

MICHELE CASCAVILLA

HENRI LEFEBVRE: DIALETTICA E STATO

SOMMARIO: 1. Il marxismo di fronte al problema dello Stato. — 2. H. Lefebvre nella problematica del marxismo francese contemporaneo. — 3. L'incontro con il marxismo. — 4. Il marxismo come materialismo dialettico. — 5. La dialettica nella critica dell'esistenzialismo. — 6. Dialettica e vita quotidiana. — 7. La polemica con il marxismo « ortodosso ». — 8. Totalità dialettica e « metafilosofia ». — 9. Scopo e metodo nell'analisi dello Stato. — 10. Conoscenza e misconoscenza della realtà statale. — 11. Il marxismo teorico e lo Stato. — 12. Il modo di produzione statale (MPS). — 13. Lo Stato tra logica e dialettica. La « nuova via ». — 14. Nota conclusiva.

1. - Fino a un decennio fa circa, l'attenzione prestata dai teorici del marxismo al fenomeno dello Stato moderno non è stata proporzionata alla gravità dei problemi e alla drammaticità degli interrogativi che esso ha sollevato negli ultimi tempi e che attendono tuttora pronte soluzioni e adeguate risposte.

Alcuni anni orsono, Norberto Bobbio ha messo in evidenza questa discrepanza e ha espresso un severo monito a ricomporla. In un saggio scritto nel 1973 si esprimeva in questi termini: « Se si pensa alla quantità di osservazioni, d'idee, di tesi, di teorizzazioni, sulla formazione dello stato moderno, e più specificamente sulle sue istituzioni, accumulate da scrittori politici e da studiosi non marxisti, bisogna pur riconoscere che il materiale desumibile da scrittori marxisti sugli stessi argomenti, è al paragone piuttosto povero. Chi voglia approfondire alcuni concetti fondamentali senza i quali non si può affrontare alcun problema di scienza politica, primo fra tutti il concetto di potere, per non parlare di 'partecipazione', 'rappresentanza', 'classe politica', 'sistema politico', 'sviluppo politico', e via discorrendo, troverà ben scarso aiuto negli scritti di politica che si richiamano al marxismo » ⁽¹⁾.

(1) N. BOBBIO, *Democrazia socialista?*, in *Quale socialismo?*, *Discussione di un'alternativa*, IV ed., Torino, Einaudi, 1976, p. 5.

Le ragioni addotte da Bobbio per spiegare tale deficienza sono tre: l'interesse prioritario dei teorici del socialismo per il problema del partito piuttosto che dello Stato; la persistente convinzione o illusione della transitorietà dello Stato; infine l'abuso del principio di autorità ⁽²⁾.

Fatti nuovi, intervenuti nella storia mondiale di data più recente, hanno prepotentemente imposto, in campo marxista, la necessità di una riflessione più rigorosa sul funzionamento, sulle istituzioni, sulle possibilità di trasformazione dello Stato.

Il moltiplicarsi nel mondo degli Stati socialisti, il divergere dei loro interessi che dà origine spesso a invasioni territoriali o a confronti bellici interni agli stessi paesi comunisti, le difficoltà e i fallimenti conosciuti nel processo di instaurazione di autentiche e sostanziali democrazie popolari; la non meno grave crisi del « sistema americano » degli Stati che accusa segni di « cedimenti, scricchiolii »; la fluida instabilità degli Stati del terzo mondo, e infine la contestazione anti-statale del '68, sono, secondo M. Spinella, le ragioni fondamentali che hanno determinato, negli ultimi anni, una ripresa di interesse nei confronti dello Stato da parte marxista ⁽³⁾.

In questa direzione si è mosso H. Lefebvre; la sua tetralogia sullo Stato, finita di pubblicare nel 1978 a Parigi e già interamente tradotta in italiano, opera decisiva per la scienza politica marxista, non solo copre molte lacune segnalate da Bobbio e attenua notevolmente lo scarto esistente tra l'urgenza dei problemi riguardanti lo Stato e la poca attenzione che è stata data loro rivolta dagli studiosi marxisti, ma si pone come pietra miliare nel cammino verso una conoscenza criti-

(2) N. BOBBIO, *Democrazia socialista?*, cit., pp. 7-12; inoltre *Esiste una dottrina marxista dello stato?*, in *Quale socialismo?*, cit., pp. 25-27.

(3) Cfr. la *Nota finale* di M. SPINELLA all'opera in quattro volumi, esaminata nel presente saggio, di H. LEFEBVRE, *Lo Stato*, Bari, Dedalo, 1978, IV, pp. 293-295.

ca dei meccanismi, dei segreti, delle ideologie dietro cui si copre l'orribile « mostro » dello Stato.

Per orientarci meglio nella lettura e nella delineazione dei tratti più significativi di tale opera e per capirne meglio le premesse, i risvolti, gli esiti, abbiamo ritenuto importante interrogarci prima sulla identità del suo autore, sulla tipicità della sua professione marxista e sulla originalità del suo contributo al dibattito filosofico contemporaneo.

2. - La riflessione filosofica di Lefebvre si colloca nell'ambito del marxismo francese anteriore e posteriore all'ultima guerra. Il complesso dibattito in atto in tale contesto culturale è stato ricostruito, in un recente libro, da P. Nepi ⁽⁴⁾, che, servendosi di efficaci criteri di lettura, quali l'alternativa tra epistemologia e dialettica, il ripensamento del rapporto teoria-prassi, la questione circa la continuità o discontinuità tra Hegel e Marx, ha individuato in seno al marxismo francese due filoni principali contrapposti: l'uno privilegia il lato logico-epistemologico del marxismo, l'altro ne evidenzia l'aspetto dialettico-rivoluzionario. Il primo, che trova in Althusser e Godelier gli esponenti più ragguardevoli, attribuisce alla teoria un primato sulla prassi, nel senso che la prassi è dedotta direttamente dalla critica teorica della società senza alcuna mediazione, e concepisce la discontinuità nel rapporto Hegel-Marx come « emergenza di principi scientifici all'interno di una filosofia speculativa e quindi ideologica ». Il secondo, che si riconosce nell'opera e nella riflessione di Sartre e di Merleau-Ponty, vede nella prassi la categoria privilegiata, in cui l'esistenza umana trova la condizione essenziale per definirsi come libero progetto ed estende la portata della discontinuità tra Hegel e Marx all'intero campo di una nuova filosofia e di una nuova concezione dell'uomo ⁽⁵⁾.

