storico si è mantenuto saldo a un principio di metodo di carattere pragmatico che si è rivelato attento alle condizioni empiriche fattuali, nella convinzione che «è nell'attività economica di un popolo che bisogna cercare la spiegazione delle sue idee religiose e di tutti i movimenti di emancipazione che si producono al suo interno». Hegel ha colto dunque «l'importanza del fattore geografico per il divenire storico dell'umanità»: sono queste –

---

*pensiero col corso della vita»* (p. 154). Naturalmente qui Plechanov riprende in maniera piuttosto pedissequa la celebre riflessione sulla dialettica contenuta nella *Prefazione alla seconda edizione tedesca* del primo libro del *Capitale*.

<sup>39</sup> BARON 1963, p. 289.

scriveva Plechanov, anticipando l'intuizione di Lukács sull'importanza attribuita da Hegel alla vita economica di un popolo – le «sorprese che ci riserva la filosofia hegeliana della storia».

Ora, Plechanov si rendeva conto che questo ancoraggio all'elemento materiale non era un fatto che potesse essere spiegato unicamente in riferimento alla filosofia della storia, perché altrimenti sarenne rimasto nient'altro che una semplice contingenza all'interno di un sistema ben altrimenti equipaggiato contro la *Zufälligkeit* del reale. La necessità della conoscenza delle leggi della natura è invece un'esigenza sistematica presente già nella *Logica*, di cui Plechanov rivaluta l'idea secondo cui «la necessità non diventa *libertà* perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora *interna* vien *manifestata*»<sup>40</sup>. Secondo Plechanov, infatti, «Hegel ha definitivamente risolto l'antinomia Libertà-Necessità, mostrando che noi siamo liberi solamente nella misura in cui conosciamo le leggi della natura, dell'evoluzione sociale e del divenire storico, e nella misura in cui noi ci sottomettiamo ad esse, ci appoggiamo ad esse». Si tratta, com'è noto, di un passaggio fondamentale che avrà un peso determinante nella riflessione dei *Quaderni filosofici* (ma che a ben vedere si trova già in *Materialismo ed Empiriocriticismo*) e che costituisce lo strumento teorico attraverso cui Lenin elaborerà la sua opposizione al determinismo della Seconda Internazionale ma anche al volontarismo dei movimenti populistici<sup>41</sup>. In Plechanov, al contrario, convinto di avere trovato nella teoria dei «salti» rivoluzionari l'antidoto al determinismo evoluzionista, l'idea di libertà come «necessità consapevole»<sup>42</sup> finirà per confondersi del tutto con la fiducia inamovibile nelle leggi di uno sviluppo sociale secondo lo schema evolutivo occidentale. Una lettura che lo avrebbe portato successivamente a schierarsi con i menscevichi.

---

<sup>40</sup> HEGEL 1981, p. 645.

<sup>41</sup> Cfr., FRIEDRICH 1965, p. 341.

<sup>42</sup> ARATO 1979, p. 705.

### 3. *Lenin*

Intorno agli anni '90, a questa polarizzazione tra populistici e marxisti si aggiunse l'apporto teorico di Lenin<sup>43</sup>, il quale si riconosceva nelle posizioni di Plechanov con un'importante riserva: pur sottolineando la necessità dello sviluppo produttivo del capitalismo, egli non escludeva la «possibilità di una transizione diversa, più diretta, al socialismo»<sup>44</sup>, dal momento che il capitalismo russo possedeva già una struttura compiuta, la cui maturità era evidente nel grado di sviluppo delle divisioni e delle lotte di classe<sup>45</sup>.

Per quanto in *Che cosa sono gli amici del popolo* (1894) si ricavi una valutazione sostanzialmente negativa della triade hegeliana, in particolare quando questa viene spacciata per un metodo conoscitivo, accortosi che gli intellettuali della socialdemocrazia rifiutavano l'eredità hegeliana in favore di un ritorno a Kant, Lenin si ergerà a difesa della dialettica. Il neokantismo avrebbe implicato infatti la sostituzione di un idealismo con un altro idealismo ben più minaccioso, perché camuffato con le vesti di un empirismo volgare e di una «pacifica» teoria dell'evoluzione<sup>46</sup>. Nella sua battaglia teorica e pratica contro il revisionismo Lenin aveva capito che «la filosofia hegeliana è ben più di

---

<sup>43</sup> Definito significativamente da Walicki «terza variante» (1979, p. 377) del marxismo russo, in ciò forse enfatizzando eccessivamente la distanza di Lenin da Plechanov già in questa prima fase.

<sup>44</sup> *Ivz*, p. 378.

<sup>45</sup> Cfr, LENIN 1955, p. 194, dove si può leggere: «Il signor Michajlovskij ha questo coraggio, [di dire cioè che] “Marx aveva a che fare con un proletariato e con un capitalismo già formati, mentre noi dobbiamo ancora crearli”. La Russia deve ancora creare il proletariato?! In Russia, il solo paese in cui si possa trovare una miseria così irrimediabile delle masse, uno sfruttamento così sfrontato dei lavoratori, un paese che è stato paragonato (e a buon diritto) con l'Inghilterra per la situazione della sua popolazione povera, dove la fame di milioni di uomini è un fenomeno costante accompagnato, per esempio, da una esportazione di grano in continuo aumento, in Russia non c'è proletariato!!».

<sup>46</sup> LENIN 1967, p. 27: «i professori ‘ritornano a Kant’ e il revisionismo si trascina sulle orme dei neokantiani [...] i professori trattano Hegel come un ‘cane morto’ e, predicando essi stessi l'idealismo,, ma un idealismo mille volte più meschino e triviale di quello hegeliano».

una vuota formulazione»<sup>47</sup> e che la dialettica, una volta epurata dai suoi residui teologici, risultava di gran lunga preferibile alle teorie dell'evoluzione e allo spontaneismo politico. Certamente, come scrive il leader bolscevico in un articolo su Engels (1895), Hegel era un «ammiratore dello Stato autocratico prussiano», eppure «la sua *dottrina* era rivoluzionaria».

Sulla scorta di Herzen, distingueva dunque l'uomo dalla dottrina e, all'interno della dottrina, tra principi ed esposizione positiva. Soprattutto, però, Lenin fa notare che

«la fiducia di Hegel nella ragione umana e nei suoi diritti e la tesi fondamentale della filosofia hegeliana, secondo la quale nel mondo si svolge un processo continuo di trasformazione e di evoluzione, indussero gli allievi del filosofo berlinese che non volevano conciliarsi con la realtà, a pensare che anche la lotta contro la realtà, la lotta contro l'ingiustizia esistente e contro il male dominante, debba avere le sue radici nella legge universale dello sviluppo perpetuo. Se tutto si sviluppa, se alcune istituzioni esistenti vengono sostituite da altre istituzioni, perché dovrebbero perpetuarsi in eterno l'autocrazia del re prussiano o dello zar russo, l'arricchimento di un'infima minoranza a spese della stragrande maggioranza, il dominio della borghesia sul popolo?»<sup>48</sup>.

Si vede qui come l'esposizione leniniana della filosofia di Hegel lasci subito spazio a un'interpretazione in chiave rivoluzionaria e questo perché Hegel ha posto al centro del proprio pensiero la categoria di contraddizione e cioè del movimento costante della realtà come totalità concreta. Il filosofo non poteva però trarre le conseguenze politiche della propria stessa dottrina, perché «dallo sviluppo dello spirito egli deduceva lo sviluppo della natura, dell'uomo e dei rapporti sociali tra gli uomini»<sup>49</sup>. Si trattava quindi, secondo la classica lezione di Engels e Marx, «di rimettere sui piedi la dialettica» e applicarla allo studio delle formazioni economico sociali. Anche le lotte politiche, si legge in *Un passo avanti e due indietro*, soggiacciono alle leggi della dialettica: non in quanto essa le «anticipi», ma perché effettivamente il mondo reale procede per contraddizioni.

---

<sup>47</sup> PLANTY-BONJOUR 1995, p. 305.

<sup>48</sup> LENIN 1954, p. 11.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

In questo testo Lenin proverà a precisare la natura della «grande dialettica hegeliana»<sup>50</sup>, la quale procede per «negazione» e poi per «negazione della negazione», così che in questo passaggio il risultato finale costituisce una «sintesi superiore» perché arricchito attraverso il processo stesso<sup>51</sup>. È qui che Lenin comincia a distanziarsi da Plechanov, il quale non aveva compreso che la dialettica non può essere un metodo puramente formale, poiché «la vera dialettica non giustifica gli errori personali, ma studia le svolte ineluttabili, dimostrandone l'ineluttabilità sulla base di un esame dettagliato dello sviluppo in tutta la sua concretezza». «La posizione fondamentale della dialettica», dunque, «è: non esiste una verità astratta, la verità è sempre concreta»<sup>52</sup>. Il difetto strategico di Martov e dei menscevichi consisteva allora nella mancata analisi dei rapporti di forza effettivi, in favore di una più radicata fiducia nelle presunte leggi dello sviluppo; ma se la dialettica si riduce a semplice congegno predittivo, allora essa non è che un «giocchetto analogico»<sup>53</sup>. Uno strumento inservibile per la lotta rivoluzionaria, che esige invece «l'analisi concreta della situazione concreta».

Con ben altra preparazione Lenin si rivolgerà a Hegel ancora nel 1915, quando, nel bel mezzo della guerra ed esule in Svizzera, si immergerà nella lettura della *Scienza della Logica*. Il risultato è talmente sorprendente che gli studiosi sono tutt'oggi divisi sulla valutazione di questo testo singolare, composto da brevi annotazioni, trascrizioni, frammenti, che in alcun modo era stato destinato dal suo autore alla pubblicazione. È anche per questo che i *Quaderni filosofici* vengono spesso considerati dai critici occidentali (con poche eccezioni<sup>54</sup>) come un sorta di stranezza non filosofica, il cui carattere frammentario non consente una valutazione circostanziata e oggettiva<sup>55</sup>. Eppure, a voler

---

<sup>50</sup> LENIN 1959, p. 399.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 398-99.

<sup>52</sup> *Ibidem*. Su questo punto e, più in generale, sull'epistemologia in Lenin cfr. BALLESTREM 1968, pp. 77-105.

<sup>53</sup> LENIN 1955, p. 166.

<sup>54</sup> WETTER 1948, ANDERSON 1995, LÖWY 1974, KOUVELAKIS 2016.

<sup>55</sup> Fra questi KRANenberg 1981 che, ignorando gli studi di ANDERSON 1995 e DUNAYEVSKAYA 1977 e privilegiando invece le letture di Althusser e Colletti, sostiene che i *Quaderni* testimoniarebbero la scarsa propensione di Lenin verso i temi complessi, come ad esempio la logica hegeliana (p. 90). Questa tesi

leggere i *Quaderni* come numerosi studiosi invitano a fare<sup>56</sup>, ci si accorge come adesso – alla luce delle esperienze politiche di Lenin in seguito al voto dei socialdemocratici europei per i crediti di guerra e al fallimento della Seconda Internazionale – il “nocciolo razionale” della dialettica venga valorizzato come mai prima. In particolare, per il leader bolscevico era necessario procedere alla confutazione teorica dei presupposti metodologici alla base della strategia socialdemocratica, la cui grave carenza filosofica consisteva esattamente in una mancata comprensione della «dialettica rivoluzionaria»<sup>57</sup>.

Se in *Materialismo ed empiriocriticismo* il materialismo, in opposizione all'idealismo, veniva definito unicamente in base alla priorità che esso conferisce all'essere sul pensiero, con i *Quaderni* la prospettiva cambia, al punto che Lenin giunge a definire «l'idealismo intelligente più vicino al materialismo intelligente di quanto lo sia il

---

diffusa costituisce a ben vedere un modello di lettura piuttosto parziale e poco efficace dal punto di vista metodologico: per confermare la tesi di una sostanziale continuità tra *Materialismo ed empiriocriticismo* e i *Quaderni filosofici*, COLLETTI 1970 è ad esempio costretto a suddividere in modo piuttosto netto e manicheo la sostanza dei *Quaderni* in «elementi negativi», riconducibili all'influenza della «carica irrazionalistica» della dialettica (p. CLXV), e in elementi positivi, che coincidono con gli strali di Lenin contro l'idealismo hegeliano. Si tratta di uno schema interpretativo ben sintetizzato da Planty-Bonjour, secondo cui «Se si è convinti che Marx non debba assolutamente nulla al filosofo tedesco, allora si tende a sminuire il significato dei *Quaderni filosofici*. [...] Al contrario, coloro i quali vogliono conservare un rapporto fra l'hegelismo e il marxismo si sforzeranno di rettificare e perfino di correggere le chiusure di *Materialismo ed empiriocriticismo* servendosi dei *Quaderni filosofici*» (PLANTY-BONJOUR 1995, p. 311). Ora, entrare nel merito della questione circa l'evoluzione del pensiero di Lenin esula dall'oggetto del presente discorso; qui ci si limita a sottolineare che risulta evidente una sostanziale incompatibilità dei due testi rispetto alla figura di Hegel. Su questo, fra gli altri autori già menzionati, cfr. anche LEFEBVRE 1959, p. 85.

<sup>56</sup> HÖPPNER 1956, p. 304; GARAUDY 1970; LÖWY 1974.

<sup>57</sup> LÖWY 1974, p. 95.

materialismo stolido»<sup>58</sup>. Qui la polarizzazione fondamentale che permette di leggere la storia del pensiero non è più evidentemente quella fra idealismo e materialismo (come nel *Ludwig Feuerbach* di Engels) ma quella fra «dialettica» e «metafisica». Poco dopo egli approfondirà la sua affermazione secondo cui si tratta di comprendere l'«idealismo dialettico al posto di intelligente; metafisico, non sviluppato, morto, volgare, immobile al posto di stolido»<sup>59</sup> (il materialismo metafisico, volgare, che aveva i suoi esponenti filosofici in Elvetius, Mach e D'Holbach, trovava chiaramente il suo corollario politico in Kautsky e Plechanov<sup>60</sup>).

Per comprendere in che modo il materialismo dialettico fosse più vicino all'idealismo dialettico, occorre soffermarsi sulle nozioni di materia e di dialettica. Lenin distingue fra il concetto filosofico e quello scientifico della materia<sup>61</sup>: le acquisizioni scientifiche di quegli anni sulla struttura dell'atomo gettavano nuove perplessità sulla trasparenza del concetto di materia, inducendo Lenin a interrogarsi sulla sostenibilità del paradigma materialista ereditato dalla tradizione filosofica premarxista<sup>62</sup>. Pur non allontanandosi dal campo di un realismo gnoseologico forte, egli era stato perciò indotto a ripensare la teoria del rispecchiamento alla luce di una nuova esigenza epistemologica che tenesse conto del carattere ideale della materia, del suo essere cioè non un semplice fatto che la coscienza si limita a riflettere, bensì il risultato di un processo che coinvolge attivamente il

---

<sup>58</sup> LENIN 1969, p. 277. Si sceglie qui di indicare la data 1914 per esigenze espositive, mentre i materiali raccolti nei *Quaderni filosofici* si collocano fra il 1903 e il 1916.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> «Plechanov critica il kantismo [...] più dal punto di vista del materialismo volgare che non da quello materialistico dialettico»: LENIN 1969, p. 166. Su questo punto cfr. anche BLOCH 1975: «Lenin rinnovò il marxismo autentico non da ultimo attraverso il ricorso al “nucleo” della dialettica hegeliana [...] Proprio il marxismo ortodosso quindi, quello ristabilito da Lenin, presuppone questa conoscenza di Hegel, a differenza di un marxismo volgare, schematico e privo di tradizione» (p. 399).

<sup>61</sup> Cfr. LENIN 1963.

<sup>62</sup> Cfr. WETTER 1963, p. 40. Per una disamina puntuale della questione della materia in Lenin, per quanto solo fino al 1909 cfr. anche WETTER 1948, pp. 255-62.

soggetto conoscente. In questo quadro la lettura di Hegel si è rivelata decisiva: Lenin impara infatti che «la coscienza dell'uomo non solo rispecchia il mondo oggettivo, ma altresì lo crea»<sup>63</sup>.

Certo, Lenin è convinto, come Herzen, che nonostante il suo avvicinarsi al materialismo Hegel abbia finito per schiacciare il reale sotto il peso dell'idea assoluta. E tuttavia scorge in questa posizione hegeliana la fonte di un'ambiguità produttiva, dal momento che il filosofo tedesco ha postulato al contempo «il passaggio dell'idea logica nella natura» e cioè l'impossibilità per il pensiero di mantenersi al livello dei puri concetti. Il riferimento alle *Tesi su Feuerbach* è d'obbligo e aiuta a capire in che modo per Lenin la filosofia hegeliana sia stata la sola ad aver concepito il reale non come riduzione e appiattimento sul dato né come vuota astrazione logica, ma come «unità dialettica dell'essenza e del fenomeno»<sup>64</sup>. In altri termini, egli cominciava a intuire come per cogliere il reale senza ricadere in dualismi più o meno sottili fosse necessario comprendere al centralità del mondo fenomenico, come possiamo capire dalle sue osservazioni secondo cui «l'idea della trasformazione dell'ideale nel reale è profonda» ed è «molto importante per la storia», oltre che – aggiungeva – «contro il materialismo volgare»<sup>65</sup>.

Se le cose stanno così, è evidente che l'autore dei *Quaderni* non poteva più accontentarsi della teoria del riflesso delineata in *Materialismo ed empiriocriticismo*<sup>66</sup>. Adesso il ruolo del soggetto non è più semplicemente passivo ma contribuisce in maniera attiva alla costituzione del “dato”. Secondo le parole di Lenin

«La conoscenza è il rispecchiamento della natura da parte dell'uomo. Ma questo non è un rispecchiamento semplice, immediato, totale, è invece il processo di una serie di astrazioni, il processo della formulazione, della formazione di concetti, leggi ecc., i quali concetti, leggi ecc. abbracciano anche

---

<sup>63</sup> LENIN 1969, p. 197.

<sup>64</sup> PLANTY-BONJOUR 1995, p. 330.

<sup>65</sup> LENIN 1969, p. 110.

<sup>66</sup> Cfr., ANDERSON 1995, p. 302 e JORAVSKI 2009, p. 20. JHONSTON 2013 sostiene invece che non c'è rottura fra *Materialismo ed empiriocriticismo* e i *Quaderni*, p. 176.

in modo condizionato e approssimativo le leggi universali della natura che è in eterno movimento e sviluppo»<sup>67</sup>.

La novità teorica consiste dunque nel fatto che Lenin giunge a elaborare una concezione dell'attività astrante molto più ricca, coinvolgendo in maniera produttiva il rapporto fra conoscenza e azione: si tratta dell'applicazione della categoria di *praxis* alla teoria della conoscenza, cioè dell'idea che la relazione fra il dominio dei fatti e quello puramente intellettuale sia possibile solo attraverso la mediazione dell'uomo come prassi che opera nella storia. Ancora una volta Hegel si dimostra una lettura feconda: «all'Idea come coincidenza di concetto e oggetto, all'Idea come *verità*, Hegel si accosta *attraverso* l'attività pratica finalistica dell'uomo. Ci si accosta così molto all'idea che l'uomo mediante la sua *prassi* dimostri la validità oggettiva delle sue idee, dei suoi concetti, del suo sapere, della sua scienza»<sup>68</sup>.

Nel complesso, si può dire che nel passaggio da *Materialismo ed empiriocriticismo* ai *Quaderni filosofici* Lenin non cambi la propria valutazione di Hegel, né modifichi la convinzione del carattere «oggettivo» della materia (ovvero del suo «esistere [anche] al di fuori della nostra conoscenza»<sup>69</sup>), ma che piuttosto approfondisca nel senso della *praxis* la sua interpretazione del filosofo tedesco<sup>70</sup>. Secondo Kouvelakis è proprio qui che per Lenin «Hegel è infinitamente più prossimo al materialismo che i “materialisti” dell'ortodossia (o delle sue versioni precedenti, premarxiane, del materialismo)», e questo perché egli «è maggiormente vicino al nuovo materialismo, quello di Marx, il quale afferma non il primato della materia, ma dell'attività di trasformazione materiale come *praxis* rivoluzionaria»<sup>71</sup>.

Ne risulta profondamente modificata l'immagine canonica della dialettica: «non si può *applicare* la logica di Hegel nella sua forma data» – scriveva Lenin –, e cioè «non la si può prendere come un dato» ma «da essa *bisogna estrarre* le sfumature logiche (gnoseologiche), dopo

---

<sup>67</sup> LENIN 1969, pp.168-69.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 177. Su questo punto cfr. WETTER 1965, pp. 417-20.

<sup>69</sup> LENIN 1963, cit. in WETTER 1948, p. 255.

<sup>70</sup> BEYER 1970, p. 284, BALLESTREM 1968, p. 91.

<sup>71</sup> KOUVELAKIS 2016. In questa direzione anche FRIEDRICH 1965, pp. 341 e 346, e BEYER 1970.

averla depurata della *Ideenmystik*: questo è ancora un gran lavoro»<sup>72</sup>. Sembra qui che Lenin cerchi di rimediare all'errore di Cernyševskij, il quale, per aver troppo frettolosamente separato il sistema dai suoi principi, non aveva colto l'essenziale, e cioè che la dialettica non è un metodo ma il riconoscimento a livello concettuale del movimento contraddittorio del reale. «È il reale che è dialettico, non il metodo. [...] Niente è più estraneo dallo spirito hegeliano di un soggetto isolato, che riflettendo dal di fuori sul reale, lo asserva ai propri schemi»<sup>73</sup>, scriveva a questo proposito Arturo Massolo. Allo stesso modo, i *Quaderni filosofici* approdavano – pur nella loro aporeticità –, a un risultato non dissimile ovvero alla scoperta che si può definire la dialettica come «lo studio della contraddizione *nell'essenza stessa degli oggetti*»<sup>74</sup>.

Non è il caso di insistere ulteriormente su questo punto, poiché è già sufficientemente nota la distanza che separava Lenin, convinto della possibilità di una rivoluzione proletaria in Russia, da Plechanov e dai fautori della “rivoluzione borghese” sulla base delle presunte leggi del determinismo dialettico. In ogni caso, egli avvertiva come ci fosse ancora un «gran lavoro» da fare per riportare il materialismo al livello di una teoria scientifica. Ed è per questo che nell'articolo *Sul significato del materialismo militante* – pubblicato sulla rivista teorica bolscevica “*Pod znamenem marksizma*”, [Sotto la bandiera del marxismo], da lui stesso fondata nel 1922 – affermerà che a tal fine bisogna «organizzare lo studio sistematico della dialettica di Hegel da un punto di vista materialistico, vale a dire della dialettica che Marx ha applicato praticamente nel suo *Capitale* e nei suoi lavori storici e politici»<sup>75</sup>, pena l'impossibilità di mettere capo a un «materialismo militante»<sup>76</sup>.

#### 4. *La polemica fra materialisti e dialettici*

Negli anni successivi alla rivoluzione, il testo di Bucharin *La teoria del materialismo storico* (1922) tentava, per la prima volta, di offrire un

---

<sup>72</sup> LENIN 1969, p. 268.

<sup>73</sup> MASSOLO 1967, p. 189-90.

<sup>74</sup> LENIN 1969, p. 257, in corsivo nel testo.

<sup>75</sup> Cit. in PLANTY-BONJOUR 1995, p. 313.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

esame sistematico – sotto l’influsso di Bogdanov – dei concetti fondamentali e del contenuto teorico del materialismo dialettico. Questo saggio costituisce il tentativo più completo di sistematizzazione della dottrina marxista e, per il suo carattere manualistico ad uso divulgativo, presenta numerose semplificazioni e riduzioni meccanicistiche. Successivamente, in seguito alla messa in minoranza di Bucharin nel partito, la sua impostazione teorica, che aveva nell’identificazione della dialettica come «legge dell’equilibrio» il fulcro teorico principale, venne bollata come «deviazionismo di destra», il cui difetto principale consisteva in una svalutazione del metodo dialettico che, sul piano politico, aveva portato alla difesa dei culachi e alla resistenza alla collettivizzazione.

Alla pubblicazione del libro era seguito un ampio dibattito svoltosi principalmente sulle colonne di *Pod znamenem marksizma*. La polemica ebbe una forte eco nel paese: ai dialettici, sostenitori della funzione unificatrice della filosofia nel campo delle scienze e del suo statuto come disciplina autonoma, si opponevano i meccanicisti, fermi oppositori di tale prospettiva<sup>77</sup>. Si trattava, a detta di uno degli intellettuali coinvolti, di uno scontro che metteva in luce «*due tendenze contrapposte nell’ambito del marxismo*»<sup>78</sup>: da un lato i «comunisti impegnati nelle diverse branche della scienza», convinti che la dialettica fosse una sorta di schema accessorio e non essenziale che potesse essere applicato alla conoscenza della natura; dall’altro i fautori del sistema filosofico integrale di Hegel.

A ben vedere, la tendenza alla diversificazione in base al rifiuto o meno del sistema hegeliano è una costante ben presente anche nel marxismo occidentale; mentre però in Europa il rifiuto dell’hegelismo ha assunto principalmente le forme di una critica della ragione e delle sue pretese, e quindi di una sfiducia complessiva nell’idea di progresso che culminerà nelle varie forme di postmodernismo e “pensiero debole”, in Urss la reazione a Hegel veniva condotta nel nome di una razionalità ancora più forte in antitesi all’idealismo, considerato da alcuni come pura superstizione. Questa era la posizione dei cosiddetti meccanicisti – influenzati dalle correnti neopositiviste in filosofia e dal

---

<sup>77</sup> Per un’analisi dettagliata e comprensiva dell’intera questione si rimanda a YAKHOT 2012.

<sup>78</sup> I. Stepanov, cit. in TAGLIAGAMBE 1979, p. 116.

determinismo economicista della Seconda Internazionale –, il cui manifesto programmatico era stato il saggio di Sergej Minin, pubblicato nel 1922 e intitolato significativamente *Gettiamo via la filosofia*: un testo in difesa delle scienze naturali e contro l'interferenza della filosofia.

Nella seconda metà degli anni Venti, anche grazie alla pubblicazione nel 1925 della *Dialettica della natura* di Engels e nel 1929 dei *Quaderni filosofici* di Lenin, in questa polemica prevalsero i dialettici, secondo i quali il compito di fornire una fondazione filosofica della linea politica del partito e di guidare le varie sfere delle scienze sociali e naturali doveva essere affidato al materialismo dialettico. In tale prospettiva, la filosofia è necessaria alla scienza in quanto permette di cogliere il «concetto concreto»<sup>79</sup> – ciò che Hegel aveva chiamato «universale concreto» –, ovvero la connessione intrinseca delle cose; laddove invece la scienza, occupandosi di casi particolari, non riesce a concepire la natura come totalità organica. Il principale esponente di questa tendenza, Abram Deborin, che in passato era stato socialdemocratico e poi menscevico, divenne nel 1926 redattore capo di *Pod znamenem marksizma*. Da questo momento la rivista cessò di pubblicare contenuti di parte meccanicista.

L'opera più famosa di Deborin, *L'introduzione alla filosofia del materialismo dialettico*, punto di riferimento per tutti gli anni Venti, pur criticando l'idealismo e la metafisica, valorizzava Hegel come il pensatore che più di ogni altro aveva aperto la strada del materialismo dialettico. Anche qui, come si è già visto a proposito dei *Quaderni filosofici*, la scissione fondamentale nella storia del pensiero viene individuata nell'opposizione fra dialettica e metafisica. Quest'ultima, scrive Deborin, insegna che «tutto esiste ma nulla succede», mentre la dialettica, al contrario, consiste «nel rifiuto di considerare il mondo come un complesso di cose finite, bensì come un complesso di processi»<sup>80</sup> e insiste sul principio del divenire e della continua trasformazione del reale, giungendo a spiegare «l'unità dell'essere e del non essere»<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Abram Deborin, cit. in WETTER 1947, p. 195.

<sup>80</sup> Abram Deborin, cit. in TAGLIAGAMBE 1979, p. 115.

<sup>81</sup> KOLAKOWSKI 1985, p. 67.

Nella prefazione al testo, scritta da Plechanov, viene ripresa l'intuizione hegeliana secondo cui la «vecchia fisica» è una concezione scientifica che vede i fenomeni solo nella loro astrattezza, senza coglierne lo sviluppo interno: a Engels spetta il merito di avere risolto questa carenza attraverso l'applicazione del metodo dialettico anche alla natura. Proprio su questo punto Deborin criticava duramente *Storia e coscienza di classe*, accusando Lukács di aver meccanicamente contrapposto Engels a Marx e di aver messo in dubbio l'applicabilità del metodo dialettico alle scienze naturali, affermandone la conformità alla sola realtà storico-sociale e finendo perciò per negare il materialismo dialettico come *Weltanschauung* integrale<sup>82</sup>.

Gli oppositori alla corrente deborista, rappresentati da Stepanov, Aksel'rod, e Timirijazev, credevano invece che la filosofia dovesse limitarsi a chiarire i concetti e le leggi della scienza senza interferire nella sue ricerche sulla base di principi a priori. Per non essere una mera sovrastruttura ideologica tesa a legittimare le classi dominanti, la filosofia del marxismo deve coincidere con i risultati delle scienze naturali e identificarsi con essi, mentre la dialettica, da questo punto di vista, risultava del tutto inutile e antiscientifica. Questi autori accusavano in sostanza gli avversari di coltivare un pensiero magico, che forzava entro gli schemi puramente immaginari del pensiero la struttura materiale della realtà.

Il dibattito tra meccanicisti e dialettici si sarebbe concluso con la vittoria di questi ultimi: nell'aprile 1929, la seconda Conferenza Pansovietica delle Istituzioni Scientifiche Marxiste-Leniniste pronunciava una dura condanna contro i meccanicisti; i quali, accusati di deviazionismo di destra, furono censurati ideologicamente e

---

<sup>82</sup> Abram Deborin, *Lukács e la sua critica al marxismo* (1924), in BOELLA 1977, p. 126. Deborin sostiene animatamente contro Lukács che tale posizione porta alla formalizzazione del metodo dialettico: ma ciò è contrario alla dottrina marxista, poichè «è chiaro che al metodo non spetta un rilievo autonomo, che esso non rappresenta alcuno schema puramente logico, applicabile solo al campo del pensiero puro», p. 131. E dunque, se non esiste la dialettica come metodo, è ovvio che essa deve rispecchiare la natura, nella misura in cui i suoi risultati non possono essere in contraddizione con la prassi scientifica. In realtà, come si vede, anche i deboristi finirono in certo modo con la formalizzazione della dialettica intesa come metodo, cfr. WETTER 1947, p. 187.

allontanati dagli istituti in cui lavoravano. Già l'anno successivo però i deboristi vennero a loro volta accusati di formalismo idealistico e vennero anch'essi espulsi dai posti di rilievo che avevano conquistato. Entrambe le accuse vennero ribadite in un articolo sulla *Pravda* a firma di Mitin, Yudin e Raltsevich<sup>83</sup>, i quali imputavano ai dialettici di tenere in scarsa considerazione la "partiticità" della filosofia e di avere sottovalutato Lenin come pensatore in favore di Plechanov. Poco dopo, essi vennero etichettati da Stalin come fautori di un «idealismo menscevizzante»<sup>84</sup>, definizione che divenne poi ufficiale insieme all'accusa di «glorificare esageratamente Hegel».

In questo contesto veniva condannato sia il «revisionismo meccanicista» che quello «idealista»: le loro divergenze erano giudicate solo formali, mentre entrambi venivano accomunati dalla tendenza a esprimere «forze di classe avversarie che accerchiano il proletariato»<sup>85</sup>. Da qui la necessità per il partito della «lotta su due fronti»: contro Trotzsky e i dialettici da un lato<sup>86</sup> e contro Bucharin e i meccanicisti dall'altro, considerati rispettivamente come revisionismi filosofici di sinistra e di destra. Secondo uno degli uomini più in vista del fronte di centro, Mitin, entrambi gli schieramenti «trattavano la filosofia leninista con poco rispetto»<sup>87</sup> e, soprattutto, privilegiavano l'indagine teoretica a scapito della prassi.

## 5. *Stalin*

La fine della controversia tra meccanicisti e dialettici – che testimonia tra l'altro del clima di diffusa libertà intellettuale presente

---

<sup>83</sup> I quali nel 1931 entrarono a far parte del comitato redazionale di *Pod znamenem marksizma*, cfr., COPLESTON 1986 p. 322.

<sup>84</sup> Cfr. TAGLIAGAMBE 1979, p. 186.

<sup>85</sup> KOLAKOWSKI 1985, p. 71

<sup>86</sup> Come è stato messo in luce, non esisteva in realtà nessun collegamento fra i dialettici e Trotzsky, tanto che lo stesso Trotzsky fu accusato successivamente da Mitin di essere «imbevuto fino alle midolla di bassissimo meccanicismo volgare»: cit. in WETTER 1947, p. 162.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 73.

durante tutti gli anni Venti<sup>88</sup> – e il prevalere della strategia del socialismo in un solo paese coincisero con la fine della NEP e con la definitiva bolscevizzazione della filosofia. Questa tendenza si rafforzò nel 1938 con la pubblicazione del *Breve corso di storia del partito comunista dell'Urss*. Il testo conteneva un paragrafo intitolato *Sul materialismo dialettico e storico*: redatto dallo stesso Stalin al fine di consolidare il marxismo-leninismo come teoria generale della realtà naturale (materialismo dialettico) e di quella sociale (materialismo storico), questo paragrafo imporrà l'autore come punto di riferimento filosofico principale da qui in avanti, in quanto continuatore sul piano delle idee dell'autentica dottrina leninista<sup>89</sup>.

Stalin presentava la dialettica alla base dello sviluppo della società come un caso particolare di una dialettica che opera prima di tutto nella natura, concepita in termini rigorosamente materialistici e intesa come un insieme coerente in cui tutti i singoli fenomeni, organicamente collegati tra loro, dipendono l'uno dall'altro e si condizionano a vicenda<sup>90</sup>. Analogamente, anche lo sviluppo delle società obbedisce a meccanismi precisi, che non consentono regimi sociali immutabili, né «principi eterni» e fanno sì che le società siano continuamente soggette al cambiamento<sup>91</sup>. Tra le leggi della dialettica, però, quella della negazione della negazione e quella della trasformazione della qualità in quantità venivano sistematicamente sottovalutate e integrate molto genericamente in una variante della legge dello sviluppo. Si potrebbe dire che nella situazione estremamente sfavorevole dell'Unione

---

<sup>88</sup> LOSURDO 2008, p. 126.

<sup>89</sup> Secondo Mitin infatti «non è possibile concepire correttamente e giungere alla padronanza dell'eredità filosofica di Lenin senza prendere in considerazione i pareri del compagno Stalin»: cit. in YAKHOT AND BLAKELY 1979, p. 305.

<sup>90</sup> Josif Stalin, cit. in TAGLIAGAMBE 1979, p. 196 sgg.

<sup>91</sup> È interessante notare cosa scrive qui Stalin: «se tutti i fenomeni sono collegati tra loro e si condizionano a vicenda, è chiaro che ogni regime sociale e ogni movimento nella storia devono essere giudicati non già dal punto di vista della "giustizia eterna", o di qualsiasi altra idea preconcepita – come fanno non di rado gli storici – ma dal punto di vista delle condizioni che hanno generato quel regime e quel movimento sociale» (Josif Stalin, cit. in TAGLIAGAMBE 1979, p. 199).

Sovietica, nel suo forzato isolamento internazionale e nella necessità di forzare lo sviluppo delle forze produttive del paese, servisse al partito in primo luogo non tanto un'ideologia della rivoluzione quanto una teoria dello sviluppo e dell'evoluzione; una teoria nella quale il progresso si sostituisse alla categoria di negazione. Di conseguenza, l'accento ricadeva sulla «funzione organizzatrice delle idee», in un quadro politico segnato dal difficile problema della pianificazione economica e dalla permanente ostilità internazionale. In questo contesto non solo la filosofia, ma anche la ricerca scientifica veniva collegata al problema dell'edificazione del socialismo, nella misura in cui entrambe avrebbero dovuto contribuire con i loro risultati alla costruzione della nuova società.

I drammatici eventi succeduti all'omicidio di Kirov, l'invasione nazista poi, le esigenze di ricostruzione di un paese che aveva subito perdite umane e naturali immense durante la guerra, non favorirono l'ulteriore sviluppo del pensiero sovietico. Già dagli anni Quaranta queste tendenze vennero però a poco a poco ridimensionate e il panorama filosofico cominciò a rielaborare gradualmente le discussioni degli anni Venti, sforzandosi ancora una volta di fare i conti con il marxismo e con Hegel, come dimostra la pubblicazione della *Storia della filosofia* di Alexandrov (fortemente criticata da Zdanov nel 1948 per la sua sottovalutazione degli elementi reazionari di Hegel e per aver presentato il marxismo come un naturale risultato dell'idealismo tedesco<sup>92</sup>). Al tempo stesso ritornava sulla scena la questione del rapporto fra il marxismo come visione del mondo e la scienza.

## 6. *Un breve bilancio*

Nella complessa vicenda teorica della filosofia russa, qui ricostruita per grandi linee, è costante il ritorno alle fonti hegeliane, soprattutto nei periodi di crisi. A differenza di quanto sostenuto dalla vulgata storiografica in seguito alla dissoluzione dell'URSS, questo dimostra il carattere dinamico del marxismo sovietico, sempre alla ricerca di un

---

<sup>92</sup> Cfr. ZDANOV 1949.

difficile equilibrio fra la tendenza alla naturalizzazione della dialettica e alla sua formalizzazione.

Le differenti interpretazioni non consentono una descrizione univoca della presenza di Hegel in Russia e tuttavia è possibile individuare un tratto comune alle letture prese in esame. L'autentica eredità hegeliana non si compone qui di un corpo di nozioni definitive e immutabili. Piuttosto, essa consiste nel tentativo sempre rinnovato di cogliere, per dirla con le parole di Beyer, «Hegel *als Weg*, nicht den Weg Hegels»<sup>93</sup>. In altri termini, seguire l'insegnamento hegeliano non significa richiamarsi scolasticamente alla sua dottrina, bensì sforzarsi di pensare il proprio tempo per afferrare in esso la struttura oggettiva dei processi storici, ossia ciò che esso ha di specifico e di strutturalmente necessario, le sue «svolte ineluttabili» (Lenin). Tale consapevolezza, come è ovvio, non può che comportare ad un tempo la continuazione della lezione hegeliana e il suo necessario distacco. È un'idea già espressa da Herzen, il quale credeva che fosse necessario «andare oltre le sue inconseguenze [di Hegel], con la ferma coscienza di andare *oltre lui*, ma non *contro di lui*»<sup>94</sup>.

Si potrebbe forse dire che è proprio in questi termini che Lenin aveva cercato di ripensare il suo rapporto con Hegel dopo il 1909. E che allora la considerazione della dialettica non rispondeva più al tentativo deterministico di formulare un criterio onnicomprensivo di lettura della realtà, quanto all'esigenza di mantenersi al livello della strada tracciata da Hegel e Marx, vale a dire intendere la filosofia come necessaria comprensione della storicità dei processi. *Hegel als Weg*, dunque, non significava estrapolare un "metodo" formale e astratto, (cosa che, come Lenin aveva colto, sarebbe stata il contrario dell'insegnamento hegeliano...), quanto «comprendere» – per usare le parole di Eric Weil – «ciò che è divenuto a partire dalla storia», dato che «la dialettica è questo movimento, non una costruzione dello spirito»<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> BEYER 1970, p. 294.

<sup>94</sup> PLANTY-BONJOUR 1995 p. 176.

<sup>95</sup> WEIL 1988, p. 178.

**Riferimenti bibliografici**

ANDERSON, KEVIN 1995

*Lenin's Encounter with Hegel after Eighty Years: A Critical Assessment*, "Science and Society", n° 59 (3), pp. 298-319.

Id., 1995

*Lenin, Hegel, and Western Marxism*, University of Illinois Press, Chicago.

ARATO, ANDREW 1979

*L'antinomia del marxismo classico: marxismo e filosofia*, in HOBSBAWN *et al.*, pp. 696-761.

BARON, SAMUEL 1963

*Plechanov*, Board of Trustees of the Leland Stanford University, USA.

BAKUNIN, MICHAÏL 1842

*Die Reaktion in Deutschland*, consultabile online all'indirizzo <https://anarchistischebibliothek.org/library/die-reaktion-in-deutschland>.

BALLESTREM, KARL 1968

*Die Sowjetische Erkenntnismetaphysik und Ihr Verhältnis zu Hegel*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland.

BERDJAËV, NIKOLAJ 1976

*Le fonti e il significato del comunismo russo*, La casa di Matriona, Milano.

BEYER, WILHELM RAIMUND 1970

*Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen*, Akademie Verlag, Berlin.

BILLINGTON, JAMES 1958

*Mikhailovskij And Russian Populism*, Oxford University Press, Oxford.

BLOCH, ERNST 1975

*Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna.

BOELLA, LAURA (A CURA DI), 1977

*Intellettuali e coscienza di classe*, Feltrinelli, Milano.

COLLETTI, LUCIO 1970

"Il marxismo e Hegel", introduzione a Lenin, *Quaderni filosofici*, Feltrinelli, Milano.

COPELSTON, FREDERICK 1986

*Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Search Press, Notre Dame.

DUNAYEVSKAYA, RAYA 1977

*Filosofia e rivoluzione. Da Hegel a Sartre e da Marx a Mao*, Feltrinelli, Milano.

FRIEDRICH, PAUL JOACHIM 1965

*Lenin und die Philosophie Hegels*, "Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte", n° 17 (4), pp. 340-52.

GARAUDY, ROGER 1970

*Lenin*, Tindalo, Roma.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1981

*Scienza della logica* (1816), a cura di Leo Lugarini, tomo II, Laterza, Roma-Bari.

HOBBSBAWN, ERIC *ET ALII* (a cura di), 1979

*Storia del marxismo vol. II. Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Einaudi, Torino.

HÖPPNER, JOACHIM 1956

*Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels*, "Deutsche Zeitschrift zur Philosophie", n° 3, pp. 288-318.

JOHNSTON, ADRIAN 2013

*Holding Lenin Together: Hegelianism and Dialectical Materialism*, "Crisis and Critique", n° 4 (1), pp. 161-93.

JORAVSKI, DAVID 2009

*Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932*, Routledge, New York [1961].

KOLAKOWSKI, LESZEK 1983

*Nascita sviluppo e dissoluzione del marxismo, vol. II. Il periodo aureo*, Sugarco, Milano.

Id., 1985

*Nascita sviluppo e dissoluzione del marxismo, vol. III. La crisi*, Sugarco, Milano.

KOYRÉ, ALEXANDRE 1950

*Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Vrin, Paris.

KOUVELAKIS, STATHIS 2016

*Lénine, lecteur de Hegel*, "Période", consultabile online all'indirizzo <http://revueperiode.net/lenine-lecteur-de-hegel/>.

KRANCBERG, SIGMUND 1981

*The Science of Logic in Soviet Philosophy and a Reading in Hegelian Dialectic*, "Studies in Soviet Thought", n° 22 (2), pp. 83-109.

LEFEVBRE, HENRI 1959

*La somme et le reste*, Le Nef de Paris, Paris.

LENIN, VLADIMIR ILIYCH ULYANOV, 1954

*Friedrich Engels*, in *Opere complete*, vol. II, pp. 7-18, Ed. Rinascita, Roma 1954.

Id., 1955

*Che cosa sono gli amici del popolo e come lottano contro i socialdemocratici*, in *Opere complete*, vol. I, pp. 123-339, Editori Riuniti, Roma 1955.

Id., 1959

*Un passo avanti e due indietro (la crisi del nostro partito)*, in *Opere complete*, vol. VII, pp. 197-412, Editori Riuniti, Roma 1959.

Id., 1963

*Materialismo ed empiriocriticismo*, in *Opere complete*, vol. XIV, pp. 13-357, Editori Riuniti, Roma 1963.

Id., 1967

*Marxismo e revisionismo*, in *Opere complete*, vol. XV, pp. 23-34, Editori Riuniti, Roma 1967.

Id., 1969

*Quaderni filosofici*, in *Opere complete*, vol. XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1969.

LÖWY, MICHAEL 1974

*Dialettica e rivoluzione*, Jaka Book, Milano.

LOSURDO, DOMENICO 2008

*Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma.

LUKÁCS, GYÖRGY 1973

*Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano [1923].

MASSOLO, ARTURO 1967

*Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti, Firenze.

PLANTY-BONJOUR, GUY 1995

*Hegel e il pensiero filosofico in Russia, 1830-1917*, Guerini e Associati, Milano [1974].

PLECHANOV, GEORGIJ VALENTINOVIC 1945

*Le questioni fondamentali del marxismo*, Istituto editoriale italiano Milano [1908].

TAGLIAGAMBE, SILVANO 1979

*Materialismo dialettico e filosofia sovietica*, Loescher, Torino.

VENTURI, FRANCO 1972

*Il populismo russo vol. I, Herzen, Bakunin, Černyšenskij*, Einaudi, Torino.

WALICKI, ANDRZEJ 1969

*Controversy over capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Clarendon Press, Oxford.

Id., 1979

*Socialismo russo e populismo*, in Hobsbawm *et al.*, pp. 362-91.

WEIL, ERIC 1988

*Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Napoli.

WETTER, GUSTAV ANDREAS 1948

*Il materialismo dialettico sovietico*, Einaudi Torino.

Id., 1963

*Die Umkehrung Hegels*, Wissenschaft und Politik Verlag, Köln.

Id., 1965

*Fondamenti della filosofia marxista*, Fratelli Fabbri Editori, Milano.

YAKHOT, IEHOSHUA 2012

*The Suppression of Philosophy (The 1920s and 1930s)*, Mehring Books, Michigan.

YAKHOT, IEHOSHUA E BLAKELY, THOMAS 1979

*The 'Leninist Stage' in Soviet Philosophy*, "Studien in Soviet Thought", n° 20 (3), pp. 303-08.

ZDANOV, ANDREJ ALEKSANDROVIĆ 1949

*Politica e ideologia*, Edizioni Rinascita, Roma.

## Note sulla nozione di “dialettica” in Lenin

Matteo Giangrande (Liceo scientifico “R. Mattioli”, Vasto)

*In Lenin's works, Dialectics means a) scientific method and b) historical process. Diverging from the metaphysical method and from the reactionary doctrinarianism of non-dialectical Socialists, Marxist materialist Dialectics is a critical and historical-concrete analysis of the living contradictions animating conflicts between social classes: an omnilateral reason, opposed to the eclectic unilaterality of formal logic. Dialectics as Marxist theory of knowledge identifies the causes of historical process in the conflicting unity of elements contradicting each others. Social evolution is not a gradual transformation from simple to complex: quite the contrary, the historical development of social life is dialectic, because it is driven by objective contradictions between classes, revolutionary leaps, and laws conditioning the individual way of being.*

*Keywords: Dialectic, scientific method, historical process, living contradiction, omnilateral reasoning.*

Il 12 marzo 1922 la rivista di filosofia “Pod znamenem marxizma” pubblica un articolo di Lenin, divenuto poi celebre, su *Il significato del materialismo militante*. È un testo volto a delineare una strategia di battaglia e di resistenza culturale alla pervasività dell'ideologia borghese e che contemplava, tra l'altro, anche la pianificazione di un lavoro collettivo di studio delle applicazioni della dialettica hegeliana interpretata dal punto di vista materialistico. È interessante rileggere per esteso le raccomandazioni del rivoluzionario bolscevico perché, a nostro avviso, rappresentano l'introduzione più stimolante ad uno scritto che tematizza specificatamente la nozione di dialettica nei testi di Lenin:

«In mancanza di una base filosofica solida non vi sono scienze naturali né materialismo che possano resistere all'invasione delle idee borghesi e alla rinascita della concezione borghese del mondo. Per sostenere questa lotta e condurla a buon fine lo studioso di scienze naturali deve essere un materialista moderno, un sostenitore cosciente del materialismo rappresentato da Marx, vale a dire che deve essere un materialista dialettico. Per raggiungere questo obiettivo i collaboratori della rivista “Pod znamenem marxizma” debbono organizzare uno studio sistematico della dialettica di Hegel dal punto di vista materialista, vale a dire della dialettica che Marx ha applicato praticamente nel suo *Capitale* e nei suoi scritti storici e politici con un successo tale che oggi, ogni giorno, il risveglio di nuove classi alla vita e alla lotta in Oriente (Giappone, India, Cina), – vale a dire il risveglio di centinaia di milioni di esseri

umani che formano la maggioranza della popolazione del globo e che per la loro inattività e il loro sonno storico hanno condizionato finora il ristagno e la decomposizione in molti Stati avanzati dell'Europa, – il risveglio alla vita di nuovi popoli e nuove classi conferma sempre più il marxismo. Naturalmente, il lavoro necessario per tale studio, per tale interpretazione e per tale propaganda della dialettica hegeliana è estremamente difficile, e indubbiamente le prime esperienze in questo campo comporteranno degli errori. Ma soltanto chi non fa nulla non sbaglia. Ispirandoci al modo in cui Marx applicò la dialettica di Hegel intesa in senso materialista, noi possiamo e dobbiamo sviluppare questa dialettica sotto ogni aspetto, riprodurre nella rivista brani delle principali opere di Hegel, interpretandole in uno spirito materialista e commentandole con esempi di applicazione marxista della dialettica, nonché con esempi di dialettica ripresi dal campo delle relazioni economiche, politiche, che la storia recente e particolarmente la moderna guerra imperialista e la rivoluzione forniscono in abbondanza. Il gruppo di redattori e di collaboratori della rivista "Pod znamenem marxizma" deve formare a mio avviso una specie di "società degli amici materialisti della dialettica hegeliana". Gli studiosi moderni di scienze naturali troveranno (se sapranno cercare e se noi impareremo ad aiutarli) nella interpretazione materialistica della dialettica di Hegel una serie di risposte a quelle domande filosofiche che vengono poste dalla rivoluzione avvenuta nelle scienze naturali e che spingono gli intellettuali ammiratori della moda borghese a "smarrirsi" nella reazione. Senza porsi e assolvere sistematicamente questo compito, il materialismo non può essere un materialismo militante»<sup>1</sup>.

In questo testo esporremo una panoramica del modo attraverso cui Lenin ha caratterizzato la nozione di dialettica all'interno dei suoi scritti. Dall'esame testuale risaltano due sensi fondamentali, distinti e insieme correlati, del termine dialettica in Lenin: la dialettica come *metodo* scientifico e la dialettica come *processo* storico.

In contrapposizione al metodo metafisico e idealistico di Hegel e al dottrinarismo scolastico e reazionario dei socialisti non-dialettici, la dialettica marxista in quanto metodo scientifico si caratterizza per essere un'analisi critica, storico-concreta, onnilaterale delle vive contraddizioni che determinano la conflittualità tra le classi sociali. In questo senso, la dialettica è innanzitutto un modo di ragionare, onnilaterale e concreto, contrapposto all'unilateralità eclettica della

---

<sup>1</sup> LENIN 1967u, p. 210.

logica formale, che procede in maniera assiomatica e astratta, accostando schematicamente determinazioni concettuali. La dialettica, dunque, si configura come teoria marxista della conoscenza che vede nell'unità conflittuale di elementi contraddittori (la lotta di classe) la causa fondamentale che detta l'automovimento del processo storico, e che si compie effettivamente nella sua applicazione pratica: infatti, l'analisi dialettica è orientata a supportare la classe dirigente comunista nella formulazione della strategia e della tattica politica del proletariato.

Dialettico, in Lenin, è anche il processo storico di sviluppo della vita sociale. In contrapposizione all'idea positivista di evoluzione sociale come trasformazione graduale dal semplice al complesso, con dialettico si qualifica uno sviluppo sociale mosso dalle oggettive contraddizioni tra le classi sociali, caratterizzato da salti rivoluzionari, dall'interruzione della gradualità, e retto da leggi che determinano il modo d'essere degli individui.

Analizziamo ora più dettagliatamente l'evoluzione storica dell'uso del termine «dialettica» nelle opere del rivoluzionario bolscevico.