(4) P. NEPI, *L'avventura del marxismo francese*, Roma, AVE, 1978.

(5) Cfr. P. NEPI, *L'avventura...*, cit., pp. 7-19.

H. Lefebvre è coinvolto in prima persona in questa problematica: i temi della scientificità del marxismo, della sua novità rispetto ai risultati della filosofia hegeliana, del nesso che intercorre tra teoria e prassi, della dialettica e della sua funzione, non gli sono estranei ⁽⁶⁾.

L'argomento circoscritto del nostro saggio non ci consente però di spaziare nel vasto campo del marxismo francese, magari per confrontare le posizioni di Lefebvre con l'una o con l'altra delle suddette impostazioni; ci obbliga, invece, a ripercorrere nei tratti essenziali il suo itinerario filosofico per indicare il ruolo di primo piano assunto dal metodo dialettico nel pensiero lefebvrino e per mostrare come, dopo essere stato utilizzato nell'analisi e nell'esposizione di alcuni contenuti concreti dell'attività umana, esso viene applicato in ultimo alla comprensione del fenomeno statuale nel mondo moderno.

3. - Lefebvre non è stato marxista fin dall'inizio della sua attività filosofica. Il suo debutto nell'area culturale francese del primo dopoguerra è di marca esistenzialista; infatti,

(6) Notizie sul pensiero di Lefebvre e sulla sua collocazione nell'area culturale francese si possono trovare in: L. LAVALLE, *La filosofia francese tra le due guerre*, Brescia, Morcelliana, 1949; G. VALENTINI, *La filosofia francese contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1958; R. GARAUDY, *Perspectives de l'homme*, Paris, P. U. F., 1959, pp. 328-332; L. SÈVE, *La différence*, Paris, Editions Sociales, 1960, pp. 133-220; C. VASOLI, *Tra cultura e ideologia*, Milano, Lerici, 1961; L. SÈVE, *La philosophie française contemporaine*, Paris, Editions Sociale, 1962; J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, 1962, trad. it. *Il pensiero moderno in Francia*, Firenze, La Nuova Italia, 1965; G. DELEDDALE-D. HUISMAN, *Les philosophes français d'aujourd'hui*, Paris, 1965, pp. 282-299; L. SOUBISE, *Le marxisme après Marx*, Paris, Aubier, 1967; CH. DELBO, *La théorie et la pratique, dialogue imaginaire mais non tout à fait pocryphe entre H. Marcuse et H. Lefebvre*, Paris, Ed. Anthropos, 1969; R. GOMBIN, *Les origines du gauchisme*, Paris, Editions du Seuil, 1971, trad. it. *Le origini del « gauchisme »*, Milano, Jaca Book, 1973; O. POMPEO-FARACOV, *Il marxismo francese contemporaneo tra dialettica e struttura*, Milano, Feltrinelli, 1972; M. LANFANT, *Les théories du loisir*, Paris, P. U. F., 1972; trad. it. *Teorie del tempo libero*, Firenze, Sansoni, 1974; H. J. KRAHL, *Costituzione e lotta di classe*, Milano, Jaca Book, 1973, pp. 97-112.

prima di aderire al marxismo, incentra la sua ricerca sulla categoria della coscienza creatrice.

Fondatore assieme ad altri giovani filosofi, quali G. Politzer e N. Guterman, di un circolo filosofico-letterario ⁽⁷⁾ che si esprimeva nella rivista « *Philosophies* » e poi in « *L'esprit* », in polemica con le concezioni vitalistico-razionaliste di Bergson, Blondel e Brunschvicg, di cui non accetta gli esiti soggettivistici e interioristici, H. Lefebvre, animato fin dagli anni giovanili da inesauribile spirito critico, si avventura nella elaborazione di un « nuovo misticismo » opposto al vecchio, che tenga nel debito conto la realtà extra-soggettiva ⁽⁸⁾. Nel tentativo di « *retrouver l'objet* », concepisce un nuovo modo di intendere la coscienza, integrato da una peculiare concezione dell'essere e da una originale teoria della percezione. Per salvaguardarne il carattere creativo, la coscienza è intesa come atto positivo e costitutivo e come rapporto verso il mondo esterno.

Dalla nuova filosofia della coscienza derivano alcune dimensioni dell'esistenza, vista come autentico esodo verso l'essere che ci trascende e come libera auto-creatività, che consentono di considerare la riflessione filosofica del giovane Lefebvre una delle prime manifestazioni di un esistenzialismo francese autonomo ⁽⁹⁾.

Deluso dalla filosofia dell'« esistenza », che finiva per sfociare in un ingiustificato fideismo, incapace di rispondere alle istanze etico-sociali emergenti progressivamente all'interno del circolo, e convintosi che il cambiamento della vita poteva essere conseguito non al livello mistico dell'azione cono-

(7) Un accenno all'esperienza politica e filosofica del gruppo si trova in D. LINDENBERG; *Le marxisme introuvable*, Paris, Colmann-Levy, 1975, trad. it. *Il marxismo introuvabile, Filosofia e ideologia in Francia dal 1880 a oggi*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 186-193.

(8) A questo compito sono consacrati gli scritti giovanili *Esquisse d'une philosophie de la conscience* pubblicato in « *Philosophies* », 1925 (5-6), pp. 471-506, e *La pensée et l'esprit* uscito in « *L'esprit* », 1926 (I), pp. 21-69.

scitiva, ma solo sul piano della prassi fondata sull'analisi delle condizioni oggettive e storiche dell'esistenza ⁽¹⁰⁾, H. Lefebvre nel 1928 abbraccia la dottrina marxista iscrivendosi al Partito Comunista Francese. Inizia da questa data per il filosofo francese un lungo periodo di studio e di interpretazione dei testi marxiani con particolare attenzione alle opere giovanili riscoperte proprio in quegli anni (la *Critica della filosofia del diritto pubblico di Hegel* del 1843 è edita per la prima volta nel 1927, mentre la pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 e dell'*Ideologia tedesca* del 1845 avviene soltanto nel 1932). Da quest'ultime Lefebvre ricava una versione filosofica e umanistica del marxismo tutt'altro che indifferente a interessi pratici e scientifici, ma ostile a ogni astrattezza speculativa, in modo da evitare sia il pericolo di un volgare scientismo meccanicistico, sia quello di un miticismo filosofico ⁽¹¹⁾.