### 1. *Metodo scientifico e processo storico*

Le prime caratterizzazioni della nozione di «dialettica» nei testi di Lenin si rinvencono nel suo primo scritto di polemica ideologica contro le teorie populiste, *Che cosa sono gli amici del popolo*, pubblicato nel 1894, in cui si argomenta, tra l'altro, che il marxismo è teoreticamente valido poiché serve per cogliere e affrontare la concretezza delle situazioni particolari. Nella «battaglia delle idee» con gli «amici del popolo», Lenin polemizza contro l'attacco «tattico», condotto da Nikolay Mikhaylovsky, portato al materialismo storico e alla dialettica come fondamenti teorici del marxismo<sup>2</sup>. In tale contesto, la dialettica viene caratterizzata come «metodo» rigoroso e sistematico della scienza sociale. Contro la tesi di Mikhaylovsky, secondo cui il metodo dialettico

---

<sup>2</sup> Lenin si riferisce ad articoli pubblicati da Nikolay Mikhaylovsky nella rivista "Russkoie Bogatstvo" ("La ricchezza russa"), che dall'inizio degli anni Novanta dell'Ottocento divenne l'organo dei populisti liberali e combatté il marxismo, propugnando una politica di conciliazione col governo zarista e la rinuncia ad ogni lotta rivoluzionaria.

consiste nel risolvere i problemi sociologici «secondo le leggi della triade di Hegel», Lenin, analizzando il *Poscritto* di Marx alla seconda edizione del *Capitale*, contrappone il metodo scientifico-dialettico di Marx ed Engels in sociologia al metodo metafisico di Hegel:

«Marx [...] dice esplicitamente che il suo metodo è “diametralmente l’opposto” del metodo di Hegel. Per Hegel, lo sviluppo dell’idea, conformemente alle leggi dialettiche della triade, determina lo sviluppo della realtà. È ovvio che soltanto in questo caso si potrebbe parlare dell’importanza delle triadi, del carattere perentorio del processo dialettico. Per me, al contrario, – dice Marx – “l’elemento ideale non è che il riflesso dell’elemento materiale”. E tutto si riduce in questo modo a “una concezione positiva del presente e della sua evoluzione necessaria”: alle triadi non resta altra funzione che quella del coperchio e della pelle (“mi misi a civettare con le espressioni proprie a Hegel” [...])»<sup>3</sup>.

Per Lenin il presupposto essenziale della dialettica in quanto metodo scientifico in sociologia è quello di considerare la società non come un meccanismo bensì come un «organismo vivente». Contro l’idealismo soggettivistico di chi sostiene che lo sviluppo sociale si distingue da quello naturale perché concerne soggetti autocoscienti aventi intenzionalità, il materialismo dialettico, che Lenin qualifica come «il portato naturale e necessario di tutto il più recente sviluppo della filosofia e della scienza sociale»<sup>4</sup>, intende l’evoluzione sociale come «un *processo di storia naturale* retto da leggi che non solo non dipendono dalla volontà, dalla coscienza e dalle intenzioni degli uomini, ma che,

---

<sup>3</sup> LENIN 1955, p. 164. Nell’interpretazione di Gentile, Marx non si limita a «civettare (*kokettieren*)» con la filosofia di Hegel, né la sua influenza è da ridurre ad una giovanile «precoltura», bensì riprende interamente da Hegel la dialettica come “forma” del pensiero, ritmo logico del processo. Marx rovescia Hegel (e il materialismo non dialettico) perché un’identica struttura formale, la dialettica, si applica ad un contenuto che non è l’Idea ma la materia e, proprio per questa ragione, il marxismo costituisce una riproduzione e una intollerabile degenerazione dell’hegelismo. Cfr. GENTILE 1959, p. 36.

<sup>4</sup> LENIN 1957, p. 82. Contestualmente, Lenin reagisce agli attacchi teorici dei revisionisti neokantiani, raccolti intorno a Eduard Bernstein, accusandoli di “eclettismo” anche perché negano la validità della teoria marxista del materialismo dialettico. Cfr. *ivi*, p. 350.

anzi, determinano la loro volontà, la loro coscienza e le loro intenzioni»<sup>5</sup>. Come evidenziato da Lukács, «la conoscenza dialettica è sempre soltanto la formulazione concettuale di una realtà in sé dialettica»<sup>6</sup>. Il metodo è dialettico perché corrisponde ad una realtà la cui processualità è dialettica. Le leggi dialettiche del funzionamento della società identificano un determinato grado dell'evoluzione e mutano nel corso dialettico della storia. Poiché le leggi dello sviluppo dei «fenomeni» sociali sono conoscibili mediante l'analisi oggettiva dei rapporti di produzione e della vita economica degli organismi sociali, e seguendo come unico criterio non schemi arbitrari bensì «la fedeltà alla realtà»<sup>7</sup>, è possibile dimostrare la necessità oggettiva del superamento dell'ordine esistente in uno superiore. Scrive Lenin:

«Marx dimostra semplicemente dal punto di vista storico questo concetto: che proprio come una volta la piccola industria crebbe necessariamente col suo proprio sviluppo le condizioni della sua distruzione, cioè dell'espropriazione dei piccoli proprietari, così ora il modo di produzione capitalistico ha creato del pari le stesse condizioni materiali che necessariamente lo distruggono. È questo un processo storico, e se ad un tempo è un processo dialettico, la colpa non è di Marx»<sup>8</sup>.

## 2. «La verità è sempre concreta»

Come esplicherà nuovamente in un altro testo di polemica ideologico-politica contro le teorie dei populisti liberali – *Caratteristiche del romanticismo economico* – scritto quando si trovava in esilio in Siberia nella primavera del 1897, Lenin, contrapponendo la critica dialettica e scientifica alla critica sentimentale e romantica, descrive la dialettica come metodo moderno, che si basa «sull'analisi dello sviluppo dei rapporti economici e sociali»<sup>9</sup>. Nel libro su *Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, pubblicato nel 1899, durante il

---

<sup>5</sup> LENIN 1955, p. 163.

<sup>6</sup> LUKÁCS 1976, p. 23.

<sup>7</sup> LENIN 1955, p. 160.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 169-70.

<sup>9</sup> LENIN 1954, p. 242.

confino siberiano, destinato ad essere l'attacco conclusivo contro le teorie populiste, Lenin contrappone poi due metodi che riguardano il modo di calare nella realtà le tesi della teoria marxista, e che potremmo chiamare, l'uno, deduttivo-astratto, e, l'altro, dialettico-concreto.

Lenin attribuisce il primo all'ala destra dei socialdemocratici, Plekhanov in testa, e consiste «nella tendenza a cercare risposte a domande concrete nel semplice *sviluppo logico* di una verità generale». Al contrario, il pensiero dialettico consiste nell'«*analisi concreta* delle condizioni e degli interessi delle diverse classi»<sup>10</sup> per determinare esattamente in che modo una verità generale del marxismo si applica ad una questione particolare: vi sono “contraddizioni” che l'ideologia non ha elaborato e che tuttavia esistono, sono immanenti all'attività dialettica della società in quanto organismo vivente<sup>11</sup>, e, come Lenin sosterrà nello scritto *Il programma agrario della socialdemocrazia nella prima rivoluzione russa del 1905-1907*, il marxismo volgare non si eleva alla «critica *dialettica e rivoluzionaria*» dell'autentico metodo marxista proprio perché *limitandosi* a «confutare la dottrina [...] rivela il suo ottuso dottrinarismo, che non vede la realtà viva della rivoluzione contadina sotto la morta dottrina della teoria populista»<sup>12</sup>.

Il congresso del Partito socialdemocratico russo, tenutosi nell'estate nel 1903, sancì la frattura insanabile tra bolscevichi e menscevichi in merito a due contrapposte concezioni della militanza – se chiudere il partito solo a rivoluzionari di professione oppure se aprirlo anche a simpatizzanti – e l'opuscolo polemico del 1904, *Un passo avanti e due indietro (la crisi del nostro partito)*, era volto a difendere con intransigenza, dall'accusa di autoritarismo, i principi fondamentali del centralismo organizzativo e dell'«edificazione del partito dall'alto in

---

<sup>10</sup> LENIN 1956, p. 9. Lukács rileva che «solo a chi non pensa dialetticamente può sembrare che la massima fondamentale di questa posizione, l'esigenza di un'analisi concreta della situazione concreta, trasponga tutta la questione su un piano pratico di “Realpolitik”. Per i marxisti l'analisi concreta della situazione concreta non contraddice affatto alla “pura” teoria, al contrario essa è il culmine della vera teoria, il punto in cui le esigenze della teoria sono veramente soddisfatte e dove quindi essa si traduce nella prassi»: LUKÁCS 1976, p. 41.

<sup>11</sup> LENIN 1959a, p. 103.

<sup>12</sup> LENIN 1965c, p. 266.

basso»<sup>13</sup>. Nel testo Lenin, da un lato, descrive lo sviluppo concreto dell'intero processo delle lotte interne al partito socialdemocratico russo di inizio secolo mediante lo schema triadico e il metodo della "doppia negazione" della «grande dialettica di Hegel, che il marxismo, dopo averla rimessa sulle gambe, ha fatto propria»<sup>14</sup>; dall'altro, prima in polemica con Plechanov, poi con Rosa Luxemburg, enuncia la «tesi fondamentale» e l'«abbicci» della dialettica in quanto metodo: «le questioni concrete vanno esaminate in tutta la loro concretezza»<sup>15</sup>; «non esiste una verità astratta, la verità è sempre concreta»<sup>16</sup>.

La dialettica, dunque, in quanto metodo scientifico, esige un «esame concreto e *onnilaterale*»<sup>17</sup>, «esauriente»<sup>18</sup>, «completo»<sup>19</sup>, sottolinea «i *diversi lati* della questione, in rapporto alle caratteristiche concrete di

---

<sup>13</sup> LENIN 1959b, p. 200.

<sup>14</sup> «Ognuna di queste fasi è caratterizzata dalla congiuntura sostanzialmente diversa della lotta e dallo scopo immediato dell'attacco; ogni fase rappresenta, per così dire, una battaglia a sé in una campagna militare generale. Non si può capir nulla della nostra lotta, se non si studia la situazione concreta di ciascuna battaglia. Una volta fatto ciò, vedremo invece chiaramente che lo sviluppo segue in effetti la via dialettica, la via delle contraddizioni: la minoranza diventa maggioranza, la maggioranza minoranza; ciascuna parte passa dalla difesa all'attacco e dall'attacco alla difesa; il punto di partenza della lotta ideale viene "negato" e cede il posto al litigio che tutto domina, ma poi comincia la "negazione della negazione" e "messici d'accordo" in qualche modo, alla meglio, con la moglie dataci in sorte nei diversi centri, ritorniamo al punto di partenza della lotta puramente ideale, ma questa "tesi" si è ormai arricchita di tutti i risultati dell'"antitesi" e si è trasformata in una sintesi superiore dopo che l'errore isolato, casuale sul primo punto, si è sviluppato a pseudosistema di concezioni opportunistiche sulla questione organizzativa, dopo che il nesso esistente tra questo fenomeno e la divisione fondamentale del nostro partito in ala rivoluzionaria e ala opportunistica si è rivelato a tutti in maniera sempre più perspicua. In una parola, non soltanto l'avena cresce secondo Hegel, ma anche i socialdemocratici russi lottano tra loro secondo Hegel»: *ivi*, pp. 398-99.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 363.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 464. Sulla «dialettica eclettica» della Luxemburg cfr. anche LENIN 1968, p. 287.

<sup>17</sup> LENIN 1959b, p. 362. Sulla determinazione del metodo dialettico come analisi «onnilaterale» cfr. anche LENIN 1961, p. 202.

<sup>18</sup> LENIN 1961b, p. 263.

<sup>19</sup> LENIN 1967a, p. 48.

queste o quelle condizioni politiche ed economiche»<sup>20</sup>, considera «il processo in *tutti* i suoi aspetti, tenendo conto del passato e dell'avvenire»<sup>21</sup>, distingue «i motivi soggettivi dalle condizioni storiche oggettive»<sup>22</sup>, «studia le svolte inevitabili, dimostrando la loro inevitabilità con l'analisi più minuziosa dello sviluppo in tutta la sua concretezza»<sup>23</sup>. E tuttavia, la dialettica marxista non si limita a descrivere e spiegare dal punto di vista teorico l'oggettività reale del processo storico, la sua conflittualità immanente, ma è anche, e soprattutto, uno strumento per la prassi politica, per individuare i compiti combattivi della classe d'avanguardia e dirigerne l'azione, per scoprire «in ciò che esiste gli elementi che lo devono fare accadere»<sup>24</sup>.

Un esempio concreto di ciò lo si rintraccia nell'analisi che Lenin dà della *tattica «iskrista»* durante le ultime fasi della rivoluzione russa del 1905. Lenin rileva come «il processo dello sviluppo reale proceda *sempre* in modo confuso, facendo affiorare frammenti di epilogo prima del vero prologo». Ma – domanda retoricamente – «ciò significa forse che al capo di un partito consapevole dei suoi compiti sia permesso *confondere* i problemi della lotta, sia permesso mescolare il prologo con l'epilogo? Può la dialettica di un processo elementare confuso giustificare la confusione nella logica di socialdemocratici coscienti?»<sup>25</sup>. Lenin risponde concretamente: in una dinamica di rivoluzione socialista la parola d'ordine da porre non è «cooperative di consumo» bensì «conquista del potere politico da parte del proletariato». E ciò non perché le cooperative di consumo non siano un «frammento» di socialismo, ma perché «fino a quando il potere rimarrà nelle mani della borghesia le cooperative di consumo saranno un misero frammento, che non garantirà nessuna trasformazione importante, non apporterà nessun

---

<sup>20</sup> LENIN 1965a, p. 330.

<sup>21</sup> LENIN 1961d, p. 297.

<sup>22</sup> LENIN 1961c, p. 268.

<sup>23</sup> LENIN 1959b, p. 399.

<sup>24</sup> LENIN 1960a, p. 135.

<sup>25</sup> LENIN 1960b, p. 351. La risposta di Lenin è, ovviamente, negativa. Cfr. *ivi*, p. 353.

cambiamento decisivo e talvolta potrà persino distrarre dalla seria lotta per la rivoluzione»<sup>26</sup>. Scrive Lenin:

«[...] Il processo dialettico di sviluppo già ora immette effettivamente nella società, pur nei limiti del capitalismo, elementi della nuova società, suoi elementi materiali e spirituali. Ma i socialisti devono saper distinguere i frammenti dal tutto, *devono porsi come parola d'ordine il tutto*, e non il frammento, devono contrapporre le condizioni fondamentali per un'effettiva rivoluzione a quei rattoppi parziali che spesso fanno abbandonare ai combattenti la strada veramente rivoluzionaria»<sup>27</sup>.

La dialettica concerne, dunque, anche il ragionamento pratico delle classi che agiscono nella realtà non solo per interpretarla ma soprattutto per dirigerne la dinamica. Ed è contrario al metodo dialettico dedicarsi a piccoli aggiustamenti che non mutano il quadro, invece di realizzare i presupposti del cambiamento complessivo.

Dirigere e calibrare l'azione di lotta politica sulla base del materialismo dialettico significa basarsi, dunque, sull'esame storico, concreto, onnilaterale del processo di sviluppo dell'evoluzione economica e della dinamica sociale e politica dei rapporti vivi tra le forze sociali in campo<sup>28</sup>. Nell'opuscolo del 1906, *Lo scioglimento della Duma e i compiti del proletariato*, Lenin argomenta in tale senso:

«Il marxista non deve dimenticare in nessun caso che la parola d'ordine della lotta *imminente* non può essere dedotta semplicemente e direttamente dalla parola d'ordine *generale* di un determinato programma. Non è sufficiente richiamarsi al nostro programma per determinare la parola d'ordine della lotta

---

<sup>26</sup> «Le esperienze acquistate dagli operai nelle cooperative di consumo sono molto utili; su ciò non vi possono essere discussioni. Ma il terreno adatto per applicare sul serio tali esperienze può essere creato soltanto dal passaggio del potere nelle mani del proletariato. Allora il sistema delle cooperative di consumo potrà disporre anche del plusvalore; ora la sfera di applicazione di questo utile istituto è ristretta a miserabili dimensioni dalla miserabile entità dei salari. Allora diventerà un'associazione di consumo di lavoratori realmente liberi; ora è un'associazione di schiavi salariati, schiacciati e soffocati dal capitale»; *ivi*, p. 351-52.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 352.

<sup>28</sup> LENIN 1967a, p. 49.

che *adesso* è imminente, per l'estate o l'autunno. Per farlo si deve tener conto della situazione storica *concreta*, seguire attentamente tutto lo sviluppo della rivoluzione e la logica successione dei suoi momenti, desumere i nostri compiti non soltanto dai principi del programma, ma dai *precedenti* passi e dalle *precedenti* tappe del movimento. Solo questa analisi sarà un'analisi effettivamente storica, così come deve farla un materialista dialettico»<sup>29</sup>.

E nell'articolo, *La guerra partigiana*, sempre del 1906, nota:

«Il marxismo esige categoricamente un esame *storico* del problema delle forme di lotta. Porre questo problema al di fuori della situazione storica concreta significa non capire l'abbicci del materialismo dialettico. In momenti diversi dell'evoluzione economica, a seconda delle diverse condizioni politiche, culturali-nazionali, sociali, ecc., differenti sono le forme di lotta che si pongono in primo piano divenendo fondamentali, e in relazione a ciò si modificano, a loro volta, anche le forme di lotta secondarie, marginali. Tentare di dare una risposta affermativa o negativa alla richiesta di indicare l'idoneità di un certo mezzo di lotta senza esaminare nei particolari la situazione concreta di un determinato movimento in una data fase del suo sviluppo, significa abbandonare completamente il terreno del marxismo»<sup>30</sup>.

### 3. *Dialettica rivoluzionaria contro metafisica reazionaria*

Nella *Prefazione* alla traduzione russa dell'opuscolo *Kautsky. Le forze motrici e le prospettive della rivoluzione russa*, pubblicato nel 1907, Lenin riprende la polemica con Plekhanov sui modi alternativi di ragionare, deduttivo-astratto, da un lato, e dialettico-concreto, dall'altro, relativamente alla realtà sociale. Lenin si serve degli argomenti di Kautsky nel dibattito con Plekhanov sulla natura borghese o socialista della rivoluzione russa del 1905 non solo per sostenere la sua posizione relativa all'alleanza tra proletariato e contadini ai fini della lotta rivoluzionaria in Russia<sup>31</sup> ma anche per evidenziare l'errore

---

<sup>29</sup> LENIN 1962a, p. 104.

<sup>30</sup> LENIN 1962b, p. 195.

<sup>31</sup> «[...] Il grandissimo merito di Kautsky è di aver capito subito, rispondendo a simili domande, la sostanza della questione e dell'errore già insito nella formulazione delle stesse domande. Kautsky, *in sostanza*, ha risposto a

metodologico di Plekhanov, che consiste nel «dedurre tesi concrete su una determinata tattica in un determinato caso, sull'atteggiamento nei confronti dei diversi partiti della democrazia borghese, da un *luogo comune*, il "carattere generale" della rivoluzione, invece di dedurre il "carattere generale della rivoluzione russa" dal preciso esame di dati concreti sugli interessi e le posizioni delle diverse classi nella rivoluzione russa»<sup>32</sup>. Sempre in uno scritto del 1907 riguardante il boicottaggio della III Duma, Lenin definisce tale errore metodologico «un esempio di violazione del metodo del materialismo dialettico da parte di persone che, come Plekhanov, parlano di questo metodo con il massimo pathos». Tale violazione si fonda sul fatto che «si sostituisce alle *fasce concrete* della via percorsa dalla nostra rivoluzione una *definizione generica* di tutta la nostra rivoluzione, passata e futura»<sup>33</sup>.

In *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, l'unica organica opera filosofica di Lenin, pubblicata nel 1909, la nozione di dialettica è sistematicamente contrapposta, come nell'*Anti-Dühring* di Engels, a ciò che è metafisico<sup>34</sup>: anche in questo

---

Plekhanov *respingendo* la sua impostazione del problema! [...] Per il suo carattere generale la rivoluzione è da noi borghese o socialista? Questo è un vecchio modello, dice Kautsky, non si può porre in tal modo la domanda, non è questo il modo marxista. La rivoluzione in Russia non è borghese, poiché tra le forze motrici dell'attuale movimento rivoluzionario della Russia non vi è la borghesia. E la rivoluzione in Russia non è socialista perché non può *in nessun modo* portare il proletariato al dominio indiviso, cioè alla dittatura. La socialdemocrazia può vincere nella rivoluzione russa e deve aspirare a vincere, ma la vittoria nell'attuale rivoluzione non può essere la vittoria del solo proletariato, privo dell'aiuto di altre classi. Qual è dunque la classe che, date le condizioni oggettive dell'odierna rivoluzione, è l'alleato del proletariato? La massa contadina: "soltanto tra il proletariato e i contadini esiste una salda comunità di interessi per tutta la durata della lotta rivoluzionaria"»: LENIN 1962c, p. 384.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 383-84.

<sup>33</sup> LENIN 1965b, pp. 21-22.

<sup>34</sup> Per Giorgio Cesarale il senso della polarità engelsiana, adottata anche da Lenin, tra modo di ragionare metafisico e modo di ragionare dialettico «coincide in gran parte con la differenza fra "intelletto" e "ragione" nella filosofia di Hegel. "Metafisico" (il corrispettivo dell'intelletto hegeliano) è

testo Lenin, contro il tentativo scolastico di adattare definizioni inventate alle conclusioni della dottrina, precisa che il metodo dialettico esige una analisi concreta della realtà<sup>35</sup>, che «ragionare dialetticamente» significa esaminare il modo in cui l'oggetto di studio si sviluppa storicamente<sup>36</sup>, secondo una «concezione genetica»<sup>37</sup> che si richiama al primo libro del *Capitale*.

Per Lenin il materialismo storico e dialettico di Marx ed Engels<sup>38</sup> è la filosofia del marxismo<sup>39</sup>, la cui intangibilità come scienza a fondamento dell'azione del partito doveva essere difesa dagli attacchi delle teorie eretiche di “bolscevichi di sinistra” come Bogdanov, accostatosi all'empiriocriticismo di Mach, e di Berman, che qualificava come «mistica» la dialettica di Engels<sup>40</sup>. Lenin contrappone il materialismo «metafisico», dogmatico e «reazionario» della scienza sedicente “moderna” dei machisti, Bogdavon incluso, al più sviluppato

---

infatti quel pensiero che, anziché considerare le singole determinazioni dell'essere come momenti di un processo, le irrigidisce in enti isolati e puramente consistenti con sé; “dialettico” (il corrispettivo della ragione hegeliana) è, viceversa, quel pensiero che ricolloca ogni volta queste determinazioni entro il processo che le costituisce e le supera»: cfr. CESARALE 2016, pp. 224-225. Questa interpretazione è sostanzialmente confermata dagli estratti e dalle note che Lenin pone a margine alla hegeliana *Scienza della Logica*: cfr. LENIN 1969b, p. 87.

<sup>35</sup> LENIN 1963, p. 322.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 100. In *Stato e rivoluzione* Lenin sottolinea che la dottrina marxista, il materialismo dialettico, è «il bilancio dell'esperienza storica»: Lenin 1967d, p. 384.

<sup>37</sup> LABRIOLA 2003, p. 412

<sup>38</sup> Secondo Lenin occorre annoverare tra i materialisti dialettici anche Joseph Dietzgen, «operaio filosofo», che tuttavia ha il difetto di esprimere confusamente le sue idee. «Egli mise soprattutto l'accento sui mutamenti storici del materialismo, sul suo carattere dialettico, cioè sulla necessità di porsi dal punto di vista dello sviluppo, di capire la relatività di ogni conoscenza umana, di capire il legame multilaterale e l'interdipendenza di tutti i fenomeni del mondo, di passare dal materialismo della storia naturale a una concezione materialistica della storia»: LENIN 1967h, p. 64.

<sup>39</sup> LENIN 1967e, p. 381.

<sup>40</sup> LENIN 1963, p. 15.

materialismo «dialettico» e «rivoluzionario» dello Engels dell'*Anti-Dühring*, che costituisce il progresso effettivo della filosofia del XIX secolo. Lo scontro riguarda il rapporto tra una nozione di verità soggettiva e relativa sostenuta da Bogdanov e l'idea di Engels secondo la quale il riconoscimento della relatività storica delle conoscenze non comporta l'esclusione di una nozione di verità oggettiva e assoluta, che ammette l'esistenza di una realtà materiale in perpetuo movimento indipendente dal genere umano. Secondo Lenin solo la dialettica materialistica di Marx ed Engels è in grado di comprendere il principio del relativismo. Se si ignora la dialettica, il relativismo conduce inevitabilmente all'idealismo soggettivistico<sup>41</sup>:

«Dal punto di vista del materialismo moderno, cioè del marxismo, i *limiti* di approssimazione delle nostre conoscenze alla verità obiettiva, assoluta sono storicamente relativi, ma l'esistenza di questa verità è incontestabile, come è incontestabile il fatto che noi ci avviciniamo ad essa. I contorni del quadro sono storicamente condizionati, ma è incondizionato il fatto che questo quadro rappresenta un modello obiettivamente esistente. Storicamente condizionati sono l'epoca e le condizioni in cui abbiamo progredito nella nostra conoscenza della natura delle cose fino a scoprire l'alizarina nel catrame e gli elettroni nell'atomo, ma ciò che non è per nulla condizionato è che ogni scoperta di questo genere è un passo avanti della "conoscenza obiettiva assoluta". In una parola, ogni ideologia è storicamente condizionata, ma è incondizionato il fatto che ad ogni ideologia scientifica (a differenza, per esempio, dell'ideologia religiosa), corrisponde una verità obiettiva, una natura assoluta. [...] La dialettica, come già spiegava Hegel<sup>42</sup>, *comprende in sé* gli elementi del

---

<sup>41</sup> «Tutte le vecchie verità della fisica, comprese quelle che erano considerate indiscutibili e incrollabili, si dimostrano verità relative; dunque non può esistere nessuna verità obiettiva indipendente dal genere umano. Così argomenta non soltanto tutto il machismo, ma anche tutto l'idealismo "fisico" in generale. Che dalla somma delle verità relative nel loro sviluppo si viene formando la verità assoluta, che le verità relative sono riflessi relativamente esatti di un oggetto indipendente dal genere umano, che questi riflessi divengono via via sempre più esatti, che ogni verità scientifica contiene, malgrado la sua relatività, un elemento di verità assoluta, tutte queste tesi, ovvie per chiunque abbia meditato sull'*Anti-Dühring* di Engels, sono un libro chiuso con sette suggelli per la "moderna" teoria della conoscenza»: *ivi*, p. 303.

<sup>42</sup> Altrove Lenin qualifica la dialettica hegeliana come «la perla che i galli – Dühring e [...] Mach - non sapevano estrarre dal letamaio dell'idealismo

relativismo, della negazione, dello scetticismo, ma *non si riduce* al relativismo. La dialettica materialistica di Marx e di Engels contiene in sé incontestabilmente il relativismo, ma non si riduce ad esso, ammette cioè la relatività di tutte le nostre conoscenze, non nel senso della negazione della verità obiettiva, ma nel senso della relatività storica dei limiti dell'approssimazione delle nostre conoscenze a questa verità»<sup>43</sup>.

#### 4. «Viva contraddizione» e «algebra della rivoluzione»

Se in *Marxismo e revisionismo*, del 1908, Lenin sostiene la polemica di Plekhanov contro il neokantismo accademico-borghese per la sostituzione «della dialettica “sottile” (e rivoluzionaria)» del materialismo dialettico con la «semplice (e pacifica) “evoluzione”» dell'idealismo revisionista, in *I socialisti-rivoluzionari fanno il bilancio*, del 1909, sottolinea come il metodo dialettico prenda in considerazione le forme storico-concrete della lotta di classe, e non idee astratte: «la dialettica della storia è tale che, da un lato, ognuna di queste forme attraversa varie fasi di sviluppo del suo contenuto di classe e, dall'altro lato, il trapasso dall'una all'altra forma non elimina affatto il dominio delle vecchie classi sfruttatrici»<sup>44</sup>. Il dottrinarismo, ossia «l'incomprensione della dialettica marxista», è l'incapacità di cogliere nella falsità delle dottrine (populiste) la verità delle sue forme di lotta<sup>45</sup>. Per Lenin, comprende la dialettica materialistica chi collega l'azione teorica alla prassi concreta della lotta di classe, alla contraddizione dialettica, viva, reale, non escogitata. A tal proposito, è interessante seguire l'argomentazione di Lenin in merito all'atteggiamento del *Partito operaio verso la religione*:

---

assoluto». Lenin 1963, p. 238. Engels, al contrario, «seppe gettar via l'idealismo hegeliano e comprendere l'essenza vera e geniale della dialettica hegeliana»: *ivi*, p. 304.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 150-01.

<sup>44</sup> LENIN 1967b, p. 323.

<sup>45</sup> LENIN 1967d, p. 379.

«Separare con una barriera rigida e insormontabile la propaganda teorica dell'ateismo, cioè la distruzione delle credenze religiose in determinati strati del proletariato, dall'esito, dall'andamento e dalle condizioni della lotta di classe di questi strati significa ragionare in modo non dialettico; significa trasformare in una rigida barriera quella che è invece una barriera mobile e relativa; significa scindere con la violenza ciò che è inscindibilmente connesso nella realtà della vita. [...] Il marxista deve essere materialista, ossia nemico della religione, ma materialista dialettico, che pone cioè la causa della lotta contro la religione non su un piano astratto, non sul piano puramente teorico di una predicazione sempre uguale a sé stessa, ma in concreto, sul piano della lotta di classe, che conduce di fatto ed educa le masse più e meglio d'ogni altra cosa. Il marxista deve saper tenere conto di tutta la situazione concreta, deve sempre scoprire il confine tra l'anarchia e l'opportunismo, non deve cadere nel "rivoluzionarismo" astratto, verbale e in effetti vuoto dell'anarchico, ma nemmeno nel filisteismo e nell'opportunismo del piccolo borghese o dell'intellettuale liberale [...]»<sup>46</sup>.

Tra il 1910 e il 1911 Lenin ribadisce che l'evoluzione dei rapporti sociali, lo sviluppo storico, è oggettivamente "dialettico" perché «si compie fra contraddizioni e *attraverso contraddizioni*»:

«il capitalismo è progressivo, poiché distrugge i vecchi modi di produzione e sviluppa le forze produttive; ma nello stesso tempo, a un determinato grado del suo sviluppo, ostacola l'incremento delle forze produttive. Esso sviluppa, organizza, disciplina gli operai, ma schiaccia, opprime, porta alla degenerazione, alla miseria, ecc. Il capitalismo crea esso stesso il suo becchino, genera esso stesso gli elementi di un nuovo regime; ma, nel medesimo tempo, senza un "salto", questi singoli elementi non cambiano nulla nello stato generale delle cose, non intaccano il dominio del capitale»<sup>47</sup>.

E, richiamando Engels, Lenin riafferma che la teoria marxista è "dialettica" perché *onnilaterale*, perché «sa abbracciare in un tutto queste contraddizioni della vita reale, della storia reale del capitalismo e del movimento operaio»<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> LENIN 1967e, p. 385-86.

<sup>47</sup> LENIN 1965d, p. 321.

<sup>48</sup> *Ivz*, p. 321. Lenin rileva tuttavia anche un problema "pratico" per l'egemonia della teoria marxista: «Ma è evidente che le masse imparano dalla vita e non dai libri: perciò singole persone o gruppi esagerano continuamente, elevano a una

La dialettica marxista – ossia la più completa e profonda «dottrina dell'evoluzione storica multiforme e piena di contraddizioni»<sup>49</sup>, «la dottrina della relatività delle conoscenze umane, riflesso della materia in perpetuo movimento»<sup>50</sup> – diviene unilaterale, deforme e morta quando ci si dimentica che il materialismo dialettico «non è un dogma, ma una guida per l'azione»<sup>51</sup>, non fornisce proposizioni già pronte, astratte e immutabili, da accettare come vere in assoluto, indipendentemente dalla realtà effettiva, storica e concreta, ma rappresenta un punto di riferimento che ispira «i precisi compiti pratici dell'epoca, che possono cambiare a ogni nuova svolta della storia»<sup>52</sup>. Se, come Lenin affermerà incisivamente in uno scritto del 1912 dedicato alla memoria di Herzen, la dialettica (di Hegel), in quanto dottrina e metodo, è «l'algebra della rivoluzione»<sup>53</sup>, che la direzione della classe lavoratrice deve padroneggiare per guidare l'azione politica, l'oggettiva, viva, concreta, storica contraddizione dialettica, che la lotta tra le classi rispecchia, non può trovare risoluzione «senza un'estrema necessità, una massima necessità»<sup>54</sup>, che, tuttavia, è cieca fino a quando non se n'è presa coscienza. Una posizione dialettica, ossia storicistica, distingue l'oggettività del processo storico dai motivi soggettivi e riconosce la strategia politica storicamente progressiva<sup>55</sup>.

Più volte Lenin esprime l'idea secondo cui il marxismo è la logica conclusione, la «forma superiore di sviluppo di tutta la scienza storica, economica e filosofica dell'Europa»<sup>56</sup>, perché Marx ha sviluppato tanto la lotta teorica degli illuministi del '700 contro il feudalesimo e il clericalismo quanto l'economia politica, lo storicismo e la dialettica dei filosofi e degli storici di inizio '800. Analizzando nel 1913 il *carteggio di*

---

teoria unilaterale ora l'una ora l'altra caratteristica dello sviluppo capitalistico, ora l'una ora l'altro "insegnamento" di questo sviluppo».

<sup>49</sup> LENIN 1966a, p. 29.

<sup>50</sup> LENIN 1967g, p. 10.

<sup>51</sup> LENIN 1966a, p. 29.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>53</sup> LENIN 1966b, p. 18.

<sup>54</sup> LENIN 1966c, p. 280.

<sup>55</sup> LENIN 1966e, p. 332.

<sup>56</sup> LENIN 1966d, p. 191.

*Marx-Engels*, Lenin nota che «il [loro] geniale passo in avanti nella storia del pensiero rivoluzionario» è consistito nell'applicazione della dialettica materialistica allo studio della vita sociale non solo per criticare scientificamente le basi teoriche dell'economia politica, ma anche per analizzare scientificamente la tattica politica della classe lavoratrice<sup>57</sup>.

### 5. *Dialettica come teoria della conoscenza e dello sviluppo storico*

Tra il settembre del 1914 e il maggio del 1915 Lenin lavora alla biblioteca di Berna<sup>58</sup> sulle opere di Feuerbach, Hegel e Aristotele (nell'originale greco), e raccoglie negli appunti poi pubblicati come *Quaderni filosofici* numerose annotazioni sulla dialettica materialistica. Sicuramente lo studio condotto tra il '14 e il '15 dà l'opportunità a Lenin di conoscere e di apprezzare meglio Hegel e il modo di ragionare dialettico.

Numerose sono le glosse, a margine degli estratti dalla hegeliana *Scienza della Logica*, sulla contrapposizione tra la “metafisica dell'intelletto” e la “dialettica della ragione”, sulla sofistica esteriore e arbitraria e la spontanea dialettica interna come modo di procedere del pensiero e della realtà. Lenin appunta anche gli “elementi fondamentali della dialettica” come l'oggettività del metodo e del processo, lo sviluppo e le tendenze contraddittorie, la connessione onnilaterale, la lotta e l'unità degli opposti<sup>59</sup>. È indubbio che gli studi che Lenin conduce durante il soggiorno a Berna, e che precedono lo scoppio della prima guerra mondiale, determinano un avvicinamento alla concezione hegeliana della dialettica, in polemica con l'atteggiamento “sofistico” di alcuni teorici della Seconda Internazionale: Lenin polemizza contro una visione gradualistica dello sviluppo storico, propria del positivismo evoluzionistico, proprio attraverso una maggiore attenzione alla questione del metodo dialettico.

---

<sup>57</sup> LENIN 1967i, p. 516.

<sup>58</sup> Lenin trovava Berna noiosa e la sua biblioteca indecente: era profondamente frustrato dal fatto che gli mancava gran parte del materiale di cui aveva bisogno.

<sup>59</sup> LENIN 1969b, pp. 205-06.

Lucio Colletti ha individuato anche in Lenin la presenza di «due diverse vocazioni nel marxismo»<sup>60</sup>. Secondo Colletti, se il primo Lenin, quello degli *Amici del popolo* del 1894, che conosceva approfonditamente il *Capitale* di Marx ma non la *Scienza della Logica* di Hegel, si rapportava alla dialettica in una maniera del tutto esteriore, per il secondo Lenin, quello dei *Quaderni filosofici* e degli scritti posteriori al 1915, la dialettica diventa un “tratto fondamentale del marxismo” tanto che «la sua vita si chiude auspicando un rifiorire dello studio di Hegel, la fondazione di circoli dediti allo studio della *Grande Logica*»<sup>61</sup>. Colletti, sulla scia delle indicazioni metodiche di Della Volpe, predilige quella vocazione del marxismo che analizza scientificamente la società capitalistica senza riferirsi alle contraddizioni della dialettica di Hegel. A nostro avviso, non si fa torto all’opera complessiva di Lenin se la si interpreta come ispirata da quella vocazione del marxismo che Colletti avversa: per Lenin, il proprio metodo di indagine è scientifico e rivoluzionario, e non metafisico e opportunistico, proprio perché vivificato da una comprensione dialettica della realtà.

È possibile fornire una prova di ciò se ci si concentra ad analizzare lo scritto “*A proposito della dialettica*”, appunto dei “Quaderni filosofici” all’interno del quale Lenin si sforza di tratteggiare un quadro organico delle ricerche che sta conducendo sul tema.

Per Lenin, l’essenza della dialettica consiste nella conoscenza dell’unità degli elementi contraddittori dell’intero. Plekhanov non ha preso in considerazione la questione sostanziale, ossia che «la dialettica è la teoria della conoscenza del marxismo»<sup>62</sup>, il particolare modo di ragionare attraverso cui il marxismo conosce il reale. Così come in meccanica gli elementi contraddittori, reciprocamente escludentesi e insieme presupposto l’uno dell’altro, sono azione e reazione, nella scienza sociale la contraddizione è da individuare nella lotta di classe. «La condizione della conoscenza di tutti i processi del mondo nel loro “automovimento”, nel loro sviluppo spontaneo, nella loro realtà vivente, è la loro conoscenza come unità di contrari. Lo sviluppo è una “lotta” di contrari»<sup>63</sup>, che spiega l’automovimento, i salti, le

---

<sup>60</sup> COLLETTI 1969, p. 170.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>62</sup> LENIN 1969a, p. 261.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 260.

interruzioni, le trasformazioni e i rivolgimenti, la distruzione del vecchio e il sorgere del nuovo. Se l'unità dei contrari è relativa e condizionata e passeggera, la lotta, lo sviluppo, l'automovimento è assoluto, incondizionato, persistente<sup>64</sup>. Occorre partire dai fenomeni semplici, abituali, macroscopici, che rappresentano l'unità temporanea di contrari per indagare, approfondendo i nessi e le loro contraddizioni, l'origine persistente dei processi trasformativi.

Lenin fornisce una trattazione specifica della nozione di "dialettica" in un testo dedicato a Karl Marx e pubblicato nel 1915 nel dizionario enciclopedico Granat. La dialettica, la «parte rivoluzionaria della filosofia di Hegel», è «la scienza delle leggi del movimento, del mondo esterno così come del pensiero». Le cose naturali, i fenomeni sociali, i concetti logici sono il risultato del processo dialettico dello sviluppo concreto e sono studiati, secondo il metodo dialettico, nel loro divenire storico. Lenin distingue poi l'idea corrente di "evoluzione", che si è diffusa nella coscienza sociale attraverso la filosofia positivista, dall'idea di "sviluppo" formulata dal materialismo storico attraverso la filosofia hegeliana.

Mentre la nozione corrente di evoluzione cattura l'idea di una trasformazione graduale dal semplice al complesso, la nozione marxista, scientifica, di sviluppo afferra l'idea di un movimento «che sembra ripercorrere le fasi già percorse, ma le ripercorre in un modo diverso, a un livello più elevato ("negazione della negazione"); uno sviluppo, per così dire, non rettilineo ma a spirale; uno sviluppo a salti, catastrofico, rivoluzionario; "l'interruzione della gradualità"<sup>65</sup>; la trasformazione

---

<sup>64</sup> Mentre per la sofistica soggettivista il relativo esclude l'assoluto, «per la dialettica oggettiva nel relativo c'è l'assoluto».

<sup>65</sup> Secondo Lukács il revisionista rifiuta la dialettica perché «la dialettica infatti non è altro che l'espressione concettuale del fatto che lo sviluppo della società si realizza nella realtà attraverso dei contrasti, e che questi contrasti (i contrasti delle classi, la natura antagonista del loro essere economico ecc.) sono la base e l'essenza di ogni evento [...]. Poiché la dialettica come metodo è soltanto la formulazione teorica di quel dato di fatto sociale per cui la società si sviluppa tra i contrasti, nel trapasso da una opposizione ad un'altra, e quindi rivoluzionariamente, il rifiuto teorico della dialettica significa necessariamente una rottura di principio con ogni comportamento rivoluzionario»: LUKÁCS 1976 p. 51.

della quantità in qualità; gli impulsi interni dello sviluppo, generati dalle contraddizioni, dagli urti tra le diverse forze e tendenze operanti sopra un dato corpo oppure entro i limiti di un dato fenomeno o nell'interno di una data società: l'interdipendenza e il legame più stretto e indissolubile tra tutti i lati di ogni fenomeno (e la storia mette in luce lati sempre nuovi), legame che genera un processo di movimento unico, universale, sottoposto a leggi: tali sono alcune caratteristiche della dialettica, dottrina dello sviluppo che è più ricca di contenuto delle dottrine correnti»<sup>66</sup>.

Per Lenin, tuttavia, la teoria materialistica è realmente “dialettica” solo quando è accordata alla tattica di lotta del proletariato.

«Soltanto la valutazione oggettiva di tutto l'insieme dei rapporti reciproci di tutte le classi di una data società, [...] la considerazione del grado di sviluppo oggettivo di quella società e dei rapporti reciproci fra essa ed altre società, possono servire da base a una giusta tattica della classe d'avanguardia. Inoltre tutte le classi e tutti i paesi devono essere considerati non in una situazione statica, ma dinamica, ossia non in stato di immobilità, ma in movimento (movimento le cui leggi derivano dalle condizioni economiche d'esistenza di ogni classe). A sua volta il movimento non deve essere considerato solo dal punto di vista del passato, ma anche da quello dell'avvenire, e non secondo il volgare intendimento degli “evoluzionisti”, che scorgono soltanto le trasformazioni lente, ma dialetticamente: “Venti anni contano un giorno nei grandi sviluppi storici, ma vi possono essere giorni che concentrano in sé venti anni”. Ad ogni grado di sviluppo e in ogni momento, la tattica del proletariato deve tener conto di questa inevitabile dialettica oggettiva della storia del genere umano: da un lato, utilizzando ai fini dello sviluppo della coscienza, delle forze e delle capacità di lotta della classe d'avanguardia le epoche di stagnazione politica o di lento sviluppo, di sviluppo cosiddetto “pacifico”; e, dall'altro lato, orientando tutto questo lavoro nella direzione dello “scopo finale” del

---

<sup>66</sup> LENIN 1966f, p. 47. Nell'articolo *A proposito dell'opuscolo di Junius*, scritto nel luglio 1912 ma pubblicato nell'ottobre 1916, Lenin sottolinea che, diversamente dall'idea “evoluzionistica” di sviluppo come trasformazione graduale e continua dal semplice al complesso, l'idea “dialettica” di sviluppo concepisce la trasformazione come rivolgimento, salto e non necessariamente progressiva. «Sarebbe antidialettico, antiscientifico e teoricamente sbagliato rappresentarsi la storia del mondo come una continua e regolare marcia in avanti»: cfr. LENIN 1967m, p. 309. Medesima concettualizzazione si rinviene nei *Quaderni filosofici*: cfr. LENIN 1969b, pp. 510-11.

movimento di tale classe, e suscitando in essa la capacità di risolvere praticamente i grandi problemi nelle giornate culminanti che “concentrano in sé venti anni”»<sup>67</sup>.

## 6. *Dialettica contro eclettismo*

Nello scritto *Il fallimento della II internazionale*, redatto nel giugno del 1915 e volto a comprendere, esaminando il passato, le ragioni presenti della scissione all'interno del socialismo europeo tra l'opportunismo borghese e l'internazionalismo rivoluzionario, Lenin, polemizzando con l'opuscolo di Plekhanov *Sulla guerra*, contrappone l'isolata unilateralità della sofistica alla complessa omnilateralità della dialettica. Mentre quest'ultima esamina lo sviluppo storico particolare di una situazione concreta, il legame tra lo stato di cose presenti e il passato da cui esso deriva, la sofistica afferra l'analogia esteriore di alcuni casi al di fuori del concatenamento degli avvenimenti:

«Il sofista afferra uno degli “argomenti”; già Hegel aveva detto giustamente che si possono trovar degli “argomenti” per qualsiasi cosa al mondo. La dialettica esige l'analisi concreta di tutti gli aspetti di un dato fenomeno sociale nel suo svolgersi, esige che si riconducano le manifestazioni esterne, apparenti, alle forze motrici fondamentali, allo sviluppo delle forze produttive e alla lotta di classe»<sup>68</sup>.

Anche nel celebre opuscolo incompiuto, *Stato e rivoluzione*, scritto fra l'agosto e il settembre 1917, Lenin contrappone al procedimento dialettico, scientifico e rivoluzionario, dei marxisti quello eclettico, falsificante e opportunistico, dei socialdemocratici, il cui ragionare è

---

<sup>67</sup> LENIN 1966f, p. 66. Nel 1917 in *La catastrofe imminente e come lottare contro di essa* Lenin noterà come la prima guerra mondiale abbia «straordinariamente accelerato la trasformazione del capitalismo monopolistico in capitalismo monopolistico di Stato» e come ciò abbia «avvicinato in modo sorprendente l'umanità al socialismo», cioè il fine a cui tende la viva «dialettica della storia»: LENIN 1967c, p. 341.

<sup>68</sup> LENIN 1966g, p. 195. Dagli appunti derivanti dallo studio hegeliano della *Scienza della Logica* numerose sono i riferimenti che tematizzano l'opposizione tra dialettica e sofistica: cfr. LENIN 1969b, p. 104.

arbitrario e sofisticato perché «finge di tener conto di tutti gli aspetti del processo, di tutte le tendenze dello sviluppo e di tutte le influenze contraddittorie, ma in realtà non dà alcuna nozione completa e rivoluzionaria del processo di sviluppo della società»<sup>69</sup>.

Al contrario, la dialettica materialistica, come teoria della trasformazione sociale che dimostra il socialismo come fine a cui tende il processo storico-dialettico di sviluppo delle vive contraddizioni del sistema capitalistico, non si attiene a «definizioni “escogitate”, scolastiche e artificiali, a sterili dispute su parole (che cos'è il socialismo? Che cos'è il comunismo?)»<sup>70</sup>, ma mira a produrre un'analisi esauriente e onnilaterale della concretezza storica, delle trasformazioni contraddittorie e delle tensioni immanenti al processo di maturazione della società.

Nel 1918, non a caso, nel saggio *La rivoluzione proletaria*, volto a porre i bolscevichi russi come gli unici interpreti delle esigenze storiche del proletariato, Lenin accuserà il “rinnegato” Kautsky di sostituire opportunisticamente la dialettica, concreta e rivoluzionaria, del marxismo con l'eclettismo, sofisticato e reazionario, della socialdemocrazia<sup>71</sup> in quanto mistifica la questione della democrazia affrontandola in base a criteri formali, liberali, borghesi e ignorando i contenuti conflittuali di classe. E in seguito, nel 1921, nell'opuscolo *Ancora sui sindacati*, Lenin rivolgerà una accusa analoga a Bukharin<sup>72</sup>. Per Lenin, nell'aspro dibattito sul ruolo dei sindacati tra lo stesso Lenin e Trockij<sup>73</sup>, la posizione teorica di Bukharin sulla funzione dei “gruppi cuscinetto” è erronea, ossia eclettica e non dialettica, perché «non tiene conto, sotto *tutti* gli aspetti, dei rapporti nel loro sviluppo *concreto*»<sup>74</sup> e si limita a giustapporre, come in un compromesso, un elemento di una

---

<sup>69</sup> LENIN 1967d, p. 378.

<sup>70</sup> LENIN 1967f, p. 442.

<sup>71</sup> LENIN 1967o, p. 238. «L'eclettismo opportunistico, l'eliminazione della dialettica dal metodo del pensiero socialista distoglie dunque il socialismo stesso dal processo storico della lotta di classe»: LUKÁCS 1976, p. 65.

<sup>72</sup> LENIN 1967l, p. 73.

<sup>73</sup> Per un'esposizione del dibattito, nel nostro contesto non necessaria, si veda SALVADORI 1991, p. 288-308.

<sup>74</sup> LENIN 1967s, p. 78. Sulla valutazione “filosofica” di Bukharin da parte di Lenin cfr. LENIN 1968, p. 287.

parte e un elemento di un'altra parte: nel contesto della polemica, "dialettico" è sinonimo di analisi e valutazione obiettiva, imparziale, onnicomprensiva, mentre "eclettico" di mancanza di obiettività, di parzialità, di unilateralità<sup>75</sup>.

Lenin argomenta che per comprendere la differenza tra l'eclettismo e la dialettica occorre sviluppare la distinzione tra la logica formale, o scolastica, e quella dialettica, o marxista. Seguiamo lo stile, dichiaratamente popolare, attraverso cui Lenin si sforza di chiarire la differenza tra eclettismo e dialettica. Scrive Lenin:

«Un bicchiere è indiscutibilmente sia un cilindro di vetro, sia uno strumento che serve per bere<sup>76</sup>. Ma un bicchiere non ha soltanto queste due proprietà, o qualità, o aspetti, ma ha un'infinità di altre proprietà, qualità, aspetti, correlazioni e "mediazioni" con tutto il resto del mondo. Un bicchiere è un oggetto pesante che può servire come strumento per lanciare. Un bicchiere può servire da fermacarte, da prigione per una farfalla catturata; un bicchiere può avere un valore artistico per la sua decorazione disegnata o incisa, indipendentemente dal fatto che sia adatto o no per berci, che sia di vetro, che la sua forma sia cilindrica o non del tutto, e così via.

Proseguiamo. Se mi serve subito un bicchiere come strumento per bere, non m'importa affatto di sapere se la sua forma è perfettamente cilindrica e se esso è realmente fatto di vetro; m'importa invece che non vi siano fenditure sul

---

<sup>75</sup> «Se il "cuscinetto" è eclettico, esso omette certi errori, ne menziona altri. Tace degli errori commessi il 30 dicembre 1920 a Mosca, davanti a migliaia di quadri del PCR di tutta la Russia; parla degli errori commessi a Pietrogrado il 3 gennaio 1921. Se il "cuscinetto" è dialettico, egli attacca con tutte le sue forze ogni errore che vende dalle due parti o da tutte le parti. È quello che Bukharin non fa. Egli non cerca neppure di analizzare l'opuscolo di Trockij dal punto di vista della politica mirante a "scuotere". Non ne parla, semplicemente. Non c'è da stupirsi che questo modo di compiere la funzione di cuscinetto susciti generali risate»: LENIN 1967s, p. 79.

<sup>76</sup> Lenin sta rispondendo ad un argomento presentato dallo stesso Bukharin finalizzato a dimostrare l'unilateralità delle posizioni di Lenin e di Trockij. Ecco l'argomento di Bukharin: «Compagni, le discussioni che qui si svolgono fanno a molti di voi all'incirca questa impressione: arrivano due persone e si chiedono reciprocamente che cos'è il bicchiere che sta sulla scrivania. L'uno dice: "È un cilindro di vetro, e sia colpito da anatema chiunque dice che non è così.". L'altro dice: "Il bicchiere è uno strumento che serve per bere, e sia colpito da anatema chiunque dice che non è così"»: LENIN 1967s, p. 79.

fondo, che non ci si possano tagliare le labbra adoperandolo, ecc. Se invece mi occorre un bicchiere non per bere, ma per un uso al quale sia adatto qualsiasi cilindro di vetro, allora mi va bene anche un bicchiere con una fenditura sul fondo o addirittura senza fondo, ecc.»<sup>77</sup>.