4. - Il materialismo dialettico, secondo l'interpretazione lefebvriana, definisce l'essenza del marxismo e rappresenta

(9) Per una trattazione esauriente e per una valutazione critica della fase esistenzialista del pensiero di Lefebvre vedi M. D'ALCONZO, *L'esistenzialismo di Henri Lefebvre*, in « Rivista di Filosofia neo-scolastica », 1959, pp. 496-528.

(10) Sui motivi che determinarono in Lefebvre la svolta verso il marxismo si consulti ancora M. D'ALCONZO, *L'esistenzialismo...*, cit., p. 525; si veda anche G. CANTONI, *Il pensiero marxista contemporaneo*, in « Studi Filosofici », 1949 (2), pp. 106-107; inoltre O. POMPEO-FARACOV, *Il marxismo francese contemporaneo...*, cit., p. 98.

(11) Sulla interpretazione lefebvriana della filosofia del giovane Marx non sono mancati dibattiti, discussioni e studi critici. In campo italiano si può far riferimento a L. COLLETTI-H. LEFEBVRE, *Dibattito sul giovane Marx*, in « Il Contemporaneo », 1954, n. 23-33-34, e C. LUPORINI, *Il dibattito sul giovane Marx*, in « Rinascita », 1955, n. 1; in campo francese spiccano gli studi di J. KANAPA, *H. Lefebvre ou la philosophie vivante*, in « La Pensée », 1947, n. 15, e *La 'logique' d'H. Lefebvre*, in « La Pensée », 1948, n. 8, e quello di M. CAVEING, *Le philosophe et le politique (Critique des positions de H. Lefebvre)*, in « La nouvelle critique », 1955 (7), n. 69, pp. 95-105; in campo tedesco si segnala A. SCHMIDT, *H. Lefebvre und die gegenwärtige Marxinterpretation*, poscritto a H. LEFEBVRE, *Die dialektische Materialismus*, heute, Frankfurt am Meine, Suhrkamp, 1966.

una vera e propria concezione globale dell'uomo e del mondo in cui le realtà naturali, pratiche, sociali e storiche sono fatte oggetto di una attenta disamina che ne illumina gli aspetti contraddittori. Infatti, in *Le marxisme* (del 1948) Lefebvre afferma: « Il marxismo ha scoperto la realtà naturale, storica, logica delle contraddizioni. Con ciò esso perviene ad una presa di coscienza del mondo attuale in cui le contraddizioni sono evidenti » ⁽¹²⁾. E più avanti aggiunge: « Il marxismo come concezione del mondo e preso in tutta la sua ampiezza, si chiama *materialismo dialettico*. In realtà esso sintetizza ed unifica due elementi che Marx trovò separati nella scienza e nella filosofia del suo tempo: il materialismo filosofico, scienza già avanzata della natura, e la scienza appena sbazzata della realtà, la dialettica di Hegel come teoria delle *contraddizioni* » ⁽¹³⁾. E ancora: « Il materialismo dialettico mostra così come esso unisce la *dialettica* (studio dei conflitti e delle contraddizioni nel rapporto interno dei termini in presenza) ed il *materialismo*. Esso li unisce indissolubilmente, ritrovandoli nei fatti, nello sviluppo dell'uomo, sviluppo il cui carattere ad un tempo materiale (condizioni organiche, tecniche, economiche) e dialettico (conflitti multipli) si rivela ad ogni ricerca che eviti metodicamente di isolare i fatti gli uni dagli altri come dalla totalità del processo » ⁽¹⁴⁾.

Questa interpretazione del marxismo si trova formulata già in *Le matérialisme dialectique* (del 1939), una delle prime significative opere filosofiche di Lefebvre. Risulta evidente in essa l'attenzione prestata al metodo dialettico, considerato sia da un punto di vista genetico-filosofico, sia come strumento della filosofia della prassi. Infatti Lefebvre in un primo mo-

(12) H. LEFEBVRE, *Il marxismo*, IV ed., Milano, Garzanti, 1963, p. 10.

(13) *Ibidem*, p. 19.

(14) *Ibidem*, p. 95.

mento cerca di dimostrare come tale concetto, di matrice hegeliana, viene reso utilizzabile, per l'analisi e la comprensione della realtà, da Marx che lo recupera epurandolo dall'astrattismo in cui Hegel l'aveva relegato, e seguito si adopera per applicarlo ai processi di superamento dell'alienazione e di appropriazione della realtà naturale da parte dell'uomo.

L'intento generale di *Le matérialisme dialectique* è quello di dare una sistemazione organica alla dottrina di Marx, rimasta ancora frammentaria e approssimativa, facendo riferimento soprattutto alla *Ideologia tedesca* e ai *Manoscritti economico-filosofici*. In questo scritto Lefebvre non intende apportare innovazioni sostanziali alla dottrina marxista, come fa giustamente notare E. Caruso, bensì precisare la connessione esistente tra l'aspetto umanistico e dialettico con quello economicistico e materialistico ⁽¹⁵⁾. Lefebvre stesso afferma nella premessa all'edizione italiana del 1975: « Il libro è imperniato sui movimenti dialettici interni alla realtà umana e sociale e mette al primo posto il concetto di alienazione (...) e non la dialettica nella natura, tralasciando la filosofia sistematizzata della cosa materiale » ⁽¹⁶⁾.

La esposizione delle fasi del pensiero marxiano, che dal materialismo storico perviene, attraverso un tormentato approfondimento critico, al materialismo dialettico e del processo attraverso cui si modella la filosofia della prassi, sono i punti-chiave del libro. La tesi in esso sostenuta è che Marx, mosso da un'istanza di concretezza e dando rilievo soprattutto ai valori economici colti empiricamente, respinge in un primo momento la *Logica* hegeliana, descrizione della pura forma mentale astratta da ogni contenuto materiale; ma in seguito, ponendosi il problema del metodo del sapere, è co-

(15) Cfr. E. CARUSO, *H. Lefebvre, « Il materialismo dialettico »*, in « Rivista Critica di Storia della Filosofia », 1949, n. 4, p. 301.

(16) H. LEFEBVRE, *Il materialismo dialettico*, Torino, Reprints Einaudi, 1975, p. XII.

stretto a ravvicinarsi a Hegel, e a tirar fuori quanto di buono vi era nella filosofia idealista, cioè il metodo razionale dialettico: « La dialettica, dopo essere stata negata da Marx, si ricongiunge con il materialismo approfondito, ma è ormai liberata dalla sua forma provvisoria e cristallizzata, l'hegelismo. Ha cessato di essere il metodo assoluto, indipendente dall'oggetto, per diventare il metodo scientifico di ricerca e di esposizione dell'oggetto stesso. La dialettica si inverte al suo contenuto reale » (17).

Lefebvre ha cura di sottolineare il carattere aperto e provvisorio dei risultati cui il materialismo dialettico può pervenire. Esso non può avere la pretesa di esaurire una volta per tutte la conoscenza della realtà, non può chiudersi in un sistema fisso e immutabile: « sotto la forma di teoria generale del divenire e delle sue leggi — o di teoria generale della conoscenza — o di logica concreta, il materialismo dialettico non può essere altro che uno strumento di ricerca e di azione, mai un dogma (...). Nessuna formulazione del materialismo dialettico può essere definitiva, ma, invece di essere incompatibili e di escludersi, queste formulazioni potranno forse integrarsi in una totalità aperta, in via di continuo superamento » (18).

Questo metodo dialettico, applicato non più allo sviluppo formale dell'Idea, ma alla concretezza della vita sociale data dalla produttività, permette di conoscere i dinamismi della realtà con i suoi ritmi di opposizioni e riunificazioni. Afferma infatti Lefebvre: « Il pensiero farà propri i conflitti e le contraddizioni del contenuto, determinerà i superamenti e le soluzioni secondo il processo di questo contenuto, senza imporgli forme *a priori* e sistematiche. A poco a poco il divenire verrà colto in tutta la sua profondità, nella ricchezza

(17) *Ibidem*, p. 71.

(18) *Ibidem*, pp. 77-78.

prodigiosa dei suoi momenti, dei suoi aspetti, dei suoi elementi. Il superamento dell'hegelismo integrerà ed elaborerà la logica dialettica secondo la stessa natura del processo dialettico: del divenire inteso genuinamente come esperienza assoluta » (19).

Se dalla *Logica* di Hegel, Marx recupera il concetto di dialettica, dalla *Fenomenologia dello Spirito* recupera quello di alienazione. L'alienazione è l'opposizione, la scissione fra soggetto e oggetto. Feuerbach aveva circoscritto l'applicazione di questa categoria al fenomeno religioso, Marx la estende al complesso della vita sociale. Il prodotto dell'uomo si esteriorizza, acquista forza autonoma e, « feticizzato », finisce con il soggiogarlo: « Miti e feticci appaiono come forniti di una potenza reale: quella che gli uomini han conferita loro e che altro non è se non la loro propria potenza ritorta contro loro stessi » (20). Questa contraddizione reclama il superamento, vale a dire la riassunzione dell'oggetto da parte del soggetto.

In questa ricostruzione del marxismo l'aspetto umanistico prevale su quello economicistico; la coscienza non determinata passivamente dalla realtà socio-economica conserva la libertà rispetto al mondo oggettivo e la prassi è frutto di una continua conversione dell'azione nel pensiero e viceversa (21). Nel materialismo dialettico il rapporto tra pensiero ed essere è posto nella giusta luce: non riducibilità dell'essere a puro pensiero, non impenetrabilità della materia da parte del pensiero e dell'azione, ma interazione dialettica, compenetrazione reciproca tra le due componenti (22).

Il dominio progressivo di ciò che ancora sfugge al con-

(19) *Ibidem*, p. 35.

(20) *Ibidem*, p. 113.

(21) Vedi O. POMPEO-FARACOVÌ, *Il marxismo francese contemporaneo...*, cit., pp. 96-104.

(22) Cfr. E. CARUSO, H. Lefebvre, « *Il materialismo dialettico* », cit., p. 301.

trollo della prassi, cioè del « settore non — dominato del mondo » che « comprende ancora purtroppo quasi tutta la vita naturale e biologica, quasi tutta la vita psichica e sociale dell'uomo » ⁽²³⁾, porterà alla conquista dell'uomo totale (*totaler Mensch*), ossia dell'uomo « affracato dall'alienazione »: « l'uomo totale — afferma Lefebvre — è il soggetto-oggetto vivente dapprima scisso, dissociato e avvinto alla necessità e all'astrazione; attraverso questa dilacerazione egli va verso la libertà, diventa natura, ma natura libera; diventa totalità, come la natura, ma dominandola » ⁽²⁴⁾.

La compenetrazione del pensiero e della natura che si realizza in un processo dinamico inesauribile darà luogo a ciò che Marx chiamò « il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura » ⁽²⁵⁾. Infatti Lefebvre, quasi parafrasando la formula marxiana, asserisce che « la natura diventa umana: intorno all'uomo e nell'uomo, essa diventa un mondo, un'esperienza organizzata. E l'uomo diventa natura, esistenza concreta e potenza » ⁽²⁶⁾.

Il fine di questa complessa dialettica, come ben sottolinea G. Cantoni, è « il superamento della contraddizione uomo-natura all'interno dell'uomo stesso, il superamento cioè dell'alienazione dell'umano nell'inumano » ⁽²⁷⁾.

Il materialismo dialettico, a giudizio di Lefebvre, non riduce il marxismo né a pura scienza né a pura filosofia, ma lo valorizza come presa di coscienza, insieme scientifica e filosofica, del mondo dato e come volontà di trasformarlo ⁽²⁸⁾.

5. - *L'existentialisme* (del 1946) è uno scritto in parte autobiografico, in parte diretto contro la filosofia degli esi-

⁽²³⁾ H. LEFEBVRE, *Il materialismo dialettico*, cit., pp. 100-101.

⁽²⁴⁾ *Ibidem*, p. 120.

⁽²⁵⁾ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. BOBBIO, Torino, Einaudi, 1970, p. 113.

⁽²⁶⁾ H. LEFEBVRE, *Il materialismo dialettico*, cit., p. 110.

⁽²⁷⁾ Cfr. G. CANTONI, *Il pensiero marxista contemporaneo*, cit., p. 114.