Cosa sta sostenendo Lenin? Perché la logica formale è eclettica? E perché la logica dialettica supera la logica formale?

Il modo di ragionare formale è scolastico non solo perché schematico, convenzionale, dogmatico, ma sostanzialmente perché assiomatico e aprioristico, perché si basa sulla deduzione a partire da assiomi. Il modo di ragionare formale fa uso di definizioni assiomatiche che catturano e determinano ciò che solitamente contraddistingue un oggetto. Una definizione è “eclettica” nella misura in cui accosta e combina casualmente, in modo assolutamente arbitrario, diverse definizioni di un oggetto. Ad esempio, il bicchiere non è solo un “cilindro di vetro”, né solo uno “strumento per bere”, ma è “uno strumento cilindrico, di vetro, che serve per bere”. Una definizione eclettica non conosce realmente l’oggetto ma si limita a specificare, senza nessun criterio particolare, alcuni suoi aspetti.

Il modo di ragionare “dialettico”, cioè marxista, risulta migliore rispetto a quello formale e scolastico, proprio perché permette di conoscere realmente un oggetto.

Innanzitutto, Lenin argomenta che, mentre la logica formale si ferma “a ciò che salta agli occhi più spesso”, il modo di ragionare dialettico si sforza di soddisfare il bisogno di analizzare, tenere in considerazione, valutare tutti gli aspetti dell’oggetto (nel lessico hegeliano che Lenin adotta, tutte le “mediazioni” dell’oggetto). E ciò rende consapevoli degli errori nei quali lo studio può incappare. Ciò che lo sforzo di ragionare in modo dialettico vuole evitare è fossilizzare l’analisi in base a schemi rigidi e convenzionali. Il rischio che il pensiero dialettico vuole minimizzare è l’incapacità della teoria di adeguarsi e comprendere una realtà sociale in perpetua trasformazione.

In secondo luogo, il modo di ragionare dialettico mira ad esaminare lo sviluppo dell’oggetto (nel lessico hegeliano di Lenin, l’“automovimento” dell’oggetto), il suo trasformarsi nel corso del tempo. Nell’esempio del bicchiere, considerare le modificazioni rispetto

---

<sup>77</sup> *Ibidem.*

alla destinazione, all'uso, al suo legame generale con il mondo, e così via. «In terzo luogo» – argomenta Lenin – «tutta la pratica umana deve entrare nella “definizione” completa dell'oggetto, sia come criterio di verità, sia come determinante pratica del legame dell'oggetto con ciò che occorre all'uomo. In quarto luogo, la logica dialettica insegna che “non esiste verità astratta, la verità è sempre concreta”, come amava dire, dopo Hegel, il defunto Plekhanov»<sup>78</sup>.

Il modo di ragionare eclettico, ossia l'accostamento schematico di diverse determinazioni convenzionali di un oggetto, è sterile e improduttivo, vuoto e superficiale, perché nella maniera eclettica di affrontare (per risolvere?) una questione non si rintraccia il seppur minimo «studio concreto», perché nella maniera eclettica di ragionare si procede mediante «astrazioni», concetti universali che tuttavia escludono la realtà degli aspetti particolari, perché nella maniera eclettica di ragionare si accostano arbitrariamente (opportunisticamente!) un elemento di una teoria, un elemento di un'altra, e così via.

Al contrario, il marxismo, cioè la logica dialettica, il modo di ragionare dialettico, richiede assolutamente che si tenti di analizzare «*tutta* la storia del dibattito, e *tutto* il modo di affrontare la questione, *tutto* l'orientamento dell'impostazione del problema in un determinato momento, in determinate circostanze concrete». Lenin, infine, chiarisce la distinzione tra eclettismo e dialettica con un esempio. Scrive Lenin:

«Non so assolutamente nulla degli insorti e dei rivoluzionari della Cina meridionale (tranne due o tre articoli di Sun Yat-sen e alcuni libri e articoli di giornale che ho letto molti anni fa). Visto che ci sono delle insurrezioni, probabilmente ci sono anche delle discussioni tra un cinese n.1, il quale dice che l'insurrezione è il prodotto di una lotta di classe acutissima che abbraccia tutta la nazione, e un cinese n. 2, il quale dice che l'insurrezione è un'arte. Senza sapere niente altro, posso scrivere delle tesi simili a quelle di Bukharin:

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 80. Lenin, a margine del testo, rivolgendosi ai giovani del partito, nota che «non si può diventare un comunista cosciente, autentico senza aver studiato, proprio studiato, tutti gli scritti filosofici di Plekhanov perché è quanto c'è di meglio in tutta la letteratura marxista internazionale», aggiungendo che «lo Stato operaio debba esigere che i professori di filosofia conoscano l'esposizione della filosofia marxista fatta da Plekhanov e sappiano trasmetterla ai loro allievi».

“Da una parte... dall'altra parte”. L'uno non ha considerato abbastanza l'“elemento” arte, l'altro l'“elemento acutizzazione”, ecc. Questo sarà eclettismo morto e senza contenuto perché non ci sarà uno studio concreto di una determinata controversia, di una determinata questione, di un determinato modo di affrontarla»<sup>79</sup>.

### 7. *Dialettica come strategia politica. Riepilogo*

Sebbene già altrove Lenin parli di dialettica per intendere le linee di lotta politica del proletariato volta a sconfiggere la borghesia, ossia per conquistare il potere statale<sup>80</sup>, il significato di dialettica come “strategia politica” risalta soprattutto nel saggio del 1920, *L'estremismo malattia infantile del comunismo*, nel quale l'espressione “dialettica” viene posta in connessione con la tattica marxista, con l'esperienza pratica della lotta<sup>81</sup>, con «l'arte di condurre la lotta politica»<sup>82</sup>.

Per un dirigente comunista conoscere la dialettica non significa semplicemente comprendere e saperne riferire gli elementi teorici fondamentali. Per un dirigente comunista conoscere la dialettica significa essere in grado di metterla in pratica in situazioni concrete, significa essere in grado di indirizzare il corso degli eventi sulla base di una valutazione obiettiva, scientifica, onnilaterale dei movimenti profondi e contraddittori che mettono in tensione la realtà sociale:

«Un insegnamento utile potrebbe (e dovrebbe) venire da ciò che è capitato ai dirigenti della II internazionale, a dei marxisti così colti e fedeli al socialismo come Kautsky, Otto Bauer, ecc. Essi erano pienamente consapevoli della necessità di una tattica flessibile, avevano studiato e insegnato agli altri la dialettica marxista (e molto di ciò che essi hanno fatto in questo senso sarà per sempre una preziosa acquisizione della letteratura socialista), ma nell'applicare questa dialettica hanno commesso un tale errore, cioè nella pratica si sono

---

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>80</sup> LENIN 1967p, p. 236.

<sup>81</sup> LENIN 1967t, p. 469.

<sup>82</sup> «Proprio la grande sconfitta è per i partiti rivoluzionari e per la classe rivoluzionaria una lezione effettiva e molto utile, una lezione di dialettica storica, una lezione che fa loro capire e apprendere l'arte di condurre la lotta politica»: cfr. LENIN 1967q, p. 18.

rivelati così non dialettici, così incapaci di tenere conto del rapido mutamento delle forme e del rapido riversarsi di un contenuto nuovo nelle vecchie forme»<sup>83</sup>.

La causa oggettiva che spiega l'esito negativo, se non il totale insuccesso, di una strategia politica è da individuare nel fatto che quei dirigenti comunisti si sono fermati a considerare soltanto una data forma dello sviluppo storico, sia in riferimento alle condizioni oggettive concrete generali della società sia in riferimento a quelle del movimento operaio. In tal modo hanno trascurato di rinnovare e adattare la strategia politica alla continua e radicale trasformazione della realtà,

«continuando a ripetere verità semplici, risapute, a prima vista inoppugnabili: tre è più di due. Ma la politica rassomiglia di più all'algebra che all'aritmetica e più ancora alla matematica superiore che a quella elementare. In realtà, tutte le vecchie forme del movimento socialista si erano impregnate di un contenuto nuovo; davanti alle cifre stava ora un nuovo segno, il segno "meno": ma i nostri saggi continuavano (e continuano tutt'ora) a dire a sé stessi e agli altri che "meno tre" è più di "meno due"»<sup>84</sup>.

In Lenin "dialettica" è dunque da intendere, in definitiva, come "*modo di procedere*"<sup>85</sup>, e in due sensi. Il primo, quando ad essere "dialettica" è la storia, è l'oggettivo svilupparsi delle vicende umane nel tempo. Il modo attraverso cui la storia procede non si traduce in una trasformazione, continua e graduale, dal semplice al complesso, bensì in uno sviluppo, mosso da tendenze oggettive contraddittorie, reciprocamente escludentesi e insieme presupposto l'uno dell'altro, e caratterizzato da bruschi cambiamenti. Il secondo, quando ad essere "dialettica" è la logica, è il modo di pensare e di agire che i marxisti dovrebbero attuare: un'analisi critica, un modo di ragionare concreto e onnilaterale, non astratto e assiomatico, che si compie nella sua applicazione pratica, nell'elaborazione e nell'attuazione della strategia politica rivoluzionaria della classe lavoratrice.

---

<sup>83</sup> LENIN 1967r, p. 91.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> A margine degli estratti alla *Scienza della Logica* di Hegel Lenin annota che «la dialettica è la teoria del *modo* in cui [...] gli opposti diventano identici»: cfr. LENIN 1969b, p. 109.

In conclusione, ci sentiamo di sottoscrivere il giudizio di Lukács sul risvolto pratico del metodo dialettico di Lenin:

«Tutta l'opera della vita di Lenin costituisce l'impiego conseguente della dialettica marxista ai fenomeni sempre mutevoli e sempre nuovi affioranti in un periodo di transizione di importanza inaudita. Ma poiché la dialettica non è certamente una teoria bell'e fatta, che si possa applicare meccanicamente alle manifestazioni della vita, ma esiste come teoria soltanto entro e mediante questa applicazione, il metodo dialettico è uscito dalla prassi di Lenin più ampio, più pieno e teoricamente più evoluto di quanto Lenin non l'abbia ereditato da Marx e da Engels»<sup>86</sup>.

### Riferimenti bibliografici

CESARALE, GIORGIO, 2016

*Filosofia e marxismo tra Seconda e Terza Internazionale*, in *Storia del marxismo. 1. Socialdemocrazia, revisionismo, rivoluzione (1848-1945)*, Carocci, Roma.

COLLETTI, LUCIO, 1969

*Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari.

GENTILE, GIOVANNI, 1959

*La filosofia di Marx. Studi critici*, Sansoni, Firenze.

LABRIOLA, ANTONIO, 2003

*Carteggio*, Vol. 3: 1890-1895, Bibliopolis, Napoli.

LENIN, VLADIMIR I., 1954

*Le caratteristiche del romanticismo economico*, in *Opere complete*, II, Edizioni Rinascita, Roma, pp. 119-256.

Id., 1955

*Che cosa sono gli «amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici?*, in *OC*, I, Editori Riuniti, Roma, pp. 123-339.

Id., 1956

*Lo sviluppo del capitalismo in Russia*, in *OC*, III, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1957

*Ancora sulla teoria della realizzazione*, in *OC*, IV, Editori Riuniti, Roma, pp. 75-94.

Id., 1959a

*Il programma agrario della socialdemocrazia russa*, in *OC*, VI, Editori Riuniti, Roma, pp. 95-136.

---

<sup>86</sup> LUKÁCS 1976, p. 78.

ID., 1959b

*Un passo avanti e due indietro (la crisi del nostro partito)*, in *OC*, VII, Editori Riuniti, Roma, pp. 197-412 e pp. 460-71.

ID., 1960a

*La rivoluzione istruisce*, in *OC*, IX, Editori Riuniti, Roma, pp. 132-41.

ID., 1960b

*L'ultima parola della tattica «iskrista»*, in *OC*, IX, Editori Riuniti, Roma, pp. 337-53.

ID., 1961a

*Osvobodnentsky e neiskristi, monarchici e girondini*, in *OC*, VIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 201-02.

ID., 1961b

*La socialdemocrazia e il governo rivoluzionario provvisorio*, in *OC*, VIII, Editori Riuniti, Roma, pp 249-65.

ID., 1961c

*La dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini*, in *OC*, VIII, Editori Riuniti, Roma, pp 266-73.

ID., 1961d

*Marx sulla «ripartizione nera» americana*, in *OC*, VIII, Editori Riuniti, Roma, pp 292-98.

ID., 1962a

*Lo scioglimento della дума e i compiti del proletariato*, in *OC*, XI, Editori Riuniti, Roma, pp. 98-118.

ID., 1962b

*La guerra partigiana*, in *OC*, XI, Editori Riuniti, Roma, pp. 194-204.

ID., 1962c

*Le forze motrici e le prospettive della rivoluzione russa*, in *OC*, XI, Editori Riuniti, Roma, pp. 382-87.

ID., 1963

*Materialismo ed empiriocriticismo*, in *OC*, XIV, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1965a

*Prefazione all'edizione russa del «carteggio di J. Ph. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, K. Marx e altri con F.A. Sorge e altri»*, in *OC*, XII, Editori Riuniti, Roma, pp. 328-45.

ID., 1965b

*Contro il boicottaggio*, in *OC*, XIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 9-42.

ID., 1965b

*Il programma agrario della socialdemocrazia nella prima rivoluzione russa del 1905-1907*, in *OC*, XIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 203-409.

ID., 1965d

*I dissensi nel movimento operaio europeo*, in *OC*, XVI, Editori Riuniti, Roma, pp. 320-24.

ID., 1966a

*Alcune particolarità dello sviluppo storico del marxismo*, in *OC*, XVII, Editori Riuniti, Roma, pp. 29-34.

ID., 1966b

*Alla memoria di Herzen*, in *OC*, XVIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 17-23.

ID., 1966c

*Conversazione sulla «cadettofagia»*, in *OC*, XVIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 279-85.

ID., 1966d

*Ancora una liquidazione del socialismo*, in *OC*, XX, Editori Riuniti, Roma, pp. 175-96.

ID., 1966e

*Recensione a I. Drozdov*, in *OC*, XX, Editori Riuniti, Roma, p. 332.

ID., 1966f

*Karl Marx*, in *OC*, XXI, Editori Riuniti, Roma, pp. 35-80.

ID., 1966g

*Il fallimento della II internazionale*, in *OC*, XXI, Editori Riuniti, Roma, pp. 183-234.

ID., 1967a

*Per una valutazione della rivoluzione russa*, in *OC*, XV, Editori Riuniti, Roma, pp. 44-55.

ID., 1967b

*Come i socialisti-rivoluzionari fanno il bilancio della rivoluzione e come la rivoluzione ha fatto il bilancio del socialismo-rivoluzionario*, in *OC*, XV, Editori Riuniti, Roma, pp. 317-38.

ID., 1967c

*A proposito dell'articolo «sui problemi più urgenti»*, in *OC*, XV, Editori Riuniti, Roma, pp. 339-41.

ID., 1967d

*Il «radicalismo» della borghesia e i compiti del proletariato*, in *OC*, XV, Editori Riuniti, Roma, pp. 374-80.

ID., 1967e

*L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, in *OC*, XV, Editori Riuniti, Roma, pp. 381-91.

ID., 1967f

*Il viaggio dello zar in europa*, in *OC*, XV, Editori Riuniti, Roma, pp. 441-45.

ID., 1967g

*Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, in *OC*, XIX, Editori Riuniti, Roma, pp. 9-14.

ID., 1967h

*Nel venticinquesimo anniversario della morte di J. Dietzgen*, in *OC*, XIX, Editori Riuniti, Roma, pp. 63-35.

ID., 1967i

*Il carteggio Marx-Engels*, in *OC*, XIX, Editori Riuniti, Roma, pp. 514-20.

ID., 1967l

*Il capitalismo e l'agricoltura negli Stati Uniti d'America*, in *OC*, XXII, Editori Riuniti, Roma, pp. 9-106.

ID., 1967m

*A proposito dell'opuscolo di Junius*, in *OC*, XXII, Editori Riuniti, Roma, pp. 304-18.

ID., 1967n

*Stato e rivoluzione*, in *OC*, XXV, Editori Riuniti, Roma, pp. 361-493.

ID., 1967o

*La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, in *OC*, XXVIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 231-330.

*Le elezioni all'assemblea costituente e la dittatura del proletariato*, in *OC*, XXX, Editori Riuniti, Roma, pp. 225-246.

ID., 1967q

*Come la borghesia si serve dei rinnegati*, in *OC*, XXXI, Editori Riuniti, Roma, pp. 16-26.

ID., 1967r

*Economia e politica nell'epoca della dittatura del proletariato*, in *OC*, XXXI, Editori Riuniti, Roma, pp. 88-98.

ID., 1967s

*Ancora sui sindacati*, in *OC*, XXXII, Editori Riuniti, Roma, pp. 57-94.

ID., 1967t

*III congresso dell'internazionale comunista*, in *OC*, XXXII, Editori Riuniti, Roma, pp. 427-70.

ID., 1967u

*Il significato del materialismo militante*, in *OC*, XXXIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 205-14.

ID., 1968

*Alla redazione della «Bremer Bürger-Zeitung», gennaio*, in *OC*, XLIII, Editori Riuniti, Roma, p. 287.

ID., 1969a

*A proposito della dialettica*, in *OC*, XXXVI, Editori Riuniti, Roma, pp. 259-64.

ID., 1969b

*Quaderni filosofici: riassunto della «Scienza della logica» di Hegel*, in *OC*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma, pp. 83-220.

LUKÁCS, GYORGY, 1976

*Lenin. Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario*, Einaudi, Torino.

SALVADORI, MASSIMO L., 1991

*L'Utopia caduta. Storia del pensiero comunista da Lenin a Gorbaciov*, Laterza, Roma-Bari.



# Studi diversi

## Guerre e conflitti, etnie e nazioni<sup>1</sup>

Venanzio Raspa (Università di Urbino)

*The theses exposed by Alexius Meinong in two newspaper articles in 1873 are taken as the paradigm of a feeling that was common to young Austrian intelligentsia. Meinong upholds a conception of life as struggle and of history as a series of struggles among nations. In his view, the defence of the interests of a people is absolute and generates conflicts among nations that will increasingly dominate future scenarios. The concept of nation has an identification function inward and one of dissociation outward. This discourse is contextualised within the framework of the various student corporations of the University of Vienna, where the new ruling class was forming which, despite different political ideas, was united by nationalism. Finally, the paper analyses the opposing views of Eric J. Hobsbawm and Anthony D. Smith on the idea of nation and suggests some similarities between the Habsburg Empire and the European Union.*

*Keywords: War; Nation; Nationalism; Austrian history and philosophy; Meinong.*

... la peste peggiore, il nazionalismo che ha avvelenato la fioritura della nostra cultura europea.  
(S. ZWEIG, *Il mondo di ieri*)

### *Premessa metodologica*

Nel presente lavoro prendo le mosse da un fatto particolare e contingente, per poi individuare una rete di fatti e teorie. Dico “fatti e teorie”, perché il “fatto particolare e contingente” dal quale prendo le mosse è un articolo giornalistico che commenta una notizia: dalla sua analisi si evincono sia il fatto specifico, riferito anche da altri giornali del tempo, sia le idee dell’autore, che però, in quanto questi presuppone di parlare a un pubblico con opinioni simpatetiche alle sue, non sembrano essere appannaggio esclusivo dello scrivente. Il riferimento a un preciso contesto storico, quello della Monarchia asburgica negli anni successivi

---

<sup>1</sup> Il presente saggio è la versione italiana, rivista e ampliata, dell’articolo *Guerres et conflits, ethnies et nations*, “Austriaca. Cahiers universitaires d’information sur l’Autriche”, n° 81 (2015), pp. 129-44. In mancanza di versioni ufficiali, le traduzioni sono di chi scrive.

all'*Ausgleich*<sup>2</sup>, non ha pretese di ricostruzione storica, non intendo cioè discutere la questione delle nazionalità e del nazionalismo nella Monarchia asburgica<sup>3</sup>, ma delimitare i confini del presente lavoro, allo scopo di non parlare in maniera vaga del nostro mondo storico e sociale. La scelta dell'argomento è motivata dal riscontro di affinità non di poco conto ravvisabili fra la Monarchia asburgica e l'attuale Unione Europea riguardo alla questione delle nazionalità e alla loro integrazione.

### 1. *Guerra e arbitrato*

Vienna, 15 luglio 1873. Sulla "Deutsche Zeitung", un giornale viennese di recente fondazione – il primo numero era uscito il 17 dicembre 1871 – e di ispirazione nazionalistica, che, secondo le parole di uno storico della stampa di lingua tedesca, Ludwig Salomon, «cercava di difendere il diritto dei tedeschi contro gli impetuosi slavi»<sup>4</sup>, apparve un articolo anonimo, recante come titolo la data del giorno precedente. Nella Monarchia danubiana la cosa non era inusuale. L'autore era uno studente della Facoltà di Filosofia iscritto a Storia e Filologia tedesca, Alexius Meinong.

Oggetto dell'articolo è l'approvazione, avvenuta sette giorni prima (l'8 luglio 1873) da parte della Camera dei Comuni britannica, di una mozione, presentata da Henry Richard (allora segretario della Peace Society e membro del Parlamento), che impegnava il governo a promuovere l'arbitrato internazionale per la composizione delle controversie fra gli Stati<sup>5</sup>. L'evento, che seguiva di circa dieci mesi

---

<sup>2</sup> L'*Ausgleich* (accordo, convenzione, compromesso) del 1867 realizzò una divisione sovrana dell'Impero austro-ungarico in due monarchie, installate rispettivamente a Vienna e a Buda (l'attuale Budapest).

<sup>3</sup> Fra la vasta letteratura sull'argomento, cfr. WANDRUSZKA E URBANITSCH 1980 e specialmente KANN 1980.

<sup>4</sup> SALOMON 1900-1906, III, p. 669.

<sup>5</sup> Nonostante l'opposizione del primo ministro Gladstone, la mozione – che chiedeva «That an humble Address be presented to Her Majesty, praying that She will be graciously pleased to instruct Her Principal Secretary of State for Foreign Affairs to enter into communication with Foreign Powers with a view

l'accordo raggiunto fra Regno Unito e Stati Uniti, grazie alla Corte d'arbitrato internazionale di Ginevra, riguardo alla cosiddetta "questione dell'Alabama"<sup>6</sup>, fu riportato da tutti i giornali europei dell'epoca, che lo salutarono con larga approvazione. Fra i giornali austriaci, il 10 luglio 1873 la "Neue Freie Presse" celebrava entusiasticamente l'evento, riferito il giorno precedente dal "Telegraph", come la realizzazione del sogno kantiano, espresso nello scritto *Per la pace perpetua*, di una federazione di Stati che non risolvono le loro controversie per mezzo della guerra. La Corte d'arbitrato non sarebbe altro che il kantiano congresso permanente di Stati; e che essa sia possibile lo dimostrerebbe la positiva conclusione della «questione dell'Alabama».

«Almeno ciò che nei conflitti tra i popoli è di natura giuridica – proseguiva l'anonimo autore dell'articolo – può essere deciso da una sentenza arbitrale. Se nel singolo Stato l'individuo rinuncia a governarsi da sé, se all'interno dello

---

to further improvement in International Law and the establishment of a general and permanent system of International Arbitration» – fu sorprendentemente accolta dalla Camera dei Comuni con 98 voti contro 88. Cfr. HANSARD 1873, cc. 52-53, 88; cfr. anche MIALI 1889, p. 192; APPLETON 1889, p. 127.

<sup>6</sup> Si trattò all'epoca di una controversia scoppiata fra Regno Unito e Stati Uniti al termine della guerra di secessione: gli Stati Uniti esigevano dal Regno Unito il pagamento dei danni sia diretti sia indiretti causati da alcune navi corsare degli Stati del sud, fra le quali la "CSS Alabama" – di qui il nome della controversia –, che erano state armate nel Regno Unito. Si giunse persino a temere una nuova guerra, finché l'8 maggio 1871 entrambi gli stati firmarono un trattato a Washington in cui concordavano di risolvere il conflitto per mezzo di una Corte d'arbitrato internazionale. Sotto la direzione dell'Italia e con la partecipazione, oltre a Regno Unito e Stati Uniti, del Brasile e della Svizzera, essa iniziò i lavori a Ginevra nel gennaio 1872 e li concluse il 14 settembre dello stesso anno, emanando il seguente verdetto: gli Stati Uniti rinunciano ai danni indiretti, il Regno Unito riconosce che un paese è responsabile delle navi che in esso vengono armate e pertanto è tenuta a pagare un indennizzo, che all'epoca fu calcolato in 15,5 milioni di dollari. Cfr. ARBITRAGE 1782–1972.

Stato regna ormai una condizione di pace perpetua, perché non dovrebbe essere possibile una pace duratura tra gli Stati?»<sup>7</sup>.

Un commento alla notizia, apparso tre giorni dopo su “Die Presse”, approvava ugualmente la decisione del Parlamento britannico, ricordando che una mozione analoga, proposta nel 1849 da Richard Cobden, era stata respinta all’epoca dal Parlamento e bollata come una chimera dell’abate di Saint-Pierre dall’allora primo ministro Palmerston. Che poco più di due decenni dopo Gladstone non avesse potuto esercitare alcuna ironia nei confronti della mozione presentata da Richard era una chiara testimonianza dei progressi compiuti dal Regno Unito<sup>8</sup>.

L’intervento di Meinong era decisamente fuori dal coro. Egli giudicava del tutto irrealistica la deliberazione del Parlamento britannico. In realtà, l’articolo non era diretto unicamente contro di questa, ma proponeva, attraverso la discussione del caso particolare, delle idee generali, che intendevano avere una diretta ricaduta sulla politica interna austriaca. Meinong voleva discutere e confutare l’idea sottesa alla mozione di Richard, che ritiene non sia per nulla peregrina nel Regno Unito, ma vanti un noto precedente teorico, da lui individuato non nello scritto kantiano *Per la pace perpetua*, ma nella *History of Civilisation in England* dello storico inglese Henry Thomas Buckle<sup>9</sup>. Secondo Meinong, non soltanto Buckle negava la realtà dei fatti, parlando di una diminuzione dello spirito bellico nell’Ottocento, dal momento che il secolo era iniziato con quindici anni di guerre (le guerre napoleoniche) e tanto le lotte fra Stati quanto quelle interne ai singoli Stati non avessero in alcun modo accennato a diminuire; ma ora il suo punto di vista teorico trovava ascolto persino nella pratica politica: Richard e, con lui, la maggior parte dei parlamentari dello

---

<sup>7</sup> ANONIMO 1 1873, p. 2.

<sup>8</sup> Cfr. ANONIMO 2 1873, pp. 1-2.

<sup>9</sup> Cfr. BUCKLE 1857-1861/1867. L’opera, di cui l’autore riuscì a portare a termine solo due dei tre volumi previsti, i quali apparvero, rispettivamente, nel 1857 e nel 1861, fu in seguito più volte riedita e tradotta in francese, tedesco, spagnolo, magiaro, polacco e russo. Meinong cita la traduzione tedesca, *Geschichte der Civilisation in England* (BUCKLE 1860-1861/1870), anch’essa più volte riedita (alla quale si fa riferimento fra parentesi quadre).

House of Commons avrebbero recepito le tesi di Buckle e pretenderebbero di bandire la guerra dal mondo semplicemente per decreto, sostituendola con una Corte d'arbitrato che opererebbe sulla base del diritto internazionale<sup>10</sup>.

Cosa sosteneva Buckle? Nel quarto capitolo del primo volume della sua opera, dedicato all'esame delle leggi spirituali e al loro influsso sul progresso della società umana, Buckle individuava due tipi di leggi, etiche e intellettuali: le prime sarebbero rimaste sostanzialmente immutabili nel corso della storia, mentre è alle seconde che andrebbe ascritto il progresso dell'umanità, ovvero la civilizzazione. Un effetto del progresso della società è la diminuzione dei più grandi mali dell'umanità, la persecuzione religiosa e la guerra<sup>11</sup>. Che lo spirito guerriero sia diminuito risulterebbe evidente da una lettura della storia europea: le guerre sarebbero diminuite di secolo in secolo fino ad avere nell'Ottocento, a partire dal Congresso di Vienna, ben 40 anni di pace! Nel Medioevo non passava settimana senza che vi fosse una guerra, ora, invece, la guerra – scrive Buckle – è divenuta «a rare and singular occurrence»<sup>12</sup>. Da notare che egli parla di «love of war», «military spirit», «military ardour», «desire for conquest»<sup>13</sup>: egli connota pertanto la guerra con caratteri prevalentemente psicologico-emozionali, ai quali farebbe da contrappeso il progresso intellettuale, il sapere nelle sue varie forme (commercio, manifatture, diplomazia, letteratura, scienza, filosofia). In breve, l'intelletto terrebbe – kantianamente – a bada le passioni, dominandole. Nel dominio delle passioni e nella prevalenza dell'intelletto su di esse consisterebbe la civilizzazione, il progresso, il cui più evidente effetto è una sensibile, evidente diminuzione delle guerre. L'articolo di Meinong è dedicato alla confutazione di questa idea e si sviluppa intorno a due questioni.

Prima domanda: la guerra è davvero, come sostiene Buckle, «un'eruzione di mero piacere per la lotta da parte di un popolo»? Giacché ognuno conosce le perdite che una guerra comporta, non è a cuor leggero che si decide di brandire la spada. Tuttavia, la Germania – lo stesso dicasi dell'Italia – ha conseguito l'unità attraverso guerre, che

---

<sup>10</sup> Cfr. MEINONG 1873a, p. 1.

<sup>11</sup> Cfr. BUCKLE 1857-1861/1867, pp. 135-1627 [1860-1861/1870, pp. 160-192].

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 137 [1860-1861/1870, p. 163].

<sup>13</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 138-140 [1860-1861/1870, pp. 162, 164-166].

sono state guerre di liberazione e non sono state condotte per il puro piacere della battaglia. E per l'unità della nazione ci si può sacrificare. Pertanto, sostiene Meinong, la guerra non produce soltanto morte, devastazione, miseria e impoverimento, ma può risultare utile e benefica per un popolo, come quando ha quale risultato il conseguimento dell'unità nazionale. D'altra parte, la storia ci mostrerebbe che è nella natura di alcuni Stati di stare in un'inconciliabile opposizione reciproca, così che la guerra fra Stati è una «necessità naturale [*Natur-nothwendigkeit*]»<sup>14</sup>. Essa è come una malattia, contro la quale si può combattere, ma che non si può eliminare, certo non per legge<sup>15</sup>. Se è dunque naturale la guerra, naturali sono anche le guerre fra razze e nazioni, che – scrive Meinong – dominano il secolo in corso e domineranno in futuro.

Non è difficile rilevare un uso ambiguo del concetto di nazione, equiparato a quello di stato. Ma veniamo alla seconda domanda: che significato hanno i rapporti di diritto per la guerra e la pace? La risposta di Meinong è semplice e netta. In genere – argomenta – si suole addurre un motivo giuridico a base di una guerra, ma in realtà nessuno storico dedurrà tali ragioni dal semplice contenuto delle dichiarazioni di guerra, in quanto, posto che considerazioni di ordine giuridico siano effettivamente presenti, ciò che non sempre accade, esse possono essere chiamate in causa, giocare un ruolo, ma mai costituire la ragione ultima per lo scoppio di una guerra. I rapporti di diritto, e quindi l'arbitrato, possono valere solo fra Stati che fin dall'inizio abbiano accettato di risolvere la controversia per via giuridica e abbiano quindi escluso di scendere in guerra. Ma le controversie fra i popoli – continua Meinong – non sono sempre di natura giuridica e, pertanto, non si possono risolvere in maniera pacifica, con una Corte d'arbitrato: in questo modo, la Germania non avrebbe conseguito l'unità. Si prenda la guerra coloniale anglo-francese (1754-1760), la guerra dei sette anni (1756-1763), e si proceda fino alla guerra austro-prussiana del 1866 e a quella franco-prussiana del 1870-1871. Rispetto a questo tipo di conflitti, cosa può fare una Corte d'arbitrato? Può un foglio di carta modificare la costellazione politica e le conseguenze di secoli di sviluppo?<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> MEINONG 1873a, p. 1.

<sup>15</sup> L'analogia fra guerra e malattia è posta da PLATONE 2005, *Leg.* I 4, 628 D.

<sup>16</sup> Cfr. MEINONG 1873a, pp. 1-2.

Premesso che non si tratta di un foglio di carta qualsiasi, ma di uno specifico oggetto sociale, che sancisce un atto, in tal caso un patto, fra almeno due soggetti giuridici, il punto è che, se ora un simile foglio di carta non può modificare la costellazione politica e le conseguenze di secoli di sviluppo, in futuro dovrà poterlo fare – progressivamente, non in un batter d’occhio. Del resto, sono tanti i fogli di carta che hanno avuto e hanno un peso decisivo nella storia<sup>17</sup>; si pensi – per fare un esempio noto – alla donazione di Costantino. Il richiamo di Meinong al realismo politico consiste – come già detto – nel riconoscere che i rapporti di diritto, e quindi le decisioni di una Corte d’arbitrato, possono valere solo fra Stati che fin dall’inizio hanno escluso di risolvere la controversia per via bellica. Questo è vero, ma una simile composizione delle controversie non accade in maniera né casuale né naturale, è invece il risultato di un processo storico.

Meinong fornisce una lettura sia dell’evento, sia dell’idea che quell’evento esprime, alla luce della storia politica europea degli ultimi due secoli e delle guerre che l’hanno percorsa. Egli prende pertanto posizione contro Buckle, contro la deliberazione del Parlamento britannico, e lo fa perché ritiene che sia compito non soltanto dell’intellettuale, ma di ogni cittadino, non scrivere la storia, ché questo non è possibile ai contemporanei, bensì farla in maniera rispettabile, ciò che significa schierarsi in maniera chiara e netta sulle questioni maggiormente cariche di conseguenze per il futuro<sup>18</sup>. Ma se il richiamo a un impegno politico consapevole dei contemporanei è pienamente condivisibile, non è per nulla condivisibile il punto di vista politico di Meinong, che – va precisato – è espressione non di una teoria strutturata, bensì di convinzioni radicate, che, proprio per questo, testimoniano un modo di pensare e di sentire – vedremo meglio fra breve – per nulla isolato. Senz’altro non fra la giovane intelligencija austriaca.

Sul fatto che le guerre fra nazioni domineranno sempre più in futuro, Meinong vede lontano. La storia successiva gli avrebbe dato ragione quanto al valore dell’elemento nazionale quale causa di non poche guerre, non soltanto in Europa. Ma che tali guerre siano naturali,

---

<sup>17</sup> Per la nozione di oggetto sociale qui assunta cfr. FERRARIS 2009, pp. 176, 183-184 e *passim*.

<sup>18</sup> Cfr. MEINONG 1873a, p. 1.

ovvero inevitabili, è una tesi chiaramente ideologica. Meinong lega il concetto di nazione alla natura: la nazione non è un prodotto culturale artificiale, bensì necessario – è questo il senso che egli attribuisce qui al termine “naturale” –, e necessaria è la guerra, radicata nella natura stessa delle nazioni.

Meinong legge la storia da un punto di vista così ideologicamente determinato, da non vedere che Henry Richard, nell'avanzare la propria mozione – che era di tenore abbastanza moderato –, non si faceva illusioni sul fatto di sradicare in un solo colpo la guerra dal mondo, intendeva bensì iniziare a lavorare in tal senso. È infatti proprio in questi termini che si era espresso di fronte al Parlamento, nel precisare lo scopo della sua mozione<sup>19</sup>. Peraltro, la proposta di Richard non era per nulla isolata nel corso dell'Ottocento. Se forme di arbitrato si riscontrano già nell'antichità, nel Medioevo e nei secoli successivi, è soprattutto l'Ottocento che vede moltiplicarsi enormemente – anche grazie ai movimenti pacifisti particolarmente attivi nel Regno Unito, in Francia, Svizzera e negli Stati Uniti, uno dei quali era la “Peace Society” guidata per anni da Richard – i tentativi di risolvere le controversie internazionali con l'arbitrato<sup>20</sup>.

In Italia, il 24 novembre 1873, il Parlamento approvò alla presenza di Richard una mozione, presentata da Pasquale Ladislao Mancini, che si ispirava chiaramente alle deliberazioni approvate recentemente dal Parlamento britannico e in precedenza (nel 1851 e nel 1853) dal Senato degli Stati Uniti, con la quale si invitava il governo italiano a «proporre,

---

<sup>19</sup> Cfr. HANSARD 1873, cc. 87-88: «He (the Prime Minister) seemed to think that he (Mr. Richard) wanted to do something, suddenly, and violently, and extreme. But he (Mr. Richard) took pains to explain in the course of his remarks that *he did not expect that what was the ultimate aim of this Resolution could be attained at once*. He said they looked forward to the time when there should be something like a Code of International Law agreed upon by the nations, and a tribunal or High Court of Nations established to administer that law. But he said at the same time that *he had no expectation of realizing the hope at once, and all that he wanted was that the Government should make one step in advance by entering into communication with other Governments, with a view further to define, and settle, and adjust disputed rules of International Law*, and upon that ground he felt he was bound to ask the judgment of the House upon his Motion». I corsivi sono miei (V. R.).

<sup>20</sup> Cfr. SOHN 1976, pp. 209-27.

ogni qualvolta ce ne fosse l'opportunità, l'inclusione nei trattati di una clausola che contempla che ogni difficoltà che possa sorgere rispetto all'interpretazione o esecuzione di questi trattati dovrà essere sottoposta ad arbitrato». Nel discorso che accompagnava la sua mozione, Mancini precisava che egli non pensava di sottoporre ad arbitrato questioni concernenti l'esistenza, l'indipendenza o l'integrità territoriale di una nazione, ma limitava la mozione a questioni concernenti l'interpretazione di una convenzione o la regolazione della sua esecuzione<sup>21</sup>. Non v'è alcuna ingenuità nel modo in cui Mancini, e in precedenza Richard, hanno proposto l'arbitrato internazionale. Entrambi precisavano – in termini che avrebbero potuto essere ben condivisi da Meinong – le condizioni alle quali e le situazioni in cui l'arbitrato sarebbe risultato praticabile.

Un mese dopo, Meinong tornava sull'argomento con un articolo che trattava prevalentemente di politica interna, pur avendo come sfondo il contesto internazionale. Questo articolo, che intende incitare alla lotta e suona come una vera chiamata alle armi, chiarisce e spiega la reale e profonda motivazione politica che sta alla base di quello appena esaminato. Meinong ricostruisce l'ultimo secolo di storia europea dal punto di vista di un pensiero nazionalistico che interpreta la vita come lotta e la storia come una serie di lotte fra nazioni, non fra classi sociali o ceti, fra oppressi e oppressori. Interpretare la storia come storia di lotte fra nazioni, piuttosto che come storia di lotte di classe – come avevano sostenuto e sostenevano in quegli anni Marx e Engels –, significa considerare le classi tutto sommato come solidali fra loro. All'internazionalismo delle classi – che però sappiamo come sia miseramente fallito in occasione della prima guerra mondiale – viene contrapposto l'interclassismo della nazione (o del popolo); mentre l'unità di classe è di carattere economico, l'unità nazionale non lo è necessariamente<sup>22</sup>, anche se i conflitti che i nazionalismi scatenano sono di carattere economico.

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>22</sup> Cfr. BALIBAR E WALLERSTEIN 1988, pp. 14-15 [1991, p. 18].

## 2. Guerra e nazioni

Vienna, 26 agosto 1873. In questo articolo, apparso anch'esso anonimo sulla "Deutsche Zeitung" e con la data del giorno precedente per titolo, Meinong si esprime molto criticamente contro la «pace fra i popoli [*Völkerfriede*]», che, a suo avviso, non è semplicemente possibile, poiché «l'elemento nazionale [*das nationale Moment*]», che determina la vita politica del secolo, non è portatore di pace, ma di dissidio fra i popoli.

La Francia napoleonica – scrive Meinong – è stata «la culla del pensiero nazionale [*die Wiege des nationalen Gedankens*]»: la dittatura francese, con cui ebbe inizio il secolo, insegnò ai popoli la differenza fra straniero (*Fremd*) e patrio (*Heimisch*), insegnò loro ad amare la propria lingua e le proprie peculiarità. Dalla Francia, il concetto di nazione raggiunse dapprima la Spagna e successivamente la Germania, «dove le guerre di liberazione hanno ancora di più risvegliato il sentimento di affinità, dell'unità nazionale»<sup>23</sup>. Anche le lotte che percorsero l'Italia da nord a sud, e che hanno portato infine alla costituzione del nuovo Regno d'Italia, poggiano sul medesimo fondamento. Sono così nate nuove opposizioni fra gli Stati: Francia e Russia non sono mai state in una simile «opposizione nazionale [*nationalen Gegensatz*]» alla Germania, ma i cambiamenti nei «grandi popoli dominanti» hanno influito anche sui «più piccoli». Ed ecco farsi avanti i polacchi – la cui coscienza nazionale è rimasta viva attraverso le varie spartizioni della loro terra e le tante insurrezioni –, e poi i cechi, gli slavi meridionali. Eppure c'è differenza – afferma Meinong – fra un popolo, «il cui sentimento nazionale si fonda sulla lingua, la letteratura e la produzione scientifica»<sup>24</sup>, e un altro che, per rendere plausibile il proprio sentimento nazionale, deve ancora creare o sperare che si crei tutto ciò. È come se Meinong parlasse di popoli senza storia. A suo avviso, un popolo deve divenire cosciente di sé, perché diventi una nazione; se poi si dà un ordine politico, assume a stato. Pertanto, le nazioni sono sì un prodotto storico, ma non accidentale, bensì inevitabile: esse affondano le loro radici nella storia dei popoli e in ciò che questi hanno prodotto,

---

<sup>23</sup> MEINONG 1873b, p. 1.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

mentre il sentimento nazionale, l'uso politico della nazione, è una scoperta recente. In queste tesi è implicita una distinzione fra nazione e concetto di nazione: le nazioni esistevano già, ma ne si è divenuti coscienti solo di recente.

In base a un concetto di nazione come data da unità e comunanza di lingua, letteratura e produzione scientifica, Meinong stabilisce una relazione gerarchica fra una nazione effettiva e una che pretende di essere tale, da cui fa anche discendere la missione educatrice della prima rispetto alle altre nazioni. E poiché le nazioni stanno «per natura, e quindi necessariamente», in una situazione di opposizione reciproca, nel senso che promuovere la propria esistenza significa allo stesso tempo minacciare quella altrui, e prendersi cura del proprio benessere comporta porre in questione il benessere di altre nazioni; insomma, poiché è nell'ordine delle cose che le nazioni, appartengano o meno al medesimo stato, siano l'una opposta all'altra – tanto fra i popoli quanto fra gli individui vige, esattamente come in natura, la darwiniana lotta per l'esistenza –, ecco allora che, se tutta la vita è lotta, e la storia non è altro che lottare, vincere e tramontare, la presunta «pace universale fra i popoli», come in precedenza l'arbitrato internazionale, non è altro che una «frase spensierata [*gedankenlose Phrase*]»<sup>25</sup> – è il motto dei feaci, dice Meinong con riferimento al *topos* letterario che, a partire dal distico di Goethe e Schiller, accosta austriaci e feaci<sup>26</sup>.

Meinong non intende il conflitto come condizione per elaborare idee, prendere decisioni, dare vita a nuove situazioni politiche e sociali; la lotta finalizzata a prevalere sull'avversario, che alla fine si conclude con la sconfitta dell'uno e il dominio dell'altro, è la condizione naturale, necessaria, e quindi imprescindibile, sia dei singoli sia dei popoli. Lettore di Darwin<sup>27</sup>, egli applica il concetto di selezione naturale attraverso la lotta per l'esistenza ai rapporti politici fra Stati e nazioni. Con il richiamo alla natura, Meinong intende conferire oggettività e necessità a un discorso chiaramente ideologico; ma per quale motivo i

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Cfr. GOETHE E SCHILLER 1796, *Donau in O\*\**, p. 223: «Mich umwohnet mit glänzendem Aug' das Volk der Fajaken, / Immer ist's Sonntag, es dreht immer am Herd sich der Spieß».

<sup>27</sup> Del quale possedeva l'opera completa in traduzione tedesca, cfr. JUVANČIĆ MEHLE 1998, pp. 60-62.

rapporti fra Stati, o fra diverse nazionalità all'interno di uno stato, dovrebbero esprimersi *solo* secondo lo stato di natura? La contrapposizione natura-cultura, ovvero stato di natura e stato di diritto, è sottesa anche all'articolo precedente: non v'è nulla di più naturale della lotta per cercare di prevalere sull'avversario. Ma perché questa lotta non potrebbe svolgersi *anche* con le armi del diritto e della ragione?

Dalla situazione internazionale, Meinong passa a quella particolare austriaca, dall'esterno giunge all'interno, e vi applica le medesime categorie precedentemente utilizzate. In quello stato multinazionale e multietnico che è la Monarchia austro-ungarica vale esattamente quanto detto finora in generale riguardo all'opposizione naturale e necessaria vigente fra le nazioni. Cosa significa – si chiede Meinong – essere tedeschi in Austria? Significa avere una duplice posizione, rispetto alla nazione tedesca e rispetto allo stato austriaco. Pertanto, il tedesco in Austria ha due compiti:

«l'uno, di preservare la propria natura tedesca [*Deutschthum*], di elevare per quanto possibile la propria nazione, l'altro, di orientare in maniera opportuna lo stato austriaco verso uno sviluppo favorevole»<sup>28</sup>.

Nel perorare la causa tedesca, egli lavora allo stesso tempo per il rafforzamento e l'unificazione dell'Austria. Infatti, la situazione per cui in Austria ogni altra nazione è contrapposta ai tedeschi dipende – stando a Meinong – dall'alta cultura materiale e spirituale di questi ultimi. La civiltà tedesca avrebbe reso gli altri paesi, ovvero gli altri popoli presenti in Austria, quello che essi effettivamente sono. In altre parole, i cechi o gli slovacchi avrebbero preso coscienza di essere un popolo a contatto con i tedeschi, dopo essere entrati a far parte dell'Impero austriaco. E tuttavia lo spirito e la cultura nazionali non sono cose che si producono artificialmente dall'oggi al domani – e qui il termine «artificialmente [*künstlich*]» è di nuovo contrapposto alla natura. Il consolidamento dell'Austria passa «attraverso il rafforzamento dell'elemento tedesco [*durch Kräftigung des deutschen Elements*]». Che la guida spetti al popolo tedesco è per Meinong semplicemente una questione di preservazione nella lotta per l'esistenza,

---

<sup>28</sup> MEINONG 1873b, p. 1.

una lotta che rende un dovere imperioso per il tedesco l'autoconservazione, per l'austriaco la conservazione dell'Austria.

Non c'è pace fra i popoli nella vita politica – sostiene Meinong –, non ce n'è al momento in Austria; in questioni nazionali, giungere a patti è una vera contraddizione. Ed ecco la chiamata alle armi attraverso la menzione della missione del popolo tedesco:

«I tedeschi si sono assunti una grande missione culturale, da quando sono penetrati nei paesi orientali essi hanno lealmente lavorato al loro compito, ma non l'hanno ancora assolto, e chi si aspetta che i tedeschi in Austria non debbano porre la questione nazionale, pretende come minimo qualcosa che da tanto è diventato impossibile. La questione nazionale è stata sollevata, la battaglia è stata accettata, qui non c'è ritorno, e la questione è solo di sapere chi la porterà più onorevolmente a compimento, la nazione che è da mille anni tra le prime nella storia, oppure una che cento o cinquanta anni fa era appena cosciente della propria esistenza»<sup>29</sup>.

Il nazionalismo si sposa qui, come spesso accade, con l'orgoglio ferito e la sopravvalutazione del valore della propria nazione rispetto alle altre. Il richiamo al popolo tedesco viene palesemente utilizzato come mezzo per spingere alla mobilitazione, in un momento in cui l'Austria è pervasa da forti tensioni nazionalistiche. Il concetto di nazione diviene uno strumento di lotta politica per incitare all'azione, sorvolando sulle differenze sussistenti fra i diversi strati sociali, le diverse componenti del "popolo" e, conseguentemente, sui loro diversi e spesso contrapposti interessi, e la lingua, piuttosto che come mezzo di comunicazione, viene evocata come simbolo di una nazione.

Meinong scrive per un giornale e un pubblico che condividono le sue stesse idee e sentimenti; egli mira non a convincere i lettori, ma a rafforzarli nelle loro convinzioni. Ciò spiega l'uso ideologico dei concetti di popolo e nazione. D'altra parte, il tono dell'articolo si spiega anche col fatto che egli scriveva in piena campagna elettorale, essendo vicine le elezioni politiche dell'ottobre successivo. Queste elezioni erano state precedute da una riforma elettorale, approvata nel febbraio dello stesso anno dal Reichsrat e sanzionata il 2 aprile 1873 da Francesco Giuseppe I. I membri della Camera dei deputati sarebbero stati eletti

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 2.

direttamente secondo un sistema elettorale che prevedeva quattro *Kurien*: 1) latifondi, 2) città, mercati e centri industriali, 3) camere del commercio e dell'industria, 4) comuni rurali. Fu stabilita una base censitaria di 10 fiorini l'anno, corrispondente al 6% della popolazione, così che la maggioranza era esclusa da qualsiasi rappresentanza parlamentare. Si trattava di un'ovvia discriminazione di classe, ma il discorso di Meinong non verte minimamente sulla partecipazione democratica, bensì sull'unione del popolo tedesco in Austria. Dal suo punto di vista, il popolo, la nazione, è un concetto che abbraccia trasversalmente le classi; l'azione politica ha come fine il benessere del popolo nel suo insieme, non la difesa di interessi di classi o di categorie, sconosciuti da altre classi e categorie. A differenza del comunismo, caratterizzato da internazionalismo e lotta di classe, il nazionalismo presuppone la solidarietà fra le classi e la lotta fra le nazioni per la propria affermazione. L'elemento nazionale, ovvero il concetto di nazione o di popolo, svolge un duplice ruolo, integrante e disgregante: soddisfa il desiderio dell'individuo di appartenere a una comunità, ma distingue fortemente tra diverse comunità nazionali.

### 3. Burschenschaften e nazionalismo

Qual è il milieu da cui provengono tali idee? Pur essendo enunciate da un individuo, non sono opinioni individuali, ma espressione della linea del giornale. La forza aggregante del concetto di nazione mostra tutta la sua forza, se si considera appunto l'ambiente di provenienza di Meinong. Abbiamo visto che questi era uno studente universitario. Gli anni che egli trascorre all'Università sono segnati da uno sviluppo economico che nel 1873 portò all'esposizione mondiale di Vienna ma, contestualmente, anche alla "grande depressione". Negli stessi anni esplose la questione delle nazionalità: gli slavi, che rappresentavano ormai la maggioranza dei cittadini dell'Impero, reclamarono maggiore riconoscimento e più diritti, mentre la popolazione tedesca, divenuta ormai una minoranza rispetto agli altri popoli dell'Impero, si arroccò in difesa di quelli che riteneva fossero i suoi diritti. Si trattava, com'è evidente, di due forme di nazionalismo: di attacco e di difesa.

L'intero sistema d'istruzione austriaco, sia medio che universitario, era stato rivoluzionato con una riforma senza precedenti, che cercava di fare proprie le istanze di libertà di insegnamento e di apprendimento espresse nel 1848 da studenti e professori. All'epoca, due elementi erano rilevanti nella vita dello studente: l'organizzazione degli studi e l'appartenenza a una delle tante corporazioni (*Burschenschaften*) o associazioni studentesche (*Studentenvereine*). Queste caratterizzavano in maniera determinante la vita politica delle Università austriache, e la caratterizzavano in senso decisamente tedesco-nazionale.

Fin dalla costituzione delle *Burschenschaften* in Germania – la *Urburschenschaft* di Jena fu fondata il 12 giugno 1815 –, il movimento si presentò senza caratteri unitari, sebbene il concetto di unità nazionale costituisse il fondamento della loro essenza. Anche riguardo agli ebrei non c'era una posizione comune: alcune *Burschenschaften* assunsero una linea cristiano-tedesca e rifiutavano di accogliere sia non-tedeschi (stranieri) sia non-cristiani (ebrei), altre invece ritenevano che la scelta cristiano-tedesca non escludesse gli ebrei<sup>30</sup>.

La nascita ufficiale delle *Burschenschaften* tedesche in Austria è fatta coincidere di solito con i festeggiamenti per il centenario della nascita di Schiller nel 1859<sup>31</sup>. Anche i *Burschenschaftler* austriaci non costituivano un gruppo omogeneo, ma sostenevano opinioni diverse quanto alla posizione da assumere nei confronti dello stato e delle diverse questioni politiche, tant'è che nella medesima associazione militarono personaggi che avrebbero avuto in seguito destini politici molto diversi.

Nel 1866, l'Austria perdette la guerra contro la Prussia, dovette rinunciare all'egemonia in Germania e fu costretta all'*Ausgleich* con l'Ungheria. Per combattere i vari nazionalismi, si cercò di unire tutte le nazionalità presenti sul territorio dell'Impero in un 'popolo austriaco'. Questo fu un duro colpo per i tedeschi d'Austria. Ma la guerra del 1870 contro la Francia riportò in auge i loro sentimenti nazionalistici, in quanto videro in Bismarck il nuovo eroe nazionale. La *deutsche Partei* guadagnò seguito proprio fra gli studenti, così che tutte le *Burschenschaften* si schierarono nello stesso senso. Con l'inizio dei *Völkertumskämpfe* nella Monarchia austro-ungarica, conservare il

---

<sup>30</sup> Cfr. SCHEUER 1927, pp. 3 sgg., 23-24.

<sup>31</sup> Cfr. BERKA 1959, pp. 5-6; BALDER 2006, p. 149.

predominio dei tedeschi divenne la parola d'ordine delle *Burschenschaften*, soprattutto dopo le concessioni accordate ai cechi, che nel 1879 entrarono anche in Parlamento, e l'avvio del governo di Eduard von Taaffe, il quale dichiarò che l'Austria non è un regno tedesco, ma asburgico<sup>32</sup>.

Nel dicembre 1870, il governo austriaco sciolse un'associazione studentesca che si era dichiarata fedele alla Germania, ma essa si ricostituì in capo a un anno nel *Leseverein der deutschen Studenten Wiens*, che nacque ufficialmente il 2 dicembre 1871. A questa associazione apparteneva Meinong e con lui altre personalità che – come si diceva – avrebbero avuto in seguito vicende politiche e intellettuali molto diverse: vi troviamo insieme a Meinong che, anche se su posizioni contrarie a quelle assunte in seguito da Georg von Schönerer, sosteneva idee dichiaratamente nazionalistiche, che ribadirà sia durante la prima guerra mondiale sia dopo il 1918, Victor Adler, anch'egli nazionalista in questo periodo, che diventerà in seguito una figura di primo piano del partito socialdemocratico austriaco e, nel 1918, guiderà la rivoluzione che porterà alla nascita della prima repubblica austriaca, e poi Heinrich Friedjung, Engelbert Pernerstorfer e, più tardi, Sigmund Freud. Il *Leseverein* dominò la vita politica e intellettuale dell'Università viennese, ma svolse un ruolo notevole anche all'esterno<sup>33</sup>. Il 18 dicembre 1878 fu sciolto dal governo, che lo ritenne pericoloso per lo stato, e questo probabilmente perché alcuni suoi membri, appartenenti al circolo di Pernerstorfer (come lo stesso Pernerstorfer e Adler), nutrivano forti simpatie per il socialismo<sup>34</sup>. Il socialismo è lontanissimo dalle convinzioni politiche di Meinong; e questa è una chiara riprova del fatto che l'indirizzo politico del *Leseverein* non era uniforme, mentre comune a tutti i suoi aderenti era il nazionalismo. Un membro del *Leseverein* come Friedjung, di tendenze liberali, si esprime in termini molto simili a Meinong:

---

<sup>32</sup> Cfr. BALDER 2006, pp. 154-155.

<sup>33</sup> Cfr. MCGRATH 1967, pp. 187 s.; 1974, pp. 33-34, 71-73 [1986, pp. 30, 63-65].

<sup>34</sup> Cfr. MCGRATH 1967, p. 189; 1974, p. 82 [1986, p. 72].

«L'unico partito capace d'infondere nuova vita nella nostra patria sarà quello che governerà l'Austria su basi nazionali, realizzerà un'alleanza [*Bund*] con la Germania, terrà in soggezione le nazionalità»<sup>35</sup>.

Dopo lo scioglimento, numerosi membri del *Leseverein* entrarono nelle altre associazioni e, grazie a un'enorme massa di voti, ne acquisirono il controllo<sup>36</sup>. Ciò permise loro di incidere ulteriormente sulla vita politica austriaca. Negli anni 1862-1879, alcuni *Burschenschaftler*, fra i quali Schönerer, entrarono in parlamento<sup>37</sup>. Nel 1876, i dirigenti del *Leseverein* avevano iniziato a stabilire rapporti con Georg von Schönerer, all'epoca parlamentare liberale; nel 1879, si associarono con questi per fondare un movimento. Nel 1882, Adler, Friedjung e Pernerstorfer non soltanto sottoscrissero, ma contribuirono a elaborare il Programma di Linz, dal quale attinsero successivamente i tre principali movimenti politici: socialdemocratico, cristiano-sociale e tedesco-nazionale<sup>38</sup>. I suoi punti di forza erano il nazionalismo tedesco e la riforma sociale, ma insieme a proposte a vantaggio dei lavoratori, esso conteneva altre favorevoli ai proprietari terrieri. Fu solo quando Schönerer abbracciò una politica radicalmente antisemita che il rapporto con Adler, Pernerstorfer e gli altri si ruppe<sup>39</sup>.

Ora, nelle università si formava la futura classe dirigente, unita, malgrado le diverse convinzioni politiche, dal nazionalismo; e le élites intellettuali svolgono un ruolo fondamentale nella costruzione dell'idea di nazione da parte di un gruppo. Una convinzione fondamentale del nazionalismo – abbiamo visto – è che le nazioni sono sì un prodotto storico, ma non accidentale, bensì inevitabile, necessario. Il concetto di nazione, non la nazione – ha scritto Meinong –, ha avuto la sua culla in Francia. È tuttavia una questione per nulla assodata, se la nazione sia un prodotto artificiale, sorto in un momento determinato della storia, oppure un fenomeno naturale, che riposa su una base solida, su un'etnia, e cioè su una coscienza comune, su miti, simboli e valori

---

<sup>35</sup> FRIEDJUNG 1878, p. 28.

<sup>36</sup> Cfr. MCGRATH 1974, p. 82 [1986, p. 72].

<sup>37</sup> Cfr. BERKA 1959, pp. 6-7.

<sup>38</sup> Cfr. MCGRATH 1974, pp. 73, 165-181 [1986, pp. 65, 153-68]; cfr. anche BERKA 1959, p. 8.

<sup>39</sup> Cfr. MCGRATH 1974, pp. 197-199 [1986, pp. 181-82].

comuni. Secondo alcuni, la nazione è una forma transitoria, che prima o poi scomparirà; secondo altri, è una comunità politica, che si basa su un'etnia e ha davanti a sé una lunga durata.

#### 4. Nazioni e etnie

Esaminerò ora brevemente i punti di vista contrapposti di Eric J. Hobsbawm e Anthony D. Smith. Secondo quest'ultimo, le nazioni storiche contemporanee sono nate sulla base di comunità etniche preesistenti. Ciò che determina un'etnia sarebbe un complesso mitosimbolico di cultura e valori. Gli elementi comuni alle etnie sono: 1) un nome collettivo, 2) un mito dell'origine, 3) una storia condivisa, 4) un sistema culturale (lingua, religione, costumi), 5) un legame con un territorio o una madrepatria, 6) un sentimento di identità e solidarietà<sup>40</sup>. Rispetto alla comunità etnica, che si definisce soprattutto attraverso i miti e la memoria storica, la nazione ha una natura politica e dei meccanismi di solidarietà civica, di cittadinanza, di inclusione/esclusione. Il termine "nazione" indica «una popolazione umana provvista di nome che occupa un territorio o una madre-patria storici e condivide miti e memorie, una cultura pubblica di massa, una singola economia, diritti e doveri comuni per tutti i membri»<sup>41</sup>. Una nazione non si dà senza una madrepatria, l'etnia può farne a meno. Se la nazione si basa sull'etnia, che affonda le proprie radici molto indietro nella storia, allora essa riposa su una base solida e ha davanti a sé una prospettiva di lunga durata – come dimostrerebbero proprio i movimenti nazionalisti<sup>42</sup>.

Secondo Hobsbawm le nazioni sono, invece, una scoperta recente e i tentativi di stabilire criteri oggettivi per identificarle basati sulla lingua, l'etnia, la religione, il territorio o la memoria storica, sono destinati al fallimento<sup>43</sup>. Se si considera la nazione dal basso, difficilmente la lingua può essere un elemento aggregante, eccetto che per governanti e alfabetizzati; che lingua e popolo non coincidano non significa tuttavia

---

<sup>40</sup> Cfr. SMITH 2000, p. 65 [2007, p. 136].

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 3 [2007, p. 9].

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 75-76 [2007, pp. 156-58].

<sup>43</sup> Cfr. HOBBSAWM 1990, pp. 3, 5, 9-10 [1991, pp. 5, 7, 11-12].

che la lingua non sia un fattore importante, lo è stato certamente per l'Italia e la Germania, non però per il Belgio<sup>44</sup>. Le cose non vanno meglio per l'etnia: non solo tale criterio non vale per gruppi molto ampi, ma in alcuni casi emblematici (curdi, ebrei, baschi) l'etnia manca di uno stato-nazione<sup>45</sup>. Quanto al legame tra religione e coscienza nazionale, questo è importante per alcuni Paesi (per la Polonia e l'Irlanda), ma non per altri (per la Germania, ad esempio, o per l'Impero asburgico)<sup>46</sup>. Sembra piuttosto che siano fondamentali altri fattori: la taglia minima, una élite culturale consolidata, la capacità di conquista e autoaffermazione<sup>47</sup>. Ma questi difficilmente possono essere considerati elementi caratterizzanti la nazione, ne sono invece dei presupposti. La nazione è un prodotto del nazionalismo, non viceversa<sup>48</sup>.

Il concetto di nazione è allora vago e ambiguo: vago, perché è impossibile individuare caratteri universali comuni a tutte le entità che chiamiamo 'nazioni' (siano essi la lingua, la cultura, i miti, il sangue ecc.), dal momento che si danno sempre delle eccezioni; ambiguo, perché tale concetto può designare movimenti dichiaratamente contrapposti, come è di fatto avvenuto nella monarchia asburgica e come vediamo che accade anche in Europa negli ultimi decenni. I movimenti recenti che rivendicano l'identità nazionale sono divisionisti (come lo erano le varie nazionalità all'interno dell'Impero asburgico), insistono sulla lingua o sull'etnia per separarsi da un organismo che ritengono inadeguato o obsoleto – anche se poi uno dei primi atti delle nuove entità politiche è la richiesta di adesione alla Unione europea. Tali nuove entità esigono la sovranità nazionale rispetto a un organismo più ampio e però vogliono entrare in un organismo molto più ampio del primo, che ne limita la sovranità nazionale, come mostrano chiaramente la Slovacchia, la Slovenia, la Croazia ecc. D'altra parte, molti di questi movimenti si schierano in senso opposto: si arroccano nella difesa di propri diritti e privilegi, contro altri popoli o etnie, la cui esistenza o presenza sul loro territorio ritengono che metta in pericolo tali diritti o

---

<sup>44</sup> *Ivz*, pp. 51-63 102-03 [1991, pp. 60-72, 120-21].

<sup>45</sup> Cfr. *ivz*, pp. 63 ss. [1991, pp. 73 ss.].

<sup>46</sup> Cfr. *ivz*, pp. 67 ss., 124 [1991, pp. 76 ss., 143].

<sup>47</sup> Cfr. *ivz*, pp. 37-38 [1991, pp. 42-43].

<sup>48</sup> Cfr. *ivz*, p. 10 [1991, p. 12].

privilegi<sup>49</sup>. Questi popoli presentano una forte analogia con i tedeschi d’Austria, per i quali il predominio sugli altri popoli dell’Impero era ritenuta la condizione necessaria per la loro propria sopravvivenza.

Sono queste affinità che rendono, a mio avviso, interessante una riflessione sulla questione delle nazionalità nella Monarchia asburgica. Le tesi di Meinong, che qui sono state assunte a paradigma di un modo di sentire della giovane intelligencija austriaca, sono fortemente ideologiche, ma su alcuni punti colgono nel segno: le guerre fra nazioni domineranno sempre più in futuro; la rivendicazione degli interessi di un popolo o di una nazione è assoluta e non ha nessun riguardo per gli interessi di altri popoli; in tal senso la nazione genera conflitti con quelle altre entità che pure chiamiamo “nazioni”; il concetto di nazione ha una funzione identificante verso l’interno e disgregante verso l’esterno.

In genere si discute delle nazioni riguardo alla loro origine, al loro passato, in realtà esse sono importanti per il futuro: se le nazioni hanno una prospettiva di lunga durata e producono conflitti, allora questi esisteranno tanto a lungo quanto esisteranno le nazioni. Se invece le nazioni sono un prodotto storico contingente, allora i conflitti nazionali potranno essere superati e si potrà lavorare in tal senso.

L’integrazione delle diverse nazionalità è fallita in Austria, e ciò ha avuto conseguenze sui conflitti nazionali novecenteschi. L’integrazione delle diverse nazionalità e etnie sembra essere fallita in Europa, negli Stati con una più lunga tradizione di migrazione da altri Stati o continenti. Sembra che si sia mancato il momento in cui le diverse etnie desideravano integrarsi; attualmente, esse vogliono affermare la propria identità e diversità. L’integrazione – per quanto il termine sia caduto in disgrazia nelle discussioni politiche – è tuttavia ancora in corso fra gli Stati europei.

Si può proporre la propria particolarità come un elemento di arricchimento e quindi come un’apertura: si apre il dialogo non appiattendolo le differenze su una presunta universalità, neutrale e astratta, ma affermando la propria particolarità come valore e riconoscendo le altre particolarità come valori.

---

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 170 ss., 185 [1991, pp. 194 ss., 208].

**Riferimenti bibliografici**

ANONIMO 1, 1873

*Das permanente Schiedsgericht*, "Neue Freie Presse", n° 3189, Morgenblatt, Wien, 10. Juli, pp. 1-2.

ANONIMO 2, 1873

*Der Weltfriede*, "Die Presse", XXVI, n° 191, Wien, 13. Juli, pp. 1-2.

APPLETON, LEWIS, 1889

*Memoirs of Henry Richard, The Apostle of Peace*, Trübner & Co., London.

ARBITRAGE 1983

*Arbitrage de l'Alabama: Genève 1872-1972*, éd. par l'Hôtel de Ville de Genève; avec des traités par Ladislas Mysyrowicz, C. Perry, F. S. Ruddy et W. Zurbuchen, Hôtel de ville, Genève.

BALDER, HANS-GEORG, 2006

*Geschichte der Deutschen Burschenschaft*, WJK-Verlag, Hilden.

BALIBAR, ETIENNE E IMMANUEL WALLERSTEIN, 1988

*Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris.

Id., 1988/1991

*Razza nazione e classe. Le identità ambigue*, Edizioni associate, Roma.

BERKA, GÜNTHER, 1959

*100 Jahre Deutsche Burschenschaft in Österreich 1859-1959. Die geistige Leistung ihrer bedeutenden Männer*, bearbeitet im Auftrage des Allgemeinen Delegiertenkonventes der Deutschen Burschenschaften in Österreich, Aula-Verlag, Graz.

BUCKLE, HENRY THOMAS, 1857-1861/1867

*History of Civilisation in England*, 2 vols., vol. 1: London: John W. Parker and Son, 1857; vol. 2: London: Parker, Son & Bourn, 1861; 2nd ed., 2 vols., London: John W. Parker, 1858-1864; new ed., 3 vols., Longmans, Green and Co., London.

Id., 1860-1861/1870

*Geschichte der Civilisation in England*, mit Bewilligung des Verfassers übers. von Arnold Ruge, 2 Bde., Leipzig: C. F. Winter, 1860-1861; 2. rechtmäßige Ausgabe, sorgfältig durchgesehen u. neu bevorwortet v. d. Übersetzer, Leipzig und Heidelberg: C. F. Winter, 1864-1865; 3. rechtmäßige Ausgabe, Leipzig: C. F. Winter, 1868; 4. rechtmäßige Ausg., Winter, Leipzig & Heidelberg.

FERRARIS, MAURIZIO, 2009

*Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari.

FRIEDJUNG, HEINRICH, 1878

*Der Ausgleich mit Ungarn. Politische Studie über das Verhältniß Oesterreichs zu Ungarn und Deutschland*, Verlag von Otto Wigand, Leipzig.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG E SCHILLER, FRIEDRICH, 1796

*Xenien*, in *Musen-Almanach für das Jahr 1797*, hrsg. von Schiller, Cotta, Tübingen, pp. 197-302.

HANSARD, 1873

*Hansard's Parliamentary Debates*, 217, cc. 52-90; disponibile a: <http://hansard.millbanksystems.com/commons/1873/jul/08/motion-for-as-address>.

HOBSBAWM, ERIC J., 1990

*Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge University Press, Cambridge.

Id., 1991

*Nazioni e nazionalismi dal 1870. Programma, mito, realtà*, trad. it. di P. Arlorio, Einaudi, Torino.

JUVANČIČ MEHLE, ANA, 1998

*Meinongova knjižnica v Ljubljani = Die Meinong-Bibliothek in Ljubljana*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana.

KANN, ROBERT A., 1980

“Zur Problematik der Nationalitätenfrage in der Habsburgermonarchie 1848–1918. Eine Zusammenfassung”, in *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, hrsg. von A. Wandruszka und P. Urbanitsch, Bd. III.2: *Die Völker des Reichs*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, pp. 1304-338.

MCGRATH, WILLIAM J., 1967

*Student Radicalism in Vienna*, “Journal of Contemporary History”, II, pp. 183-202.

Id., 1974

*Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, Yale University Press, New Haven and London.

Id., 1986

*Arte dionisiaca e politica nell’Austria di fine Ottocento*, a cura di G. Scattone, Einaudi, Torino.

MEINONG, ALEXIUS, 1873a

[*Kritische Bemerkungen zur Idee eines internationalen Schiedsgerichtes*], “Deutsche Zeitung“, 553. Morgenblatt, Wien, 15.VII, pp. 1-2.

Id., 1873b

[*Die Bedeutung der nationalen Frage für Österreich*], “Deutsche Zeitung“, 595. Morgenblatt, Wien, 26.VIII., pp. 1-2.

MIALL, CHARLES S., 1889

*Henry Richard, M.P.: a biography*, Cassell & Co., London-Paris-New York-Melbourne.

PLATONE, 2005

*Le leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli, Rizzoli, Milano.

SALOMON, LUDWIG, 1900-1906

*Geschichte des Deutschen Zeitungswesens von den ersten Anfängen bis zur Wiederaufrichtung des Deutschen Reiches*, 3 Bde., Schulzische Hof-Buchhandlung und Hof-Buchdruckerei, Oldenburg und Leipzig; Bd. 1: *Das 16., 17., und 18. Jahrhundert*, 1900; Bd. 2: *Die deutschen Zeitungen während der Fremdherrschaft (1792-1814)*, 1902; Bd. 3: *Das Zeitungswesen seit 1814*, 1906.

SCHEUER, OSKAR FRANZ, 1927

*Burschenschaft und Judenfrage. Der Rassenantisemitismus in der deutschen Studentenschaft*, Verlag Berlin-Wien, Berlin.

SMITH, ANTHONY D., 2000

*The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Polity Press, Cambridge.

ID., 2007

*La nazione. Storia di un'idea*, introd. di A. Campi, trad. it. di M. Mancini, Rubbettino, Soveria Mannelli.

SOHN, LOUIS B., 1976

“Settlement of Disputes Relating to the Interpretation and Application of Treaties”, in *Collected Courses of the Hague Academy of International Law*, vol. 150, issue II, pp. 195-294, Brill/Nijhoff, Leiden-Boston.

WANDRUSZKA, ADAM E URBANITSCH, PETER (A CURA DI), 1980

*Die Völker des Reichs*, Bd. III, in *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*, 8 Bde., Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1973-2006.

**Note**

## Da Spinoza a Gramsci. La formazione filosofica e politica di A. Tosei<sup>1</sup>

Intervista a cura di Gianfranco Rebutini - parte prima<sup>2</sup>

*In this interview, André Tosei recalls the most important phases of his scientific commitment. He focuses on the different aspects of his theoretical experiences: the left-wing Catholicism, his meeting with Althusser (who shows him the analytical path from Spinoza to Marx), his discovery of Gramsci's role in the Marxist historicism. Tosei emphasizes the differences between Althusser and Gramsci, recognizing the Italian Marxist – an author not sufficiently studied in France – a point of reference for the elaboration of a critical analysis of the structure of the contemporary capitalism. Of course, according to Tosei, such an appreciation of Gramsci's work should not exclude critical evaluations of his contribution.*

*Keywords: Marx, Historical materialism, Spinoza, Althusser, Gramsci, Religion, Hegemony, Languages and practices of the resilience.*

1. *D. Professor Tosei, oggi Lei è uno dei filosofi marxisti francesi più produttivi e impegnati. Ma non è sempre stato marxista e il suo impegno politico e intellettuale, all'inizio, si collocava nel segno del cristianesimo di sinistra. Può ritornare sul suo percorso e in particolare sull'importanza della religione per il suo impegno?*

R. La religione – più precisamente il cattolicesimo di sinistra – è stata per me un linguaggio e una pratica costitutiva di senso e di orientamento prima della filosofia, della quale temevo l'astrazione e l'allontanamento dalla dimensione esistenziale. La filosofia mi sembrava abbandonare spesso il reale al dominio di speculazioni interessanti ma separate. È vero che dal profondo della mia provincia incolta, in quegli anni di formazione (1951-1961) io non avevo avuto accesso al meglio della filosofia dell'epoca. Nizza, con la sua direzione politica localista e affarista, con il suo turismo, la sua indifferenza nei riguardi della cultura, la sua irriducibile vocazione storica di destra e di estrema destra, non brillava né per la preoccupazione per lo spirito né per

---

<sup>1</sup> Traduzione di Simona Pisanelli.

<sup>2</sup> L'intervista è stata fatta il 30 maggio 2016 e pubblicata sulla rivista "Période" (<http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosei/>).

La seconda parte verrà pubblicata nel numero 1/2018 (IV) di "Materialismo Storico", prevedibilmente nel prossimo luglio.

l'accoglienza dei più poveri; la sua luce in queste questioni è stata piuttosto un lumicino.

Tuttavia la filosofia, conosciuta attraverso il mio professore delle scuole superiori – Henri Passeron, logico competente, difensore precoce della filosofia analitica in Francia, colto ed eccellente pedagogo – fu il razionalismo rigoroso e dotto di un pensatore oggi dimenticato, Léon Brunschwig. Questo filosofo sviluppava una concezione autenticamente laica dello spirito – come testimonia il suo studio allora classico su *Spinoza e i suoi contemporanei* –, ma mi sembrava mancare del senso del dramma storico. La sua rappresentazione delle scienze, ricca di grandi conoscenze, aveva poi un carattere autoreferenziale e teleologico che amputava le pratiche scientifiche del loro interesse per l'uomo e della loro iscrizione nel sociale. Con Diderot e Rousseau, con Kant, ho scoperto in seguito che il legame critico della filosofia con le scienze è inseparabile da una cultura della città e dell'emancipazione attiva. Questo insegnamento nizzardo non riecheggiava i grandi dibattiti che negli anni Sessanta caratterizzavano il pensiero francese: l'esistenzialismo di Sartre, la fenomenologia di Merleau-Ponty, le questioni poste in misura minore dal "marxismo" del Pcf, che per la sua proposta comunista era la sola forza d'opposizione credibile all'epoca a Nizza e in Francia, l'emergere delle scienze sociali con lo strutturalismo di Lévi Strauss e la psicoanalisi in versione Lacan. Questo insegnamento si riassume nell'apprendimento di tre filosofi della tradizione accademica: Platone, Descartes e Kant. Aristotele, Leibniz, Hegel, non erano per me che dei nomi. Henri Passeron manteneva con coraggio una posizione politica progressista, anticlericale e umanista, che lo portava a essere detestato e calunniato dall'intelligentsija locale, conservatrice e odiosa. Il cappellano del liceo diceva con freddezza che si trattava di uno spirito diabolico... Di ritorno dai campi di prigionia, difensore del programma del Consiglio nazionale della Resistenza, antistalinista, militante repubblicano anticoloniale, sul piano etico e politico Passeron ha avuto un ruolo incontestabile nel risvegliare le coscienze. I suoi riferimenti erano più la teoria della giustizia di Proudhon che Marx e facevano nascere in me in maniera confusa la questione della coerenza del suo razionalismo analitico.

Malgrado questo apprezzabile razionalismo, la religione conservava ai miei occhi una funzione interpretativa insuperabile. Questa attrazione

non era dovuta alla mia famiglia. La mia famiglia era cattolica per convenienza; mio padre era un uomo generoso, un anticlericale che, da impiegato, sognava un mondo “naturale”, patriarcale e riconciliato. Ho imparato poco a poco che era stato un vichysta militante. Intorno ai miei 17 anni, questa rivelazione cominciò a stupirmi e a procurarmi vergogna man mano che acquisivo convinzioni “progressiste”. Ma presto ho dovuto capire che le scelte politiche hanno una parte di contingenza che le rende come delle biforcazioni nelle quali la necessità è solo retrospettiva e che bisogna spiegarle piuttosto che demonizzare muovendo da una buona coscienza “dirittumanista” coloro che si sbagliano e possono commettere dei crimini. Allo stesso tempo è importante sia combattere le idee e le pratiche, sia trasformare le scelte, tenendo conto di quanto emerge da esigenze sociali non soddisfatte, umiliazioni non sanate, illusioni non dissipate. Mia madre, figlia di immigrati italiani, era poco istruita e dedita alla famiglia e compensava le proprie amarezze esistenziali con una straordinaria sensibilità artistica, specialmente musicale, ma non aveva alcun senso religioso. Solo mia nonna, immigrata a Nizza all’età di 17 anni dal suo Piemonte, vedova di guerra, coraggiosa e povera, manifestava un senso religioso, allo stesso tempo sincero e superstizioso, fatto di fiducia nei preti e nei riti, di speranza – attuata attraverso la partecipazione a una comunità futura – in un’altra vita che avrebbe compensato le sofferenze impietose di quella terrena. Lei incarnava più profondamente di quanto non sembrasse la celebre analisi di Marx: «La miseria religiosa è, da una parte, l’espressione della miseria reale, dall’altra, la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l’oppio dei popoli».

Furono due cappellani del liceo, incontrati in quarta durante i corsi di religione ai quali la mia famiglia per conformismo mi aveva iscritto, che mi convinsero a diventare membro della *Jeunesse étudiante chrétienne*. Ancora giovani, erano cattolici di sinistra, militanti anticolonialisti: era il tempo della guerra d’Algeria. Essi erano legati alle conquiste sociali del CNR e difendevano la laicità. Malgrado il loro anticlericalismo, restavano uomini dell’istituzione, legati alla comunità impolitica (*impolitique*) dei credenti. Sostenevano così una gerarchia

che non gli regalava nulla e non sempre si fidava di loro. Entrambi riponevano molte speranze nell'aggiornamento rappresentato dal Concilio Vaticano II e ne furono delusi. Uno di essi, particolarmente degno di nota, era un filosofo e avrebbe potuto essere vescovo. Rimase con la base e si prodigò in numerose associazioni, completamente dedito a un'attività filosofica e teologica. Da questi educatori che si erano sostituiti alla famiglia ho appreso l'azione collettiva responsabile e ho coltivato la speranza in un mondo migliore. Per me, il dibattito criptico che attraversava all'epoca la Gioventù studentesca cristiana – movimento integrato nell'Azione cattolica – tra evangelizzazione attraverso la conversione e/o educazione attraverso l'azione esemplare, fu presto risolto nella pratica in direzione dell'educazione. Sono proprio le capacità dell'*ethos* cristiano, concentrate nella figura del Cristo, di rendere più umana l'inumanità tipica dell'uomo ciò che perora la causa del cristianesimo nella partecipazione a questo compito comune, più che il riferimento a un'istituzione che si supponeva dovesse detenere la Verità davanti alla quale inginocchiarsi. Tuttavia, l'istituzione rimase storicamente indispensabile perché aveva registrato e trasmesso questo messaggio e nonostante le sue erranze e la preponderanza della fantasia teologico-politica aveva mostrato che esso non poteva rimanere chiuso nel cuore di una coscienza privata. L'istituzione aveva registrato, consegnato e allo stesso tempo tradotto e tradito il messaggio che, rispetto allo Stato laico, nel fondo delle istituzioni politiche mostrava il riferimento a una comunità terza, che esitava fra una visione metapolitica volta a legittimare l'ordine politico e una visione impolitica che nella sua esistenza comunitaria faceva riemergere la carenza presente in ogni società come tale.

La religione era incontrata come una meta-interpretazione del mondo che aiutava ad uscire dall'idiotismo dell'ambiente iniziale, come una meta-etica in grado di supportare il vuoto della dominazione, le vanità dell'accumulazione capitalistica, come una meta-politica che andava oltre il nichilismo schizofrenico di quelle attività di "intrattenimento" che sviano da ciò che ha valore in sé e per sé. Paradossalmente, sul piano teorico questo progressismo cristiano nutrito da un pizzico di Emmanuel Mounier si legava a una concezione tragica dell'esistenza i cui riferimenti filosofici erano Kierkegaard e

soprattutto Pascal. Ho sempre rimpianto di non aver saputo né potuto elaborare un confronto continuo tra Pascal e quello che presto divenne per me un riferimento permanente, Spinoza. I miei scrittori prediletti erano all'epoca Lautréamont, Rimbaud, Balzac, Dostoiévski, Bernanos – ai quali ho dedicato la prima narrazione pubblica della mia vita in un circolo culturale nizzardo. Pascal mi ha fornito un quadro interpretativo teologico e filosofico che però è crollato con il concepimento del mio primo lavoro serio, dedicato alla critica della religione in Spinoza (una memoria sotto la direzione di Henri Gouhier, nel 1963). Il cristianesimo agostiniano di Pascal rendeva conto, allo stesso tempo, di ciò che mi sembrava una contraddizione ontologica e antropologica radicale, quella che contrappone da un lato la miseria umana della violenza, le figure del male causato o subito, l'assurdità dell'esistenza nella quale siamo gettati con angoscia e in modo incomprensibile; e, dall'altro, le potenze creatrici del genio umano e della sua plasticità. La dottrina degli "ordini di grandezza", la tematica della miseria umana senza Dio e della grandezza umana con Dio, la funzione assiale del Cristo, funzionavano come operatori di una fede possibile, storica e meta-storica. Per un momento ho creduto che il progetto pascaliano di apologetica della salvezza tramite il cristianesimo fosse ancora attuale e andasse ripreso.

La lettura di Spinoza cominciò a decostruire questo progetto mentre continuavo a militare nella Gioventù studentesca cristiana, nella quale occupavo delle modeste funzioni di responsabilità. I dubbi sulla dogmatica cristiana, sulla trascendenza del Dio creatore, sulla mitologia della Resurrezione, la presa di coscienza della storicità delle Scritture e della relatività della costruzione ermeneutica, si unirono alla critica della politica della chiesa come istituzione. Il sostegno alle classi dominanti, al loro eurocentrismo coloniale in piena guerra d'Algeria, il patriarcalismo e il familismo erano come la verità pratica della metapolitica cattolica, vale a dire la negazione della sua pretesa. Dubbi teorici e contestazione etica e politica finirono per arrivare a un punto di rottura che vissi senza turbamenti. L'impulso si era esaurito nel suo stesso movimento. Fu all'ENS che quel punto fu raggiunto e in questo senso l'incontro con Althusser fu decisivo.

*2. D. Lei arriva a Parigi, si unisce all'ENS e fa due incontri importanti: Spinoza e il marxismo attraverso Althusser, del quale comincia a*

*frequentare le lezioni. In quegli anni Lei era sempre politicamente impegnato nello spirito di Témoinage Chrétien e come militante della Gioventù studentesca cristiana ma era anche l'epoca della guerra d'Algeria. Quale è stato il posto della lotta per l'indipendenza dell'Algeria nel suo percorso militante e intellettuale?*

R. Ho incontrato Althusser avendo già a disposizione un orientamento di lavoro sulla critica della religione di Spinoza basato sulla lettura del *Trattato teologico-politico*, un testo poco commentato se non da Alexandre Matheron e Sylvain Zac in Francia e da Leo Strauss, allora ignorato, che fu il mio principale ispiratore. Althusser mi incoraggiò vivamente a completare questo orientamento. Seguì allora il seminario che teneva con i suoi allievi ed amici e che poi divenne *Leggere il Capitale*. Per me fu uno choc, una svolta. Decisi allora di studiare Marx, nel quale vedevo il continuatore di Spinoza, del critico delle autorità economico-politico-teologiche, e allo stesso tempo il pensatore epocale dell'emancipazione, l'ideatore e il politico di un'altra pratica della filosofia, immanentista, anti-metafisica, materialista in un senso nuovo. Allo stesso tempo ho dovuto fare i conti con le enormi lacune della mia cultura filosofica da provinciale e, lavorando sui classici – specialmente Aristotele e Hegel, che resta per me il filosofo insuperato –, ho cercato di assimilare gli elementi vivi di questa *episteme* che i miei compagni di classe, della mia stessa età, sapevano far funzionare con una potenza teorica che mi confondeva. Che ritardo enorme da parte mia! Ho scoperto Bachelard, Canguilhem e Foucault (che era in tensione con il marxismo althusseriano), Lévi-Strauss, Lacan (che ci spiegava Althusser stesso) e Jacques-Alain Miller. Seguì all'ENS i corsi di Bourdieu, di Serres e soprattutto Deridida, che mi fece scoprire Husserl e Heidegger (autori che tuttavia ho assimilato con fatica). Imparavo a conoscere le lezioni straordinarie di Deleuze su Spinoza. Bisognava decostruire un'immensa tradizione senza conoscerla in profondità e ad un tempo costruire una nuova pratica della filosofia a partire da un Marx criticato e ripensato, mentre io non me ne ero ancora realmente appropriato in tutta la sua complessità. Quanta confusione nella mia testa! Quanti stimoli eccezionali che, tuttavia, era difficile mantenere vivi e fecondi! Come orientarsi in quella profusione di ricchezza?

Decisi allora di procurarmi una stabilità e un orientamento seguendo il filone indicato da Althusser con i suoi due movimenti: da Spinoza a Marx e da Marx a Spinoza. È questo duplice movimento che rende originale la proposizione che Althusser ha dovuto ironicamente confessare come il suo “crimine”: «noi fummo spinoziani», dice nella *Discussione d'Amiens*. Io avevo percorso soprattutto il primo movimento.

Marx rappresentava la continuazione di Spinoza, inaugurando – allo stesso tempo – un nuovo continente, quello della storia aperta dalla critica di ciò che era il nuovo complesso teologico-politico: il complesso teologico-economico-politico, ancora più dominante, ancora più contrapposto all'uomo, malgrado le sue promesse di espansione della potenza del pensiero e dell'agire collettivo e individuale. Senza esplicitarlo, Marx aveva ereditato l'ontologia relazionale, immanente e causale dell'*Etica*, quella della struttura modo-sostanziale di tutte le cose prodotte e producentesi, iniettandovi la dimensione di un originale processo dialettico. Si era sprofondato nella «logica specifica di questo oggetto specifico» che è il modo di produzione specificamente capitalistico, rifiutando qualunque finalismo antropomorfo e antropocentrico, demistificando l'illusione che affida la costituzione trascendentale della pratica a un soggetto o una intersoggettività – origine che uscendo fuori di sé stesso giunge di nuovo a sé come fine. Spinoza aveva colpito a morte la struttura speculativa e trinitaria del reale che tanto mi aveva affascinato nel divenire umano-divino della salvezza cristiana; quella struttura che Pascal aveva usato come schema, insistendo sulla mediazione tragica del Cristo, e che Hegel aveva ripensato come rappresentazione dell'assoluto e anticipazione del Concetto. Mettendo in luce l'oggettività prodotta e impersonale dei rapporti di produzione, Marx confermava l'antropologia realista di Spinoza, per la quale non sono in gioco che rapporti di composizione, di decomposizione e di ricomposizione trans-individuale delle aspirazioni all'esistenza, nient'altro che la produzione di questi rapporti, i quali definiscono ciò che è buono o cattivo al di là di ogni tematica assolutistica del male e del peccato. L'etica della gioia esige di legarsi alla politica di una lotta di classe a più livelli, che ha per obiettivo immanente la soppressione di quelle situazioni in cui il dominio è

divenuto insopportabile, ingiustificabile e inutile per la maggioranza, per le moltitudini.

Allo stesso modo, la religione perdeva per me ogni funzione di *explanans* e diveniva un *explicandum*, una realtà sociale e storica che bisognava comprendere, spiegare e combattere nelle congiunture in cui essa si manifestava in una visione del mondo che legittimava sul piano politico il dominio, nella sua meta-politica e nel frequente degenerare della sua teoria in superstizione di massa organizzate da un apparato egemonico. In quegli anni, la guerra di Algeria fu il test che fornì una verifica a queste critiche. Militavo ancora come membro del *Bureau national* della Gioventù Studentesca Cristiana, che aveva preso posizione contro la guerra in Algeria, per la pace e per una politica di decolonizzazione solidale. Il massacro di Charonne (la morte di militanti comunisti inseguiti dalla polizia e soffocati nell'omonima stazione del metrò) fu l'occasione del confronto, ormai inevitabile, tra l'équipe nazionale della Gioventù Studentesca Cristiana e l'arcidiocesi di Parigi, che voleva proteggere i partigiani cattolici dell'Algeria francese. La condanna – il colpo finale – fu pronunciata e l'équipe si dimise. Per me fu la rottura con la Chiesa cattolica. Così arriva il momento in cui la metapolitica che definisce l'alterità religiosa si risolve nella politica; essa non è nient'altro che questo (*nihil aliud*), secondo l'espressione di Spinoza, e non mira all'emancipazione umana; la sua pretesa di rendere attuale l'ordine soprannaturale della salvezza si rovescia abilmente in una consacrazione dell'ordine politico naturale, in ciò che c'è di più violento e nella riproduzione dell'istituzione ecclesiale. Chiusi ogni rapporto con il cattolicesimo, anche di sinistra, perché malgrado i suoi meriti storici aveva ceduto all'illusione.

Non ho cessato però di interessarmi alla religione in quanto forma simbolica, perché la sapevo contraddittoria e molteplice. Non solo essa poteva essere ripensata come ciò che Ernst Bloch ha magnificamente definito «l'ateismo nel cristianesimo», ma in ciò che ha di impolitico essa poteva diventare paradossalmente una critica radicale di ogni potere, un im-potere definito come norma assente di una comunità che non è trascendente ma “altra”, della quale non è possibile eliminare l'idea di qualche forma di avvenire, non fosse altro che quella del più

elementare “comune”. Se al momento questo aspetto passava in secondo piano, non ho mai fatto professione di ateismo militante, perché – una volta vinte le lotte che l’hanno reso indispensabile per la libertà e la fraternità – si tratta di una posizione privata e spesso suscettibile di sprofondare nella volgarità di una pausa estetica e in un’arrogante assenza di pensiero. Pascal testimonia ancora il fatto che è più facile ridurre la metapolitica della religione alla sua traduzione in *Realpolitik* che rendere conto della genealogia delle forme religiose e della loro contraddittoria pluralità a partire dalla matrice dei rapporti di produzione di interessi. Troppo banale! Lo stesso vale per Vico. Avrete riconosciuto una nota scritta dallo stesso Marx nel libro I del *Capitale*. Infine, non bisogna confondere la meta politica, che è spesso una politica negata e dissimulata ma attuata con altri mezzi, e l’impolitica, che è invece un tenere a distanza l’ordine politico e i rapporti di potere dalla contestazione radicale del potere. Non si riduce all’immaginario utopico di un altro mondo, di un cielo separato dalla terra, ma si definisce nel simbolismo di un rapporto diverso con la terra [*terre*] o con la mondanità [*terrestréité*] nel suo seno, di un rapporto di impotenza. È un concetto sviluppato in Italia dal filosofo Roberto Esposito. È passato inosservato che in Francia era stato sviluppato da un filosofo e teologo cattolico, intimo amico di Althusser e notevole interprete di Spinoza, R.P. Stanislas Breton, eccezionale spirito speculativo, specialista della teologia negativa e politicamente... comunista. È stato ripreso dal mio amico Jean Robelin, la cui opera realmente importante è purtroppo poco conosciuta in ambito universitario. La mia lettura di Spinoza a quell’epoca era inficiata da una tendenza iper-razionalista tesa a far scaturire tutta la religione dalla paura e dalla speranza come matrice della superstizione. Se la distinzione tra religione e superstizione è interna a ogni religione monoteista, che pretende di essere vera e si distingue dalle altre denunciandole come false e superstiziose, Spinoza fa della superstizione una ricaduta sempre possibile della religione rivelata, un divenire superstizioso, ma conserva la distinzione. La religione non è che una forma trasformata della superstizione. Io ho impiegato del tempo a capirlo. È l’esistenza di un processo che ha trasformato in quasi-religioni politiche alcune concezioni esplicitamente atee o laiche ciò che mi ha fatto comprendere la complessità dei rapporti tra ideologico,

immaginario e simbolico, dimensioni capaci di mobilitare le masse dando forma alla loro visione del mondo. Il criterio decisivo è quello pratico: si tratta della capacità da parte delle visioni del mondo di rendere possibile un'esistenza individuale e collettiva che promuova una forma di società, rendendo possibile nel e attraverso l'*agone* la ricerca del vero e di interfacce comuni, capaci di sopportare la critica dei propri presupposti e della loro feticizzazione. Non rimangono che i dogmi del creazionismo a sorreggere la mitologia della storia sovranaturale della salvezza. La filosofia critica ha ancora difficoltà nel cogliere i fenomeni religiosi e le loro istituzioni.

*3. D. Dunque Lei diventa marxista, ma continua a lavorare su Spinoza. Come si intrecciano la sua ricerca sul filosofo olandese e quella sulla filosofia marxista? Il «crepuscolo della servitù» che appare nel titolo del suo saggio sul Trattato teologico-politico (TTP) del 1984 rappresenta un'introduzione utile per pensare l'emancipazione a partire da una posizione marxista?*

Questo libro del 1984 registra semmai il primo movimento che mi conduce da Spinoza a Marx, un movimento in cui il risultato che Marx rappresenta mi consente di comprendere, a ritroso, le potenzialità del punto di partenza nel TTP. Ma Althusser aveva soprattutto sviluppato un movimento diverso che non consiste tanto nel fare di Marx il compimento di Spinoza ma, al contrario, nell'usare certi aspetti della problematica spinoziana per procedere a una critica degli elementi di dialettica idealistica presenti ancora nel Marx del *Capitale*.

Spinoza interviene in maniera decisiva per procedere all'*emendatio intellectus*, alla rettifica o riforma (più che purificazione) della problematica filosofica di Marx, per utilizzare il titolo di una celebre opera dello stesso Spinoza. E quindi per procedere alla riforma della teoria e della pratica del movimento operaio comunista e per assicurare, di conseguenza, una giusta comprensione dell'emancipazione stessa. Gli elementi qui sono numerosi:

- Critica della teleologia del senso che si annoda attorno al triplice mito dell'origine definita come un Sé, dell'alienazione del Sé-

origine nell'altro e della fine come ritorno a Sé del principio alienato nella presenza compiuta del Sé in Sé e per Sé.

- Rifiuto della posizione di un Soggetto come condizione trascendentale della costituzione del reale in base al dualismo tra corpo e spirito.
- Ricusazione del processo con cui avviene la duplicazione delle certezze in Verità, eliminazione della credenza nell'avvento di una Ragione che dissipa le tenebre e produce un mondo in cui la ragione realizza se medesima.
- Posizione di una Scienza che revoca ogni rapporto ideologico o immaginario in riferimento ai rapporti che strutturano le pratiche sociali.
- Demistificazione di ogni visione morale del mondo basata sul peccato e la colpa.

Questi filosofemi spinoziani consentono di comprendere meglio la pratica sociale e di riformulare il comunismo come qualcosa di diverso dalla fantasia [*fantasme*] infinita dell'infinita padronanza delle condizioni all'interno di una filosofia della storia fondata sull'identità di logica e storia. Consentono di pensare il rapporto tra una teoria della storia che unisce struttura e congiuntura e l'analisi-trasformazione dei rapporti sociali in seno a congiunture determinate. Consentono una definizione dell'ideologia come insuperabile rapporto alle relazioni sociali [*rapport indépassable aux rapports sociaux*], come oggetto indefinito della critica. I miei saggi su Spinoza intendevano sviluppare questo secondo movimento.

4. *D. Nel 1994, Lei dedica a Spinoza un altro saggio, Du matérialisme, de Spinoza, il cui obiettivo sembra essere la ricerca in questo filosofo di una premessa del pensiero di Marx e del suo materialismo. Potrebbe dirci qualcosa in più?*

Ho cercato di dimostrare che l'evocazione di una tradizione materialista, divenuta a sua volta tradizionale nei marxismi, si concentra in tesi o filosofemi che sono ancora in via di realizzazione e di particolarizzazione e che possono dar vita a configurazioni diverse e

opposte. Spinoza ha dato una versione al contempo critica e affermativa di queste teorie filosofiche in qualcosa che non è un materialismo naturalista ma un materialismo referenziale, inteso in funzione dei livelli di organizzazione delle forme complesse che integrano i rapporti tra *modi-corpo* che sono anche *modi-spirito*, in seno ai quali figurano i corpi sociali con il loro spirito. Non si tratta di imperi in un impero, né di derivati passivi di processi naturali “puri”, biocosmologici, bensì di corpi sociali composti. Tutti in grado – secondo dei meccanismi da analizzare – di produrre sentimenti, affezioni e idee più o meno adeguate che possono essere conservate, ma che devono necessariamente (ri)prodursi su uno sfondo indefinitamente riproducibile di idee inadeguate. Stavolta si tratta esplicitamente di politica, di una ontologia politica del potere [*puissance*], allargata ai desideri e intesa secondo i suoi concetti. Questi ultimi non conferiscono all’ordine umano una superiorità *a priori*, ma definiscono una complessità di un livello complesso particolare in cui sono possibili, nell’immanenza, i divenire-attivi delle masse e dei singoli; un livello nel quale però, in una tensione indefinita, è sempre presente la minaccia dei divenire-passivi, come evidenzia il rapporto tra i desideri della moltitudine costituente e i poteri sovrani costituiti. Ciò vale anche per la democrazia che è, di fatto, il miglior regime prodotto dall’*ingenium* umano ma che proprio per questo non ha la garanzia di durare a lungo e di evitare catastrofi dispotiche, ricadute nella tristezza e nella violenza teologico-politica.

Anche Marx sviluppa uno specifico materialismo referenziale della pratica, un materialismo incompiuto e problematico. La parte più elaborata è la critica dell’economia politica, fondata sulla critica della sottomissione formale e reale del lavoro e delle attività umane al capitale e sulle sue contraddizioni – la lotta di classe che definisce il rapporto sociale di sfruttamento allargato. Questo materialismo storico delle pratiche sociali non si iscrive in un’ontologia generale che si estende dalla stella e dall’atomo alla cellula e alla vita, e da queste alle società – con le loro leggi necessarie e le loro categorie universali. Il materialismo marxiano referenziale esclude ogni naturalismo ma implica strutturalmente un pensiero approfondito del rapporto di quell’attività definita come energia specifica verso queste risorse, che sono al tempo

stesso limiti mobili, energie bio-cosmologiche che sono presupposte, o sfruttate, o iper-appropriate, in ogni caso socializzate e storicizzate. La prassi costituisce l'elemento referenziale [*Je référentiel*] come l'insieme delle pratiche in corso. Questo insieme si adatta bene alla produzione storica della vita e delle energie bio-cosmiche che essa modifica, ma si articola sul terreno artificiale dell'energia umana e si oggettiva in totalità sociali differenti e successive la cui costanza è transitoria. Questo materialismo referenziale incontra una difficoltà classica che si esprime nella metafora architettonica che Marx stesso ha formulato, quella del tutto sociale come edificio costituito da una base e da livelli sovrapposti, la coppia struttura economico-sociale/sovrastuttura politica e giuridica e sovrastuttura ideologica. Due questioni tormentano questo materialismo referenziale e lo obbligano a complicarsi: a) prima di tutto, come dare conto delle pratiche di conoscenza che gli attori sociali possono formare all'interno dei rapporti di produzione e che sono relative alla totalità sociale nella quale essi sono prima di tutto collocati? Come differenziare queste forme nel loro tenore di conoscenza e tener conto del loro passaggio le une nelle altre (senso comune, ideologia, religioni, concetti scientifici finalizzati all'oggettività, coerenza filosofica)? b) come e quando le forme di coscienza specifiche degli agenti sociali impegnati nei conflitti necessari possono condizionare le azioni trasformatrici della struttura e delle sovrastrutture? La specifica referenzialità materialista concepita da Spinoza e quella concepita da Marx possono a mio avviso interrogarsi a vicenda per produrre una conoscenza migliore dei referenti e una migliore attualizzazione pratica delle capacità umane. È questo nodo il centro delle opere che ho potuto abbozzare.

[*Continua*].

## Alla ricerca di una «governamentalità di sinistra»: gli ultimi dieci anni di Michel Foucault<sup>1</sup>

Daniel Zamora<sup>2</sup>

Viviamo forse la fine della politica. Perché se è vero che la politica è un campo aperto dall'esistenza della rivoluzione, e se la questione della rivoluzione non può più sorgere in questi termini, allora la politica rischia di scomparire.

MICHEL FOUCAULT

Nel film del 1977 *Le fond de l'air est rouge*, il regista francese Chris Marker rifletteva sulle lotte politiche e sociali che si erano svolte in Francia tra il 1967 e il 1977 e, più in generale, sulle speranze di un'intera generazione all'indomani del Maggio 1968. Quel decennio aveva trasformato nel profondo le nostre società e aveva ridefinito la natura stessa della sinistra. Il film di Marker era in questo senso anche un tentativo di comprendere la nascita della Nuova Sinistra francese e come questa avesse ripensato il modo di concepire la politica e la contestazione.

Marker riteneva che, più che riprodurre le classiche opposizioni del dopoguerra, il Maggio '68 avesse trasformato integralmente i termini in cui pensiamo la politica. Come si dice nel film, «c'era lo sbarramento della polizia, che era simbolo di ordine, e il servizio di sicurezza del sindacato, che era un altro simbolo d'ordine. In mezzo c'era uno spazio da occupare. Ciò comportava un nuovo genere di lotta». La creazione di questo nuovo «spazio» tra due tipi di «ordini» è probabilmente uno degli sviluppi più importanti della politica francese dal 1945 in avanti. Il primo ordine era ovviamente il potere gollista, con la sua idea di Stato e cultura repressivi. Ma anche il secondo veniva visto sempre più come un ostacolo a un'autentica trasformazione sociale e questo altro ordine era adesso individuato nella sinistra del dopoguerra, con la sua concezione altrettanto Stato-centrica della politica e della trasformazione. Dopo il '68, l'opposizione comunista, i sindacati e più tardi l'Union de la gauche cominceranno perciò ad essere considerati da numerosi intellettuali

---

<sup>1</sup> Traduzione dall'inglese di Elena Maria Fabrizio.