⁽²⁸⁾ H. LEFEBVRE, *Il materialismo dialettico*, cit., p. 72.

stenzialisti, criticati aspramente da Lefebvre per la mancanza di una visione dialettica dello svolgimento della vita reale.

In esso è narrata la vicenda della esperienza culturale giovanile vissuta da Lefebvre e sono spiegati i motivi, già esposti brevemente, che lo spinsero, assieme agli altri membri del circolo filosofico, ad aderire al marxismo abbandonando « l'avventurismo mistico » di stampo esistenzialista, che altro non era che una forma inconcludente di ribellione giovanile contro i valori offerti dalla società borghese del primo dopoguerra.

Il giudizio sull'esistenzialismo contemporaneo, contrapposto a quello di prima maniera, « avant la lettre » come lo definisce D'Alconzo ⁽²⁹⁾, meno ricco di motivi, ma aperto a un senso più positivo della vita, è estremamente negativo. Esso è considerato da Lefebvre come una scolastica moderna, come filosofia « noiosa, sottile, astratta, esoterica ». Disancorato dalla realtà, lontano dai problemi concreti della vita, l'esistenzialismo moderno rappresenta un regresso rispetto ai risultati conseguiti dalla coscienza razionale.

L'elemento irrazionale, superficiale, immediato, non inserito in un processo dialettico di continuo superamento delle contraddizioni, viene assolutizzato e l'esperienza parziale viene scambiata con la totalità del reale. Ci si preclude così la possibilità di una conoscenza completa del mondo e dell'esistenza, rendendo inevitabile l'approdo a esiti nichilistici. Il nulla e la morte sono l'ultima parola dell'esistenzialismo, « la sua dialettica è puramente negativa, la sua filosofia, rifiutando i problemi concreti della vita, diventa una perenne ' meditatio mortis ' » ⁽³⁰⁾.

Il suo irrazionalismo, spiega Lefebvre, è una forma di rea-

(29) Cfr. M. D'ALCONZO, *L'esistenzialismo di Henri Lefebvre*, cit., p. 528.

(30) Così G. Cantoni sintetizza il giudizio di Lefebvre sull'esistenzialismo. Cfr. *Il pensiero marxista contemporaneo*, cit., p. 109.

zione all'astrattezza della ragione della moderna filosofia da Cartesio a Hegel, che aveva scavato un abisso tra pensiero e vita concreta, ma va combattuto perché è una minaccia verso la nuova ragione dialettica della scienza e della prassi rivoluzionaria ⁽³¹⁾.

Gli autori presi di mira, a parte Kierkegaard e Nietzsche, sono Husserl, Heidegger, e infine Sartre, bersaglio di attacchi polemici particolarmente duri ⁽³²⁾.

6. - La decisa volontà di applicare la dialettica rivoluzionaria ai concreti contenuti dell'esperienza umana porta Lefebvre a occuparsi dei problemi della vita quotidiana. Ne è testimonianza la *Critique de la vie quotidienne* (vol. I, del 1946), opera rivolta all'analisi delle condizioni concrete dell'uomo sociale; la complessità e la varietà dei temi affrontati senza particolari premure di sistematicità, rendono quest'opera interessante e originale. Lo scopo che essa persegue è la riabilitazione della vita quotidiana che la letteratura e la filosofia contemporanea avevano svalutato e disprezzato, cercando nel magico, nel meraviglioso, nel surreale, il significato autentico della vita ⁽³³⁾.

L'analisi applicata ai problemi della vita concreta dell'uomo, smascherando progressivamente le contraddizioni, le alienazioni, le mistificazioni, i pregiudizi che si annidano in essa, mortificandola e ricoprendola sotto una coltre di banalità, può restituire alla quotidianità una dimensione di ricchezza, di varietà di manifestazioni e di pienezza dei momenti vissuti.

⁽³¹⁾ *Ibidem*.

⁽³²⁾ Un'aspra critica a *L'existentialisme* viene sviluppata nell'articolo di R. LÉVY, *De la 'conscience mystifiée' à la mystification: « L'existentialisme » d'Henri Lefebvre*, in « Les Temps Modernes », 1947, pp. 1336-39. Fra le altre cose si legge: « Il faudrait des volumes pour relever toutes les erreurs, les contradictions, les malversations dont est fait l'ouvrage de M. Lefebvre » (p. 1338).

⁽³³⁾ Cfr. G. CANTONI, *Il pensiero marxista contemporaneo*, cit., p. 115.

La filosofia marxista, intesa appunto come « critica della vita quotidiana, può portare un enorme contributo all'arte del vivere, perché rivela per la prima volta all'uomo la sua vita e gli insegna a non lasciarsi ingannare dalle mistificazioni più sottili e nascoste, a ricondurre i miti alla realtà che li ha originati (. . .). Nella *Critique de la vie quotidienne* il marxismo umanista del Lefebvre ci dà, assai di più che in *Matérialisme dialectique*, la misura della sua fecondità » ⁽³⁴⁾.

Che l'interesse di Lefebvre alla vita quotidiana sia stato non occasionale ed effimero, ma pressoché costante in tutto l'arco della sua attività filosofica, lo dimostra il fatto che egli abbia sentito l'esigenza di tornare più volte sull'argomento per aggiornare i risultati delle sue ricerche alle mutate circostanze storiche. Infatti nel 1961, a distanza di quindici anni dalla pubblicazione del primo volume, esce il secondo volume della *Critique de la vie quotidienne*, con il sottotitolo *Fondaments d'une sociologie de la quotidienneté*, e nel 1968 viene pubblicata *La vie quotidienne dans le monde moderne* che, secondo Jedlowski, « riassume, anche in chiave autocritica, i temi della ricerca fin lì svolta, e anticipa i contenuti di un terzo volume della *Critique*, che Lefebvre ha annunciato a più riprese, senza mai portarlo a termine » ⁽³⁵⁾.

In questo arco di tempo, il concetto di vita quotidiana subisce modificazioni ed è sottoposto a revisioni critiche. Ma l'impostazione dialettica dell'analisi della vita quotidiana è riconoscibile sia nella prima elaborazione, in cui è concepita come luogo della mediazione tra natura e storia, ovvero come luogo privilegiato della produzione e dell'appropriazione » ⁽³⁶⁾, sia nelle elaborazioni successive in cui è considerata

⁽³⁴⁾ *Ibidem*, p. 116.