<sup>2</sup> Post-Doctoral fellow presso Università di Cambridge (Wiener-Anspach Fellow) e l'Université Libre de Bruxelles (ULB).

come non meno problematici del potere gollista. Questo e quelli funzionavano all'interno della medesima logica e non proponevano che la sostituzione di alcuni padroni con altri padroni (cosa guadagneremmo sostituendo «la volontà arbitraria dei datori di lavoro con la volontà arbitraria della burocrazia?»<sup>3</sup>, chiedeva il pensatore marxista ecologista André Gorz).

L'idea della centralità dello Stato è ciò che Pierre Rosanvallon e Patrick Viveret avrebbero chiamato «cultura politica dominante». Questa cultura politica, che andava «dalla sinistra alla destra» e che considerava lo Stato «allo stesso tempo come oggetto della lotta e spazio della trasformazione sociale»<sup>4</sup>, era stata dalla fine della guerra il paradigma generale di ogni discussione politica. Metterla in discussione, per poi rimodellare da cima a fondo la nostra comprensione della politica e della sinistra, è anche il tema centrale della riflessione di Michel Foucault nei suoi ultimi dieci anni.

Come ha spiegato Claude Mauriac nel 1978, «Foucault rinfaccerà ad un certo punto alla propria generazione di essersi dimostrata incapace di oltrepassare il marxismo e rimpiazzarlo, dando all'umanità una nuova speranza»<sup>5</sup>, e comincerà ad interessarsi al neoliberalismo come ad uno strumento che avrebbe potuto aiutarci a inventare una «governamentalità di sinistra», ovvero a ripensare i fondamenti concettuali della sinistra stessa. In questo senso, lungi dall'essere un precursore del neoliberalismo, Foucault lo ha però massicciamente utilizzato per tentare di suscitare un nuovo tipo di politica. Per comprendere gli ultimi dieci anni della sua riflessione è quindi essenziale inscrivere l'opera nell'ambito di una critica generale della sinistra del dopoguerra ma anche in quello dell'elaborazione intellettuale di una cultura politica interamente nuova. Una cultura che cercherà di liberarsi da una concezione obsoleta della sinistra e della trasformazione sociale proprio mediante l'assorbimento di alcune idee-chiave del pensiero neoliberale.

Queste due linee evolutive costituiscono gli elementi centrali della riflessione di Foucault dopo la metà degli anni Settanta. Nel suo ultimo decennio, il neoliberalismo gli suggerirà la via per ripensare le forme di

---

<sup>3</sup> BOSQUET 1976, p. 23.

<sup>4</sup> ROSANVALLON E VIVERET, 1977.

<sup>5</sup> MAURIAE 1983.

resistenza individuale e per immaginare un quadro intellettuale capace di aprire uno spazio alle pratiche delle minoranze. Una via, insomma, per realizzare il suo progetto fondamentale e cioè per essere «meno governati».

### 1. Foucault contro la Sinistra del dopoguerra

L'ultimo decennio di Foucault è stato segnato da una crescente ostilità verso la sinistra del dopoguerra e le sue idee. In quest'ottica, il marxismo e ciò che questo rappresentava nella vita intellettuale (Stato forte, diritti sociali universali, controllo dell'economia, idea di rivoluzione...) diventeranno uno dei principali bersagli suoi come di molti altri intellettuali. Non sorprende, allora, che in un'intervista inedita rilasciata nel 1977 ai militanti della Lega rivoluzionaria comunista (LCR) dichiarasse di «non aver problemi» nel lasciar descrivere il proprio pensiero come «una macchina da guerra contro il marxismo»<sup>6</sup>. In un'intervista dall'emblematico titolo «Come sbarazzarsi del marxismo» rilasciata l'anno successivo a una rivista giapponese, del resto, definirà apertamente il marxismo come nient'altro che «una modalità del potere in senso elementare». Esso, dice, «ha contribuito e contribuisce ancora all'impoverimento dell'immaginario politico» e proprio questa presa di coscienza aveva costituito anzi il «punto di partenza»<sup>7</sup> della critica foucaultiana.

Aveva pienamente ragione Colin Gordon, quindi, nello scrivere che Foucault non era affatto marxista e non era vicino a nessun modello esistente di socialismo rivoluzionario<sup>8</sup>. Altrettanto importante è però comprendere come il filosofo francese si sia opposto non solo al marxismo ma anche all'immaginario politico che ne derivava. Non si trattava soltanto del marxismo come dottrina politica, cioè, ma più in generale di esso come simbolo dell'intero progetto politico della sinistra del dopoguerra. Ciò contro cui Foucault e gli intellettuali a lui vicini lottavano, dunque, non era solo il socialismo in quanto tale ma anche un tipo ben preciso di socialismo con la sua eredità in Francia. Ed è in

---

<sup>6</sup> FOUCAULT 1977c.

<sup>7</sup> FOUCAULT 1978.

<sup>8</sup> GORDON 2015.

questa prospettiva che, nel suo ultimo decennio, la politica intellettuale di Foucault si scaglierà in maniera particolarmente virulenta contro (1) il programma socialista di unità della sinistra; (2) la pratica della politica come conquista del potere statale attraverso partiti, i sindacati e i movimenti di massa impegnati nella lotta di classe; (3) l'idea stessa di rivoluzione.

### 1.1. Contro l'Union de la gauche

Il periodo in cui gli attacchi di Foucault verso il marxismo furono più violenti – tra il 1975 e il 1978 – era segnato da polemiche sempre più frequenti attorno al concetto di totalitarismo e alla natura della sinistra francese. In quegli anni, dopo gli impressionanti risultati del 1974, la possibilità che l'Union de la gauche vincessesse le elezioni e i comunisti tornassero al governo per la prima volta dal 1947 preoccupava infatti non pochi intellettuali della sinistra post-sessantottina.

Fondata nel 1972, l'Union de la gauche riuniva in un «programma comune» il PCF, il PS e il MRG (Movimento dei radicali di sinistra). Questo ambizioso programma proponeva la nazionalizzazione del sistema bancario, l'aumento dei salari, la riduzione del tempo di lavoro, lo sviluppo della sicurezza sociale, la democratizzazione dei luoghi di lavoro e persino lo scioglimento della NATO e del patto di Varsavia. Questa alleanza, come scrive Marc Lazar, «sancirà [...] la vittoria di coloro che a sinistra sostenevano un forte interventismo statale»<sup>9</sup>. Erano un programma e una strategia di conquista del potere dello Stato, oltretutto, che venivano intesi dalla coalizione come un primo passo verso il socialismo. Ma che proprio per questo avrebbero reso sempre più profonde le tensioni all'interno della sinistra.

Già dal Maggio '68, infatti, una sua parte significativa aveva cominciato a vedere lo Stato, come osserva Pierre Grémion, più «come un ostacolo che come uno strumento utile»<sup>10</sup> alla trasformazione sociale. E questa frattura sarà particolarmente forte all'interno del Partito socialista, dove la corrente minoritaria – guidata da Michel Rocard e da

---

<sup>9</sup> LAZAR 2012, p. 109.

<sup>10</sup> GRÉMION 2005, p. 8.

figure come Patrick Viveret o Pierre Rosanvallon – difenderà l'idea di una "Seconda sinistra" anti-statalista e ormai libera da ogni progetto di trasformazione sociale radicale. Questa necessaria evoluzione avrebbe costituito, ad avviso dei suoi promotori, la garanzia di una proposta di cambiamento che espungesse definitivamente «il germe del totalitarismo»<sup>11</sup>.

D'ora in avanti, questi critici faranno definitivamente propria la tesi più generale secondo la quale il trionfo del progetto del Programma comune avrebbe potuto portare anche in Francia a una «tentazione»<sup>12</sup> totalitaria. E questa idea di un rischio potenziale per la libertà provocato da un governo socialista è presente non a caso anche in un'intervista rilasciata da Foucault nel 1976, nella quale si sostiene la necessità di «inventare un esercizio del potere che non susciti paura»<sup>13</sup>. Non solo qui Foucault si dice convinto che il progetto socialista «susciti paura», però, ma sostiene che ciò di cui il socialismo avrebbe bisogno non è «un'altra Charte des libertés o un'altra Déclaration des droits, facile e quindi inutile», bensì di un cambiamento radicale nella sua concezione «del potere e del suo esercizio»<sup>14</sup>.

Il pericolo non stava tanto nelle presunte «intenzioni totalitarie» nascoste nel programma comune, dunque, ma nel progetto socialista stesso. Il socialismo e la rivoluzione come tali cominciavano ad essere percepiti come un rischio per la libertà. Si capisce allora la forte sfiducia di Foucault nei confronti del Programma comune («l'impostura comune»<sup>15</sup>) e dell'intero progetto della sinistra postbellica e cioè verso l'idea di uno Stato interventista, di diritti sociali basati su politiche universali, servizi pubblici, ecc. È la ragione principale per cui Foucault, come ha scritto Claude Mauriac, non auspicava affatto la vittoria della sinistra alle elezioni del 1978<sup>16</sup>, come racconta il suo caro amico e storico Paul Veyne, non avrebbe votato per Mitterrand nemmeno nel

---

<sup>11</sup> ROSANVALLON E VIVERET 1977.

<sup>12</sup>Questo tema era all'epoca molto popolare. Cfr. soprattutto: LEFORT 1975; REVEL J.-F. 1976; GLUCKSMANN 1977.

<sup>13</sup> FOUCAULT 1976, pp. 34-37.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cit. in MAURIAC 1977.

<sup>16</sup> «Michel Foucault reconnaît ne même plus souhaiter pour la gauche une victoire dont elle ne saurait que faire dans ces conditions» (MAURIAC 1983).

1981<sup>17</sup>. Non si trattava di un rifiuto specifico rivolto a quei partiti ma di un rigetto delle politiche statali in quanto tali.

## 1.2. Contro le politiche statali

L'ostilità di Foucault verso l'Union de la gauche è in realtà un'ostilità verso la lettura postbellica della politica e cioè verso l'idea – per lui irrilevante o addirittura pericolosa – di una trasformazione sociale che passi anzitutto per la conquista del potere statale. Tutto il suo lavoro nell'ultimo decennio è stato quindi direttamente contrapposto a questa tendenza, comune a «istituzioni, partiti e a tutta una corrente di pensiero e di azione rivoluzionaria»<sup>18</sup>. Il sospetto nei confronti della conquista dello Stato come obiettivo della sinistra nasce però all'interno di una più generale critica degli strumenti classici della lotta politica delle classi lavoratrici dalla fine del XIX secolo.

In effetti, come spiegherà in molte interviste e articoli nella seconda metà degli anni Settanta, i partiti politici o i sindacati sono stati certamente utili in relazione alle problematiche della società industriale, ma sono diventati adesso un ostacolo all'emergere di un nuovo tipo di problematiche. Le questioni dei «malati di mente», dei «delinquenti», della medicina o della sessualità, «potrebbero essere intese solo se fossero radicalmente elaborate al di fuori di quelle organizzazioni e, direi, contro di loro»<sup>19</sup>. La sua ostilità alla forma-partito sarà quindi sempre molto forte. Dubitando del fatto che i partiti politici abbiano «prodotto qualcosa di interessante nell'ambito dell'analisi problematica dell'esistenza sociale», si chiedeva addirittura se essi non fossero stati «l'invenzione politica più sterile del XIX secolo»<sup>20</sup>.

Queste posizioni si sposavano alla perfezione con le sue analisi del Maggio '68 e delle conseguenze di quel passaggio. Agli occhi di Foucault, il Maggio aveva finalmente creato «qualcosa di esterno ai principali partiti politici, al di fuori di un normale o regolare programma». Aveva creato cioè determinato una «certa forma di innovazione politica», la quale non trasformerà immediatamente le

---

<sup>17</sup> VEYNE 2014, p. 209.

<sup>18</sup> FOUCAULT 1977a, pp. 92-130.

<sup>19</sup> FOUCAULT 1977c.

<sup>20</sup> FOUCAULT 1984.

istituzioni ma anzitutto la nostra vita quotidiana, i nostri «atteggiamenti» e la nostra «mentalità»<sup>21</sup>. E questo perché – come osservava nel forum “Vivre à gauche”, organizzato nel 1977 da esponenti della Seconda sinistra come Pierre Rosanvallon – «l’innovazione non passa più dai partiti, dai sindacati, dalla burocrazia e dalla politica» ma «deriva da una preoccupazione individuale, di natura morale». Ragion per cui, dopo questo «profondo» mutamento ideologico «non chiediamo più a una teoria politica di dirci cosa fare» e «non abbiamo più bisogno di tutor», tanto più che tutti i programmi politici «anche se sono ispirati dalle migliori intenzioni, diventano sempre uno strumento, un mezzo di oppressione»<sup>22</sup>.

## 2. *La rivoluzione come progetto totalitario*

Questa forte ostilità verso l’Union de la gauche e verso un certo tipo di politica istituzionale va intesa come un’ostilità più generale all’idea stessa di rivoluzione socialista. Non si comprendono queste affermazioni se non nel contesto della grande campagna d’opinione sviluppatasi tra il ‘75 e il ‘78 in favore dei dissidenti dell’Europa orientale e contro il “totalitarismo”; una campagna che non riguardava soltanto la repressione vigente nei paesi comunisti – e che sotto questo aspetto era stata amplificata dalla diffusione dell’*Arcipelago Gulag* di Aleksandr Solženicyn da parte dei Nouveaux Philosophes – ma anche il socialismo francese e il suo progetto politico. Lungo questa via, la critica del totalitarismo veniva associata all’intero progetto della sinistra postbellica, finendo per suggerire che le «radici della sinistra francese in questa tradizione rivoluzionaria (specialmente il giacobinismo) la rendono particolarmente disponibile al totalitarismo»<sup>23</sup>.

In tal modo, come ricorda lo storico Hervé Chauvin, all’interno della sinistra anti-totalitaria «si afferma una certa analogia tra la situazione nell’Europa orientale e i possibili rischi legati all’arrivo di un governo socialista in Francia»<sup>24</sup>. Non a caso, Claude Mauriac criticherà

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> FOUCAULT 1988b, pp. 9-15.

<sup>23</sup> CHRISTOFFERSON 1999.

<sup>24</sup> CHAUVIN 2012, p. 88.

aspramente questo atteggiamento, sostenendo profeticamente in un articolo su “Le Monde” che questa logica insidiosa e pernicioso avrebbe finito prima o poi per legare impropriamente «il Gulag al marxismo, il marxismo al comunismo, il comunismo al Programma comune e il Programma comune al Gulag»<sup>25</sup>...

Le valutazioni di Foucault su questo movimento sono ben note e piuttosto chiare negli scritti di quel periodo. Anche se la sua posizione è stata un po' più cauta rispetto ad altri autori, continuerà a intervenire nei più importanti confronti polemici che animavano quel dibattito. È nota ad esempio la sua ammirazione per il lavoro di François Furet sulla Rivoluzione francese e cioè verso una revisione storiografica e filosofica che, lungi dal ripercorrere semplicemente la storia del periodo rivoluzionario, stava mettendo sotto accusa la rilevanza stessa dell'idea di rivoluzione in politica<sup>26</sup>. La pubblicazione nel 1977 di *Penser la Révolution française*, del resto, era stata vista da molti come una critica aperta a quella tradizione della sinistra francese che era ancora affascinata dal giacobinismo e dalle idee rivoluzionarie. In questo senso, come ha mostrato in modo convincente Christofferson, le paure di Furet per la «passione francese per l'uguaglianza» come minaccia alla libertà influenzeranno profondamente il dibattito intellettuale sulla legittimità del progetto dell'Union de la gauche<sup>27</sup>.

Con il suo apprezzamento verso il lavoro di Furet, Foucault darà mostra di dividerne il rifiuto dell'idea di rivoluzione e dei principi egualitari. In un'intervista del 1977 con il “nuovo filosofo” Bernard-Henri Levy, affronterà proprio il nodo della rivoluzione:

«Il ritorno della rivoluzione, è questo il nostro problema [...]. È certo che senza questo ritorno la questione dello stalinismo sarebbe solo una faccenda scolastica – una semplice problema d'organizzazione delle società o della validità dello schema marxista. Ma con lo stalinismo si tratta di tutt'altra cosa.

---

<sup>25</sup> MAURIAC 1977.

<sup>26</sup> Loderà in particolare il lavoro di Furet: cfr. FOUCAULT 2015b, pp. 171-75. Giudicherà inoltre *Pensare la rivoluzione francese* come «un libro molto intelligente» (FOUCAULT 1979).

<sup>27</sup> CHRISTOFFERSON 1999.

Lo sai molto bene: è la desiderabilità stessa della rivoluzione ad essere oggi un problema...»<sup>28</sup>.

È un'affermazione molto interessante, perché Foucault non solo respinge qui l'idea di rivoluzione ma fa anche un sottile riferimento ad un suo possibile «ritorno» nell'ambito dell'Union de la gauche, gettando così un'ombra sulla sua prevista vittoria alle elezioni legislative del 1978. In un'intervista del 1977 dal moderato titolo «La torture c'est la raison », poi, viene chiesto a Foucault se ritiene possibile pensare ad un'alternativa allo Stato di polizia, da lui associato all'idea di un governo socialista. La sua risposta è chiara e radicale: «la tradizione del socialismo va rimessa in discussione da cima a fondo perché tutto ciò che questa tradizione ha prodotto nella storia va condannato»<sup>29</sup>.

In un contesto nel quale quasi la metà della popolazione francese era pronta a votare un candidato e un progetto socialisti, è chiaro che la critica radicale di Foucault non poteva essere interpretata che come una delegittimazione totale di ogni alternativa socialista. Agli inizi degli anni Ottanta, dunque, sono in primo luogo il marxismo e il suo progetto politico ciò che a suo avviso dovevano essere cancellati «come un volto di sabbia sull'orlo del mare», e non soltanto l'umanismo e l'antropocentrismo della filosofia moderna.

### 3. *Il neoliberalismo oltre sinistra e destra*

In questo contesto di ostilità nei confronti della sinistra postbellica, Foucault e numerosi altri intellettuali andranno alla ricerca, come abbiamo già detto, di quella che potrebbe essere definita come una “governamentalità di sinistra”. Come lui stesso ha sempre ribadito, infatti, per Foucault la sinistra francese non aveva sino a quel momento mai elaborato nessuna «problematica di governo» ma solo «una problematica dello Stato»<sup>30</sup>. Questa idea è espressa con chiarezza nelle lezioni sulla *Nascita della biopolitica* tenute al Collège de France, nel corso delle quali aveva affermato che non esiste una «autonoma

---

<sup>28</sup> FOUCAULT 1977a.

<sup>29</sup> FOUCAULT 1977b.

<sup>30</sup> DEFERT 1994; citazione in AUDIER 2015, p. 159.

*governamentalità socialista*»<sup>31</sup> e che «in realtà, e la storia lo ha dimostrato, il socialismo può essere attuato solo collegandolo a tipi di governamentalità diversi»<sup>32</sup>. Una governamentalità socialista sarebbe stata in questo senso ancora tutta da «inventare».

Nel neoliberalismo Foucault e i suoi compagni di strada proprio questa opportunità più che un programma politico: vedranno cioè uno strumento utile per ripensare la sinistra e leggeranno perciò il suo avvento più in chiave di «governamentalità» che come una «semplice logica economica»<sup>33</sup>. Come ha notato il sociologo Geoffroy de Lagasnerie, perciò, Foucault non vedeva affatto il neoliberalismo come «qualcosa che potrebbe funzionare come alternativa politica e a cui potrebbe essere allegato un programma o un piano ben definito»<sup>34</sup>, né lo studiava come un problema di “sinistra o destra”, ma era interessato ad esso come ad una forma di governamentalità, ovvero guardava a quella che potremmo chiamare la sua ontologia politica. La cornice, in altre parole, entro la quale esso consentiva di concepire la politica e la società. Come ha scritto in *Nascita della biopolitica*,

«In America il liberalismo è un vero e proprio modo di essere e pensare. Assai più che una tecnica messa in atto dai governanti nei confronti dei governati, è un tipo di relazione tra governanti e governati. [...]. Per questo credo che il liberalismo americano, al momento, non si presenti solo, o tanto, come un’alternativa politica, ma come una sorta di rivendicazione globale, multiforme, ambigua, con ancoraggi a destra e a sinistra. È anche una sorta di fuoco utopico che viene continuamente rivivificato. È inoltre un metodo di pensiero, una griglia di analisi economica e sociologica»<sup>35</sup>.

Questo uso specifico del neoliberalismo era alimentato anche dal contesto politico francese. Molto importante sarà a questo proposito l’elezione nel 1974 di Valéry Giscard D’Estaing contro François Mitterrand, in una delle elezioni più difficili della storia francese (50,81 contro 49,19 %). Sebbene spesso sottovalutata, la nuova presidenza

---

<sup>31</sup> FOUCAULT 2008, p. 92.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> GARO, 2011, p. 150.

<sup>34</sup> DE LAGASNERIE 2012.

<sup>35</sup> FOUCAULT 2008, pp. 218-19.

segnerà infatti un'importante transizione nella società francese. Invece di proseguire l'eredità gollista, Giscard incarna nella politica francese una destra tutta nuova. Il suo programma terrà conto delle istanze emerse nel Maggio '68 relativamente alle questioni sociali ma cercherà di coniugarle con una serie di dottrine economiche di tipo neoliberale<sup>36</sup>. In questa prospettiva, la nascente governamentalità neoliberale nella politica francese e le sue trasformazioni interne saranno essenziali per Foucault, sia perché forniranno una sponda al suo rifiuto netto dello statalismo, sia perché si proporranno come una cornice per l'invocato pluralismo ideologico e la tolleranza verso le pratiche delle minoranze.

#### 4. *L'antistatalismo come disassoggettamento (désassujettissement)*

Il legame di Foucault con l'antistatalismo è complesso. Come ha notato Mitchell Dean, la sua prospettiva mescola «un antistatalismo teorico e analitico con una critica della statofobia»<sup>37</sup>. Per cogliere questa relazione ambivalente, il suo rapporto con lo Stato va allora inteso all'interno dell'evoluzione più generale della sua opera e va messo in relazione al suo crescente interesse per le tecniche di assoggettamento. Verso la fine degli anni Settanta, infatti, Foucault definirà l'idea di critica come «l'arte di non essere eccessivamente governati»<sup>38</sup>. Quest'arte, finalizzata a disarticolare il «fascio di relazioni che lega [...] il potere, la verità e il soggetto», ha come funzione essenziale «il disassoggettamento nel gioco di ciò che in una parola si potrebbe chiamare la politica della verità»<sup>39</sup>.

Questo atteggiamento di fondo contro le *Subjection Institutions* guiderà la sua concezione della politica negli ultimi anni di vita. La chiave per comprendere il suo antistatalismo si trova quindi nella lettura delle lotte degli anni Settanta alla luce del suo lavoro sulla soggettività. La nuova cornice che Foucault costruisce attorno alle relazioni tra «giochi di verità», «sistemi di potere» e tecniche del sé, infatti, lo aiuterà a interpretare i «nuovi movimenti sociali» degli anni Settanta come

---

<sup>36</sup> Sulle politiche economiche cfr. BERSTEIN E SIRINELLI 2007.

<sup>37</sup> DEAN E VILLADSEN 2016.

<sup>38</sup> FOUCAULT 2015a, p. 37.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 39.

movimenti rivolti fondamentalmente contro l'assoggettamento (*assujétissement*).

Le lotte odierne, spiegava, non sono più poste in essere «per attaccare una particolare istituzione di potere, o gruppo, o classe, o élite», ma sono rivolte soprattutto contro «una particolare tecnica, una forma di potere»<sup>40</sup>. Questa forma di potere è ciò che influenza la vita quotidiana, ciò «che classifica gli individui in categorie e definisce la loro individualità, li appende alla loro identità». È un potere che non tende alla repressione o allo sfruttamento, perciò, ma all'assoggettamento. Ecco che nei nuovi movimenti il problema «dello sfruttamento e della ricchezza» viene progressivamente «rimpiazzato da un problema di eccesso di potere»<sup>41</sup>, un problema di controllo delle condotte: il problema della forma odierna assunta dal potere pastorale.

Foucault definisce «révolte de conduite» questa «specifica struttura di resistenza verso le forme di potere»<sup>42</sup>. Rivolte di questo genere scoppiano quando ciò che «le istituzioni ci hanno proposto non è soddisfacente» e «quando cerchiamo di organizzare, costruire, definire la relazione con noi stessi»<sup>43</sup>. Esse si oppongono ovviamente a un certo tipo di potere statale e però non lo fanno più nel senso concepito da molte organizzazioni della sinistra di quel periodo. In altre parole, Foucault non credeva affatto che si trattasse di prendere in mano il potere dello Stato. La questione riguardava assai di più lo Stato come «matrice di individualizzazione», o come «nuova forma di potere pastorale», e non solo come istituzione da controllare o abolire.

Per Foucault, «il problema allo stesso tempo politico, etico, sociale e filosofico che stiamo affrontando oggi non è cercare di liberare l'individuo dallo Stato e dalle sue istituzioni ma liberarlo dallo Stato e dal tipo di individualizzazione ad esso associata»<sup>44</sup>. Così come non dovremmo semplicemente «liberare» la nostra sessualità, la questione non è allora liberarci dello Stato (né di assumerne il controllo) ma rifiutare le forme di normalizzazione che esso impone alle nostre vite o il modo in cui modella la nostra relazione con la verità e quindi con noi

---

<sup>40</sup> FOUCAULT 1982, pp. 208-26.

<sup>41</sup> FOUCAULT 1994b.

<sup>42</sup> FOUCAULT 2007, p. 264.

<sup>43</sup> FOUCAULT 2015a, p. 140.

<sup>44</sup> FOUCAULT 1982.

stessi. Il compito principale delle lotte degli anni Settanta e Ottanta è quindi anzitutto quello di «promuovere nuove forme di soggettività, rifiutando il tipo di individualità che ci è stato imposto per diversi secoli»<sup>45</sup>. Da qui in avanti, sua idea di potere e libertà metterà quindi al centro della politica l'«invenzione del sé».

Come si può vedere, la logica della resistenza è in questi termini profondamente mutata. Come ha sottolineato Judith Revel, in maniera non dissimile dai cinici greci – i quali della propria esistenza avevano fatto uno scandalo pubblico – la critica di Foucault consiste in questo senso «nello spostare il luogo del pensiero e della politica»<sup>46</sup>. È ciò che lui chiamava «attivismo mediante la vita stessa» e in cui vedeva le condizioni preliminari di una «vita rivoluzionaria»<sup>47</sup>.

Questa critica dello Stato e delle istituzioni sociali intese come tecniche di assoggettamento sarà in profonda sintonia con la sua idea di neoliberalismo ma anche con l'evoluzione della politica francese. È interessante notare come per Foucault esistano infatti dei precisi parallelismi tra l'antichità greca, la nascente governamentalità neoliberale in Francia e la propria idea di cosa realmente sia un atteggiamento critico. Gli anni Settanta sembravano infatti manifestare la lenta disintegrazione di ciò che era accaduto ormai due millenni prima con la cristianizzazione della cultura del sé.

Foucault si sofferma a lungo sull'analogia storica tra la transizione dall'Antichità al Cristianesimo e il passaggio dalla vecchia Francia stalinista all'ascesa del neoliberalismo dopo il '68. Ora, l'autonomia del Sé individuata nella cultura greco-romana è esattamente ciò che lui cerca di ri-suscitare nel presente con la propria critica intellettuale. Come ha spiegato nelle conferenze tenute a Berkeley nel 1983, «la cosa più sorprendente della cultura greco-romana è il fatto che le persone abbiano quella che sembra essere una vera e propria cultura autonoma del sé»<sup>48</sup>. Questa autonomia non implicava che gli individui si fossero liberati da ogni rapporto con le strutture di potere. E però il rapporto con loro stessi «non era affatto un obbligo basato sull'autorità», perché «essi non erano obbligati ad agire così» ma, semmai, una determinata

---

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> REVEL J. 2010.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> FOUCAULT 2015a, p. 140.

condotta «era stata proposta loro come qualcosa di importante, di grande valore, qualcosa che avrebbe potuto dare loro la possibilità di ottenere una vita migliore, una vita più bella, un nuovo tipo di esistenza, ecc. ecc. Si trattava quindi di una scelta personale»<sup>49</sup>. In questa specifica configurazione, perciò, le tecniche del sé non erano integrate nelle istituzioni ma piuttosto diffuse, come i libri, i trattati o le prescrizioni che Foucault aveva studiato nella sua *Storia della Sessualità*. In quella società «queste pratiche del sé erano indipendenti da istituzioni pedagogiche, religiose, sociali [...]. Questo è ciò che intendevo per “autonomo”»<sup>50</sup>.

Con il cristianesimo ci troviamo di fronte alla transizione da una «morale che cercava essenzialmente un'etica personale» a una «morale come obbedienza a un sistema di regole» mentre più avanti, a partire dal XV secolo, si assisterà a un «grande processo di governamentalizzazione della società». Questa importante evoluzione farà «scompare» ogni autonoma cultura del sé, perché la formazione del sé e il modo in cui le persone dovrebbero prendersi cura di se stesse sono stati nel frattempo assorbiti nelle istituzioni religiose, sociali ed educative<sup>51</sup>. L'istituzionalizzazione e integrazione della cultura del sé all'interno del potere pastorale (attraverso pratiche come la confessione e la penitenza, che avranno come oggetto la cura delle anime) non farà ovviamente sparire del tutto la cultura del sé, e però adesso essa avrà certamente «perso molto della propria autonomia»<sup>52</sup>.

Questa mancanza di autonomia oggi persiste e le pratiche del sé «sono state integrate in strutture autoritative e di disciplina», oppure nel «sistema penale» (il cui obiettivo è infatti «costituire un determinato tipo di sé», inducendo il criminale a «riconoscersi come criminale»). Con gli anni Settanta e l'ascesa della governamentalità neoliberale, però, tutto cambia e Foucault osserva all'improvviso qualcosa di affascinante: l'etica che era stata lentamente incorporata nell'«organizzazione giuridica» e aveva assunto la forma di una «struttura giuridica» sta ora collassando e sta aprendo la strada, ancora una volta, alla creazione di un'etica più autonoma:

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 173.

«I tre grandi riferimenti della nostra etica alla religione, al diritto e alla scienza sono ora, per così dire, logori. E sappiamo bene che abbiamo bisogno dell'etica e che non possiamo chiedere a religione, legge o scienza di darcela. Abbiamo l'esempio di una società greco-romana, nella quale un'etica, un'etica di grande rilievo, esisteva anche senza questi tre riferimenti. [...]. Il problema non è affatto tornare a questa etica greco-romana, perché una parte della nostra proviene da essa. Sappiamo però che è possibile condurre una ricerca etica, costruire una nuova etica, fare spazio a ciò che dovrei chiamare l'immaginazione etica, senza alcun riferimento a religione, legge e scienza. Ed è per questa ragione che, credo, questa analisi dell'etica greco-romana potrebbe essere di interesse»<sup>53</sup>.

A Foucault sembra adesso di assistere al fatto che nella società francese dei primi anni Settanta «l'idea di moralità come obbedienza a un codice di regole sta scomparendo, è già scomparsa». Ebbene: questo declino va messo in relazione all'avvento delle politiche neoliberali in seguito all'elezione di Giscard, la cui presidenza porterà a una trasformazione del rapporto tra la società, lo Stato e le istituzioni. La preoccupazione di Giscard per la crescita delle libertà individuali all'indomani del Maggio '68 sarà accompagnata infatti da un atteggiamento assai più sospetto verso il potere dello Stato. Giscard difenderà quindi l'idea di uno Stato «né invasivo né arbitrario»<sup>54</sup>. Nell'immediato ciò avrebbe comportato «la soppressione delle intercettazioni telefoniche, il rifiuto di qualsiasi limitazione della stampa anche in caso di attacchi contro il presidente, la riaffermazione del diritto d'asilo»<sup>55</sup> e la fine della censura nelle produzioni culturali (in particolare i film, che sono stati valutati sul piano politico dalla commissione di censura fino al 1974).

Come ha notato Mathias Bernard, «la crisi del Maggio'68 ha mutato la concezione della società [di Giscard] – nella misura in cui sembrava possibile rispondere alle aspirazioni anti-autoritarie della generazione del *baby boom* senza compromettere un'organizzazione economica che, per lui, aveva mostrato la propria efficacia»<sup>56</sup>. Nel tentativo di «modernizzare» la società francese e di contrastare i «pregiudizi

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p..

<sup>54</sup> BERNARD 2007, p.18.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> BERNARD 2014.

sociali», ad esempio, Giscard creerà anche tre nuovi uffici della presidenza della Repubblica: uno sulla condizione dei carcerati, uno per i lavoratori immigrati e uno sulla condizione delle donne. Questo atteggiamento porterà in Francia a riforme importanti come la legalizzazione dell'aborto, la liberalizzazione della contraccezione, la depenalizzazione dell'adulterio, il riconoscimento del divorzio per mutuo consenso, misure per l'integrazione dei lavoratori immigrati e migliorare le condizioni nelle carceri. Giscard sarà il primo presidente ad entrare in una prigione per visitare i detenuti<sup>57</sup> e per primo inviterà i lavoratori immigrati all'Eliseo, nel 1974<sup>58</sup>. Sarà anche molto aperto verso i giovani e ridurrà l'età elettorale a 18 anni. In un'intervista, Foucault scherzerà su di lui, dicendo che presto sarebbe stato possibile definire il suo progetto come l'idea di una «società anti-repressiva»<sup>59</sup>.

La cosa importante da capire, adesso, è che Foucault intende il neoliberalismo non come il ritirarsi dello Stato ma esattamente come il ritirarsi delle sue tecniche di assoggettamento, della sua giurisdizione sulla morale. In questo senso non si può non notare come ci sia una profonda connessione tra l'ascesa del neoliberalismo come forma di governamentalità e l'appello di Foucault all'invenzione di nuove soggettività. Lungi dall'essere ostacolo a queste nuove forme di resistenza, infatti, il neoliberalismo sembrava semmai aprire nuovi spazi alla sperimentazione degli stili di vita e sembrava offrire un contesto più aperto alla creazione di un'etica più autonoma. Gli effetti di una configurazione determinata del rapporto tra il potere statale e le forme di assoggettamento, infatti, sembrano essere nell'ambito del neoliberalismo molto diversi da quelli presenti nella vecchia Francia gollista e statalista. E proprio il giscardismo si rivelava come una cornice molto seducente per chi volesse ripensare le lotte politiche in corso, perché apriva un inaspettato spazio di libertà al tentativo di dar vita a nuove soggettività e sperimentazioni.

Foucault sarà colpito in particolare dagli sviluppi della questione sessuale. In un testo del 1978 ricordato da Serge Audier<sup>60</sup> discuterà di come fosse stata recepita la sua proposta di depenalizzare le relazioni

---

<sup>57</sup> GISCARD D'ESTAING 1988, pp. 302-07.

<sup>58</sup> LAURENS 2008.

<sup>59</sup> FOUCAULT 1977c.

<sup>60</sup> Cit. in AUDIER 2015, p. 70.

sessuali tra adulti e adolescenti portando l'età legale attorno ai 13-15 anni. Si dimostrerà sorpreso per la reazione positiva del governo (nel 1977) e per l'interessante dibattito che aveva fatto seguito alle sue prese di posizione. E spiegherà come questa reazione andasse compresa proprio a partire dal declino del modello di potere disciplinare/pastorale avvenuto sotto il neoliberalismo. «In quanto accade», dirà riprendendo l'analisi di Gary Becker sul crimine, «stiamo scoprendo il costo straordinario di ciò che rappresenta l'esercizio del potere repressivo»<sup>61</sup>. In effetti, continua, «perché mortificare gli intellettuali? Quale beneficio per la società dalla caccia agli omosessuali? Il tasso di natalità? Ai tempi della pillola contraccettiva? La lotta contro la sifilide?»<sup>62</sup>. Adesso il neoliberalismo ha finalmente capito che «ogni volta che si commette un atto di esercizio del potere, esso costa, e non solo economicamente»<sup>63</sup>.

##### 5. *Una cornice per il pluralismo*

Proprio per via degli spazi concessi alle minoranze, il governo neoliberale di Giscard sarà guardato con molta attenzione anche dalla sinistra post-sessantottina. In effetti, Foucault intenderà il neoliberalismo come una cornice assai interessante per nuove forme di politica aperte alle pratiche delle minoranze. Come ha detto Lagasnerie, Foucault «sostiene che il concetto centrale dell'approccio neoliberale non è la libertà ma il pluralismo. [...]. La specificità di questo paradigma consiste nel costringere a chiederci cosa significhi vivere in una società composta da individui o gruppi che sperimentano modi di esistenza diversi tra loro»<sup>64</sup>.

Questa cornice è essenziale per lui, perché la sua visione della politica come forma di resistenza alla normalizzazione e alla sottomissione implica un impegno costante in favore della *differenza* nella nostra relazione con noi stessi. Quella di Foucault non è infatti una richiesta di identità ma la ricerca di una forma garantita di pluralismo

---

<sup>61</sup> *Ivi*, p.71.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> DE LAGASNERIE 2012.

nella società e dentro noi stessi. «Le relazioni che dobbiamo avere con noi stessi», dice, «non sono di identità ma di differenziazione, creazione, innovazione»<sup>65</sup>. Perciò non abbiamo bisogno di «scoprire» la nostra «vera identità» (sarebbe una forma di essenzialismo che Foucault ha sempre ripudiato) ma semmai di «rifiutare ciò che siamo»<sup>66</sup> all'interno di una determinata configurazione del potere e della conoscenza, rifiutarlo al fine di aprire spazi alla nostra libertà di essere «altro» («*La "vraie vie" ne peut se manifester que comme "vie autre"*»<sup>67</sup>). A questo proposito, le lotte degli anni Settanta erano ai suoi occhi anzitutto lotte per «un diritto alla differenza» o per differire da se stessi.

In una critica indiretta ai situazionisti e a Guy Debord, Foucault definisce apertamente il neoliberalismo non come una società del consumo o come una forza di uniformizzazione ma come un «gioco di differenziazioni»<sup>67</sup>. Come scrive in *Nascita della biopolitica*, il neoliberalismo come pensiero ordoliberal, un pensiero che adesso è «il programma della maggior parte dei governi nei paesi capitalistici», non cerca affatto «la costituzione di una “società di mercato standardizzata”» ma, «al contrario, cerca di ottenere una società orientata non verso la merce e l'uniformità della merce ma verso la molteplicità e la differenziazione delle imprese»<sup>68</sup>. L'obiettivo principale dell'agenda neo-liberale non è «tanto lo scambio di merci quanto i meccanismi della competizione»<sup>69</sup> e quindi della «differenziazione».

La logica del neoliberalismo si presenta perciò agli occhi di Foucault come una cornice particolarmente per creare uno spazio che protegga e persino stimoli la proliferazione di discorsi e soggettività. Il neoliberalismo sembra infatti modellare l'idea di una società «nella quale è presente un'ottimizzazione dei sistemi di differenza, il campo è lasciato aperto a processi fluttuanti, individui e pratiche di minoranza sono tollerati, l'azione viene esercitata sulle regole del gioco piuttosto che sui giocatori, e vi è infine un intervento di tipo ambientale invece di un assoggettamento interno degli individui»<sup>70</sup>. Questo tipo di azione

---

<sup>65</sup> FOUCAULT 1988b.

<sup>66</sup> FOUCAULT 1982.

<sup>67</sup> FOUCAULT 2008, p. 142.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 259-60

“ambientale” è dunque decisamente diverso dal precedente rapporto tra Stato e individui. Non abbiamo più «il progetto di una società integralmente disciplinare, nella quale la rete legale che circonda gli individui viene sostituita e prolungata dall'interno da meccanismi che potremmo definire normativi» e non abbiamo nemmeno «una società nella quale siano necessari un meccanismo di normalizzazione generale e l'esclusione di coloro che non possono essere normalizzati»<sup>71</sup>.

Come ha spiegato Mitchell Dean, Foucault opera un'importante distinzione tra forme esterne di assoggettamento e forme interne, «come la fabbricazione della soggettività attraverso le relazioni di potere e conoscenza»<sup>72</sup>. Il neoliberalismo è precisamente una forma di governamentalità che rompe con le forme passate di regolamentazione e potere per affidarsi ad una produzione del soggetto che avviene mediante un insieme di tecniche e di leggi. A differenza delle forme del potere disciplinare, dunque, le nuove regole del gioco «non sono decisioni che qualcuno prenda per gli altri» ma una cornice generale nella quale il neoliberalismo non ci dice mai in maniera puntuale come comportarci nella vita quotidiana. La sua «è una regola del gioco economico e non un controllo economico-sociale intenzionale»<sup>73</sup>. Le regole sono infatti imposte ai giocatori ma i giocatori «rimangono liberi nel loro gioco»<sup>74</sup>.

In questo modo, come osserva José Luis Pestaña, il neoliberalismo produce individui che «sono responsabili della propria vita senza imporre un modello antropologico definito»; essi «non devono sottostare a nessuna regola che indichi come vivere, amare o divertirsi; devono semplicemente garantirsi mezzi soggettivi e oggettivi per arrivarci»<sup>75</sup>. Ecco allora, come sostiene Isabelle Garo, che «dietro a ciò che a prima vista può sembrare il più spaventoso cinismo commerciale [...] si trova un potere critico reale che per Foucault non va perduto» e cioè «la critica di qualsiasi essenzializzazione dei sentimenti e comportamenti, dalla natura materna all'Eterno femminino; la critica, al tempo stesso, di ogni eternità delle norme». In realtà, «nessun altro

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> DEAN 2016, p. 100.

<sup>73</sup> FOUCAULT 2008, p. 173.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>75</sup> MORENO PESTAÑA 2011, p. 122.

approccio al comportamento umano offre una prospettiva così amoralistica, nietzschiana o de-antropologizzata dalla genuina potenza esplosiva»<sup>76</sup>; agli occhi di Foucault, dunque, il neoliberalismo ha l'enorme merito di procedere in primo luogo a una «cancellazione antropologica (*gommage anthropologique*)» nella comprensione dell'agire umano<sup>77</sup>.

In questa prospettiva, è chiaro che per Foucault il neoliberalismo è una forma di governamentalità nuova. Una forma che, come sottolinea Serge Audier, se per molti aspetti non era migliore di quella precedente, offriva però «anche margini di libertà, specialmente per le pratiche delle minoranze – droghe, sesso, rifiuto di lavorare, ecc.». È chiaro allora che l'«apparente ambiguità del rapporto di Foucault con il neoliberalismo» è sin dall'inizio segnata «dal modo in cui ha tentato di reinventare la soggettività, la sessualità e persino lo star bene con se stessi»<sup>78</sup>.

## 6. Foucault e la Seconda sinistra francese

In questo importante mutamento nel modo di concepire la resistenza al di fuori della sfera dello Stato e nell'interesse di Foucault per il neoliberalismo come cornice di questa resistenza, riecheggiano con forza le trasformazioni del campo intellettuale francese e della sinistra. Per capire quanto profonda sia stata questa trasformazione è interessante leggere come le riforme di Giscard erano state viste da alcuni importanti intellettuali francesi dell'epoca. L'intervento di Andre Gorz, ad esempio, è a questo riguardo particolarmente significativo. Pensatore marxista dell'ecologia, ma anche sostenitore della fine delle politiche di classe postbelliche<sup>79</sup> e vicino alla Seconda sinistra, anche Gorz vedrà infatti nell'ascesa del neoliberalismo francese un'occasione per ripensare la sinistra.

In un testo del 1976, Gorz scrive: «è chiaro: Giscard proviene dalla destra. Ma da ciò non deriva che la liberalizzazione della società sia necessariamente un progetto di destra e che dovremmo abbandonarlo ai

---

<sup>76</sup> GARO 2011, p. 175.

<sup>77</sup> FOUCAULT 2008, p. 264.

<sup>78</sup> AUDIER 2017.

<sup>79</sup> GORZ 1982.

giscardiani»<sup>80</sup>. Continua poi sottolineando come «ovunque in Europa ci sono ora, tra neoliberali e neosocialisti, scambi e parziale osmosi»<sup>81</sup>. Naturalmente, il nocciolo dello scambio tra questa Nuova sinistra e questa Nuova destra non consiste tanto nel rafforzamento del potere delle multinazionali quanto nella lotta contro un nemico comune: lo Stato. Come dice Gorz, «se Giscard arriva a svincolare il potere centrale e a liberare spazi nuovi in cui possiamo esercitare l'iniziativa collettiva, perché non approfittarne?». In altre parole, Il ritiro dello Stato, provocato dalle politiche neoliberali avrebbe costituito una buona occasione per una sinistra anti-statalista per «occupare il campo lasciato vacante dal potere»<sup>82</sup>. Gorz conclude allora con una domanda retorica: «la sinistra desidera una società nella quale tutti si affidano allo Stato per ogni cosa: l'inquinamento delle coste, gli additivi alimentari, l'architettura, i licenziamenti abusivi, gli incidenti sul lavoro, ecc.? In tal caso non faremo che rimpiazzare una negligenza privata con una amministrativa, l'arbitrio del datore di lavoro con quello burocratico»<sup>83</sup>. Come farà notare Serge Audier, perciò, anche per Gorz il neoliberalismo non è ovviamente la soluzione ma certamente «può offrire opportunità significative per un'altra agenda economica, politica e sociale»<sup>84</sup>.

I rapporti tra Foucault e il neoliberalismo vanno intesi in maniera non molto differente. Naturalmente, Foucault non difenderà mai il «liberalismo selvaggio»<sup>85</sup>. Vedrà però nel neoliberalismo una cornice assai interessante per dar vita a una “governamentalità di sinistra” intesa come alternativa alla vecchia sinistra socialista e come spazio di sperimentazione. Un progetto che sarà promosso in particolar modo dagli intellettuali vicini alla Seconda sinistra e al sindacato CFTD (Confédération française démocratique du travail). Come ha scritto Michel Chapard, ministro socialista di Michel Rocard e importante figura della Seconda sinistra, «di fronte alla nuova destra liberale incarnata da Giscard, sarebbe stato importante dare una *chance* a una

---

<sup>80</sup> BOSQUET 1976, p. 23.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 213.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> FOUCAULT 1988a, p. 175.

nuova sinistra socialista»<sup>86</sup>. Invece di proporsi in opposizione totale al potere giscardiano, allora, è proprio dalla trasformazione avvenuta nella destra che questa sinistra rocardiana trarrà l'esempio per il proprio progetto di ridefinizione della sinistra.

La Seconda sinistra francese prenderà questo nome a partire da un celebre discorso tenuto da Michel Rocard al congresso del Partito socialista del 1977. Rocard distinguerà due sinistre: la prima è «la più tipica e a lungo dominante, giacobina, centralizzata, statalista, nazionalista e protezionista»; l'altra, la «seconda sinistra», appunto, è «decentrata» e «rifiuta le dominazioni arbitrarie, quelle dei capi come quelle dello Stato». È una sinistra che è «libertaria per le maggioranze subalterne come le donne o per le minoranze mal integrate nella società: giovani, immigrati, disabili»<sup>87</sup>. In opposizione al programma dell'Union de la gauche, a François Mitterrand e alla sua corrente, Rocard formulerà così l'idea di una forte divisione tra due culture all'interno del comune campo della sinistra. Era chiaro ormai per lui che, al di là delle loro differenze, i comunisti e la maggioranza mitterrandista all'interno del partito dividevano l'idea per cui «l'essenziale della loro strategia di cambiamento era centrato sulla conquista dello Stato»<sup>88</sup> e che questa idea andava superata una volta per tutte.

La teorizzazione più articolata di queste due culture della sinistra si trova in un libro pubblicato nel 1977 da Patrick Viveret (il vero autore del discorso di Rocard) e da Pierre Rosanvallon con l'emblematico titolo *Per una nuova cultura politica*<sup>89</sup>. Questo libro – nel quale Foucault leggeva «un'intuizione notevole del nostro presente», «un'accurata diagnosi» e «una svolta» e del quale era assai entusiasta<sup>90</sup> – sostiene che dalla guerra in avanti la Francia ha vissuto all'insegna di una cultura politica in cui «l'elemento centrale è lo Stato, considerato allo stesso tempo come l'oggetto della lotta, lo spazio della trasformazione sociale e il motore della futura transizione al

---

<sup>86</sup> CHAPUIS 2007.

<sup>87</sup> ROCARD 1979a.

<sup>88</sup> ROCARD 1979b.

<sup>89</sup> ROSANVALLON E VIVERET 1977.

<sup>90</sup> Lettera di Michel Foucault a Pierre Rosanvallon del 17 dicembre 1977, cit. in CHRISTOFFERSON 2016, p. 16-17.

socialismo»<sup>91</sup>. Se «il discorso politico dominante, da sinistra o da destra, individua la difficoltà della trasformazione sociale non nel suo scopo ma nei mezzi», il problema di una nuova sinistra non era allora di definire ciò che si fa con lo Stato ma lo Stato stesso come strumento principale della trasformazione sociale<sup>92</sup>.

In questo senso, la Seconda sinistra è la reazione a una concezione della trasformazione sociale e dello Stato che era all'epoca condivisa dalla sinistra come dalla destra gollista. Contro queste due figure di "statalismo", la Seconda sinistra difenderà le virtù della società civile, i diritti umani e i diritti delle minoranze e riabiliterà anche l'idea di imprenditorialità, perché – come sottolinea Jacques Julliard in un'intervista a Michel Rocard – «socialismo non è la soppressione dell'imprenditoria privata ma, al contrario, la possibilità per ogni individuo di ritrovare una funzione imprenditoriale»<sup>93</sup>. Per chi intende rifiutare una «società statale» e «riabilitare il concetto di imprenditorialità», è chiaro allora che il neoliberalismo nascente si presenta come uno strumento intellettuale assai al fine di immaginare una nuova sinistra, una sinistra cioè che non si opponga più al mercato. Questa necessaria evoluzione è stata non a caso per Ronsavallon e Viveret l'occasione giusta per «rompere con ogni tentazione economicista, burocratica o totalitaria»<sup>94</sup>.

Non sorprende, in questo contesto, che Foucault condivida queste preoccupazioni assieme all'ambizione di individuare un'alternativa alla sinistra post-bellica e che sia stato perciò attratto dalla Seconda sinistra<sup>95</sup>. In effetti, come osserva Isabelle Garo, «seguendo la traiettoria politica curvilinea di una parte della sua generazione», Foucault intendeva a suo modo «contribuire... alla "modernizzazione" liberalizzatrice della sinistra istituzionale, a cominciare dal partito socialista»<sup>96</sup>.

---

<sup>91</sup> *Ibidem.*

<sup>92</sup> *Ibidem.*

<sup>93</sup> ROCARD 1979c.

<sup>94</sup> ROSANVALLON E VIVERET 1977.

<sup>95</sup> *Ibidem.*

<sup>96</sup> GARO 2011, p. 161.

### 7. *Conclusione: cosa significa sinistra?*

In una conversazione organizzata all'Università di Chicago nel 2013, Gary Becker aveva chiesto se Foucault fosse stato socialista. Con un'interessante distinzione, François Ewald ha risposto: «Socialista, no! A sinistra». Turbato, Becker ha chiesto poi cosa significasse «sinistra»<sup>97</sup>. Questa domanda è in realtà la stessa che era in gioco in Francia nella metà degli anni Settanta. Cosa dovrebbe essere la sinistra? Nelle polemiche di quegli anni, ad essere chiamato in causa non era solo un programma ma la definizione stessa di questa parte politica. Se la cosiddetta sinistra statalista avrebbe vinto alle urne nel 1981, infatti, non è esagerato affermare che sono state invece le idee della Seconda sinistra ad avere avuto, in seguito, un'importanza decisiva nell'evoluzione del Partito socialista.

Assieme ad altri intellettuali post-sessantottini, Foucault ha preso parte alla riflessione su questa sinistra non più socialista, su una sinistra che avrebbe anzi cancellato l'eredità del socialismo del dopoguerra definendone “cripto-totalitario” il progetto. Dal momento che la rivoluzione non era più desiderabile, auspicava una politica che aprisse la strada a una sinistra che non rifiutasse più il mercato ma creasse semmai uno spazio liberato dallo Stato e da quella normatività della governamentalità social-statalista che era condivisa dai socialisti come da gollisti. In questo senso, come ha detto Michael Foessel, «nel difendere la società civile, la Seconda sinistra ha assorbito il pensiero libertario e sociale del '68 e viceversa. Dal pensiero di Michel Foucault all'attivismo del CFDT, si era formato un nuovo *consensus* anti-statalista. Non si trattava più di mettere la “riforma” al posto della “rivoluzione”, ma le “microresistenze” e le esperienze locali contro l'esercizio verticale del potere»<sup>98</sup>.

Rifiutando nel suo impegno politico qualsiasi analisi astratta o generale, come notava Paul Veyne, Foucault troverà quindi nel neoliberalismo un pensiero molto interessante per la sua «militanza ai margini»<sup>99</sup> e per le sue lotte «quotidiane» in favore degli esclusi, dei detenuti, degli immigrati o dei malati di mente. Il neoliberalismo si

---

<sup>97</sup> BECKER – EWALD – HARCOURT 2013, p. 19.

<sup>98</sup> FOESSEL 2011.

<sup>99</sup> DELANNOI 1990, p. 61.

rivelerà assai utile, cioè, per pensare con precisione a come – in sintonia con l’idea foucaultiana della critica sociale – «non essere eccessivamente governati»<sup>100</sup>. È esattamente il motivo per cui lo storico Julian Bourg ha individuato una svolta etica nell’evoluzione della sinistra francese; una svolta che non solo ha trasformato il soggetto principale del mutamento sociale ma ha anche «rivoluzionato la nozione stessa di rivoluzione»<sup>101</sup>.

A lungo termine, questo cambiamento porterà alla sostituzione della «lotta di classe» con la «cura del sé», un nuovo tipo di lotta che per molti aspetti si dimostrerà perfettamente compatibile con il neoliberalismo. Se Foucault non è mai stato un neoliberale in senso stretto, perciò, va riconosciuto che la comprensione del potere e della resistenza nel suo ultimo decennio è tuttavia in profonda consonanza con l’ontologia politica neoliberale e con la sua trasformazione della politica in etica.

### Riferimenti bibliografici

AUDIER, SERGE, 2015

*Penser le «néolibéralisme». Le moment néolibéral, Foucault, et la crise du socialisme*, Le Bord de l’eau, Lormont.

ID., 2017

“Quand Foucault découvre le néolibéralisme, Prophétie géniale ou symptôme d’une crise de la gauche?”, in ZAMORA E BEHRENT 2016.

BECKER, GARY – EWALD, FRANÇOIS – HARCOURT, BERNARD, 2013

*Becker and Foucault on Crime and Punishment. A Conversation: The Second Session*, The University of Chicago, May 15. Disponibile a: [https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1409&context=public\\_law\\_and\\_legal\\_theory](https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1409&context=public_law_and_legal_theory).

BERNARD, MATHIAS, 2007

“Le projet giscardien face aux contraintes du pouvoir”, in BERSTEIN E SIRINELLI 2007.

ID., 2014

*Valéry Giscard D’Estaing. Les ambitions déçues*, Armand Colin, Paris.

BERSTEIN, SERGE E SIRINELLI, JEAN-FRANÇOIS, 2007

*Les années Giscard. Les réformes de société 1974-1981*, Armand Collin, Paris.

---

<sup>100</sup> FOUCAULT 2004.

<sup>101</sup> BOURG 2007.

BLANCHET, PIERRE ET BRIÈRE, CLAIRE, 1979  
*Iran: la révolution au nom de Dieu*, Seuil, Paris,

BOSQUET, MICHEL, 1976  
*Occupons le terrain*, "Le nouvel observateur", n° 116, agosto.

BOURG, JULIAN, 2007  
*From revolution to ethics. Mai 68 and contemporary French thought*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston.

CHAPUIS, MICHEL, 2007  
*Si Rocard avait su... Témoignage sur la deuxième gauche*, L'Harmattan, Paris.

CHAUVIN, HERVÉ, 2012  
"L'union de la gauche et la problématique des droits de l'homme en URSS", in TARTAKOWSKY E BERGOUNIOUX 2012..

CHRISTOFFERSON, MICHAEL SCOTT, 1999  
*An Antitotalitarian History of the French Revolution: Francois Furet's Penser la Revolution française in the Intellectual Politics of the Late 1970s*, "French Historical Studies", n° 4, vol. 22. Disponibile a [https://www.jstor.org/stable/286759?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/286759?seq=1#page_scan_tab_contents)  
ID., 2016

"Foucault and New Philosophy: Why Foucault Endorsed André Glucksmann's The Master Thinkers", in ZAMORA E BEHRENT 2016.

DEAN, MITCHELL, 2016  
"Foucault, Ewald, Neoliberalism and the Left", in ZAMORA E BEHRENT 2016.

DEAN, MITCHELL E VILLADSEN, KASPAR, 2016  
*Statephobia and civil society*, Stanford University Press, Stanford.

DEFERT, DANIEL, 1994  
Chronologie, in FOUCAULT 1994, p. 13 sgg.

DE LAGASNERIE, GEOFFROY, 2012  
*La dernière leçon de Michel Foucault*, Fayard, Paris.

DELANNOI, GIL, 1990  
*Les années utopiques. 1968-1978*, La découverte, Paris.

DREYFUS, HUBERT E RABINOW, PAUL, 1982  
*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago.

FOESSEL, MICHAEL, 2011

*De Rocard à Julliard, vie et mort de la deuxième gauche*, “Libération”, 25 gennaio.

FOUCAULT, MICHEL, 1976

*Crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs* (intervista con K. S. Karol), “Le Nouvel Observateur”, n° 585, 26 genn./1 febr., pp. 34-37. Disponibile a: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault438.html>.

ID., 1977a

*Non au sexe roi* (intervista con B.-H. Lévy), “Le Nouvel Observateur”, n° 644, 12-21 marzo, pp. 92-130. Ora in *Dits Ecrits*, Tome III, Texte n. 200.

ID., 1977b

*Die Folter, das ist die Vernunft*, intervista con K. Boesers, “Literatur magazin”, n° 8, dicembre, pp. 60-68. Disponibile a: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault139.html>.

ID., 1977c

Intervista inedita ai militanti della LCR, luglio. Disponibile a: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault117.html>.

ID., 1978

*La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme*, intervista con R. Yoshimoto, 25 avril. Disponibile a <http://1libertaire.free.fr/MFoucault332.html>.

ID., 1979.

*L'esprit d'un monde sans esprit*, in BLANCHET ET BRIÈRE 1979, pp. 227- 41. Disponibile a: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault150.html>. Ora in *Dits Ecrits*, Tome III, texte n°259.

ID., 1982

“The Subject and Power”, in DREYFUS E RABINOW 1982, pp. 208-26.

ID., 1984

*Interview de Michel Foucault* (intervista con C. Baker, aprile 1984), “Actes: cahiers d'action juridique”, nn° 45-46: *La Prison autrement?*, giugno, pp. 3-6. Ora in *Dits et écrits*, Tome IV, n. 353.

ID., 1988a

“Social Security”, in Foucault and L. D. Kritzman, eds., *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, New York, Routledge.

ID., 1988b

“Truth, Power, Self”, in Hutton (P.H.), Gutman (H.) e Martin (L.H.), ed.s, *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst, the University of Massachusetts Press, pp. 9-15.

ID., 1994a

*Dits et écrits*, I, Gallimard, Paris.

ID., 1994b

“La philosophie analytique de la politique”, in *Dits et Ecrits* tome III, texte n° 232, Gallimard, Paris.

ID., 2000

*Ethics: Subjectivity and Truth*, a cura di P. Rabinow, Penguin, New York.

ID., 2004

*N'être pas tellement gouvernés*, “Vacarme”, n° 29, 2 ottobre.

ID., 2007

*Security, territory, population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978*, tr. di Graham Burchell, London, Palgrave.

ID., 2008

*The Birth of biopolitics*, Palgrave Macmillan, New York.

ID., 2015a

*Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris.

ID., 2015b

“The Great rage of facts”, in ZAMORA E BEHRENT 2016, pp. 171-75.

GARO, ISABELLE, 2011

*Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Démopolis, Paris.

GISCARD D'ESTAING, VALÉRY, 1988

*Le pouvoir et la vie*, Compagnie 12, Paris.

GLUCKSMANN, ANDRÉ, 1977

*Les maîtres penseurs*, Grasset, Paris.

GORDON, COLIN, 2015

*Foucault, neoliberalism etc.*, “Foucault news”, 15 gennaio.

Disponibile a : <https://foucaultnews.com/2015/01/15/colin-gordon-foucault-neoliberalism/>.

GORZ, ANDRÉ, 1982

*Farewell to the Working Class*, London, Pluto Press.

GREMION, PIERRE, 2005

*Modernisation et progressisme. Fin d'une époque 1968-1981*, Esprit, Paris.

LAURENS, SYLVAIN, 2008

*Les Maliens à l'Élysée*, “Revue Agone”, n° 40, Paris.

LAZAR, MARC, 2012

“La gauche et l'Etat: le ‘moment programme commun’, 1974-1978”, in TARTAKOWSKY E BERGOUNIOUX 2012.

LEFORT, CLAUDE, 1975

*Un Homme en trop: Réflexions sur “L'Archipel du goulag”*, Le Seuil, Paris.

MAURIAC, CLAUDE, 1977

*Il ne faut pas tuer l'espérance*, “Le Monde”, 7 luglio.

ID., 1983

*Le Temps Immobile VII. Signes, rencontres et rendez-vous*, Grasset, Paris. Ed. digitale.

MORENO PESTAÑA, JOSÉ LUIS, 2011  
*Foucault, la gauche et la politique*, Textuel, Paris.

REVEL, JEAN-FRANÇOIS, 1976  
*La Tentation totalitaire*, Laffont, Paris.

REVEL, JUDITH, 2010  
*N'oubliez pas d'inventer votre vie*, "La Revue Internationale des Livres et des Idées", 06/05. Disponible a: <http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=348>.

ROCARD, MICHEL, 1979a  
"Les deux cultures politiques, discours prononcé aux congrès de Nantes du Parti socialiste en avril 1977", in ID., *Parler Vrai*, Seuil, Paris.  
ID., 1979b  
"Un puissant parti socialiste, intervention à la Convention nationale du parti socialiste le 25 novembre 1978", *ivi*.  
ID., 1979c  
"Entretien avec Jacques Julliard", *ivi*.

ROSANVALLON, PIERRE E VIVERET, PATRICK, 1977  
*Pour une nouvelle culture politique*, Seuil, Paris. Ed. digitale.

TARTAKOWSKY, DANIELE E BERGOUNIOUX, ALAIN, 2012  
*L'union sans unité. Le programme commun de la gauche (1963-1978)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

VEYNE, PAUL, 2014  
*Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas: Souvenirs*, Albin Michel, Paris.

ZAMORA, DANIEL E BEHRENT, MICHAEL C., 2016  
*Foucault and Neoliberalism*, PolityPress, London.

**Non siamo comunisti, siamo *comunisti ermeneutici*<sup>1</sup>**

Gianni Vattimo (Università di Torino)

Santiago Zabala (ICREA/Universitat Pompeu Fabra, Barcelona)

Quasi venti anni fa, il grande filosofo americano Richard Rorty aveva previsto l'elezione negli Stati Uniti di «un “uomo forte” [...] qualcuno che, una volta eletto, avrebbe assicurato [agli elettori] che i boriosi burocrati, gli avvocati cavillosi, i commercianti strapagati in bond e i professori postmodernisti non avrebbero più avuto alcuna voce in capitolo» [R. Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge 1998, p. 90]. Quest'uomo forte è arrivato e il suo nome è Donald Trump. Rorty non aveva previsto però soltanto un presidente con queste caratteristiche, ma anche un progetto assai simile a quello di Trump: «Molto probabilmente accadrà che le conquiste ottenute negli ultimi quarant'anni dagli afroamericani, dagli ispanici e dagli omosessuali saranno spazzate via tutte. Torneranno di moda le battute pesanti sulle donne... Troverà sfogo tutto il risentimento provato dagli americani di scarsa istruzione nei confronti dei laureati che vogliono dettare loro il modo di comportarsi». Questa miccia, spiegava, si sarebbe accesa per via della tendenza della sinistra a dare «priorità alla politica culturale rispetto alla politica reale».

Cosa ha a che fare però tutto questo con il “marxismo del XIX secolo” e, in particolare, con la nostra versione debole o ermeneutica?

Sono state proprio le critiche di Rorty alla sinistra (quelle alla trilogia di Negri e Hardt in particolare) e le sue prese di posizione sugli orribili eventi dell'11 settembre 2001 a spingerci a scrivere *Comunismo Ermeneutico: da Heidegger a Marx* (2011), un libro che il filosofo Eduardo Mendieta ha paragonato a una sorta di manifesto. I testi di Negri e Hardt erano intrisi di nozioni metafisiche e troppo astratte per spingere all'azione concreta («impero», «moltitudine», «comune»...) e l'11 Settembre ha portato alla luce questa lacuna. Quei terribili atti terroristici non hanno segnato solamente il giorno «che ha cambiato il mondo» ma hanno condotto anche ad un'intensificazione delle

---

<sup>1</sup> Trad. it. dall'inglese di Leonardo Pegoraro, PhD.

politiche militari e finanziarie che già erano in atto. Esempi evidenti di quest'intensificazione, che nel libro chiamiamo inquadramento [*framing*], sono l'occupazione militare del Medio Oriente, l'uso di droni militari, i sistemi di sorveglianza di massa rivelatici da Edward Snowden, ma anche alcuni atti dell'amministrazione Obama, che ha continuato o estremizzato queste politiche e ha dato il via libera al salvataggio di grandi colossi finanziari sull'orlo della bancarotta ma anche all'uso di droni contro bersagli civili. In un certo senso, Barack Obama e Hillary Clinton hanno incarnato esattamente quella «politica culturale» o quella «sinistra culturale» prive di un'agenda economica di sinistra della quale parlava Rorty: quella sinistra che non ha tenuto in nessun conto il peggioramento progressivo delle condizioni economiche dei lavoratori americani, conseguenza di una globalizzazione decantata invece acriticamente dai Liberal. Privi di portavoce politici che sostenessero i loro interessi o che perlomeno ne parlassero, i lavoratori si sono scagliati contro le politiche tecnocratiche dell'élite culturale e hanno scelto di disinteressarsi alla politica o si sono lasciati irretire dalla demagogia di leader populistici di destra come Donald Trump, Nigel Farage e altri. A differenza di Rorty, però, il quale non chiedeva alla sinistra di ridiventare «marxista» o «comunista», noi crediamo invece che questa sia l'unica strada da percorrere per reagire alla capitolazione e alla bancarotta morale e politica di quelli che erano un tempo i partiti progressisti di sinistra.

A partire dal 2011 ci è stato chiesto spesso: «Siete comunisti?». La nostra risposta, da allora, è rimasta sempre la stessa: «No, siamo comunisti *ermeneutici*». A quel punto di solito veniamo guardati con sospetto e confusione: sospetto, perché si pensa che non esistano più i comunisti; e confusione, perché «ermeneutico» è per molti un concetto estraneo. Fino ad oggi si è sempre parlato di comunismo sovietico, o cubano, o cinese e mai di «comunismo ermeneutico». Quest'ultimo si distingue dai comunismi precedenti non tanto per l'assenza di un punto di riferimento geografico: nel libro, infatti, ci riferiamo ad un luogo specifico (l'America Latina); quanto piuttosto per l'ermeneutica, che fa dell'interpretazione il mezzo con cui innestare tra loro comunismo e pensiero debole. Ed è esattamente in questo che consiste il significato del sottotitolo del nostro saggio: *Da Heidegger a Marx*. Oggi, esauritasi la metafisica, possiamo tornare a Marx attraverso l'ermeneutica, vale a

dire mediante un approccio filosofico affrancato dalle verità metafisiche, nonché dalla violenza e dalle forzature che giocoforza le accompagnano. Il comunismo ermeneutico consiste perciò in un «indebolimento» delle strutture forti della metafisica, della modernità e dell'ideologia. Il motto del nostro libro, riprendendo e riformulando il celebre detto marxiano che compare nelle *Tesi su Feuerbach*, suona a questo punto così: «I filosofi hanno solamente descritto il mondo in vari modi; ora è giunto il momento di interpretarlo».

Con il trionfo globale del capitalismo dopo la caduta del Muro di Berlino, il comunismo ha perso ogni potere effettivo e ogni capacità di giustificare le pretese metafisiche che avevano caratterizzato la formula marxista delle origini, come l'ideale dello sviluppo (il quale, inevitabilmente, conduce verso una logica di guerra). Oggi, proprio queste logiche e questi ideali basati su una crescita perpetua sono ciò che caratterizza e guida le nostre democrazie *inquadrate*. Il comunismo debole, il comunismo che nel XXI secolo ci rimane, non aspira ad edificare uno Stato perfetto – ovvero non prevede come possibilità futura un'altra Unione Sovietica – ma propone invece modelli democratici di resistenza sociale che si collocano al di fuori dei paradigmi intellettuali che avevano dominato il marxismo classico. Il marxismo ha attraversato una profonda de-costruzione che ha contribuito a smantellare le sue rivendicazioni rigide, violente e ideologiche a favore di un'edificazione democratica. E l'indebolimento delle pretese scientifiche di sviluppo illimitato consente ora al comunismo di ritrovare i propri sostenitori [*to finally unite its constituency*].

I fautori del comunismo indebolito sono anzitutto i più deboli, cioè tutti coloro che non sono inseriti in ciò che Max Weber chiamava la «gabbia d'acciaio del capitalismo»: sono quelli che ne stanno ai margini. Sono gli abitanti dei bassifondi e delle nazioni sottosviluppate, i quali, malgrado rappresentino i tre quarti della popolazione mondiale, devono far fronte a quell'annichilimento esistenziale che deriva dall'oppressione economica e militare che sono costretti a subire quotidianamente. In risposta a questa situazione, negli anni Novanta i movimenti sociali del Sudamerica hanno cominciato a reagire, eleggendo i rappresentanti tra le proprie fila (Morales, Chávez e altri) per difendere i più deboli e attuare riforme sociali a favore degli indigenti. Sebbene questi leader

progressisti latinoamericani non si siano mai definiti «comunisti», e men che meno «comunisti ermeneutici», hanno però promosso politiche comuniste che, nel difendere le economie dei loro paesi durante i periodi di crisi, si sono rivelate ben più efficaci delle strategie adottate a questo scopo dai paesi occidentali. Inoltre, hanno sostenuto le minoranze etniche – riconoscendo, ad esempio, i diritti degli indigeni –, realizzando una sorta di fusione ermeneutica degli orizzonti.

Il nostro sostegno al governo di Chávez in Venezuela ha portato alcuni critici a sostenere che avevamo commesso un errore simile a quello di Ernst Bloch, il quale, ne *Il principio speranza*, non aveva nascosto il suo appoggio al regime della Germania Est. Questi critici indicano nello smantellamento delle riforme di Chávez la prova di una lettura sbagliata, come se il fatto che entrambi questi due sistemi politici siano stati investiti da mutamenti di tipo reazionario implichi che fossero simili anche in tutto il resto. Quest'argomentazione, che continua ad affidarsi alla verità metafisica del progresso, non cancella però la natura delle riforme di Chávez più di quanto non serva ad equiparare due governi «socialisti» che sono stati invece radicalmente diversi. Ad ogni modo, la crisi sociale ed economica che il Venezuela sta attraversando sotto la guida di Nicolás Maduro solleva senz'altro una domanda: siamo in presenza della dissoluzione del mito di Chávez o, al contrario, al potere e al dominio – incessanti e terribili – delle democrazie inquadrate nell'ordine capitalistico [*capitalist-framed democracies*]?

Chávez rappresenta ancora un mito, un simbolo e un riferimento per tutta la sinistra mondiale e non solo per le politiche sociali, economiche ed educative di successo che ha messo in atto ma anche per il sostegno che ha saputo dare ad altri governi progressisti dell'America Latina. Un esempio interessante è in questo senso quello dell'ex presidente del Brasile, Dilma Rousseff. Appena indicata da Lula come la migliore candidata a guidare il Partito dei lavoratori e il Brasile nel Ventunesimo secolo, Dilma ha subito ricevuto il sostegno di Chávez. E ora che è stata spodestata da un colpo di Stato capitalista, è necessario riflettere a fondo sul livello di coinvolgimento in questo golpe delle democrazie *inquadrate*. «Questa riflessione», come ha detto di recente Mark Weisbrot, «è tutt'altro che peregrina in Brasile, un paese nel quale nel

2005 Washington era intervenuta in favore del tentativo di indebolire per via legislativa il governo del Partito dei lavoratori».

Va anche ricordato come Dilma avesse denunciato l'ingerenza statunitense nella compagnia petrolifera Petrobras, come rivelato dai file di Snowden. Possiamo però discutere all'infinito su questi dettagli o se Chávez sia un mito e la sua eredità un modello, come noi riteniamo, oppure no. Non dovrebbero tuttavia esservi dubbi sul fatto che la crisi permanente in Venezuela e in altri paesi dell'America Latina sia stata causata in primo luogo dall'intervento straniero, attraverso le sanzioni economiche. Indipendentemente dalla recente crisi politica ed economica nella regione, i successi di Chávez nel ridurre la povertà estrema sono però incontestabili e questo è uno dei pochi aspetti sui quali i suoi sostenitori come i suoi critici concordano.

Per quanto la cosa possa sembrare paradossale, nonostante avessimo proposto i governi latinoamericani progressisti come modello per le democrazie neoliberali occidentali, il nostro libro non era stato scritto per *loro* ma per *noi*. Il comunismo ermeneutico che vediamo ancora all'opera in America Latina non è venuto meno con il tramonto dei suoi leader più carismatici o con il recente avvento di governi di destra in Argentina e in Brasile. Anzi: è proprio adesso che inizia.

È straordinario per noi vedere come a quasi sei anni di distanza dalla pubblicazione di *Comunismo ermeneutico* anche in Europa abbiano cominciato a prendere piede forme di democrazia radicale e di iniziativa dal basso. Non ci riferiamo tanto agli *Indignados* o ai movimenti tipo *Occupy*, quanto piuttosto a chi ha trasformato questi movimenti in partiti politici come *Podemos* in Spagna. Proprio come l'ultimo Hugo Chávez, anche Pablo Iglesias ha invocato riforme sociali radicali in favore dei più deboli e si è scagliato contro l'egemonia statunitense, chiedendo l'uscita della Spagna dalla NATO e la revoca dell'accordo che consente agli Stati Uniti di mantenere le basi militari di Morón (Siviglia) e Rota (Cádiz). Ma la nascita di Podemos non è dovuta solo all'ammirazione dei suoi leader Iglesias, Juan Carlos Monedero e Íñigo Errejón per la rivoluzione in Bolivia e, più in generale, per un'America Latina che avevano conosciuto in profondità nei loro viaggi; ma anche al fatto che il Partito socialista spagnolo ha perso ogni credibilità. La recente crisi di questo partito è dovuta proprio al suo aver incarnato ciò da cui Rorty metteva in guardia: la tendenza della sinistra ad attribuire

«priorità alla politica culturale rispetto alla politica reale». Podemos è la prova che non tutti i partiti “populisti” sono uguali. Inoltre, non dobbiamo sottovalutare l’elezione di Papa Francesco. L’elezione di un Papa latinoamericano che ha avviato una riforma progressista della Chiesa è infatti il simbolo di un’epoca in cui anche il «debole» può finalmente avere un ruolo nella ripartizione del potere.

Ma come può aiutarci il comunismo ermeneutico, se Trump o Farage si servono del populismo di destra per usurpare il potere e gli interessi dei lavoratori? Innanzitutto, è importante ricordare il forte consenso di cui ha goduto Bernie Sanders alle primarie democratiche, segnale di un futuro nel quale i deboli potranno finalmente tornare ad avere una rappresentanza anche attraverso i partiti tradizionali. Il nostro obiettivo non è oggi pretendere che la sinistra stia alla larga dalla «politica culturale». Piuttosto, è quello di invitare i movimenti sociali a dar vita o a unirsi a partiti politici che consentano ai deboli di emergere ed esercitare il potere attraverso la forza che nasce dalla loro unione. Se le voci dei più deboli non risuoneranno dagli *slums* delle nostre città postcoloniali e se non troveranno un’eco nelle stanze del potere attraverso una rappresentanza degna di questo nome, sarà impossibile superare la situazione di stallo imposta dalle nostre democrazie neoliberali. Abbiamo allora bisogno di una versione ermeneutica del comunismo che prenda il posto del comunismo metafisico di Stati falliti e totalitari e non ne riproduca gli errori. Il risveglio e il rilancio del marxismo e della teoria marxista al quale assistiamo in pensatori come Jodi Dean e Slavoj Žižek, ma anche nei colloqui promossi da Arcade<sup>2</sup>, rappresentano un invito a riscoprirne le potenzialità.

---

<sup>2</sup> Blog culturale della Division of Literatures, Cultures and Languages e del Department of English dell’Università di Stanford: <http://arcade.stanford.edu/>. Su Arcade è stata pubblicata la versione originale dell’intervento che abbiamo qui tradotto: [http://arcade.stanford.edu/content/\\_we-are-not-communists%E2%80%94we-are-hermeneutic-communists](http://arcade.stanford.edu/content/_we-are-not-communists%E2%80%94we-are-hermeneutic-communists) [N.d.T.].

## A partire da *L'imperialismo globale e la grande crisi*: un'intervista con Ernesto Screpanti<sup>1</sup>

a cura di Carla M. Fabiani

### *Premessa*

Presentiamo all'attenzione dei lettori di *Materialismo storico* un'intervista a Ernesto Screpanti a proposito del suo libro *L'imperialismo globale e la grande crisi*. L'autore ci offre una ricostruzione assai chiara, documentata ed esaustiva dell'ormai classico concetto marxista di *imperialismo*, rilevandone al contempo l'evoluzione sia nell'ambito della storia mondiale contemporanea che in quello della teoria economico-politica.

Screpanti sostiene che oggi sia finalmente visibile a occhio nudo, anche sul piano meramente empirico, la predominanza di una forma di capitale essenzialmente multinazionale e liberoscambista, rispetto al capitale monopolistico, nazionale e mercantile caratteristico del Novecento. Un predominio questo che tuttavia non va considerato meramente come esito del processo storico di globalizzazione del capitalismo, ma anzi, come condizione trascendentale, se non addirittura proprio come condizione di esistenza del capitalismo stesso, in quanto processo tendenzialmente illimitato di accumulazione ovvero di riproduzione allargata, secondo la celebre definizione marxiana per cui il capitale produce essenzialmente capitale e lo fa nella misura in cui produce plusvalore.

Il riferimento teorico principale è Marx, citato a più riprese, laddove sostiene che il capitale tenderebbe inesorabilmente al cosmopolitismo della produzione, tramite l'estensione del mercato mondiale per mano borghese. La nuova forma assunta da questo dominio capitalistico sull'orbe terracqueo sarebbe appunto l'attuale imperialismo globale,

---

<sup>1</sup> Il testo di Ernesto Screpanti dal quale prende le mosse questa conversazione è *Global imperialism and the great crisis: the uncertain future of capitalism*, Monthly Review Press, 2014, disponibile liberamente in inglese a <https://monthlyreview.org/product/global-imperialism-and-the-great-crisis/> e in italiano a <http://ilmiolibro.kataweb.it/libro/saggistica/110636/limperialismo-globale-e-la-grande-crisi/>.

una sorta di processo di semplificazione, astrazione e omologazione universale del rapporto di produzione capitalistico, che andrebbe a modificare dalle fondamenta innanzitutto il rapporto fra Stato e Capitale, incrinando quella simbiosi che gli era stata sinora attribuita, almeno da parte marxista.

Lo Stato rimane essenziale e insostituibile nel disciplinamento del lavoro salariato ovvero nella funzione di “gendarme sociale” per lo più interno. L’ordine mondiale, tuttavia, andrebbe incontro ad una *Sovereignless Global Governance* articolata in tre funzioni principali, incarnate ciascuna da Stati particolari: Sceriffo globale, Banchiere globale, Motore dello sviluppo. L’esercizio di queste funzioni mette in campo da una parte la possibilità sempre aperta del conflitto internazionale e della guerra, dall’altra lo svuotamento di sovranità dei singoli Stati a favore dell’automatismo e dell’inintenzionalità del mercato. L’irrompere della crisi si presenta infine come acceleratore non solo e non tanto delle contraddizioni insite in questo processo globale in corso d’attuazione, ma come vera e propria accelerazione dell’asservimento degli Stati, dei popoli e delle classi subalterne ai cosiddetti “mercati”, in realtà al capitale multinazionale [C.M.F.].

*1. D. Se interpreto bene, Lei ci propone fin da subito una ripresa di Marx a partire dal celebre Discorso sul libero scambio insieme agli ultimi capitoli del primo libro del Capitale, sull’accumulazione originaria e la teoria moderna della colonizzazione. Potremmo, secondo Lei, aggiungere a questi scritti l’attività giornalistica di Marx sulle pagine della “New York Daily Tribune” a proposito dell’India e della Cina? In ogni caso, Lei ritiene che se d’imperialismo oggi occorre parlare, dal punto di vista teorico, dobbiamo rintracciarlo già a quell’altezza, senza nulla o poco concedere alle diverse teorie sull’imperialismo che lo hanno poi seguito? Ci può chiarire meglio questo punto?*

Nelle opere che lei cita, inclusi quegli scritti giornalistici, a cui aggiungerei alcuni illuminanti passi del *Manifesto*, Marx esibisce una lungimiranza fuori dal comune. La visione di un processo di

accumulazione capitalistica che si dispiega sin dalle origini sulla scala del “mercato mondiale” prefigura proprio il tipo di imperialismo globale che si sta affermando oggigiorno. Rispetto a questa visione, le teorie dell'imperialismo novecentesche di Hobson, Kautsky, Lenin, Luxemburg, Bucharin, costituiscono quasi un regresso teorico. Certamente un regresso giustificato storicamente, perché il capitalismo dell'era colonialista si configurò effettivamente in quella maniera (impero nazionale, tendenza al monopolio, protezionismo, capitalismo di Stato etc.). Oggi con il senno di poi possiamo dire che quel tipo di imperialismo non era la “fase suprema del capitalismo”, bensì solo una fase transitoria. Alcuni di quei teorici, ma soprattutto Hilferding, avendo osservato una tendenza all'espansione degli investimenti diretti esteri, avevano intuito la possibilità di una trasformazione nella direzione della globalizzazione. Però bisognerà aspettare la fondazione del Organizzazione Mondiale del Commercio (1996) e l'esplosione del movimento *No Global* per averne una chiara visione.

*2. D. Lei parla di imperialismo globale dei mercati o meglio di sistema di dominio delle imprese multinazionali – affiancate dalle istituzioni di governance che esse stesse hanno contribuito a produrre (FMI, BM, OMC) – in termini che ricordano il funzionamento inintenzionale del mondo della ricchezza di stampo smithiano. Vorrei capire se effettivamente è questa la visione che Lei intende restituire dell'economia capitalistica. Se così fosse, sarebbe da una parte assai interessante rintracciare una persistenza di Adam Smith in Karl Marx; d'altra parte ciò sottrarrebbe alla politica (degli Stati, delle classi, dei popoli) capacità autonoma di intervenire significativamente nei processi reali, oltre che capacità esplicativa degli stessi.*

R. Non si può parlare olisticamente del Capitale come totalità che persegue un fine o un piano più o meno immanente nel decorso storico. I processi reali sono sempre il risultato di azioni di agenti concreti. Tuttavia spesso accade che l'interazione di molti soggetti produce conseguenze che vanno oltre le intenzioni. Le crisi, per esempio, nessuno le vuole, ma in certi momenti tutti operano in modo tale da farle scoppiare. I soggetti dominanti del processo di accumulazione

capitalistica contemporaneo sono le imprese multinazionali. Le più importanti sono delle enormi organizzazioni che cercano di controllare i mercati e condizionare gli Stati. I mercati moderni non sono di concorrenza perfetta, come ipotizzava Adam Smith, bensì di concorrenza oligopolistica. La concorrenza è spietata, ma non passa prevalentemente per la riduzione dei prezzi delle merci. Passa per l'innovazione tecnologica, l'imitazione, il marketing, la pubblicità, le strategie oligopolistiche, le fusioni e le acquisizioni. E porta a una crescita costante delle dimensioni d'impresa. Però, contrariamente a quanto si sarebbe portati a credere sulla scorta di Kautsky, tale processo di aumento delle dimensioni d'impresa non genera una tendenza alla creazione di un unico trust globale. E ciò perché nascono continuamente nuove imprese multinazionali. Nel 1976 ne esistevano 11.000 con 86.200 affiliate estere. Nel 2015 erano diventate 320.000 con 1.116.000 affiliate estere (dati UNCTAD). Resta comunque valida l'intuizione di Smith riguardo al ruolo della competizione come regolatore fondamentale del processo d'accumulazione. E Marx in ciò è pienamente smithiano.

I mercati regolano il processo ma sono le imprese che lo determinano. I manager delle imprese sono dei soggetti, i mercati no. Per questo è più corretto parlare di "imperialismo globale delle multinazionali" invece che di "globalizzazione dei mercati". Di fronte allo strapotere delle multinazionali e alla sua crescita, gli Stati e la politica perdono terreno? Sì e no. Certamente i "piccoli" Stati, e penso a nazioni come il Giappone, il Brasile, la Corea del Sud, perdono autonomia politica, nel senso che i loro governi non sono in grado di attuare politiche economiche in controtendenza rispetto al ritmo dell'accumulazione globale e in contrasto con gli interessi delle multinazionali. Si pensi al Giappone, che ha cercato di tirarsi fuori dal suo "ventennio perduto" con l'abenomics (politiche espansive keynesiane protette dalla svalutazione dello Yen), ma non ci è riuscito. Da 2009 al 2015, un'epoca di rallentamento globale della crescita, l'economia giapponese, nonostante l'abenomics, si è sviluppata leggermente più di quanto faceva nei venti anni precedenti, ma non più di quanto permetteva il mercato mondiale: il suo PIL è cresciuto in media intorno all'1% l'anno. Negli ultimi due anni, addirittura è cresciuto a un saggio compreso tra lo 0 e lo 0,5%. Nel mondo

globalizzato di oggi i governi riescono a ottenere sviluppo solo se si subordinano agli interessi del capitale multinazionale (praticando il dumping fiscale, sociale, ambientale). Tuttavia tale perdita di autonomia politica coinvolge solo in misura limitata i grandi Stati, cioè Stati Uniti, Cina, Russia, Germania (con l'appendice UE). E ciò per il semplice motivo che le grandi dimensioni dei mercati interni consentono in una certa misura di attuare politiche espansive autonome accompagnandole con il protezionismo e/o la svalutazione.

*3. D. Se la tesi fondamentale che Lei intende sostenere è che il capitale necessita del libero scambio (e della sua legittimazione scientifica), come spiega l'aumento delle misure protezionistiche, tariffarie e non, proprio negli anni della "crisi"? Un errore teorico? Una resistenza dello Stato al processo di globalizzazione? Una concausa della crisi? O cos'altro?*

R. Le imprese multinazionali vogliono il libero scambio perché gli permette di accumulare su scala mondiale. Ma più che a causa del libero movimento delle merci, che pure è importante, la globalizzazione contemporanea è esplosa in seguito all'abbattimento delle barriere al libero movimento dei capitali. Gli investimenti diretti esteri sono le cannoniere del moderno imperialismo. Sono ciò che consente alle imprese nazionali di diventare multinazionali, e al pesce grosso di un paese di mangiarsi i pesci piccoli di altri paesi. Dopo la crisi scoppiata nel 2008 molti governi hanno cercato di risollevarne le sorti delle economie nazionali ricorrendo a vari tipi di misure protezionistiche e svalutazioni competitive. L'intento era di far trainare lo sviluppo dalle esportazioni e di sostituire parte dei beni importati con produzioni nazionali. Questo tipo di politica funziona se la persegue un paese solo e gli altri stanno a guardare. Ma se così fan tutti, si verifica un processo di eterogenesi dei fini che disillude quasi tutti. Se ogni paese riduce la crescita delle importazioni, la crescita della somma delle esportazioni globali diminuisce e quindi quasi tutti vedono ridursi la crescita delle proprie esportazioni, con il risultato che le politiche mercantiliste ottengono l'effetto opposto a quello desiderato.

Una parziale eccezione a questa regola è costituita dal paese più protezionista del mondo, gli Stati Uniti. Date le grandi dimensioni del mercato interno e la bassa dipendenza dal commercio estero, i governi di questo paese sono riusciti a usare il protezionismo (già da prima di Trump) per difendere le politiche fiscali e monetarie espansive in forza delle quali sono cresciuti un po' più degli altri paesi capitalistici avanzati. Per il mondo nel suo complesso, tuttavia, la crisi si è trasformata in un rallentamento di lungo respiro proprio a causa della diffusione delle politiche protezioniste. La lezione che ne traiamo è che i "mercati" sono un controllore efficace delle politiche dei governi in quanto sono un regolatore inefficiente dell'accumulazione del capitale. In questo caso hanno generato crisi e rallentamenti della crescita, ma così, senza che nessuno lo avesse programmato, hanno punito le politiche di quasi tutti quei governi che credevano di poter usare il mercantilismo per andare in controtendenza.

*4. D. Lei sostiene che gli Stati nazionali siano attori secondari del processo di globalizzazione ancora in fieri. A fronte di ciò, come rendere compatibile questa tesi con l'evidenza per la quale il debito pubblico in tutti i Paesi OCSE è in continuo aumento? Non ritiene che si tratti – come per Marx – di un dispositivo essenziale per garantire la riproduzione capitalistica attraverso l'ampliamento dei mercati di sbocco e, al tempo stesso, generare un assetto distributivo vantaggioso per l' "aristocrazia finanziaria"? In altri termini: non ritiene che lo Stato nazionale continui a svolgere una funzione essenziale proprio per l'accumulazione?*

R. Oggigiorno la tendenza all'aumento dei debiti pubblici è determinata fondamentalmente da due fattori. Il primo è che i governi cercano di attrarre investimenti diretti esteri praticando il dumping sociale e fiscale: riducono il costo del lavoro e le tasse delle imprese. Ciò porta a una riduzione delle entrate fiscali, solo in parte compensata dall'aumento delle imposte indirette. Sostanzialmente il governo opera per ridistribuire il carico fiscale dalle imprese ai consumatori e dai ricchi ai poveri. Sono politiche al servizio del capitale. I dirigenti politici le fanno non perché sono perversi o stupidi, ma perché sono costretti dal

mercato globale: in caso contrario perderebbero investimenti diretti esteri e/o indurrebbero delocalizzazioni delle produzioni nazionali. Il secondo fattore è che i governi non possono ridurre troppo la spesa pubblica o aumentare troppo le tasse indirette perché altrimenti produrrebbero effetti recessivi. In alcuni casi c'è un terzo fattore: i governi cercano di salvare le banche e le grandi imprese industriali dai fallimenti causati dalla crisi.

Si può dire che la crescita dei debiti pubblici produce un vantaggio per “l'aristocrazia finanziaria”? Sì, e in due sensi: da una parte i manager delle grandi banche possono speculare senza grossi rischi perché i governi sono quasi sempre pronti a salvarli, dall'altra i titoli del debito pubblico costituiscono un'enorme massa di “capitale fittizio” con cui redistribuire reddito dalle tasche dei contribuenti a quelle dei capitalisti e, nei momenti di crisi, per scatenare la speculazione al ribasso con la quale le imprese finanziarie, le banche, gli hedge funds ecc. espropriano i piccoli risparmiatori. E che dire della tesi secondo cui lo Stato nazionale svolge una qualche funzione di sostegno all'accumulazione con la gestione del debito pubblico? In alcuni casi accade che i governi mettono in atto politiche fiscali espansive per sostenere l'accumulazione, e tali politiche fanno aumentare il deficit e il debito pubblico. È ciò che è accaduto in Giappone, dove il rapporto debito/PIL è passato dal 191,8% nel 2008 al 250,4% nel 2016; negli Usa, dove è passato dal 62,5% al 106,1%; in Cina dove è passato dal 27% al 46,2%. Tuttavia gli effetti che queste politiche hanno avuto sulla crescita del PIL nazionale sono stati deboli e quelli che hanno avuto sulla crescita del PIL globale sono stati irrilevanti. Cinquant'anni fa una politica del genere negli Stati Uniti avrebbe determinato un boom della crescita globale. Oggi nessuno dei tre paesi riesce più a svolgere da solo la funzione di motore dell'accumulazione globale, e non ci riescono neanche tutti e tre insieme finché la Germania continua a remare contro.

*5. D. Lei parla a proposito della teoria economica dominante (cosiddetto neoliberalismo) di “disciplina ideologica” e di “mercati delle coscienze”. Considera quindi che tale disciplina non sia scienza (neppure nell'accezione di scienza sociale), ma che sia unicamente la*

*Legittimazione accademica degli interessi delle classi dominanti? Ovvero, Lei non ritiene che vi sia la possibilità, anche remota, di avere una visione scientifica del mondo economico contemporaneo?*

R. Nelle discipline sociali la scienza non va mai scissa dall'ideologia. La comprensione e la spiegazione della realtà sociale è sempre una interpretazione e questa tende a esprimere un "punto di vista". Alcuni punti di vista consentono di capire certe cose meglio di altri. Per Marx è il punto di vista operaio che gli permette di capire quello che Smith e Ricardo non avevano potuto capire partendo da un punto di vista borghese. Ciò non toglie che i due economisti liberali inglesi siano stati dei grandi scienziati. Marx stesso gli tributò quasi il tributo di un allievo. Keynes era imbevuto di ideologia liberale, e ha iniziato un rivoluzione scientifica che ci ha fatto capire alcune cose che gli economisti marxisti non erano riusciti a capire bene prima di lui. Perfino un cane morto come von Hayek, padre dell'ultraliberismo contemporaneo, ha acquisito una conoscenza (la funzione informativa dei mercati) da cui i marxisti possono trarre lumi. Ovviamente l'ideologia svolge un ruolo importante nei processi di costruzione dell'egemonia politica e di disciplinamento delle forze sociali. Ed è anche vero che spesso tale egemonia è costruita su delle falsificazioni della realtà, delle vere proprie menzogne teoretiche. Solitamente queste menzogne passano per la dimostrazione di teoremi che sono formalmente rigorosi, ma che sono basati su assiomi irrealistici o assurdi. Siccome gli assiomi non possono essere dimostrati, alla fine tutto si riduce a un atto di fede. Oggi ad esempio molti credono che una forte espansione dell'offerta di moneta causa inflazione. Pochi sanno che la teoria monetarista ha dimostrato questa proposizione sotto le ipotesi che ci sia sempre piena occupazione e concorrenza perfetta, due ipotesi ridicole.

In sintesi, le proposizioni avanzate nelle scienze sociali sono sempre impregnate di ideologia e quasi sempre mescolano verità e menzogna. Anche le teorie critiche funzionano così. Basti pensare a quante castronerie vengono scritte ancora oggi da certi marxisti più o meno ortodossi sulla teoria del valore-lavoro, per dirne una. Ciò implica che siamo incapaci di costruire una comprensione scientifica della realtà? No. L'economia è una scienza che riesce a stabilire conoscenze effettive,

pur attraverso visioni di parte. E le conoscenze acquisite entro un certo paradigma ideologico possono poi essere rielaborate e usate anche da scienziati che adottano paradigmi alternativi. Marx l'aveva fatto con le teorie di Smith e Ricardo. Noi possiamo farlo con le teorie di Keynes, Schumpeter, Stiglitz, Ostrom e altri. Dobbiamo però essere sempre molto cauti nell'avanzare proposizioni esplicative, sempre consapevoli che la nostra visione è influenzata in modo determinante dal punto di vista, e sempre pronti a modificare le nostre opinioni sulla base dell'esperienza e della critica.

*6. D. Nel testo Lei dedica una lunga e articolata riflessione alla povertà (misurata in termini relativi e/o assoluti; contestualizzata nel tempo storico nonché nello spazio geopolitico; non immediatamente coincidente con la classe operaia), che mette in luce la complessità di tale concetto. Tuttavia, mi pare che poi, soprattutto nel finale, attribuisca al processo di globalizzazione una sorta di proprietà di semplificazione del rapporto diseguale fra le classi, tale per cui si prospetterebbe in tendenza una radicalizzazione della contraddizione capitale/lavoro; una radicale dicotomia ricchezza/povertà; una generale proletarizzazione delle classi subalterne sia del Centro che della Periferia e che, a suo dire, implicherebbe una incontenibile carica sovversiva da parte di queste ultime, in grado addirittura di rovesciare lo stato di cose presente.*

*Non Le sembra da una parte riduttivo e dall'altra utopistico affidare le sorti del sistema-mondo alla lotta di classe così configurata?*

R. È riduttivo come lo sono tutte le astrazioni teoriche. Con le astrazioni si perdono i dettagli, ma si va al nocciolo delle questioni. Ora, io credo che la globalizzazione contemporanea abbia determinato i seguenti processi sociali: 1) un aumento della povertà relativa in tutto il mondo e di quella assoluta in molti paesi avanzati; 2) un aumento della disuguaglianza nella distribuzione dei redditi e delle ricchezze; 3) una tendenza alla riduzione della quota salari sul reddito nazionale; 4) un impoverimento dei ceti medi con proletarizzazione della piccola borghesia. Il nocciolo di questi fenomeni è colto dalla tesi secondo cui è in atto un processo di polarizzazione sociale, con una ristretta classe di

capitalisti che si arricchisce sempre più e una classe proletaria che si espande sempre più e sempre più si omogeneizza globalmente. Si omogeneizza con un processo di tendenziale impoverimento relativo. Sembra che la legge marxiana dell'impoverimento crescente si stia realizzando con la globalizzazione.

È utopistico pensare che è nelle classi oggi perdenti che dobbiamo riporre le nostre speranze? Che solo una rivoluzione proletaria globale (ovviamente articolata in tempi e modi diversi nei diversi ambiti nazionali) può innescare un processo capace di rovesciare la globalizzazione dello sfruttamento capitalistico in una globalizzazione socialista della libertà? Certamente sì, se guardiamo allo stato attuale della mobilitazione politica delle classi subalterne. Ma non si dimentichi che le grandi insurrezioni internazionali spesso si verificano all'improvviso, quando nessuno se le aspetta. Nel 1916 non veniva considerata utopistica la teoria leniniana della trasformazione della guerra in rivoluzione? E nel 1966, quando si teorizzava la fine della classe operaia, chi avrebbe scommesso su esplosioni come il 68 e l'autunno caldo?

*7. D. A proposito dell'Unione Monetaria Europea, nel libro si fa riferimento a uno "schema Germania" basato sul combinato di politiche fiscali restrittive e politiche monetarie restrittive. Cosa pensa della svolta della BCE in merito all'adozione di politiche monetarie non convenzionali, quali sono state le sue motivazioni e quali le possibili conseguenze? Inoltre, non ritiene che, come ha osservato George Soros, in fondo la Germania trarrebbe molti benefici dalla implosione dell'Unione, se non altro per la sua capacità di accrescere le proprie esportazioni anche al di fuori dell'eurozona?*

R. *Victrix causa deis placuit.* Gli dei hanno voluto aiutare il vincitore. Proprio quando in Eurolandia stava per esplodere una crisi che avrebbe portato al suo disfacimento, gli dei hanno ispirato Mario Draghi. Questi ha capito cosa si doveva fare per salvare l'UEM e l'ha fatto. Ha messo in atto politiche monetarie espansive con cui: 1) ha abbassato i tassi d'interesse; 2) ha ridotto drasticamente gli spread; 3) ha rifornito le banche di liquidità; 4) ha tagliato l'onere del servizio dei debiti pubblici; 5) ha monetizzato parte dei debiti pubblici; 6) ha

determinato una svalutazione dell'euro. In sostanza ha creato le condizioni per uscire da quella crisi e avviare la ripresa attualmente in corso. La ripresa tuttavia è ancora modesta perché le politiche fiscali europee, condizionate da quelle tedesche, non sono sufficientemente espansive. Se il governo tedesco facesse una politica fiscale fortemente espansiva riuscirebbe a svolgere la funzione di motore dell'accumulazione globale (insieme a Usa e Cina) e a spingere l'economia mondiale verso una sostenuta ripresa. Ma non lo fa. Perché? Perché la *Bundesverband der Deutschen Industrie* ritiene che una moderata crescita trainata da un enorme surplus commerciale è sufficiente per sostenere l'accumulazione del capitale senza scatenare tensioni nei rapporti di forza tra le classi, cioè senza rafforzare la classe operaia con l'avvicinamento alla piena occupazione. Così gli aumenti salariali sono tenuti sotto controllo e, insieme a una rilevante crescita della produttività, sono usati per sostenere uno strisciante deprezzamento reale che serve a mantenere la competitività dell'industria tedesca.

Questo tipo di politica, mentre alimenta una sorta di imperialismo neomercantilista tedesco in Europa, serve anche gli interessi di tutto il capitale europeo: imponendo una bassa crescita del PIL a tutta l'Unione, contribuisce a mantenere basso il costo del lavoro. Si capisce che né la FCA né la Daimler hanno interesse a una rottura della UE. A ragionare invece in termini di classi operaie nazionali, quali avrebbero interesse a una rottura? Certamente le classi operaie dell'Italia, della Francia, della Spagna, della Grecia ecc. Ma il capitale tedesco che interesse avrebbe? Assolutamente nessuno. Dentro l'UE gode di un Marco sottovalutato (tale è l'Euro) che aiuta ad alimentare il surplus commerciale tedesco. Se l'UE si disgregasse, il Marco si rivaluterebbe e la Germania perderebbe competitività in Europa e nel mondo. Se le autorità monetarie tedesche operassero per impedire una rivalutazione del Marco, quelle americane, italiane, francesi e spagnole potrebbero operare per una svalutazione delle loro monete. Penso che le classi subalterne del Sud Europa abbiano oggi un interesse di fondo alla rottura dell'UE e che le forze di sinistra dovrebbero lottare per l'Italexit, la Frexit, la Spexit ecc. L'Unione Europea è il risultato di una vittoria del capitale nella lotta di classe continentale e, allo stesso tempo, è un potente strumento per la continuazione di questa lotta. Dunque,

battersi per la disgregazione dell'Unione deve essere visto come parte di una strategia di riscossa del proletariato mirante a una rivoluzione proletaria, se non mondiale, almeno europea.

*8. D. Lei argomenta, nel libro, che l'obiettivo della Cina (peraltro dichiarato) sarebbe quello di sostituire il dollaro, come strumento di riserva internazionale, con una valuta emessa dal FMI e basata su un mix di monete nel quale il peso dello Yuan sarebbe relativamente elevato. Considera questa prospettiva realistica? Più in generale, ritiene che l'egemonia USA sia oggi seriamente messa in discussione da un "nuovo imperialismo" cinese? Saremmo di fronte a uno scenario interimperialistico o a qualcosa di totalmente inedito? In che misura tutto ciò confermerebbe la sua lettura dell'imperialismo globale?*

R. Al momento la proposta cinese non sembra realistica. Gli Stati Uniti lotteranno fino all'ultimo sangue per mantenere il Dollar Standard e per evitare la de-dollarizzazione degli scambi internazionali. L'unica seria minaccia proviene dall'Euro. Attualmente circa il 64% delle riserve ufficiali mondiali sono in Dollari, il 19% in Euro, l'1% in Yuan. Se la moneta europea, che attualmente si sta rivalutando rispetto al Dollaro, si dovesse stabilizzare e se anche la ripresa della crescita nell'UE si stabilizzasse, la percentuale dell'Euro aumenterebbe e quella del Dollaro diminuirebbe, e si potrebbe andare verso un Dollar-Euro Standard. Se invece scoppiasse un'altra crisi in America e/o in Europa, allora la proposta cinese potrebbe tornare ad essere credibile. Potrebbero prospettarsi anche altre possibilità, ad esempio un ritorno al gold exchange standard, che sarebbe gradito ai paesi produttori di petrolio e forse alla stessa Cina (che ha recentemente accumulato enormi riserve auree). Ma è presto per fare previsioni in questa materia. L'egemonia globale americana è oggi ancora forte nel campo della ricerca tecnologica e ovviamente in campo militare, mentre il PIL americano (18.569 miliardi di Dollari a dicembre 2016) resta il primo al mondo.