⁽³⁵⁾ P. JEDLOWSKI, *H. Lefebvre e la critica della vita quotidiana*, saggio introduttivo a H. LEFEBVRE, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, a cura di P. Jedlowski e A. Vigorelli, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 7.

⁽³⁶⁾ Lefebvre, commentando dopo molti anni il contenuto de *L'Introduction*

come il terreno su cui si articola la riproduzione dei rapporti sociali di produzione della moderna società capitalista. Nel primo caso, la dialettica della prassi rivoluzionaria facendo leva sui bisogni, le mancanze e le possibilità inerenti alla quotidianità, alla fine porterà alla scomparsa di essa, cioè al superamento della contraddizione, della separazione tra « quotidiano e non-quotidiano, tra residuo 'immutabile' e 'naturale' da un lato e attività 'superiori' (storiche, suscettibili di sviluppo) dall'altro »⁽³⁷⁾. Nel secondo caso, la dialettica è collegata ad una più matura consapevolezza critica del funzionamento e dei mezzi di sostentamento della società capitalista; Lefebvre guarda ormai con occhio diverso al ruolo che svolge e che potrebbe svolgere la vita quotidiana in questo contesto. Esplicativa a questo proposito l'osservazione di Jedlowski: « Lo studio della vita quotidiana è così insieme ricognizione di ciò che si oppone al 'crollo' del capitalismo (...) e insieme analisi di ciò che si genera di contraddittorio e antagonista rispetto al dominio del capitale. Alla vita quotidiana spetta così un doppio statuto — è attraversata da un doppio movimento. Da un lato essa è creazione del capitale, luogo dalla familiarità alienata, della funzionalità programmata, sistema di alibi; dall'altro è resistenza irriducibile, e insorgenza continua di nuove opposizioni »⁽³⁸⁾.

à la *Critique de la vie quotidienne* (del 1946), puntualizza: « Dove si compie questo movimento, questa *produzione* », che comprende « l'azione sulle cose e l'azione sugli esseri umani, il dominio sulla natura e l'appropriazione della natura da parte dell'« essere » umano e attraverso di esso, la *praxi* e la *poiesis*? Questo movimento non ha luogo nelle alte sfere della società: lo Stato, la scienza, la 'cultura'. È nella vita quotidiana che si colloca il nucleo razionale, il centro reale della prassi ». Cfr. H. LEFEBVRE, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, cit., p. 56.

(37) P. JEDLOWSKI, *H. Lefebvre e la critica...*, cit., p. 17.

(38) *Ibidem*, pp. 23-24. Anche E. Pisier-Kouchner mette in rilievo questa ambivalenza del concetto di vita quotidiana in Lefebvre, considerata come luogo di repressione e di alienazione ma anche come luogo privilegiato di una « rivoluzione culturale permanente ». Cfr. il capitolo *I marxismi*, in *Storia della Filosofia*, a cura di F. Châtelet, VIII, *La Filosofia del XX secolo*, Milano, Rizzoli Editore, 1975, pp. 189-190.

Nella considerazione e nell'approfondimento dei problemi legati alla vita quotidiana e alla riproduzione dei rapporti di produzione, Lefebvre intuisce l'esistenza di un movimento dialettico non temporale, bensì spaziale. In cosa consista, lo dichiara esplicitamente A. Vigorelli, quando afferma: « La dialettica dello spazio (che Lefebvre propone di sostituire allo schema idealistico di una dialettica del tempo) si compone dei processi di integrazione/disintegrazione fra centro e periferia. Il capitalismo, per riprodursi su scala allargata, ha bisogno di subordinare al proprio centro le numerose periferie che vivono ai suoi margini, ma in tal modo non fa che innescare nuovi processi di disintegrazione sociale. L'esito finale di questi processi non è assolutamente pregarantito, ma dipende dalla intensità e dalla direzione delle diverse strategie messe in atto » ⁽³⁹⁾.

La dialettica spaziale si esplica nel cuore della vita quotidiana perché in essa emergono le contraddizioni dello spazio, in essa si organizza la resistenza all'« occupazione totalitaria dello spazio ».

Lefebvre rivendica la necessità di una sostituzione della dialettica temporale con una spaziale, sostituzione necessaria per la comprensione delle contraddizioni del neo-capitalismo su scala mondiale, nella *Introduzione* al libro *La survie du capitalisme* (del 1973). Ma già in *La vie quotidienne dans le monde moderne* il concetto è formulato chiaramente: « Lo spazio intero, diventa il luogo della riproduzione dei rapporti di produzione, ma anche il luogo di una contestazione ampia, non localizzabile, diffusa, che crea il proprio centro ora qui, ora là. Essa non può sparire, perché è il brusio, l'ombra piena di desiderio e d'attesa che accompagnano la conquista del mondo ad opera della crescita economica, del mercato e

⁽³⁹⁾ A. VIGORELLI, *Vita quotidiana e riproduzione dei rapporti di produzione* in H. Lefebvre, saggio introduttivo a H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, cit., p. 44.

dello Stato capitalista o socialista » (⁴⁰). Il concetto di dialettica spaziale sarà ripreso e ulteriormente approfondito da Lefebvre nell'analisi dello Stato.

A sottolineare l'attenzione costante e rivolta ai molteplici aspetti della teoria dialettica, concorre l'opera *Logique formelle, logique dialectique* (del 1947), che affronta la questione del rapporto tra logica e dialettica. La conoscenza logica, secondo Lefebvre, è valida, ma in un ambito ristretto, quello delle « realtà stabili » e delle « proprietà analizzabili ». Per cogliere la complessità della realtà in movimento, invece, è necessario far ricorso alla dialettica: quest'ultima supera la logica senza sopprimerla e senza mettere in discussione il valore obiettivo della conoscenza scientifica (⁴¹).

7. - L'accostamento, sia pur fugace, alla tematica della vita quotidiana, ci ha fornito un'idea approssimativa, ma indicativa, della originalità e della acutezza della problematica marxista di Lefebvre. Queste sue caratteristiche mal si conciliavano con la rigida impostazione del marxismo ortodosso; infatti Lefebvre non tardò a sganciarsi dal marxismo ufficiale e tra il 1957 e il 1958 entrò in conflitto con il partito e ne fu espulso in seguito alle vivaci polemiche provocate dalle rivelazioni di Krusciov sul regime stalinista e dai fatti di Ungheria (⁴²).