La Cina sta facendo passi da gigante in tutti e tre i campi, ma ancora non ha superato gli Stati Uniti (a quella data il suo PIL era pari a 11.119 miliardi di dollari). Viviamo in un periodo di acutizzazione di contrasti vetero-interimperiali, anche per colpa delle politiche mercantiliste

messe in atto dopo la crisi. L'affermazione dell'imperialismo globale delle multinazionali non ha portato al superamento dei conflitti tra grandi Stati. Persiste un forte residuo delle vecchie ambizioni geopolitiche, e una sorta di (limitata) autonomia del politico che spinge le classi dirigenti americane, tedesche, cinesi e russe a guerreggiare (per interposto Stato) in modo più o meno permanente. Ma anche qui si verifica una sorta di eterogenesi dei fini che fa sì che le classi politiche, spesso senza volerlo, lavorino per gli interessi del grande capitale multinazionale. Ad esempio, se gli Stati Uniti riuscissero ad asfaltare la Corea del Nord, potrebbero vantare un successo imperiale americano contro uno "Stato canaglia" e otterrebbero un rafforzamento del loro controllo dell'estremo oriente. Ma alla fine tutto il capitale multinazionale (anche quello giapponese, quello russo e quello europeo) si avvantaggerebbe dell'apertura del nuovo mercato.

*9. D. Infine, sul piano teorico, Lei come considera la proposta di Wray e di altri esponenti della Modern Monetary Theory di accrescere l'occupazione, fino ad arrivare al pieno impiego, permettendo allo Stato di svolgere la funzione di datore di lavoro di ultima istanza, attraverso la completa monetizzazione della spesa pubblica?*

R. La *Modern Monetary Theory* non è altro che la vecchia teoria monetaria post-keynesiana trasformata in programma politico. Politiche monetarie espansive accompagnate da politiche fiscali espansive, se adottate in un paese abbastanza grande (come gli USA) possono riuscire a rilanciare la piena occupazione e lo sviluppo economico nazionale, se adottate anche da altri grandi paesi possono rilanciare lo sviluppo su scala mondiale. Se i principali governi del G8 decidessero di avviare una politica di forte espansione della spesa pubblica e dell'offerta di moneta, il tasso di crescita del PIL globale potrebbe fare un salto senza precedenti. Il grande capitale multinazionale potrebbe anche gradire un tale cambiamento di regime d'accumulazione se fosse accompagnato da un patto sociale capace di moderare le rivendicazioni operaie. Il problema è proprio questo. Con un'economia globale che si avviasse verso la piena occupazione, i lavoratori non sarebbero più tenuti a freno dalla paura di perdere il posto di lavoro. E le lotte sociali potrebbero ripartire, stavolta su scala globale.

**Riletture**

## **Praxis e storia in Jean-Paul Sartre. Una rilettura della *Critica della ragione dialettica***

Maria Antonia Rancadore (Università di Palermo)

Nel 1960 Jean-Paul Sartre pubblica il primo tomo della *Critique de la raison dialectique*, con il titolo *La théorie des ensembles pratiques*, e lo divide in due libri: I. *De la «praxis» individuelle au pratico-inerte*, II. *Du groupe à l'histoire*. Il secondo tomo contiene invece frammenti inediti scritti tra gli anni 1958 e 1962. Questi testi sono stati curati e pubblicati postumi da Arlette Elkaim-Sartre<sup>1</sup> nel 1985, cinque anni dopo la morte del filosofo, con il titolo *L'intelligibilité de l'histoire*. Pertanto, alcuni di essi risultano addirittura scritti antecedentemente alla pubblicazione del primo tomo.

Sartre sviluppa la sua opera intorno al concetto di individuo, affrontando una profonda revisione del materialismo storico marxiano e cercando di riscoprire il senso e la funzione della storia. In effetti, Sartre aveva già proposto al dibattito filosofico la categoria culturale dell'*engagement*, e dell'*intellectuel engagé*: ciò significa che le possibilità della storia non sono legate soltanto al movimento operaio (la classe sociale votata per eccellenza al cambiamento radicale della società civile), ma anche ai filosofi, ovvero gli "intellettuali socialmente impegnati", gli "intellettuali organici" chiamati in causa da Lenin e da Gramsci. Congiunti, marxismo e esistenzialismo rappresentano in questa prospettiva lo strumento intellettuale ideale per mettere in discussione l'uomo e l'individuo.

La *Critique de la raison dialectique* è preceduta da un saggio introduttivo, *Questions de méthode*, il cui primo paragrafo è dedicato esplicitamente al rapporto tra queste due posizioni filosofiche. Sartre si pone una domanda fondamentale: «abbiamo oggi gli strumenti per costruire un'antropologia strutturale e storica?»<sup>2</sup>. Secondo il filosofo francese bisogna partire dalla filosofia marxista: «considero il marxismo come l'insuperabile filosofia del nostro tempo, e ritengo invece che l'ideologia dell'esistenza, con il suo metodo "comprensivo", sia un ambito interno al marxismo stesso che la genera e la rifiuta ad un tempo» [CRD1, p. 12]. Sartre considera perciò il marxismo «insuperabile perché le circostanze che l'hanno generato non sono ancora superate» [CRD1, p. 32]; l'esistenzialismo sarebbe invece soltanto un'ideologia.

In effetti, non esiste a suo avviso un'unica Filosofia onnicomprensiva ma tante diverse filosofie, ciascuna delle quali è figlia del proprio tempo, degli

---

<sup>1</sup> Esecutrice testamentaria di Sartre, adottata dal filosofo francese nel 1964, dopo una relazione sentimentale.

<sup>2</sup> SARTRE 1963, p. 12. D'ora in avanti CRD1 direttamente nel testo.

avvenimenti nel cui ambito nasce e si evolve, e che dunque cessa quando vengono meno le condizioni che l'hanno generata. Se questo è quanto è avvenuto per il criticismo kantiano e per l'idealismo tedesco, per il marxismo va fatto un discorso a parte. In quanto filosofia della prassi, infatti, il marxismo ha subito un'involuzione: da filosofia che progettava di cambiare il mondo, si è trasformato in una teoria, un set di regole da rispettare, fino a diventare «una violenza fatta alla realtà», ovvero la pretesa di sottomettere «a priori gli uomini e le cose alle idee» [CRD1, p. 28]. In altre parole, «il suo fine non è più di acquistare cognizioni, ma di costituirsi *a priori* come Sapere assoluto» [CRD1, p. 31]. Da filosofia che auspicava un cambiamento del mondo attraverso la libertà dell'uomo, esso si è mutato in una filosofia che pretende di ergersi a portatrice di verità assolute e immutabili. Al contrario, l'esistenzialismo afferma la realtà e l'esistenza dei singoli uomini in quanto tali e stabilisce che la vera natura dell'individuo e la realtà in cui vive vanno interpretate da un punto di vista dialettico.

Attento soprattutto all'aspetto teorico del materialismo storico, Sartre non trascura di prendere posizione in maniera critica nei confronti della situazione che nel secondo dopoguerra e sino agli anni intorno al 1960 si era determinata in Unione Sovietica e nei paesi di socialismo reale. Pur criticando l'egemonia politica dell'URSS, rivendicherà comunque fino all'ultimo le ragioni profonde del materialismo storico nella sua coniugazione con l'esistenzialismo: il principio fondamentale della libertà del singolo vive a suo avviso sia nella filosofia dell'esistenza che nella filosofia della prassi. È una posizione maturata a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta, quando capisce che l'esistenzialismo potrebbe avere un ruolo determinante nel favorire il processo di maturazione del marxismo. «L'esistenzialismo, come il marxismo, affronta l'esperienza per scoprirvi sintesi concrete», dice; esso «non può concepire tali sintesi se non all'interno di una totalizzazione mobile e dialettica che è poi tutt'uno con la storia o [...] con il "divenire-mondo-della-filosofia". Per noi la verità diviene, è e sarà divenuta. È una totalizzazione che si totalizza senza posa» [CRD1, p. 32].

La vita politica e la vita intellettuale sono perciò intese, con Marx, come un movimento dialettico dominato dal modo di produzione della vita materiale. Nella VI delle undici *Tesi su Feuerbach* Marx sosteneva che l'uomo è un essere sociale che va afferrato nell'insieme dei suoi rapporti sociali<sup>3</sup>. Nella *Prefazione*

---

<sup>3</sup>«VI. Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali». E ancora «VII. Perciò Feuerbach non vede che il "sentimento religioso" è anch'esso un *prodotto sociale* e che l'individuo astratto, che egli analizza, in realtà appartiene ad una determinata forma sociale»: MARX 1950, pp. 77-80.

del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* ribadiva poi che l'uomo è l'insieme dei rapporti sociali che si determinano nell'ambito della struttura e delle sovrastrutture, e che perciò «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»<sup>4</sup>. È una prospettiva che Sartre fa interamente propria: se è nel contesto sociale che l'uomo realizza le proprie possibilità e la propria esistenza, il problema-uomo va considerato anzitutto a partire da tale ambito e la stessa filosofia dell'esistenza richiede inevitabilmente il contributo e il supporto della concezione materialistica della storia.

Solo tenendo presente questa chiave di lettura della filosofia della prassi è dunque possibile affrontare il testo di Sartre. Se leggiamo l'inizio della prima parte del secondo tomo (*La lotta è intelligibile?*, in *L'intelligibilità della storia*), ad esempio, vediamo che la totalizzazione «non è altro che la prassi che si dà da sé la propria unità, a partire da circostanze determinate e in funzione di un fine da raggiungere»<sup>5</sup>. Coniugando teoria e prassi, Sartre obietta che la filosofia non ha un carattere meramente contemplativo ma anche e soprattutto pratico. La praxis si propone dunque un cambiamento radicale della società borghese, come Marx aveva sostenuto nell'XI tesi su Feuerbach, della quale la «ragione dialettica» intende essere la prosecuzione.

La «ragione» di cui parla Sartre va intesa infatti a partire da un costante rapporto dialettico tra conoscenza ed esistenza. La sua natura dialettica discende dal fatto che essa svolge un'analisi del divenire della storia umana nel XX secolo non limitandosi ad operare una semplice conoscenza fenomenologica del suo oggetto, ma sviluppando una conoscenza *critica*. Il soggetto scopre l'oggetto come un essere che sta nel mondo: ecco perché, per Sartre, risultano essenziali sia il materialismo storico che l'esistenzialismo. Il primo mostra all'uomo la possibilità di proiettarsi dal mondo della necessità a quello della libertà; il secondo riprende in considerazione il complesso sistema di relazioni sociali in cui l'uomo si trova collocato, sottolineando ulteriormente la realtà posizionale e storica del singolo individuo. L'oggetto da problematizzare non è perciò l'essere astratto della logica, ma l'essere reale, l'essere calato nella storia. Se la dialettica della storia è dialettica critica, fondata sull'esperienza, la praxis del singolo uomo va allora considerata nel contesto ancora più ampio della praxis del gruppo. In altri termini, la filosofia dell'esistenza va sempre rapportata al marxismo, così come la concezione materialistica della storia va sistematicamente ricondotta alla categoria del singolo.

---

<sup>4</sup> MARX 1969, p. 5.

<sup>5</sup> SARTRE 2006, p. 23. D'ora in avanti CRD2 direttamente nel testo.

*Teoria degli insiemi pratici* è il sottotitolo del primo tomo della *Critica della ragione dialettica*, che anticipa le parole-chiave dei due libri che lo compongono: *Dalla praxis individuale al pratico-inerte* e *Dal gruppo alla storia*. Nel primo libro, Sartre sottolinea la centralità del singolo individuo all'interno delle «strutture collettive», ovvero quelle strutture sociali nelle quali esso si trova ad agire e ad interagire, e che possono essere di tipo privato e familiare ma anche pubbliche. Obiettivo di questa parte dell'opera è indagare il concetto di praxis nella dialettica individuale, mostrando però come questa non risulti mai isolata ma sia sempre inserita in strutture collettive più ampie. Pertanto la praxis del singolo non può mai prescindere da quella del gruppo. È chiaro allora che nel secondo libro – che costituisce il passo successivo di un itinerario volto a raggiungere il mondo della libertà – l'individualità dell'uomo si realizza proprio nella totalità del gruppo, il quale ne condiziona le possibilità ma vive a sua volta nel divenire della storia. In questo senso, oltre che “farsi” da sé, l'uomo è anche un “essere fatto” nel contesto delle relazioni di tipo familiare, ambientale, sociale ed economico. Sottoposto a forme di relazione per la cui comprensione la filosofia dell'esistenza deve ancora una volta coniugarsi alla filosofia della prassi, entro una visione generale di quella realtà che si vuole cambiare in modo radicale.

Come è noto, Sartre distingue essere-in-sé e essere-per-sé. L'essere-in-sé è la caratteristica di tutta la realtà esterna alla coscienza; l'in-sé è sottomesso alla contingenza, alle cose materiali, che hanno un'esistenza passiva, che esistono indipendentemente dalla coscienza. Al contrario, l'essere-per-sé è legato all'esistenza dell'uomo; il suo essere è designato dalla coscienza, dunque il suo attributo è la libertà: libertà di scegliere tra infinite possibilità. In riferimento all'uomo, ciò significa che l'essere-in-sé del singolo individuo è interpretato in realtà come essere-per-sé, ossia come essere posto o inserito nel complesso sistema delle relazioni sociali. L'essere-per-sé va a sua volta riconsiderato come l'essere del singolo nel suo originario stare in mezzo agli altri. Pertanto, se l'essere-in-sé risulta vuoto di significato, l'essere-per-sé acquisisce un significato pieno solo nel fluire della storia umana, ovvero della dialettica della storia, sino al punto in cui siamo costretti a riconoscere che la praxis individuale si risolve, appunto, nella praxis del gruppo. In tal modo, Sartre riconosce che nel corso della storia il singolo risulta strutturalmente condizionato dagli altri singoli: «La praxis consiste dunque, per il gruppo sovrano, nel condizionare ciascuno agendo sugli Altri» [CRD1, p. 297]. La dialetticità della storia va dunque intesa secondo la metodologia della ragione dialettica, che implica conoscenza e praxis.

In questa prospettiva, vivere in gruppo significa subire delle limitazioni alla propria libertà, ma anche progettare e realizzare un cambiamento attraverso la consapevolezza del proprio essere. Non a caso, in una delle pagine più

significative de *L'essere e il nulla* Sartre aveva già scritto: «La libertà non è nient'altro che l'esistenza della nostra volontà o delle nostre passioni, in quanto questa esistenza è annullamento della fattità, cioè quella di un essere che è il suo essere nel modo di doverlo essere»<sup>6</sup>. L'uomo è pur sempre un essere libero, dotato di volontà e coscienza in una dimensione marcatamente morale (o etica); sicché la sua libertà e la sua volontà implicano il suo essere in un sistema di relazioni sociali. Per dare realtà al mondo della libertà non è possibile fare astrazione dal fondamento dialettico che si determina nel corso della storia umana e in particolare dal rapporto dialettico tra il singolo e il gruppo, tra classe subalterna e classe egemone, tra uomo e realtà, conoscenza ed esistenza, prassi e storia. Per questo motivo, la comprensione della storia – la determinazione di una consapevolezza piena di ciò che siamo oggi e di ciò che intendiamo essere domani – non può essere fine a se stessa. Per comprendere la praxis nella totalità delle dinamiche e dei conflitti sociali occorre invece una ragione dialettica, capace di indagare la storia nelle sue dimensioni sincronica e diacronica<sup>7</sup>. È quanto si propone il secondo tomo dell'opera, dedicato, appunto, a «l'intelligibilità della Storia».

Nella prima parte (*La lotta è intelligibile?*) Sartre prende in esame la lotta, il conflitto, e li affronta secondo la prospettiva dialettica della totalizzazione. La totalizzazione è «intesa come interazione pratica del soggetto e del campo nella prospettiva di un obiettivo futuro da raggiungere, di un prodotto futuro da realizzare» [CRD2, p. 23]. In quest'ottica, ogni azione e modificazione vanno considerate come «uno sviluppo parziale della totalizzazione in corso». Il cambiamento è determinato da ciascun singolo attore che prende parte all'intera rappresentazione. Pertanto, «totalizzazione, particolarizzazione e contraddizione sono i tre fattori dell'intelligibilità dialettica» [CRD2, p. 25]. A sua volta, ogni contraddizione implica due azioni, ovvero «due totalizzazioni autonome e contraddittorie» [*ibidem*]. Ne emerge un problema di prospettiva: «a seconda della prospettiva e delle attività alle quali lo si rapporta, un insieme pratico si present[a] come unità, dualità o molteplicità più o meno determinata. È l'azione presente che decide se la determinazione oggettiva del mio campo pratico sia la vallata, il prato o il filo d'erba» [CRD2, p. 27].

Secondo Sartre, ogni conflitto è determinato dalla *penuria (rareté)*. Ma la penuria che determina ogni singolo conflitto si fonda a sua volta «su una penuria più *fondamentale*, che condiziona e *fonda* il conflitto sin nella sua origine più profonda, negli opposti interessi che si contrastano, nella violenza che contrappone i combattenti (questa penuria, di natura variabile, concerne le condizioni materiali della loro esistenza)» [CRD2, p. 30]. Ne consegue che «le

---

<sup>6</sup> SARTRE 1964, p. 539.

<sup>7</sup> Sartre si richiama all'antropologia culturale di Lévi-Strauss.

lotte non sono mai, in nessun caso e in nessun luogo, accidenti della storia umana». Al contrario, «Esse rappresentano la maniera stessa in cui gli uomini vivono la penuria nel loro continuo movimento per superarla; o, se si preferisce, la lotta è la penuria come rapporto degli uomini tra di loro» [CRD2, p. 36]. Qui il riferimento di Sartre a Marx e alla sua ontologia storica polemologica si fa ancora più chiaro. Tuttavia, il filosofo francese perviene ad una concezione differente: non è la divisione in classi a generare la lotta, ma è semmai la lotta generata dalla distribuzione della penuria («*déplacements de la rareté*»), dalla differente distribuzione dei beni materiali, ciò che determina le classi. A questo punto, siamo pronti per la terza deduzione, ovvero: se la lotta è determinata dalla penuria e dalla produzione materiale, il prodotto ultimo della lotta è ciò che Sartre definisce il *pratico-inerte*, cioè il governo dell'uomo da parte della materia lavorata [cfr. CRD2, p. 137].

Alla luce di queste considerazioni, nella seconda parte di questo secondo tomo Sartre interpreta gli ultimi avvenimenti storico-politici del XX secolo: la società sovietica, Stalin, Trockij, Kruscev, Plechanov, la storia intera... tutto è il risultato di dinamiche dialettiche. In questa chiave, *La totalisation d'enveloppement dans une société directoriale: rapports de la dialectique et de l'antidialectique* esamina nel dettaglio la realtà della società sovietica staliniana alla luce della categoria del *sovrano*<sup>8</sup>. Il sovrano è l'individuo per il quale gli altri hanno rinunciato ai propri poteri, aspettandosene una restituzione, un dono. Il sovrano è in questo senso *prassi totalizzante*. Tuttavia, «Stalin non è una semplice persona; è una piramide umana che trae la sua sovranità pratica da tutte le strutture inerti e dalla completa adesione di ogni sottogruppo dirigente e di ogni individuo. Egli in tal modo, si trova dappertutto, ad ogni livello e in ogni punto della piramide» [CRD2, p. 260]. Allo stesso tempo, egli è prodotto dagli individui come l'individuo che li interiorizza tutti nella propria unità sintetica; in altre parole, è «un individuo collettivo». Si tratta di considerazioni necessarie, se si vuole comprendere la storia della società post-rivoluzionaria in Russia:

«in una società il cui sovrano è un dittatore, le fratture pratico-inerti, i conflitti e le disarmonie, lungi dallo spezzare l'unità della prassi-processo, sono le conseguenze di quell'unificazione e gli strumenti che essa sceglie per rinsaldarsi ulteriormente. Lo storico, perciò, *deve potere* comprendere dialetticamente l'enorme sconvolgimento storico che, tra il 1917 e il 1958, ha prodotto la società sovietica quale noi la conosciamo. Deve cioè poterlo comprendere nell'unità di una prassi sovrana e di un processo da cui quella prassi è continuamente superata e che quella prassi, continuamente, reintegra in sé» [CRD2, p. 260].

---

<sup>8</sup> Cfr. SARTRE 1965.

La terza ed ultima parte del secondo tomo della *Critica della ragione dialettica, Singularité de la praxis: éclatement du cycle organique et avènement de l'histoire*, è dedicata alla «singolarità della nostra dialettica e della nostra storia umana» [CRD2, p. 439]. «La prassi storica», afferma Sartre, «si caratterizza... come rapporto dell'organismo con l'inorganico o con gli altri organismi, tramite la comune mediazione dell'inerzia inorganica» [CRD2, p. 437]. Di conseguenza, noi produciamo delle «sintesi passive»; ovvero il fine ultimo della nostra esistenza è la vita, ma per sopravvivere lavoriamo la materia. In altre parole, «noi agiamo davvero *solo sull'inorganico*» [CRD2, p. 439], che diventa materia lavorata, ma non possiamo assimilarlo come fanno le piante. In questo senso, «La nostra prassi è definita da questo doppio rapporto negativo: lavoriamo solo l'inerte, assimiliamo solo l'organico» [*ibidem*]. È questa la condizione che ci costringe alla penuria.

La prassi umana ha come fine ultimo la salvaguardia della vita; tuttavia, l'azione si caratterizza come mediazione tra l'organico e l'inorganico, l'interno e l'esterno. L'uomo fa la storia attraverso la prassi ma il rapporto che l'organismo ha con se stesso si realizza nel rapporto con l'ambiente inorganico e l'oggettivazione dell'organismo avviene solo nel mondo inorganico: «Così l'azione, che l'organismo riassorbe, produce realtà assolute nel campo dell'inorganico: e queste realtà inorganiche sono la sua *oggettivazione*» [CRD2, p. 497]. Attraverso questo processo di oggettivazione, l'azione finisce per alienarsi rispetto ai propri prodotti [cfr. CRD2, p. 500]. In questa condizione, tali prodotti «manifestano esigenze anti-umane, presentano cioè l'inerte come il fine al quale gli organismi devono sacrificarsi» [*ibidem*]. In verità, la produzione sarebbe finalizzata alla conservazione dell'organismo, al soddisfacimento dei *bisogni*, che alimentano «l'immensa e pesante macchina sociale ed economica» [*ibidem*]. L'operaio si trova tuttavia di fatto in una condizione di penuria e per vivere e conservare la propria vita vende la propria forza lavoro in cambio del salario. Un discorso a parte va fatto per gli *interessi*, i quali si manifestano solo quando l'appagamento dei bisogni è assicurato [cfr. CRD2, p. 501]. In questo caso, «alle esigenze organiche si sostituiscono dei condizionamenti pratico-inerti» [*ibidem*]. Secondo Sartre, tuttavia, queste considerazioni non devono indurci a credere che se non ci fossero bisogni le azioni degli uomini sarebbero più nobili e pure; esattamente al contrario, senza bisogni le azioni non ci sarebbero affatto. Il *bisogno* sta alla base della «*pulsion première*» del singolo e del gruppo e la prassi nasce e viene definita solo in relazione a un bisogno: «Il bisogno [...] pone la propria eliminazione come fine assoluto per mezzo dell'ambiente inorganico, è la materialità dell'azione, la sua realtà, il suo fondamento, la sua sostanza e la sua urgenza» [CRD2, pp. 502-03].

Il secondo tomo si chiude con gli *Annexes*, scritti brevi, frammenti, idee sulla storia e sul significato dell'uomo al suo interno, che forse l'autore ha voluto annotare sotto forma di appunti, da sviluppare in un secondo momento. Particolarmente significativo, assieme ad un frammento su *L'evento storico* («L'evento storico si manifesta dunque come l'esterno che trasforma l'interiorità dall'interno, ma senza azione necessaria dell'esterno sull'esteriorità (prassi-violenza) e senza immediata interiorizzazione. L'evento arriva *come un ladro*» [CRD2, p. 508]) è quello dedicato a *Il progresso*. Sartre si interroga se vi sia un significato della storia, individuandolo nei fattori che l'hanno fatta sviluppare e/o arrestare. Il progresso invece non è un significato ma un *atto*, in quanto viene vissuto nell'interiorità, ed è dunque una conoscenza totalizzante, che comprende il futuro. Anche l'individuo ha un ruolo nel progresso: «la società è *in progresso*, e io continuo il suo progresso» [CRD2, p. 512]. Il progresso ha una direzione e tende a un fine, anche se a volte può arrestarsi. È dialettico e procede attraverso contraddizione. È fatto di momenti consecutivi e non è irreversibile, perché si può sempre disfare ciò che si è fatto, ma è comunque irriducibile: ogni momento è diverso dal precedente e irripetibile: «*Nel progresso*, quindi, andiamo verso ciò che vogliamo (scopo) e verso ciò che non saremmo in grado né di volere né di prevedere (fine totalizzante). Il lavoro, del resto, ci trasforma e quando arriviamo al fine perseguito siamo altri» [CRD2, p. 519].

Sartre riprende a questo proposito i concetti di rarità (penuria) e abbondanza. Sappiamo che le azioni sono mosse dai bisogni e che un bisogno è dato da una condizione di mancanza, di penuria. Specifico è il caso dell'«*homme de la rareté*»: egli cerca l'abbondanza, ma la *propria* abbondanza, non quella di tutti; quindi abbondanza per lui e privazione per tutti gli altri. Ora, la rarità di un oggetto è determinata dall'interiorizzazione della sua rarità. Il possessore minoritario di un oggetto raro diventa a sua volta raro in virtù della rarità del bene raro che possiede: «L'uomo raro è quello per il quale gli oggetti socialmente rari si trovano in abbondanza: egli è qualificato dalla maggioranza come raro dall'esterno» [CRD2, p. 535]. L'uomo «raro» rappresenta però quella minoranza che la maggioranza considera come un nemico, e questo ha necessariamente a che fare con la divisione del lavoro: «L'uomo raro è quello che amministra mentre gli altri lavorano (ad esempio), è il capo che guida la spedizione [...]. Così, l'uomo raro interiorizzato percepisce la sua rarità in base alla sua ricchezza» [*ibidem*]. Tale «*homme rare interiorisé*», prosegue Sartre, è certo un uomo «*eccezionale* poiché possiede il raro» [*ibidem*]. È la società, però, che gli riconosce questo valore di eccezionalità. Ed è per questo che nei periodi borghesi («*périodes bourgeoises*») si è sviluppato in maniera particolare l'individualismo, che è una forma di «rarità» interiorizzata. In quest'ottica, anche l'«uomo raro» e

benestante è mosso dal bisogno e cioè in questo caso il bisogno di continuare a vivere *in abbondanza di rarità* [cfr. CRD2, p. 536]. Proprio a tale scopo l'uomo raro esercita la violenza, lo sfruttamento, l'oppressione: «La rarità dell'uomo benestante è violenza in atto [...]. E rappresenta il fondamento del benestante, cioè il bisogno appagato mediante la permanenza della violenza, bisogno che, senza la violenza, non sarebbe più appagato: togliete le armi o le truppe, e il benestante è impotente» [CRD2, p. 537].

Interessante è anche l'*annexe* dedicato a *L'idea e la sua azione storica*: «Vi è una storia delle idee: esse non sono semplici riflessi, ma azioni [...]. L'idea diventa così un momento storico *d'azione*, in quanto materia lavorata» [CRD2, p. 539]. L'idea è però in rapporto con la parola, che è definita da Sartre come una «condensazione inerte e materiale dell'idea»: in quanto *trattiene* l'idea, essa è «sintesi materiale di sensi molteplici» [*ibidem*]. La parola ha dunque un senso non perché un individuo glielo attribuisce, ma perché glielo attribuiscono anche gli altri, perché ha un senso socialmente condiviso. Pertanto, «fare uso di una parola è una prassi perché tende a creare un gruppo. La parola, in realtà, tende sia a mediare le reciprocità, sia a crearle» [CRD2, p. 540].

Infine, va rimarcato l'ultimo testo raccolto nell'*Appendice. L'Histoire en appelle à l'Histoire*. Dobbiamo parlare di “filosofie” al plurale, ma dobbiamo parlare di “Storia” al singolare. Se la storia va posta in relazione alla storia, ovvero se il presente va posto in relazione al passato per realizzare un futuro migliore del presente, alla fine la storia nella sua dimensione autentica va interpretata nella sua pluralità, nella sua totalizzazione. A tale scopo la ragione dialettica risponde mettendo in opera il carattere della prassi e dell'intelligibilità, fondate sui principi della comprensione e della consapevolezza. Così che, alla fine, il concetto di prassi viene ripreso e inteso in maniera duplice: da una parte come prassi-processo costruttiva, che dal presente si proietta verso un futuro diverso («prassi di un insieme organizzato»); dall'altra come processo-prassi dispersivo («dispersione dell'universo»). In questa accezione conclusiva, la dialettica è intesa come «diacronia totalizzante»: da un punto di vista diacronico essa comprende più momenti, più storie *con l'iniziale minuscola*; ma proprio in tale continua totalizzazione di storie consiste ed emerge l'unica e sola Storia *con l'iniziale maiuscola*.

### Riferimenti bibliografici

MARX, KARL, 1950

*Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma

ID., 1969

*Per la critica dell'economia politica* (1859), trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma.

SARTRE, JEAN-PAUL, 1963

*Critica della ragione dialettica, I. Teoria degli insiemi pratici*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano.

ID., 1964

*L'essere e il nulla*, a cura di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano

ID., 1965

*Le fantôme de Staline*, "Les Temps Modernes", n°. 129-130-131, novembre e dicembre 1956 e gennaio 1957; poi in *Situations*, VII, Gallimard, Paris, pp. 144-307.

ID., 2006

*L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione Dialettica*, Tomo II, trad. it. di F. Cambria, Christian Marinotti Edizioni, Milano.



# Recensioni

Riccardo Donati: *Critica della trasparenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, pp. 183, ISBN 978-88-7885-412-3.

Nel suo ultimo saggio, Riccardo Donati scava, con particolare rigore, tra i motivi ideologici che hanno accompagnato la nozione di *trasparenza*, inoltrandosi dentro la sostanza multiforme e ingannevole che la contraddistingue. Appare senz'altro un lavoro ambizioso in quest'epoca in cui tutto viene posto sotto i riflettori e la vita privata risulta sempre più "trasparente" (ma non per ciò, ed è questa una delle tesi centrali del saggio, più veritiera).

Il volume è strutturato in due parti: la *Società a venire*, dove viene descritto il processo di formazione dell'utopia della trasparenza, partendo dall'esaltazione della «purovisibilità» architettonica; e la *Società avvenuta*, in cui si analizza la collocazione del concetto di trasparenza nel «mondo così come si è configurato nel dopoguerra, dove alle molte e difettose utopie del perfetto ordine sociale, armonioso e privo di conflitti, è subentrata la realtà monodimensionale della società a capitalismo avanzato» (p. 151).

A partire dalla costruzione del *Crystal Palace* di Londra (1851), Donati ripercorre l'utopia della trasparenza attraverso i giudizi di filosofi, scrittori e artisti, mettendo a confronto detrattori e ammiratori di quel monumento simbolo della *Great Exhibition*. Il lettore potrà quindi constatare come autori come Verlaine siano rimasti ammaliati da questo imponente edificio e dalla sua aura mistico-sacrale, mentre altri (Dostoevskij, ad esempio), ne abbiano denunciato tutto il carattere costrittivo di una felicità imposta. Si giunge così ai primi decenni del Novecento, quando, con il diffondersi del vetro come materiale edilizio, quella che, in principio, era stata soprattutto un'utopia, si trasforma ben presto nel suo contrario, saltando quindi dalla dimensione del sogno a quella dell'incubo. La maggior parte degli intellettuali, infatti, comincia ora ad esprimere critiche feroci e ad ironizzare contro questa idea di trasparenza compulsiva che ossessiona l'Occidente.

Anche qui con le dovute eccezioni: nel saggio *Esperienza e povertà* del 1933, in controtendenza alla prospettiva diffusa, Walter Benjamin immagina la rivoluzione come un salto dal mondo borghese ottocentesco ad un mondo nuovo nel quale, a suo dire, l'*architettura della trasparenza* avrebbe svolto un ruolo decisivo. Grazie alla permeabilità ottica, in effetti, secondo il filosofo tedesco, si sarebbe posto fine a quella segretezza su cui si fondava lo sfruttamento capitalistico. La posizione benjaminiana appare tanto più fuori dal tempo se teniamo conto che venne espressa nella fase di ascesa del nazismo, il cui consolidamento avrebbe ben presto dimostrato come l'edificio trasparente fosse tutt'altro che una garanzia di felicità.

Donati approfondisce quindi l'aspetto della trasparenza in alcune opere della coeva letteratura internazionale, a cominciare dall'*Ulisse* di Joyce, del 1922, nel cui capitolo *Circe*, con un'ironia dissacrante, l'autore dublinese fa culminare il delirio di Leopold Bloom (in preda al sogno di una *Bloomsalem*) nel desiderio di un magnifico palazzo di cristallo, fondamento di una nuova Dublino che sarebbe dovuta sorgere sulle macerie architettoniche del presente. Un sogno, tuttavia, destinato ad infrangersi: dalla storia, infatti, non è possibile uscire, sicché lo stesso palazzo di vetro, lungi dal costituire la soluzione di tutti i problemi sociali, non fa altro che alimentare una gigantesca illusione.

Dopo Joyce, Donati sposta la sua attenzione su un romanzo pressoché ignorato dalla cultura sovietica, *Noi* (1920-1921) di Evgenij Zamjatin, nel quale sembra avverarsi l'oscura profezia di Dostoevskij: la trasparenza diviene qui forma di autocontrollo e autorepressione, nonché preludio della società staliniana alle prese con lo stato d'eccezione provocato dai molteplici conflitti e dalla guerra.

Ma anche il fascismo farà propria l'utopia, ovvero l'ideologia, della trasparenza, come dimostra uno testo di Massimo Bontempelli. Lo scrittore, pur militando tra le fila del Partito Fascista, chiamato nel 1936 a commentare la costruzione della Casa del Fascio di Como, non riuscì a nascondere l'inquietudine provocata dalla prevalenza architettonica del vetro, ispirata da uno spirito ultracollettivista e incapace di ospitare luoghi chiusi che favorissero la meditazione. Bontempelli contesta dunque la mancanza di soggettività cui la costruzione di vetrate inevitabilmente conduce: quella stessa assenza di segretezza cui Benjamin anelava con tanto ardore, diventa qui un incubo.

Il Paese nel quale il mito della trasparenza trova la sua completa realizzazione, sono però gli Stati Uniti d'America. Donati ne mostra ampiamente le sfaccettature, concentrandosi in particolar modo su Ejzenstein e sulla sua *Glass House* (1926), una delle pellicole incompiute del regista, costituita da una serie di appunti per un racconto completamente ambientato in un set di vetro. La *Glass House* del regista sovietico non è altro che l'apoteosi dell'egoismo, di quella alienazione di cui nell'Ottocento parlava lo stesso Leopardi.

Esibizionismo, reclusione, indifferenza, sono soltanto alcuni dei numerosi aspetti che la civiltà della trasparenza reca con sé. Nel complesso, la *Società avvenuta* ha trasformato il cittadino in cliente. Se pensiamo all'Italia del dopoguerra, infatti, come ha già mostrato Pasolini, il processo di mercificazione che la trasparenza delle vetrine ostenta comincia a coinvolgere la *forma mentis* degli italiani. La vuotezza e l'ipocrisia borghesi si esprimono a pieno nella trasparenza, non soltanto degli edifici, ma del sistema capitalistico in quanto tale. Ed è forse questo, quello sociologico cioè, l'aspetto più veritiero e acuto del libro, laddove nel ripercorrere il cammino del mito della

trasparenza il lettore si sente chiamato in causa e costretto a chiedersi quanto della propria vita privata sia ormai pubblicizzato, sia stato reso appunto *trasparente* dal bisogno ossessivo di comunicare la propria vita tramite i *social network*. Ma Donati è abile a non cadere nel banale e analizza questa caratteristica del postmoderno, ossia il vivere paradossalmente serrati in un mondo senza filtri, dove non esiste intimità, con lucidità e chiarezza, attraverso un'ottica prettamente storico-materialistica.

Un'ottica, tuttavia, che sembra venir meno nelle conclusioni: qui l'autore riflette sull'importanza dell'utopia in genere, su come «questo vecchio arnese umanistico» sia sopravvissuto «fino a corrodersi» nella contemporaneità. È, del resto, quanto è accaduto anche alla stessa utopia della trasparenza, dissoltasi, come si è visto, non appena ha cominciato a diventare parte integrante del mondo empirico. Per Donati, la persistenza delle utopie costituisce però la base per una spinta trasformatrice e l'autore trae da qui l'auspicio che la stessa utopia della trasparenza, una volta spogliatasi della valenza catastrofista del postmodernismo, possa rappresentare a sua volta una spinta rivoluzionaria. Il problema è proprio qui: è proprio compito dell'arte, della letteratura e di tutte quelle forme spirituali che esprimono creatività «riattualizzare il pensiero utopico, affinché si possano costituire nuove forme di esistenza per il singolo e per la collettività» (p.182), oppure l'utopia è illusione per sua stessa natura e non può costituire il motore di un cambiamento reale? E in tal caso, per uscire da una gabbia ideologica in cui le utopie stesse hanno contribuito a serrarci, non sarebbe forse più opportuno tentare di liberarsi di esse in favore di un'analisi più sobria e disincantata del nostro presente storico?

Qualunque sia il giudizio, siamo comunque di fronte a un libro che per metodo, intenzioni e lucidità può interessare tutti coloro ai quali stiano a cuore l'emancipazione materiale e lo sviluppo culturale del genere umano.

*Alessia Balducci*

Michael R. Krätke: *Kritik der politischen Ökonomie heute. Zeitgenosse Marx*, VSA Verlag, Hamburg, 2017, ISBN 978-3-89965-732-6, pp. 248.

La scelta di pubblicare un testo dal titolo *Critica dell'economia politica oggi. Marx contemporaneo* nell'anno del centocinquantenario e molto celebrato anniversario del primo libro del *Capitale* può rappresentare il tentativo interessato di fare spazio sul mercato dell'editoria a un prodotto mediocre ma ben confezionato, oppure può essere il tentativo di approfittare del momento di particolare attenzione del pubblico per assicurare maggiore diffusione a tesi meditate in precedenza, con l'aspirazione ad indurre un progresso, almeno negli studi.

Questa seconda e più nobile aspirazione va attribuita a Michael Krätke, classe 1950, professore di economia politica presso la *Faculty of the Arts and Social Science* all'università di Lancaster in Gran Bretagna, membro del comitato scientifico della *Rosa Luxemburg Stiftung* di Berlino, collaboratore del progetto *MEGA*. Il libro raccoglie cinque testi che tra il 2005 e il 2011, i più in forma abbreviata e su rivista, erano già stati pubblicati in francese, tedesco o italiano<sup>1</sup>.

A causa della composizione del libro, capita che al lettore venga illustrato ben tre volte come vada inteso il sottotitolo *Critica dell'economia politica* che Marx scelse per il *Capitale*. Questa ripetizione non sarà sfuggita né dispiacerà all'autore, considerata l'importanza che egli attribuisce al carattere triplice della critica marxiana dell'economia. Egli spiega che essa è da intendersi come: 1. Critica al sistema economico capitalistico, un sistema distruttivo di dominio e di sfruttamento che al contempo aumenta di continuo la produttività; 2. Critica delle posizioni degli economisti e loro confutazione nei particolari, opponendo soluzioni esatte ai problemi affrontati; 3. Critica delle categorie economiche, le quali, prive di senso storico, costituiscono una religione quotidiana che pesa su economisti e attori della produzione, e offuscano i veri rapporti. Sotto forma di rubriche è possibile dire: 1. Critica del capitalismo, 2. Critica di determinate teorie o leggi economiche, 3. Critica del feticismo.

Tre critiche differenti in una, le quali «si condizionano e completano a vicenda» (p. 110<sup>2</sup>), dunque. Tre critiche che non sono state riconosciute, o perlomeno non hanno ricevuto dagli interpreti la stessa attenzione, lamenta Krätke ammonendo dal concentrarsi solo sulla terza: Marx non ha semplicemente mostrato i difetti del modo di pensare e delle categorie

---

<sup>1</sup> Il testo già pubblicato in italiano è: "Rinnovamento dell'economia politica: dove Marx resta insostituibile", in Marcello Musto (a cura di), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma, 2005, pp. 307-24.

<sup>2</sup> V. anche p. 35 e p. 59 del libro.

economiche dell'economia politica, né ha semplicemente attaccato il capitalismo, ma ha voluto fornire delle leggi, tanto che «si può senz'altro parlare di una "teoria economica" marxiana, che risulta dalla critica alla dottrina economica dominante» (p. 42).

L'autore si sofferma in più punti sul concetto di legge nel *Capitale*, segnalando come le «leggi di movimento» di cui Marx parla<sup>3</sup> sono da intendere come leggi di sviluppo e come leggi di tendenza. Leggi di sviluppo significa che esse intendono riferire «la logica e la direzione di trasformazioni nello spazio e nel tempo» (p. 31). Leggi di tendenza vale invece a dire che non si tratta di «costruzioni di filosofia della storia» ma di «affermazioni – molto informate storicamente – sulla logica di processi storici [che avvengono] in un tempo e uno spazio (specificamente determinati storicamente)» (p. 80). Krätke spiega anche che Marx ha elaborato il suo concetto di legge muovendosi all'altezza delle scienze naturali del suo tempo e che, lontano dal modello della meccanica del XVIII secolo seguito dagli economisti classici e neoclassici e già da molto superato ai suoi tempi, egli aveva «una chiara concezione della natura stocastica delle leggi economiche» (p. 112, n. 79). Krätke ritiene infine di dover chiarire il senso dell'espressione «leggi di natura», espressione ricorrente nel *Capitale* e che «ha un senso ironico e critico» (p. 111): parlare di «leggi di natura del capitalismo» significa da una parte evidenziarne la storicità, segnalando ironicamente come queste leggi che descrivono un modo di produzione storicamente determinato vengano ideologicamente fatte passare per eterne. D'altra parte l'espressione è giustificata dal fatto che indica leggi che non vengono controllate dai soggetti, anzi «la cui efficacia riposa sulla sistematicamente falsa coscienza di coloro i quali vi hanno parte<sup>4</sup>» (p. 112). In coerenza con l'attenzione rivolta alle concrete leggi esposte da Marx, la teoria del *Capitale* viene designata come «teoria dello sviluppo capitalistico» (p. 13), «teoria [...] carica di storia»<sup>5</sup> (p. 30), una teoria in cui non si tratta di «pura

---

<sup>3</sup> Nella Prefazione alla prima edizione del *Capitale* Marx usa l'espressione al singolare: «Fine di quest'opera è appunto di svelare la legge economica di movimento della società moderna» (Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*. Libro primo, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET 2013, p. 71 dell'ed. digitale = MEW 23, pp. 15-16). Con «legge economica di movimento della società moderna» è da intendere non una sola legge, ma un complesso di leggi, cosa resa evidente dal contenuto dell'intero primo libro e dall'uso che si fa in esso di «leggi» al plurale. Parlare di «legge economica di movimento della società moderna» non significa altro che il movimento della società moderna viene ricostruito concettualmente, vale a dire scientificamente.

<sup>4</sup> Per quanto è chiaro che queste leggi non possano che essere che il risultato delle loro stesse azioni.

<sup>5</sup> Nella prefazione si legge: «Il *Capitale* non è "pura" teoria di un capitalismo "ideale"» ma «tentativo di comprendere la logica peculiare di un oggetto peculiare, cioè dello

acrobatica del concetto senza alcun fondamento empirico» ma che al contrario pretende di «aver trovato e riprodotto teoricamente il nesso altamente intricato dei rapporti e processi economici» (p. 33).

Proprio sulla questione dell'importanza delle leggi economiche, sul fondamento empirico-storico dei risultati marxiani esposti nel *Capitale*, Krätke conduce una polemica che affiora in diversi punti del libro nei confronti della *Neue Marx-Lektüre*<sup>6</sup>. Non senza asprezze, a questa linea – ma non solo ad essa – viene rimproverato, oltre alla parziale e fuorviante comprensione dell'opera marxiana, di soffermarsi sull'esposizione a scapito del contenuto<sup>7</sup>; di non avere contezza del peso di Marx come scienziato socio-economico; di rimanere ferma all'esegesi, tralasciando i compiti più attuali. Queste accuse sono condensate nell'avverbio temporale «*heute* [oggi]» utilizzato nel titolo. Proprio questo termine rispecchia l'originalità del contenuto del libro<sup>8</sup>, la cui tesi centrale è

---

sviluppo storico di un sistema storico» (p. 13). Questa affermazione sembra contraddetta da un passaggio successivo, dove ritornano gli aggettivi «puro» e «ideale», questa volta in un'accezione positiva: «Nel *Capitale* di Marx si tratta di teoria, della “generale indagine” dell'oggetto, del modo di produzione capitalistico. Un oggetto, il quale perciò viene presentato in forma astratta, come modo di produzione capitalistico “puro”, “ideale” o pienamente sviluppato» (p. 29). Le considerazioni che seguono (pp. 29-31) correggono però il tiro, indicando che il *Capitale*, che non intende essere un'opera storiografica di esposizione del capitalismo industriale britannico vittoriano, comunque «è storia, anche se non storiografia, ma invece logica essenziale di uno sviluppo storico (svolgentesi nel tempo e nello spazio)» (p. 31), e intende essere teoria «altrettanto valida per la storia complessiva del capitalismo come per il capitalismo in quanto sistema mondiale, in tutte le sue varianti regionali e nazionali» (p. 30). Leggiamo infine a p. 123: «Nella esposizione di Marx non viene affatto solo esposto il “capitalismo puro” [...] Marx [...] sa che deve sempre di nuovo risalire a “presupposti storici” e praticare una specie di “histoire raisonnée”, per afferrare il mutamento di senso delle categorie economiche».

<sup>6</sup> In uno di questi si legge: «Alcuni entusiasti, soprattutto tra i sostenitori della nuovissima “neue Marx-Lektüre”, vogliono accontentarsi della terza critica. La critica fondamentale sarebbe l'unica che importi, tutto le altre andrebbero in effetti troppo lontano e potrebbero essere tralasciate senza perdite. Ma sarebbe un completo fraintendimento voler dedurre dalla teoria marxiana e della critica dei diversi feticci – dal feticcio merce fino al feticcio capitale ecc. – che egli non avesse voluto formulare leggi economiche esatte, congruenti, nè tantomeno fare alcuna affermazione quantitativa e quantificabile. Con ciò Marx viene di nuovo nominato dai suoi postumi adoratori innocuo professore di filosofia, che egli mai fu» (p. 41).

<sup>7</sup> V. p. 107, n. 68.

<sup>8</sup> A sottolineare questa originalità, l'autore oppone il proprio libro a quello del principale esponente della *Neue Marx-Lektüre*, Michael Heinrich, *Kritik der*

che il contributo di Marx è fondamentale e che al contempo non è «l'ultima parola della critica dell'economia politica» (p. 81), poiché ci sono oggi ancora compiti gravosi da assolvere in essa.

Si tratta, oltre che di riconoscere la triplicità della critica marxiana all'economia politica, di tenere presente in concreto il contributo altissimo fornito da Marx in quanto «pioniere e [...] classico dell'economia politica»<sup>9</sup>. Così Krätke appronta (pp. 79-80) la lista delle conquiste teoriche concrete che a Marx si devono: la prima versione della teoria del valore «riflettuta sul piano scientifico sociale e informata storicamente»; la prima versione dinamica della teoria del valore «che può trattare tanto la determinazione del valore quanto il processo delle “rivoluzioni del valore”»; un'impostazione del problema del valore che permette l'«integrazione di teoria del valore e teoria del denaro»; un concetto di capitale – non cosa, né mezzo di produzione, né denaro, ma «complesso di rapporti e processi» – adeguato all'oggetto e «di gran lunga superiore a quanto può offrire la scienza economica attuale»; la categoria unitaria di plusvalore; la differenziazione tra produzione di plusvalore e distribuzione di plusvalore; l'individuazione di altre forme di sfruttamento (come lo sfruttamento di mercato); la prima teoria dell'azienda e dell'impresa capitalistica; la prima teoria coerente del ciclo macroeconomico; «il primo

---

*politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Schmetterling, Verlag, Stuttgart, 2004. E scrive: «Oggi non si può perciò presentare alcuna introduzione alla critica dell'economia politica che si occupi esclusivamente del *Capitale* di Marx. L'introduzione di Michael Heinrich è in questo un cattivo esempio, un'introduzione che manca a fondo il suo oggetto di critica» (p. 68).

<sup>9</sup> Questa formulazione suggerisce più la continuità che il rivolgimento dell'economia politica classica operato da Marx, e che del resto pure è tematizzato all'interno del libro di Krätke. Il rapporto di Marx innovatore-rivoluzionario con l'economia politica classica, è dichiarato in *Per la critica dell'economia politica*, nell'appendice A al primo capitolo, dedicata alle «Notizie storiche sull'analisi della merce», che così si apre: «L'analisi della merce come lavoro in duplice forma (...) [è] il risultato critico finale delle indagini compiute durante più di centocinquanta anni dall'economia classica» (Karl Marx, *Per la critica dell'economia politica*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 34 = MEW 13, p. 37; citazione ripresa da Krätke a p. 105). Sempre in *Per la critica* si legge: «Ricardo, portando a conclusione l'economia politica classica, ha formulato e svolto nel modo più netto la determinazione del valore di scambio mediante il tempo di lavoro» (*ivi*, p. 43; = MEW 13, p. 46). Marx presenta quindi i suoi risultati, frutto (anche se non esclusivo) dello studio dell'economia politica classica, come critica dell'economia politica e non come continuazione dell'economia politica. Nella formulazione scelta da Krätke traspare la speranza di convertire gli studiosi di economia politica alla critica dell'economia politica, in quanto economia politica scientifica, critica.

concetto utilizzabile scientificamente e differenziato di mercato e di sistema di mercato»; la prima analisi della gerarchia capitalistica dei mercati; «una intera serie di “leggi di movimento” e di “leggi di sviluppo” altamente differenziate, che si riferiscono al capitale industriale, alla concorrenza capitalistica e al rapporto tra i differenti tipi di capitali»; avvio di analisi della nascita e dello sviluppo dell'economia capitalistica mondiale e dei moderni cicli di crisi.

Ebbene, questa impresa scientifica non si è conclusa: va migliorata e proseguita la ricerca sull'attuale capitalismo e criticata l'attuale letteratura economica. Nel giro di poche pagine viene preso in considerazione lo stato dell'arte della economia politica come disciplina e si segnala come nel 90% delle università e nel 90% dei corsi venga insegnata l'«odierna economia ufficiale, la teoria neoclassica» (pp. 57-58), la quale si presenta pura, matematica e politicamente neutrale, «fornisce la giustificazione apparentemente scientifica al neoliberalismo», è «incapace di fornire una spiegazione razionale dei fenomeni di crisi vecchi e nuovi» (p. 83). Ci sono certo stati outsiders e ribellioni, come il movimento dell'economia postautistica, ma l'autore lamenta il fatto che non abbiano avuto come risultato la costituzione di un nuovo paradigma scientifico, né tanto meno abbiano preso a riferimento Marx.

Nella sua fotografia dello stato attuale dell'economia politica, Krätke prosegue «al di là dell'economia [...] in province, subdiscipline del regno delle scienze sociali» (pp. 68-69), per passare in rassegna tre di quelle che chiama «varianti della economia politica»: la new political economy (NPE), l'international political economy (IPE), la comparative political economy (CPE).