La sua intelligenza spregiudicatamente critica non poteva più a lungo rimanere prigioniera degli schemi interpretativi chiusi e dogmatici di un pensiero ormai istituzionalizzato; di

(40) H. LEFEBVRE, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, cit., p. 214.

(41) La stampa dell'opera fu interrotta al primo volume per intervento del partito che riscontrò in essa tendenze eterodosse. Vedi L. COLLETTI, *Tra marxismo e no*, Bari, Laterza, 1979, p. 78.

(42) I prodromi della rottura sono già individuabili nell'articolo scritto da Lefebvre nel 1956 *Le marxisme et la pensée française*, in « Les Temps Modernes », 1957, août, pp. 104-137.

conseguenza, il suo atteggiamento politico-filosofico, da ora in poi, sarà improntato a una « critique de gauche », vale a dire a un revisionismo critico nei confronti del pensiero ufficiale del partito per una più autentica lettura di Marx ⁽⁴³⁾. Le opere scritte negli anni successivi alla sua uscita dal partito testimoniano la dura polemica in atto tra Lefebvre e i marxisti « ortodossi ». Egli contesta loro la responsabilità della degenerazione del marxismo da conoscenza critica e dialettica della realtà a ideologia mistificante.

Con lo scritto *Problèmes actuels du marxisme* (del 1958), Lefebvre intende decisamente smascherare la ideologicità e il carattere alienante di quello stesso marxismo che nelle intenzioni si era proposto come unico strumento di liberazione capace di soddisfare ogni esigenza di giustizia e di libertà e che aveva finito con il risolversi nella assolutizzazione e nella feticizzazione del Partito e dello Stato ⁽⁴⁴⁾.

La Somme et le Reste (del 1959), opera in buona parte autobiografica, in cui l'autore opera una riconsiderazione del suo precedente lavoro intellettuale, rispecchia il tentativo di ridare un nuovo fondamento alla ricerca filosofica, la cui crisi può essere risolta soltanto rendendola aperta verso il possibile e pronta a cogliere i germi del futuro. La filosofia, so-

(43) Negli anni posteriori alla sua uscita dal Partito Comunista Francese, l'opera di Lefebvre non è stata studiata e valorizzata dalla critica come forse avrebbe meritato. In Italia, in questo periodo, gli hanno dedicato attenzione M. ANTONELLI, con il breve articolo *L'esperienza marxista di H. Lefebvre*, in « Aut-Aut », 1962, n. 37, pp. 31-36, e C. AZZIMONTI, che ha analizzato i suoi lavori storiografici nel saggio *La storiografia filosofica di H. Lefebvre*, in « Rivista critica di Storia della Filosofia », 1965, pp. 54-77. In Germania, in particolar modo nell'area culturale francofortese, la critica lefebvrina al marxismo « ortodosso » ha trovato maggiore risonanza e più ampi consensi. Oltre al saggio già segnalato di A. SCHMIDT, vedi dello stesso autore *Poscritto a H. LEFEBVRE, Probleme des Marxismus, heute*, Frankfurt am Maine, Suhrkamp, 1965.

(44) Cfr. J.-M. DÖMENACH, *Ne pas s'arreter en chemin*, in « Esprit », 1958, pp. 889-896.

stiene Lefebvre, da dogmatica e problematica deve diventare programmatica e il suo progetto, mai definitivo, deve elaborarsi sulla base di una riflessione sui dati storici e di un confronto continuo con la prassi. Il materialismo storico e il materialismo dialettico, degenerati in formulazioni dogmatiche e astratte, sono applicabili legittimamente solo ai processi concreti della realtà. Lefebvre auspica in quest'opera un ritorno all'uso marxiano di una dialettica storica concreta.

Questa nuova filosofia può definirsi marxista non perché aderisce ciecamente ai principi ormai istituzionalizzati e canonizzati della tradizione ufficiale del marxismo, ma perché si pone sulla scia della ricerca del contenuto iniziata da Marx, bisognosa di continui aggiornamenti in ragione delle mutevoli situazioni storiche in cui si inserisce la prassi trasformatrice (⁴⁵).

I rapporti tra base e sovrastrutture non vanno interpretati con schemi semplicistici in cui ogni forma di coscienza e di attività umana è messa in connessione con il modo di produzione. Esistono aspetti della realtà autonomi nei confronti delle categorie economiche, che tuttavia conservano il loro peso rilevante nella vita sociale.

Lo studio della interdipendenza e della interazione delle diverse sfere della realtà costituisce il compito e il programma della filosofia. I campi di ricerca, però, rimangono sostanzialmente gli stessi: il superamento, che va cercato e attuato per mezzo delle mediazioni dialettiche, l'alienazione, categoria sempre presente nella riflessione lefebvrina (⁴⁶), e l'in-

(⁴⁵) Nell'attualizzazione del « contenuto concreto » dei concetti essenziali del marxismo, « al fine di pervenire all'analisi della società occidentale capitalistica », E. Pisier- Kouchner vede l'originalità del marxismo di Lefebvre. Cfr. *I marxismi*, in *Storia della Filosofia*, a cura di F. Châtelet, VIII, *La Filosofia del XX secolo*, cit., pp. 189-190.

(⁴⁶) Vedi S. J. CHAMPAGNE, *L'alienation dans « La Somme et le Reste » d'H. Lefebvre*, in « *Sciences Ecclesiastiques* », 1966, pp. 443-459.

dividuo, proteso alla riappropriazione della natura e della realtà umana ⁽⁴⁷⁾.

L'Introduction à la modernité (del 1962) contiene una dura requisitoria contro il sistema e lo Stato staliniano, che pretendono di essere la meta ultima della storia. L'instaurazione del comunismo non è per Lefebvre la panacea che risolve magicamente i problemi dell'uomo e i mali della società, ma soltanto l'inizio di un'epoca in cui è possibile affrontarli in una luce nuova, più vera, non offuscata da pregiudizi e falsità.