Il giudizio è il seguente: la NPE è «solo una addizione multidisciplinare dei principi ogni volta più creduti in entrambe le discipline, scienze politiche ed economia» (p. 70), ed è presente in due versioni: una tenta di comprendere l'interazione dei fatti e fattori economici e politici, dopo aver acriticamente accettato come data per natura la separazione di politica ed economia, l'altra non è che l'applicazione della teoria microeconomica delle scelte razionali e dello scambio ai processi politici. Nella IPE, sottodisciplina di «Relazioni internazionali», a sua volta sottodisciplina di «Scienze politiche», si rispecchiano le 3 scuole o direzioni dominanti negli insegnamenti di «Relazioni internazionali», vale a dire neorealismo, neoidealismo e costruttivisti. «Vi domina la versione manualistica della teoria del commercio internazionale o la teoria manualistica del denaro internazionale» (p. 75)<sup>10</sup>. Solo al margine di

---

<sup>10</sup> «Nessuno dei politologi che oggi praticano economia politica internazionale, è in grado di criticare il teorema di Ricardo o il teorema di Heckscher-Ohlin dei vantaggi comparati o il teorema Mundell delle aree monetarie, tanto meno di sostituirli con una

«Relazioni internazionali» è lasciato uno spazio di nicchia ad approcci non ortodossi, cioè al marxismo, al femminismo, all'ecologia; quanto al neogramscianesimo, esso non disporrebbe di nessun tipo di teoria economica. La CPE, poggiando sulla teoria neoclassica della crescita, si occupa infine delle varietà dei capitalismi al fine di trovare quale combinazione di fattori e di istituzioni politiche siano più convenienti per l'accumulazione capitalistica.

Tirando le somme: «La maggior parte di quelli che praticano oggi l'economia politica, si pongono, consapevolmente o inconsapevolmente, in maniera acritica nei confronti delle dottrine dominanti dell'economia» (p. 75). Il compito da svolgere viene allora così tracciato: «Ad una critica dell'economia politica che in un certo qual modo voglia essere all'altezza del tempo, spetta per prima cosa una critica dell'ortodossia neoclassica, per seconda cosa una critica dei diversi tentativi di fondare una visione eterodossa delle cose economiche. Dunque una critica del "pluralismo" che viene adesso propagato come fuga dalla crisi manifesta dell'economia dominante. Le spetta come terza cosa anche la critica delle tre grandi consolidate sottodiscipline che viaggiano sotto il nome di economia politica. Dunque la critica del modo in cui i non economisti oggi trattano la difficile economia politica del capitalismo moderno».

Tra Marx e il compito che rimane da assolvere non c'è però il vuoto scientifico ma il contributo di marxisti che, concordiamo con l'ammonimento di Krätke, sarebbe grave trascurare. Riguardo al giudizio sul marxismo, il libro si presta tuttavia a qualche lieve fraintendimento, a partire dalla copertina. Essa riporta su campo rosso un'immagine di Marx incorniciata in maiuscolo dal motto «I am not a marxist», suggerendo apparentemente che il libro inviti a separare Marx dai marxisti e quindi solleciti un ritorno al Marx "puro". In realtà la celebre frase, secondo quanto riferisce Engels in alcune lettere, riporta parole pronunciate da Marx, non a caso, in francese<sup>11</sup>. Si tratta infatti non di

---

altra migliore teoria» (pp. 75-76). E alla n. 27 a p. 76 chiosa: «Con una versione riformata e scrupolosamente sviluppata della teoria dinamica marxiana del valore lo si può fare molto bene».

<sup>11</sup> Nella lettera di Engels a Conrad Schmidt del 5 Agosto 1890 si legge: «Proprio come diceva Marx dei "marxisti" francesi della fine degli anni '70: "Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste"» (MEOC 48, p. 465 = MEW 37, p. 436). Nella lettera di Engels a Paul Lafargue del 27 Agosto 1890: «Questi signori praticano tutti il marxismo, ma di quella specie che Lei ha conosciuto in Francia dieci anni fa e di cui Marx diceva: "Tutto quello che so, è che non sono marxista, io!"» (MEOC 48, p. 478 = MEW 37, p. 450). Nella lettera di Engels a Bernstein del 2-3 Novembre 1892: «Ebbene, il cosiddetto "marxismo" in Francia è però un prodotto del tutto peculiare, tanto che Marx disse a Laf[argue]: *ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas Marxiste*» (traduzione

una dichiarazione di Marx contro il culto della propria persona, o contro il dogmatismo, o contro la costituzione di una scuola marxista, ma della presa di distanza, espressa in maniera ironica, dalle posizioni di un gruppo ben preciso di marxisti francesi, di *marxistes*, appunto. Questo contesto non viene spiegato nel libro di Krätke, dove subito dopo aver riportato la citazione si scrive: «Un destino benevolo ha risparmiato a Marx e ad Engels [...] di dover leggere ed ascoltare tutte le folli assurdit  che fino alla nausea sono state e vengono diffuse in loro nome. Le assurdit  che vengono attribuite a Marx ed Engels dall'antimarxismo ufficiale e accademico colpiscono di regola tutto ci  che il "marxismo" ha messo in bocca ai suoi capostipiti» (p. 18)<sup>12</sup>.

L'uso della citazione da Marx pu  depistare solo fino a un certo punto. Proseguendo diventa infatti chiara la posizione ben diversa dell'autore, il quale scrive: «C'  stata, oltre agli inevitabili monotoni, stupidi e folli, un numero molto consistente di teste originali e produttive tra i marxisti e gli allievi di Marx. Da Rudolf Hilferding a Otto Bauer, passando per Rosa Luxemburg – prima di tutto una economista –, fino a Bucharin, Rubin, Grossmann, Sternberg e molti altri<sup>13</sup>, i quali hanno detto e scritto cose degne di attenzione e degne di essere conservate. Scrivere la storia del marxismo come storia di atti mancati e di interpretazioni errate non ha nulla a che fare con una concezione della storia materialistica» (p. 50). Questa valutazione del marxismo   confermata dal fatto che i marxisti costituiscono il punto o almeno un punto di riferimento del testo:   ai marxisti che viene rimproverato di non aver lavorato ai problemi teorici lasciati aperti da Marx ed   ai marxisti da ascrivere il dovere di impegnarsi in questo compito. La distinzione che si fa nel libro   dunque in realt  tra marxisti che lavorano scientificamente al progetto di Marx e marxisti che non lo fanno.

---

mia; MEW 35, p. 388). Si veda anche la risposta di Engels alla redazione della "S chsische Arbeiter-Zeitung" pubblicata su "Der Sozialdemokrat" n  37 del 13 Settembre 1890: «Teoricamente vi [sulle pagine della S chsische Arbeiter-Zeitung] ho trovato [...] un marxismo spasmodicamente deformato, caratterizzato da una parte da un grosso fraintendimento della concezione che si sosteneva di rappresentare, d'altra parte dalla rozza ignoranza dei fatti storici di volta in volta decisivi, come terza cosa da quella consapevolezza della propria smisurata superiorit  che contraddistingue in maniera cos  conveniente i letterati tedeschi. Marx prevedette questo discepolato, quando del "marxismo" dilagante tra certi Francesi alla fine degli anni Settanta disse: "*tout ce que je sais, c'est que moi, je ne suis pas marxiste*" – "so solo questo, che non sono marxista"» (traduzione mia; MEW 22, p. 69).

<sup>12</sup> Cfr. p. 21: «Purtroppo il "marxismo" ha fatto molto per mantenere in vita questi pregiudizi [riguardanti l'opera e le concezioni di Marx]».

<sup>13</sup> Al lettore non sfugge l'assenza dalla lista di Lenin, che non viene motivata dall'autore.

Rimane da trattare il problema del rapporto della critica dell'economia politica con gli operai, sul quale Krätke non si dilunga. Sul contributo che la critica dell'economia politica può dare alla classe operaia, ricorda che Marx ed Engels si sono sempre attenuti al principio secondo il quale, anziché guidata e dominata da scienziati e filosofi, «la liberazione della classe operaia può essere solo opera della classe operaia stessa»<sup>14</sup> (p. 20) e che il «dovere politico e morale» da essi attribuito agli «scienziati sociali di sinistra» consisteva nello «studiare a fondo i movimenti operai e altri movimenti sociali» e «criticarli in maniera chiara, spietata, irriverente» e dunque «non lodare, ma invece disfare le loro confusioni, le loro oscurità, il loro ingenuo anticapitalismo» (pp. 20-21). Il peso politico della critica dell'economia politica è così dichiarato in maniera calzante e senza trionfalismi: «La corretta critica dell'economia politica può [...] mostrare [...] come la "superpotenza" del capitale si presenti attaccabile e contestabile, non appena lo si assuma in maniera così altamente complessa e così politica, come esso nella critica marxiana viene portato all'altezza del suo concetto, certamente per niente semplice» (p. 128). Detto diversamente: la critica dell'economia politica o economia politica critica è al servizio dei moderni operai, perché fornisce un'analisi che può permetterne l'emancipazione. Non è inutile aggiungere che il principio del protagonismo operaio sopra riportato non intende in nessun caso predicare il o funzionare da alibi per il disimpegno pratico degli intellettuali: si pensi all'impegno profuso dallo stesso Marx (ma certo non solo da lui) all'interno dell'organizzazione della Prima Internazionale<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> V. quanto scrive Engels nella Prefazione all'edizione tedesca del 1890 del Manifesto: «E poiché fin da allora noi eravamo decisamente d'avviso che "l'emancipazione degli operai deve essere opera della classe operaia stessa"» (Karl Marx e Friedrich Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 43-44 = MEW 22, p. 58). Il principio era contenuto negli Statuti della Prima Internazionale, come Marx ricorda, e nella lettera circolare del 17/18 Settembre 1879 a Liebknecht, Bebel e Bracke: «Alla fondazione dell'Internazionale abbiamo espressamente formulato il grido di battaglia: La liberazione della classe operaia deve essere opera della classe operaia stessa. Non possiamo allora andare assieme a gente che apertamente dichiara che gli operai sono troppo incolti da liberarsi da sè e che devono innanzitutto essere liberati dall'alto verso il basso, per mezzo di piccoli e grandi borghesi filantropi». Traduzione mia; MEW 19, p. 165). All'inizio degli Statuti dell'Internazionale si legge: «Considerando che l'emancipazione della classe operaia deve essere conquistata dalla classe operaia stessa» (MEW 16, p. 520; MEW 17, p. 440; MEOC XX, p. 14 traduce: «Considerando che l'emancipazione della classe operaia dev'essere opera dei lavoratori stessi»).

<sup>15</sup> A p. 17 del libro viene ricordato come dopo la Comune parigina del 1871 Marx venisse chiamato dalla stampa «dottore rosso del terrore». Marx fa riferimento a questo soprannome nella lettera del 27 Settembre 1877 a Friedrich Adolph Sorge riportando

Quanto al contributo politico del movimento operaio alla critica dell'economia politica, nel libro non si trova un riferimento esplicito. A p. 104 ci si domanda come è possibile che autori che non furono propugnatori né della dialettica, né del punto di vista proletario (si fa riferimento a Steuart e Jones) furono tuttavia critici e andarono oltre anche rispetto a quei critici di sinistra dell'economia politica che rimanevano invece impigliati nel modo di pensare economico. La risposta fornita da Krätke non soddisfa. Non è infatti sufficiente dire che essi furono più rigorosi sul piano scientifico. Marx ricorda pure, in realtà, il peso che sulla scienza hanno la storia stessa e i conflitti di classe. Nel caso di Steuart in *Per la critica* si suggerisce l'idea che l'aver visto il tramonto del modo di produzione feudale in Scozia e sul continente europeo abbia avuto un ruolo nel guadagnargli una consapevolezza della storicità delle forme del lavoro<sup>16</sup>; nel caso della critica dell'economia politica, essa è invece stimolata dal palesarsi della lotta di classe; così nel *Poscritto* del 1873 al Capitale: «Nella misura in cui è borghese, cioè concepisce l'ordine capitalistico non come stadio di sviluppo storicamente transitorio, ma al contrario come forma assoluta e definitiva della produzione sociale, l'economia politica può rimanere scienza solo finché la lotta di classe resta latente, o non si rivela che in fenomeni isolati»<sup>17</sup>. Anche la lettera di Marx a Engels del 10 Ottobre 1868

---

«Red-Terror-Doctor» (MEW 34, p. 296), che anziché con «roter Terror-Doktor [dottore rosso del terrore]» come in Krätke, andrebbe tradotto come i curatori tedeschi della MEW: «Doktor des roten Terrors [dottore del terrore rosso]» (MEW 34, p. 296).

<sup>16</sup> «Quel che fa eccellere lo Steuart fra i suoi predecessori e successori, è la rigorosa differenziazione che egli fa fra il lavoro specificamente sociale, raffigurantesi nel valore di scambio, e il lavoro reale che produce valori d'uso [...] Il lavoro come industria è da lui distinto non soltanto dal lavoro reale, bensì anche dalle [altre] forme sociali del lavoro. Esso è per lui la forma borghese del lavoro, in antitesi con le sue forme antiche e medievali. In particolare lo Steuart si interessa dell'antitesi fra lavoro borghese e lavoro feudale, il quale ultimo, nella fase del suo tramonto, era stato da lui osservato nella stessa Scozia sia nei suoi stessi viaggi sul continente. Steuart sapeva naturalmente benissimo che il prodotto acquisisce la forma di merce, e la merce la forma di denaro anche in epoche preborghesi, ma egli dimostra con molti particolari che la merce come forma fondamentale, elementare della ricchezza, e l'alienazione, come forma dominante dell'appropriazione, appartengono al periodo della produzione borghese soltanto, che il carattere del lavoro creatore di valore di scambio è quindi specificamente borghese» (*Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 40 = MEW 13, p. 44. Da notare che nella traduzione italiana non è reso l'aggettivo «andern [altre]» e quindi il secondo periodo della citazione non ha senso).

<sup>17</sup> Karl Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*. Libro primo, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, UTET, Torino 2013, p. 74 dell'ed. digitale = MEW 23, pp. 19-

suggerisce, del resto, che proprio l'emergere dei conflitti può mettere la ricerca scientifica sulla strada migliore<sup>18</sup>.

Le osservazioni condotte fin qui riguardano la prima parte del libro, la seconda parte è occupata da due testi – *Marx come giornalista economico* e *C'è un problema Marx-Engels? Perché Engels non ha falsificato il Capitale di Marx* – che possono essere letti come robuste appendici<sup>19</sup>. Il primo occupa circa un terzo dell'intero libro e costituisce un'eccellente ed informatissima prova documentale dell'ampiezza delle conoscenze di Marx a proposito dei fatti economico-sociali e in questo senso è una prova a favore delle tesi espresse nella prima parte. L'attenzione è soprattutto rivolta agli articoli di Marx (come noto diversi di essi furono scritti da Engels) apparsi, a suo nome o come editoriali senza firma, sulla "New York Tribune", della quale tra il 1852 e il 1862 Marx fu stimato corrispondente europeo e sulle cui colonne si affermò come esperto di crisi e di finanza, occupandosi inoltre negli articoli del settore militare, del commercio internazionale, delle colonie, della condizione degli operai. Krätke sottolinea la conoscenza dei fatti da parte di Marx, l'uso delle fonti, delle statistiche, la capacità di ricostruire il nesso tra gli eventi, la critica alle teorie errate di cui si facevano portavoce le élites dell'epoca, le riuscite previsioni sulle crisi. La tesi espressa è che i contributi giornalistici di Marx fanno parte del *Capitale*, in un doppio senso: da una parte, porzioni di essi si ritrovano materialmente nel *Capitale*; d'altra parte costituiscono una fonte di primo rango per comprendere la sua analisi economica e politica e rappresentano integrazioni al *Capitale* e alla sua critica dell'economia politica, là dove essa è rimasta incompleta (si pensi all'analisi delle crisi).

---

20. La traduzione è stata leggermente da me ritoccata: Maffi traduce il «*soweit*» con cui inizia la citazione non con «nella misura in cui» ma con «in quanto».

<sup>18</sup> «Hai veduto quando sei stato qui la volta passata, il libro azzurro sulle condizioni agricole dell'Irlanda 1844-1845. *By accident* trovai in un piccolo shop di antiquario Report e Evidence sull'Irish tenant right 1867 (House of Lords). È stata una cosa molto preziosa trovarlo. Mentre i signori economisti trattano come disputa dogmatica la questione se la rendita fondiaria costituisca il pagamento della differenza naturale fra i terreni o sia invece il semplice interesse del capitale investito nel terreno, abbiamo qui una lotta per la vita e per la morte fra farmer e landlord per stabilire in quale misura la rendita debba includere oltre al pagamento della differenza dei terreni anche gli interessi del capitale investito nel terreno non dal landlord ma dal fittavolo. Solo ponendo al posto dei conflicting dogmas i conflicting facts e i reali antagonismi, che costituiscono il loro segreto sfondo, si può trasformare l'economia politica in una scienza positiva» (MEOC 43, p. 194-95 = MEW 32, pp. 180-81).

<sup>19</sup> Questa divisione da me suggerita tra prima e seconda parte non è presente comunque nel libro.

Proprio il problema dell'incompiutezza del *Capitale* è trattato nell'ultimo testo, in cui è preso in esame il lavoro di Friedrich Engels come editore del secondo e del terzo libro. Per l'autore è chiaro che ad Engels non possa essere rimproverato di non aver eseguito un'edizione storico-critica dei manoscritti originali, dato che non era questo l'obiettivo che si era posto. Interessante a questo proposito quando viene riportato che, semmai, «da non pochi suoi contemporanei a Engels è stato aspramente rimproverato di aver pubblicato il manoscritto marxiano in questa forma incompleta e di non averlo rielaborato molto più a fondo»<sup>20</sup> (pp. 224-25). La proposta finale di Engels non annulla invece «ripetizioni, rotture e salti, [...] passaggi frammentari e lacune» e conserva del testo il carattere di «manoscritti di ricerca», in cui Marx ancora lavorava a problemi come «i moderni rapporti monetari e creditizi, le banche e i mercati finanziari in diversi paesi capitalistici e [...] i rapporti della proprietà fondiaria, le condizioni della formazione di rendite fondiarie e prezzi del terreno» (p. 227). Ricordando che le aggiunte e i completamenti per intervento di Engels riguardano in effetti soprattutto la I e la V sezione del *Terzo libro* del *Capitale*, dove molto era ancora allo stato di raccolta di materiale e la linea di argomentazione era assente o presente solo in parte, Krätke sostiene che non sia dunque possibile accusare Engels di modifiche del testo che ne abbiano travisato il senso e bisogna al contrario riconoscere il grande contributo da lui apportato all'esposizione marxiana.

Anche su queste problematiche l'autore si confronta con Michael Heinrich, i cui rimproveri all'«editore» Engels vengono sintetizzati in tre punti<sup>21</sup>: 1. Engels avrebbe dato un'interpretazione degli accenni marxiani presenti nel testo tale da far sorgere l'impressione che ci sia nel terzo libro un'indagine teorica del credito moderno, compreso il denaro di credito. 2. Attraverso l'elaborazione e la nuova suddivisione della terza sezione sulla caduta tendenziale del saggio di profitto, avrebbe sostenuto o suscitato l'impressione che all'altezza del livello di astrazione dell'indagine generale di Marx si possano avanzare affermazioni teoriche generali sulle crisi cicliche del moderno capitalismo. 3. Avrebbe storicizzato l'esposizione di Marx.

La prima tesi è respinta affermando che rimaneva già nel piano di Marx l'intenzione di trattare quei temi e che Engels può essere accusato al contrario di aver trattato in maniera troppo timida le indicazioni di Marx e non averle sviluppate. Quanto alla seconda tesi, si obietta che Engels era ben cosciente, per esempio, del nesso tra credito e crisi e ben cosciente era anche del fatto che

---

<sup>20</sup> Nel libro si fa l'esempio di Sombart, fornendo il seguente riferimento bibliografico: Werner Sombart, *Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx*, "Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik", vol. 7, 1894, pp. 557-58.

<sup>21</sup> Pp. 233-34.

la spiegazione della caduta tendenziale del saggio di profitto non fosse da considerarsi direttamente una teoria della crisi, cosa invece diventata per alcuni marxisti successivi. Quanto all'ultimo punto, le numerose aggiunte di Engels che portano il carattere di attualizzazioni e storicizzazioni non entrerebbero in contrasto col carattere del testo di Marx, il quale – come dimostra già il *Primo libro* del *Capitale* – non respingeva le storicizzazioni. Infine, viene affrontata la *vexata quaestio* del concetto di «produzione semplice di merci» utilizzato da Engels.

Per concludere, il carattere di appello di questo libro non è fraintendibile: si tratta di un invito, rivolto agli intellettuali accademici ma non solo ad essi, ad andare oltre l'analisi filologica e a proseguire il percorso del *Capitale* – *Critica dell'economia politica*. In questa prospettiva, la promessa fatta dall'autore alla fine della prefazione, di fare seguire a questo primo volume un secondo in cui si tratti dei «problemi irrisolti dell'economia marxiana» (p. 19), non passa inosservata.

*Alessandro Cardinale*

Vladimir Ilic Lenin: *Economia della rivoluzione*, a cura di Vladimiro Giacché, Il Saggiatore, Milano, 2017, pp.521, ISBN 9788842823605.

Curato e introdotto da Vladimiro Giacché, questo volume è un importante contributo allo studio e all'analisi di quel primo rilevante «processo di apprendimento» (Losurdo) del movimento comunista che è stata la costruzione della repubblica dei soviet, seguita all'esplosione rivoluzionaria dell'ottobre 1917. Vengono raccolti 67 testi economici del dirigente e rivoluzionario bolscevico, chiamato a governare l'immenso Stato russo in una situazione di profonda arretratezza dovuta ai rapporti sociali semifeudali dominanti e aggravata da anni di guerra imperialista. I tre capitoli del libro raggruppano gli scritti dedicati rispettivamente alla fase iniziale della costruzione socialista, al «comunismo di guerra» e alla Nuova politica economica.

La prima parte, che inizia con l'appello *Ai cittadini di Russia*, con il quale il nuovo governo annunciava la fine del potere zarista, passa in rassegna i provvedimenti economici immediatamente successivi alla conquista del potere, come i decreti sulla pace e sulla terra, sul controllo operaio della produzione industriale, sulla nazionalizzazione delle banche. Da subito emerge come *Leitmotiv* la necessità di realizzare una superiore organizzazione del lavoro, in grado di far uscire la Russia dallo stato di arretratezza ereditato dal precedente regime, per poter fronteggiare l'attacco controrivoluzionario.

Una delle principali difficoltà veniva individuata da Lenin nella mancanza di esperienza gestionale da parte delle classi subalterne, le quali, pur iniziando da subito il proprio « tirocinio » assumendo le più alte responsabilità nella grande industria nazionalizzata, non potevano accumulare in tempi brevi le competenze necessarie. Per ovviare alle esigenze organizzative più immediate nei settori strategici della produzione, Lenin ritenne necessario attrarre il più possibile i vecchi specialisti della borghesia, permettendo loro di condurre il lavoro organizzativo delle fabbriche a retribuzioni elevate, per un periodo transitorio e ferme restando una serie di controlli collettivi. Come obiettivo a lungo termine il leader comunista proponeva invece di dare slancio alla produzione industriale sulla scia dei più grandi avanzamenti in campo organizzativo conseguiti dalla borghesia capitalista: da qui la sua approfondita riflessione sul taylorismo, sistema concepito nei paesi a capitalismo avanzato per aumentare i profitti a danno della qualità della vita dei lavoratori nelle fabbriche ma che, posto sotto il controllo dei soviet, avrebbe potuto essere messo al servizio di uno sviluppo massiccio delle forze produttive che rafforzasse le basi materiali della costruzione del socialismo, rendendo possibile anche una diminuzione della giornata lavorativa.

Queste parole d'ordine incontrarono l'opposizione dei settori del partito vicini alle posizioni di sinistra (Bucharin, Preobraženskij, Kollontaj); settori

che, a differenza di Lenin, erano ben lungi dal concepire la *Aufhebung* rivoluzionaria in termini dialettici e proponevano un'idea del processo di costruzione del socialismo fondata spesso sulla negazione indeterminata delle condizioni materiali date, nel nome di una presunta applicazione pura del marxismo.

La dinamica conflittuale all'interno del partito bolscevico toccò l'apice nelle discussioni sul proseguimento delle ostilità militari contro l'Impero tedesco. Il rifiuto delle condizioni umilianti imposte dalla Germania per l'armistizio e la conseguente prosecuzione della guerra, contro la volontà dello stesso Lenin, condusse la repubblica dei soviet a uno scontro asimmetrico sul piano dei rapporti di forza. La disfatta militare costrinse i negoziatori sovietici ad accettare condizioni estremamente più onerose di quelle precedentemente rifiutate; condizioni che finirono in seguito per aggravare a loro volta la situazione economica. Il successivo inasprimento delle difficoltà dovuto all'inizio della guerra civile scatenata dalle forze controrivoluzionarie costrinse la dirigenza bolscevica ad adattare le proprie strategie economiche all'esigenza incombente di sconfiggere il più rapidamente possibile le truppe nemiche.

Fu in questo contesto di estrema difficoltà che ebbe vita la seconda fase della politica economica sovietica: il «comunismo di guerra». Nei suoi caratteri generali, questa strategia fu dettata dalla crisi alimentare che aveva colpito il paese e che era stata causata in gran parte dalla speculazione e dal mercato nero attuati dai contadini ricchi – i *kulaki* – ma che allo stesso tempo aveva rivelato una debolezza sostanziale del sistema di commercio post-rivoluzionario. Un sistema basato sullo scambio in natura, ovvero sullo scambio diretto di prodotti agricoli con prodotti industriali, determinato dalla carenza di quest'ultimi e dai conseguenti prezzi elevati.

Si decise quindi di passare a una politica di requisizioni delle eccedenze agricole ma senza risolvere il problema dell'approvvigionamento di beni alimentari, perché i contadini iniziarono a produrre solo quanto necessario alla propria sussistenza, fermandosi al tetto di produzione oltre il quale le eccedenze sarebbero state prelevate dal governo. Se da un lato la situazione dell'economia agricola non manifestò miglioramenti, dall'altro diveniva sempre più stringente la necessità di porre inizio a una vera ricostruzione economica. Non può essere sottovalutata, poi, la situazione internazionale. Sebbene sul fronte della guerra civile già nel 1920 l'Armata Rossa ottenesse i primi successi contro le forze anti-comuniste, sembrava infatti allontanarsi sempre più la prospettiva di un allargamento della rivoluzione ai paesi più avanzati dell'Europa occidentale – si pensi *in primis* alla tragica conclusione della rivoluzione spartachista in Germania –, ritenuta essenziale per facilitare il consolidamento del processo rivoluzionario nella stessa Russia.

Per queste ragioni Lenin avrebbe dedicato sempre maggiore attenzione allo sviluppo al massimo grado delle forze produttive, puntando sulla modernizzazione del paese favorita dalla costruzione di una rete elettrica su tutto il territorio nazionale. Venne adottata anche una politica di concessioni all'imprenditoria capitalista, al fine di attirare i capitali necessari alla modernizzazione infrastrutturale della Russia.

Man mano che il processo di costruzione del socialismo avanzava, si manifestava in maniera sempre più evidente una tensione permanente tra le condizioni concrete attraverso cui doveva districarsi la direzione cosciente del mutamento sociale e quelle improbabili prospettive messianiche – come la pretesa di una magica sparizione del denaro e dello scambio commerciale – che appesantivano il patrimonio ideologico dei rivoluzionari. I testi raccolti da Giacché evidenziano il tentativo costante di Lenin di mediare queste prospettive teoriche a lungo termine con la situazione oggettiva e di vivificare e concretizzare la teoria rivoluzionaria di Marx ed Engels nella sua applicazione dialettica alla *praxis* politica, sulla base delle condizioni materiali di fatto.

Questo «processo di apprendimento» che passa attraverso le contraddizioni del reale sfocia infine nell'elaborazione della Nuova politica economica, le cui misure principali sono l'imposta in natura, che sostituiva l'inefficace prelievo delle eccedenze; il ripristino di una certa libertà di commercio, giudicata da Lenin come necessaria a far ripartire la produzione agricola e industriale; lo sviluppo delle cooperative agricole. Viene delineata così la transizione verso un sistema economico a «capitalismo di Stato», una prospettiva che, pur non facendo parte dell'orizzonte ideale dei comunisti, avrebbe costituito secondo Lenin un sostanziale progresso rispetto alla piccola produzione dispersa ma anche nonché un passaggio intermedio fondamentale nella marcia verso il socialismo; un passaggio reso necessario per via del mancato avvento della rivoluzione nel resto d'Europa. Il carattere progressivo del «capitalismo di Stato» sarebbe stato comunque garantito dal ruolo pianificatore dello Stato dei soviet, espressione dei mutati rapporti di forza tra le classi in seguito alla rivoluzione.

*Economia della rivoluzione* raccoglie anche testi relativi a una molteplicità di problemi strutturali dell'economia sovietica in transizione, problemi che avrebbero condizionato anche gli sviluppi successivi alla morte del leader bolscevico: dall'alleanza tra contadini e gli operai – elemento estremamente frequente nell'analisi leniniana e centrale, non a caso, anche nella riflessione gramsciana – agli strumenti necessari al perfezionamento della capacità produttiva, come l'inventario della produzione, il controllo operaio, l'emulazione finalizzata alla formazione di quadri dirigenti provenienti dalla classe operaia; dalla funzione del commercio a quella della moneta; dalla lotta ideologica contro l'«infantilismo di sinistra» alla lotta politica contro il

burocratismo; dall'importanza di ricorrere all'incentivo dell'interesse personale per fornire slancio all'iniziativa dei lavoratori alla funzione dei sindacati come cinghia di trasmissione delle istanze delle masse verso il partito, tante volte richiamata e altrettante volte malintesa nel dibattito politico italiano.

La raccolta curata da Giacché non si limita ad alimentare la pur necessaria discussione sul processo storico avviato dalla rivoluzione russa, fornendo un contributo che finalmente si sottrae alle distorsioni e alle semplificazioni manichee oggi dominanti. Essa ha anche il merito di proporre una chiave interpretativa applicabile alla realtà economico-politica attuale, che vede contrapporsi alla profonda crisi delle economie occidentali (sempre più impantanate nelle catastrofiche conseguenze sociali delle politiche liberiste di *deregulation* economico-finanziaria) un progetto alternativo di società come quello della Repubblica popolare cinese: una realtà socio-economica in costante ascesa che è figlia di una «sconcertante» formula che sulla scia dell'insegnamento di Lenin riesce a combinare, appunto, economia di mercato e pianificazione strategica statale.

*Marco Paciotti*

Gianni Ferrara: *I comunisti italiani e la democrazia. Gramsci, Togliatti e Berlinguer*, Roma, Editori Riuniti, 2017, pp. 210, ISBN 978-88-6473-270-1.

Gianni Ferrara, date diverse circostanze storiche, avrebbe potuto essere un ottimo membro della Corte costituzionale. Purtroppo, è improbabile che il futuro ci riservi questa possibilità. Proprio il tema della nascita della giustizia costituzionale in Italia è affrontato, insieme a molti altri, nella sua ultima monografia.

Sebbene il titolo dell'opera richiami l'apporto complessivo dei comunisti alla democrazia italiana, a ben vedere il lavoro di Ferrara opera due selezioni preliminari sul tema. Anzitutto, circoscrive la trattazione alla sola esperienza politica del PCI e, all'interno di questo ambito, si limita a considerare il contributo di quelli che, indubbiamente, sono stati i suoi massimi rappresentanti. La ricerca dell'Autore, che finisce dunque per sacrificare le realtà esterne al PCI ma anche importanti contributi interni a quell'area<sup>1</sup>, ha un duplice obiettivo: da un lato, affermare e dimostrare l'esistenza di una «teoria politica del marxismo [...] originale, coerente, rispondente al grado di sviluppo del capitalismo, della società e dello Stato nell'Occidente del secolo scorso» (p. 7) e, dall'altro, dare conto del concreto contributo comunista (o, meglio, del PCI) alla democrazia italiana.

Come noto, partendo dal primo punto, proprio la presunta incapacità da parte di Marx e dei suoi eredi di elaborare una teoria convincente e coerente dello Stato costituisce una delle accuse tipiche dei liberali nei confronti dei marxisti. Senza voler riprendere i termini della questione, non è un caso che anche l'opera più recente di Gianni Ferrara abbia risollevato questo tipico *refrain*, in termini quasi dogmatici<sup>2</sup>. Il volume, che avrebbe forse meritato per l'importanza dei contenuti una cura editoriale migliore (l'ultimo capitolo, infatti, patisce una discrasia notevole tra i riferimenti nel testo alle note a piè di pagina e il loro contenuto, con alcune note letteralmente ripetute identiche), inizia con l'analisi di alcuni dei problemi affrontati dal pensiero gramsciano, visti nella prospettiva dello scenario aperto dalla moderna democrazia di massa. Troviamo dunque esaminate le questioni del suffragio universale, della

---

<sup>1</sup> Penso, ad esempio, agli scritti di Pietro Ingrao raccolti in *Massa e potere* (Editori Riuniti, Roma 1977), ricchi di riflessioni in materia di democrazia e organizzazione dello Stato. Del resto, Ingrao fu a lungo presidente del Centro per la Riforma dello Stato.

<sup>2</sup> Mi riferisco alla recensione pubblicata dal costituzionalista Tommaso Edoardo Frosini, su "il Sole 24 ore" del 16 luglio 2017 (*Dov'è la dottrina comunista dello Stato*), che si conclude lapidariamente affermando, proprio con la stessa presunzione spesso imputata ai marxisti, «alla domanda di Bobbio, esiste una dottrina marxista dello stato?, si può oggi agevolmente rispondere che esiste solo una dottrina liberale dello Stato, che si chiama costituzionalismo».

democrazia reale, dello stato operaio, della rappresentanza (qui, in particolare, si riprende la riflessione sui consigli di fabbrica e sulla revocabilità dei mandati), del consenso e del parlamentarismo.

A proposito della democrazia, Ferrara richiama la definizione regolativa che ne dà Gramsci, come processo che «tende a far coincidere governati e governanti». È notevole la sostanziale coincidenza con l'interpretazione del kantiano Kelsen, per cui «democrazia significa identità di governanti e governati»<sup>3</sup>. Seguono poi alcune interessanti riflessioni su nozioni classiche del lessico gramsciano, come egemonia, blocco storico, produzione e gestione del consenso, società civile e politica, intellettuale, guerra di movimento e di posizione. Non è però, in questa prima parte, che si concentra la componente più stimolante del nuovo lavoro di Ferrara.

I due capitoli centrali, dedicati all'opera di Togliatti, rappresentano un nuovo episodio del recente relativo interesse editoriale e scientifico rivolto al pensiero e all'attività del leader comunista. L'ammirazione di Ferrara per Togliatti è evidente: basti richiamare come viene introdotto il rapporto ai quadri napoletani presentato nella primavera del 1944: «mai illustrazione fu tanto chiara, analitica, argomentata, esauriente» (p. 50); «con sicura dominanza delle reazioni che può suscitare [...], con rara sagacia nell'ordinare la sequenza delle argomentazioni, con abile ma rigoroso riferimento alla storia» (pp. 55-56). L'Autore si impegna nel delineare il ruolo storico fondamentale di Togliatti nella preparazione e nella costruzione dell'ordinamento repubblicano e democratico, a partire dalla svolta di Salerno, considerata da Ferrara, in realtà, una posizione di continuità con le precedenti, fino all'approvazione della Costituzione. Lo spettro dei problemi esaminati è vasto: dai problemi delle libertà e dell'uguaglianza, al tema delle riforme sociali ed economiche, passando per le questioni della famiglia, dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, della magistratura e del regionalismo.

Senza entrare nel merito delle posizioni di Togliatti, che pure in molti casi potrebbero stupire i meno attenti (contrarietà alla Corte costituzionale, favore per l'elettività dei magistrati e per il monocameralismo...), ciò che interessa è soprattutto l'interpretazione che ne dà Ferrara, ovvero quella di chi si esercitò con successo per l'elaborazione di una Costituzione programmatica con elementi di guida funzionali e strumentali alla prospettiva rivoluzionaria in Occidente aperta dalla rivoluzione d'Ottobre. Così facendo, come ben spiegato

---

<sup>3</sup> La definizione, di ascendenza rousseviana, si ritrova nello scritto del 1929 *Essenza e valore della democrazia*, ora in *La democrazia*, il Mulino, Bologna 2015, p. 58. Mentre questo primo riferimento non è riportato da Ferrara, l'Autore ne richiama un altro, a proposito dell'individuazione del compromesso come fondamento della democrazia parlamentare sia negli scritti di Berlinguer sia in quelli del giurista austriaco.

dall'Autore, non solo si finiva per distanziarsi da una parte importante della dottrina giuridica all'epoca prevalente ma pure dalla linea ufficiale sovietica che, con l'approvazione della Costituzione del 1936, limitava il ruolo delle Carte fondamentali alle conquiste sociali ed economiche già ottenute (e non soltanto oggetto di programma).

Il quarto capitolo è interamente dedicato al doppio contributo di Enrico Berlinguer: sia sotto il profilo teorico, ad esempio per quel che riguarda i problemi legati al ruolo del Parlamento, sia per quanto concerne l'apporto dato alla democrazia italiana, senza che sul punto potesse mancare un'ampia sezione dedicata alla questione del compromesso storico e alla stagione dell'eurocomunismo. Ferrara, che apparentemente non dimostra riserve nei confronti della linea di Berlinguer, cerca di valorizzarne anche il contributo teorico, sebbene i suoi sforzi non consentano, a conti fatti, di porre sullo stesso livello di profondità i primi due autori con il terzo.

L'ultimo capitolo del volume costituisce la sezione più densa a livello teorico, ove pure vengono tirate le fila del discorso svolto in precedenza. Qui Ferrara teorizza la democrazia progressiva come vera e propria forma di Stato che, a partire dalla riflessione marxiana sulla separazione tra società civile e stato politico, consenta di superare «la frattura tra realtà dei bisogni ed entità titolare dei poteri, sradichi la subordinazione dell'una all'altra» (p. 173). Senza nulla concedere alla tesi dell'estinzione dello Stato, sostanzialmente espunta dal quadro teorico marxista, l'Autore ricostruisce i contenuti economico-sociali della democrazia progressiva, messa a confronto con la democrazia concretamente sperimentata in Occidente a partire dal secondo dopoguerra, e le sue finalità di tipo socialista. Viene dunque contestata la teoria secondo cui quella liberale sarebbe l'unica democrazia realizzabile: essa pretende di congelare «allo stadio attuale di evoluzione ogni regime politico» (p. 182), così proseguendo la classica impostazione di naturalizzazione dell'esistente.

Ferrara, presentando il significato da attribuire alla democrazia progressiva, di fatto formulato sulla scorta di Togliatti, sostiene che quest'ultimo avrebbe eliminato dal proprio orizzonte teorico la contrapposizione tra eguaglianza, democrazia e libertà formali, da una parte, e sostanziali, dall'altra. In realtà, per quanto sia condivisibile l'intento di sottolineare la distanza rispetto al cosiddetto marxismo volgare, confermata del resto dallo sforzo che Togliatti dimostrò durante i lavori dell'Assemblea costituente sul tema delle libertà fondamentali – come peraltro ben documentato e argomentato da Ferrara – non si può non ricordare che questa dicotomia non svanì del tutto negli scritti di Togliatti, anche successivi ai lavori costituzionali<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Ad esempio, nello scritto *In tema di libertà* del 1954 (oggi in *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, Bompiani, Milano 2014, p. 2223) Togliatti

Il volume non poteva non concludersi con uno sguardo all'attualità della democrazia italiana, prendendo in considerazione il processo di integrazione istituzionale dell'Unione Europea. Sul punto, il giudizio di Ferrara è particolarmente severo: dal Trattato di Maastricht del 1992, che ha collocato «Milton Friedman al posto di John Maynard Keynes» (p. 207), l'integrazione ha generato «recessi, compressioni, dissoluzioni di conquiste di civiltà giuridica sociale e politica», ibernando la forma di Stato risultante dalla Costituzione, inficiando lo Stato sociale e finendo perfino per mettere in discussione alcuni dei caratteri della democrazia liberale, come il principio di separazione dei poteri (qui Ferrara si riferisce al ruolo della BCE).

Eppure, l'Autore conclude ottimisticamente il suo lavoro, auspicando che possa terminare l'inverno delle costituzioni europee, con la sconfitta del neoliberalismo. Certo, nulla qui Ferrara avrebbe potuto spiegare su come questo auspicio potrà avverarsi, trattandosi semmai di un compito di lungo periodo cui i frammenti dispersi dell'esperienza politica considerata dall'Autore si presentano oggi del tutto inadeguati e impreparati. Eppure, se anche questa è la situazione oggettiva cui occorre confrontarsi, uno degli obiettivi prioritari per quanti si richiamano, pur in vario modo, a quell'esperienza, dovrebbe essere quello di attualizzare l'elaborazione teorica presentata da Ferrara al contesto istituzionale dell'Unione Europea. Se si vuole davvero rianimare la teoria politica e giuridica del marxismo, il compito in questione difficilmente potrà essere semplicemente omesso senza pagarne un prezzo molto elevato.

*Juan José Allevi*

---

afferma: «diritti di libertà e diritti sociali sono diventati e sono patrimonio del nostro movimento. Guai però a rimanere sul terreno puramente giuridico formale. Si finisce per andare a scoprire, dopo lungo e tortuoso dibattito, che non si possono attuare i diritti sociali senza ledere i diritti di libertà. Ma la contraddizione scompare se dal terreno delle forme ci si sposta su quello [...] della sostanza».

Luiz Bernardo Pericás: *Caio Prado Júnior, uma biografia política*, Boitempo, São Paulo, 2016, pp. 504, ISBN 978-85-7559-448-3.

Per chiunque si avvicini alla storia del Brasile, l'opera e la figura di Caio Prado Júnior (1907-1990) costituiscono ancora oggi un riferimento assai utile per la comprensione del paese sudamericano. Nella sua veste di storico, geografo, editore, l'intellettuale brasiliano ha contribuito allo sviluppo della cultura nazionale e ne è stato uno dei maggiori interpreti, insieme a Sergio Buarque de Hollanda e Gilberto Freyre. Soprattutto, è stato un interprete della storia brasiliana in chiave marxista: non il primo marxista brasiliano ma certamente quello che per primo ha saputo far buon uso della teoria marxiana e del materialismo storico, liberandoli dalle interpretazioni eurocentriche di cui erano stati caricati nel loro viaggio fuori dall'Europa. I suoi testi sono stati perciò, tanto per la generazione a lui contemporanea quanto per le successive, un punto di confronto ineludibile per chi volesse misurarsi, sia sul versante marxista che su quello liberale, con la complessità della formazione storico-economica brasiliana.

Se molto si è scritto su CPJ mettendone in risalto la statura di studioso e intellettuale, poca luce è stata data sinora al suo ruolo politico e alla sua militanza comunista, quasi si trattasse di un dettaglio secondario e introducendo di fatto una cesura artificiale su un aspetto che è invece sostanziale, dato che questa vocazione ha forgiato per intero la sua vita. Basti pensare che il Partito comunista brasiliano fu per decenni un partito costretto nell'illegalità e che operava clandestinamente: ciò significava, per i suoi militanti, persecuzione, carcere e tortura e lo stesso CPJ fu più volte arrestato per la sua attività politica. Ma essere comunisti significava anche emarginazione nel campo professionale, tanto che CPJ non fu mai accettato dalle università brasiliane mentre, paradossalmente, i maggiori intellettuali del paese si confrontavano con i suoi testi e generazioni di storici ed economisti si formavano su di essi. Ma per CPJ, che apparteneva ad un'importante famiglia della borghesia paulistana, essere comunista aveva significato infine anche aperta ostilità da parte della sua classe di provenienza, un odio che arrivò a manifestarsi nella maniera più virulenta con l'aggressione fisica perpetrata ai danni della figlia.

Dalla critica di questo smembramento artificiale tra l'autore, – la sua vita e la sua *Weltanschauung* – e l'opera, operazione ideologicamente di certo non neutrale, muove il lavoro di Luiz Bernardo Pericás, storico e docente all'Università di São Paulo. L'autore presenta il percorso politico di CPJ ed il riflesso che questo percorso ha avuto sulle sue riflessioni teoriche, con una puntuale ricostruzione del contesto storico-politico brasiliano e internazionale: ne ripercorre perciò la formazione politico-culturale, il dialogo con il mondo

socialista e il ruolo nella costruzione di una cultura marxista brasiliana autonoma, attraversandone le opere, le note di lettura, gli scambi epistolari, i diari politici, i viaggi.

Strutturato in 12 capitoli, il libro analizza l'approccio di CPJ ai classici del marxismo e il rapporto con i marxisti contemporanei – nordamericani, latinoamericani ed europei – in anni in cui la diffusione di quelle idee era ancora scarsa in America Latina. Ricostruisce poi il suo sforzo per la circolazione delle idee marxiste in veste di editore dal momento in cui, nel 1943, fondò la casa editrice Brasiliense, divenuta presto una delle più importanti imprese editoriali brasiliane; o ancora con la “Revista Brasiliense”, lanciata nel 1955 ed interrotta nelle sue pubblicazioni in seguito al golpe militare del 1964. Pericás ricostruisce però anche lo sguardo di CPJ sulle concrete esperienze storiche socialiste attraverso i suoi viaggi in Urss nel 1933 e nel 1960, in Cina nel 1960, a Cuba nel 1961 e in Germania Est nel 1963. Questo contatto diretto con i paesi in cui si sperimentava il socialismo, sottolinea, ha costituito un elemento fondamentale per la formazione delle idee di CPJ sulle questioni centrali del marxismo, sul senso e sul carattere della rivoluzione, sulla forma-partito (p. 81).

La parte più rilevante di questa biografia ruota attorno alla militanza di CPJ nel Partito comunista brasiliano (PCB), a partire dal 1932. CPJ fu militante disciplinato ma al tempo stesso critico, non addomesticabile e eterodosso. Furono proprio i suoi studi e la sua indipendenza intellettuale, il suo rifiuto del dogmatismo, che lo portarono a criticare più volte, anche con toni aspri, la subalternità del partito alla linea del Komintern. L'indisponibilità a rinunciare alla propria indipendenza di pensiero ebbe però un prezzo: diversamente da quanto fece con altri intellettuali (Nelson Werneck Sodré e Octávio Brandão, ad esempio), il partito non gli concesse lo spazio che lo stesso CPJ più volte avrebbe desiderato. Ricoprì perciò ruoli di secondo piano e, per le sue capacità e conoscenze, fu spesso impiegato come mediatore nei rapporti con i settori della società che si opponevano alla dittatura varguista; soprattutto, però, del partito fu un grande finanziatore in quanto editore: una condizione che non poteva non tradursi in malessere, ma che non spinse mai CPJ a mettere in discussione la propria militanza.

Alla base dei contrasti con il partito vi era in realtà un'opposta concezione dello sviluppo economico-politico del Brasile e quindi delle linee strategiche da adottare nella lotta di classe. CPJ decostruisce la consueta visione della storia brasiliana plasmata sulla scorta del processo storico europeo, ispirata alla lettura meccanicista ed eurocentrica della teoria marxiana da parte del Komintern e applicata dai partiti comunisti. Da quella visione scaturiva la tesi dell'esistenza di rapporti di produzione feudali nella struttura agraria brasiliana e da qui l'equivoco di una borghesia nazionale capace di svolgere una funzione

progressista e persino anti-imperialista, idea che CPJ ha sempre fermamente respinto e che ha anche confutato, dimostrando come il latifondo brasiliano fosse dominato sin dall'origine da rapporti di natura capitalistica. Ed è proprio sul carattere della rivoluzione brasiliana che la visione di CPJ configurerà inevitabilmente con quella del partito, soprattutto dopo il golpe del 1964, dando vita a un confronto che sarà permanente.

In *Formação do Brasil contemporâneo*, pubblicato nel 1942, e definito come un «testo anti-scientifico» dal segretario del PCB Luis Carlos Prestes (p. 284), CPJ affermava come lo sviluppo economico, sociale e politico del Brasile trovasse sin dall'inizio le sue ragioni – il «senso della colonizzazione» – negli interessi dei grandi monopoli esteri. La borghesia nazionale, lungi dall'esserne univocamente oppressa, aveva ricavato grandi benefici dal colonialismo e aveva a propria volta cercato di sfruttare il più possibile un mercato interno costruito su misura per le esigenze dei monopoli stranieri. Soprattutto in *A revolução brasileira* (1966), scritto dopo il golpe militare, CPJ riprende e approfondisce questi temi e spinge al massimo la propria critica degli errori di interpretazione teorica e storica – e dunque di strategia politica – del PCB. Il libro ebbe un forte impatto in tutta la sinistra. Di lì a poco, lo stesso PCB avrebbe subito una scissione dalla quale sarebbe nata la ANL, il gruppo guerrigliero di Carlos Marighella: una scelta che CPJ considerò avventurista ed impraticabile, con una scomunica che gli valse, sia fuori che dentro il partito, l'accusa di riformismo. Proprio interrogandosi sulle grandi questioni politiche e sociali del proprio tempo e andando alle radici profonde della formazione sociale ed economica brasiliana, sempre guidato da un radicale antidogmatismo, CPJ stava invece cercando di dare un senso genuinamente nazionale alla teoria marxiana.

Sei anni di lavoro, fonti bibliografiche spesso inedite e un imponente sforzo di ricerca negli archivi degli organi di sicurezza e nell'archivio personale di CPJ, ma soprattutto le testimonianze dirette di quanti lo conobbero, parenti, amici, intellettuali, personalità politiche con cui mantenne costantemente un dialogo anche al di là dell'ufficialità conosciuta: tutto ciò consente a Pericás di tracciare un ritratto assai accurato di un intellettuale che oggi è ancora pressoché sconosciuto fuori dal Brasile. Il libro è valso al suo autore il titolo di intellettuale dell'anno conferito dalla União Brasileira de Escritores (Troféu Juca Pato, 2016) – lo stesso riconoscimento che fu assegnato a CPJ nel 1966 per *A revolução brasileira* – ed il Premio Jabuti 2017 per le biografie, il più prestigioso riconoscimento letterario brasiliano.

*Silvia De Bernardinis*



## **PERSONE**

JUAN JOSÉ ALLEVI. Laureato in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Pavia, è avvocato dal 2016. Tra il 2015 e il 2016 è stato borsista di ricerca presso l'Istituto Éupolis. Attualmente esercita la professione forense nell'ambito del diritto amministrativo.

ALESSIA BALDUCCI si è laureata in Lettere moderne presso l'Università degli Studi di Urbino, concentrandosi su temi quali il *Dolce Still Novo* e la poesia ermetica italiana del Novecento. Ha partecipato come relatrice a diversi seminari e convegni, con interventi su Carlo Betocchi, Alessandro Parronchi e Vasco Pratolini. Dal settembre 2017, grazie a una borsa di studio della Fondazione "Carlo e Marise Bo" di Urbino, lavora sui carteggi di Carlo Bo con Alessandro Parronchi e Piero Bigongiari. Collabora con la cattedra di Letteratura Italiana dell'Università di Urbino.

ALESSANDRO CARDINALE è iscritto all'Università Federico II Napoli. Vive tra Italia e Germania, dove si occupa di insegnamento dell'italiano come lingua straniera.

MARCO PACIOTTI (ROMA, 1992) è laureato in Scienze politiche presso l'Università di Roma "La Sapienza". Studia Filosofia presso l'Università di Urbino.

MARIA ANTONIA RANCADORE ha conseguito il titolo di dottore di ricerca presso l'Università degli Studi di Palermo; è stata assegnista di ricerca ed è cultore e docente a contratto di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche e della Formazione dell'Ateneo di Palermo. Si è occupata di alcuni tra i maggiori autori della storia della filosofia contemporanea ed è socia della ASPLF (Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française) e della SEKLF (Société d'Études Kantiennes de Langue Française).

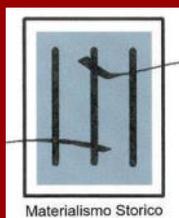
# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

*A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.*

*Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.*

*Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – “Materialismo Storico” vuole infine contribuire all'arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell'Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.*



Periodico semestrale edito dall'Università di Urbino, Dip. di studi umanistici  
Reg. Trib. di Urbino, E-ISSN 2531-9582 - n. 1/2017 (II)