La svolta politico-filosofica di Lefebvre non è esente da critiche e attacchi polemici. J. M. Domenach ritiene insufficiente, per una risposta radicale alle questioni suscitate dallo stalinismo, la proposta, avanzata da Lefebvre, di uno svecchiamento dei concetti del marxismo da attuarsi con un ritorno ai testi marxiani, da riscoprire e reinterpretare; difatti sostiene che « pour répondre aux questions suscitées par le stalinisme, il ne suffit pas de revenir à une conception plus correcte et plus riche de la dialectique, car de telles questions sont politiques, et non seulement théoriques » ⁽⁴⁸⁾.

Dure critiche gli vengono mosse anche da parte marxista, specificatamente da L. Sève e J. Suret-Canale, che lo tacciano di irresponsabilità politica ⁽⁴⁹⁾.

8. - La nuova concezione del sapere, cui perviene il filosofo francese, da lui chiamata « metafilosofia », è capace di cogliere, senza mai esaurirli totalmente, i processi dinamici della realtà intesa come totalità dialettica, e costituisce il superamento del vecchio sapere filosofico tutto preso dal tenta-

⁽⁴⁷⁾ Cfr. F. WEBER, *Lefebvre Henri*, voce dell'*Enciclopedia Filosofica*, II ed., Firenze, Sansoni Editore, 1967, p. 1429.

⁽⁴⁸⁾ J. M. DOMENACH, *Ne pas s'arreter en chemin*, cit., p. 895.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. L. SÈVE, *H. Lefebvre et la dialectique chez Marx*, in « La Nouvelle Critique », mar. 1958, n. 94, pp. 55-89, e dello stesso autore vedi anche *La différence*, cit., J. SURET-CANALE, *Notes sur la méthode d'H. Lefebvre devant les problèmes actuels du marxisme*, in « La Nouvelle Critique », apr. 1959, pp. 100-113.

tivo velleitario di comprensione definitiva ed esaustiva del reale, la cui conoscenza è ridotta così a sistema di verità assolute.

Questo è l'argomento di *Métaphilosophie. Prolégomenes* (del 1965). In tale opera vengono analizzati e approfonditi concetti, quali la totalità, il residuo irriducibile nella totalità, la dialettica del progresso, che nelle precedenti opere non erano stati trattati se non in modo frammentario. V. Mencucci, in alcuni saggi dedicati allo studio di questi argomenti, ne ha offerto una valida ricostruzione ⁽⁵⁰⁾.

La vita sociale agli inizi della storia era caratterizzata dalla unità di tutte le sue manifestazioni. L'uomo viveva allora nella « poiesis », ossia in una totalità in cui le attività pratiche e teoriche non erano separate, ma si integravano in una visione totale della vita. In seguito, si verificò il fenomeno della settorializzazione della vita umana, della divisione del lavoro, della perdita della totalità originaria. Nel tentativo di riconquistarla, l'uomo ha dato vita a false totalizzazioni, cioè all'assolutizzazione di aspetti parziali della vita. Questi tentativi, mai riusciti pienamente, lasciano un residuo non integrabile che alla fine porterà al sovvertimento della totalità incompiuta. La religione, per esempio, postasi come totalità assoluta, « si è lasciata sfuggire un residuo: la vita della spontaneità istintuale », ed è stata soppiantata dalla filosofia che, assolutizzandosi, ha dovuto a sua volta cedere il passo ad altre realtà emergenti: così l'arte e la cultura, la scienza e infine lo Stato. Anche quest'ultimo si erge a totalità dimenticando un residuo irriducibile: esso, afferma Mencucci, « tende ancora con la sua potenza a un dominio mondiale, ma cancella la libertà » ⁽⁵¹⁾.

Il sapere metafilosofico si inserisce nei ritmi di questo

⁽⁵⁰⁾ Cfr. V. MENCUCCI, *Totalità dialettica in H. Lefebvre*, in « Rivista filosofica neoscolastica », 1968 (60), pp. 555-579; inoltre *La molla del progresso in un revisionista: H. Lefebvre*, in « Rivista filosofica neoscolastica », 1970 (62), pp. 708-718.

⁽⁵¹⁾ V. MENCUCCI, *Totalità dialettica* ..., cit., pp. 561-562.

incessante processo senza porsi come sistema assoluto. Esso è critica radicale di ogni valore assoluto, di ogni traguardo raggiunto. Penetra nella totalità del reale, lacerata da contraddizioni insanabili, non con l'intenzione di contemplarla. Alieno da ogni finalità di consacrazione del presente, la « metafilosofia » morde la realtà concreta, la plasma, la ricrea in un processo infinito. In *Métaphilosophie* trova posto anche la critica della filosofia strutturalista che privilegia le forme conoscitive dell'intelletto al metodo della ragione dialettica e che costituisce il fondamento teorico di una prassi non rivoluzionaria, ma ripetitiva ⁽⁵²⁾. L'opera sullo Stato rappresenta, in fondo, il tentativo di Lefebvre di sottoporre la realtà statale al sapere metafilosofico.

9. - Il motivo, le caratteristiche e il rapporto tra il metodo e l'oggetto dell'analisi che Lefebvre ha voluto dedicare allo Stato ⁽⁵³⁾, si possono chiaramente dedurre da un brano di *Le marxisme*. Facendo proprie alcune indicazioni metodologiche di Marx, Lefebvre afferma: « Il metodo, non dispensa dall'afferrare ogni oggetto in se stesso; fornisce semplicemente una guida, un quadro generale, un orientamento per la ragione nella conoscenza di ciascuna realtà. In ciascuna realtà bisogna cogliere le sue proprie contraddizioni, il suo proprio movimento interno, la sua qualità e le sue brusche trasformazioni (...). Essa permette di affrontare efficacemente lo studio cogliendo l'aspetto più generale di questa realtà,

(52) V. MENCUCCI, *La molla del progresso...*, cit., pp. 711-714.

(53) Prima di occuparsi dello Stato, Lefebvre ha dedicato varie opere allo studio dei problemi dello spazio e della città, ed è proprio come critico dell'urbanistica che è stato fatto oggetto di un rinnovato interesse da parte della critica alla fine degli anni sessanta. Su quest'aspetto del pensiero lefebvrino vedi A. VACHET, *De la fin de l'histoire à l'analyse différentielle: la révolution urbaine (Les derniers ouvrages d'H. Lefebvre)*, in « Dialogue », 1972 (11), pp. 400-419; M. SPINELLA, *Prefazione* alla ed. ital. di *La pensée marxiste et la ville* (del 1972), *Il marxismo e la città*, Milano, Mazzotta, 1973; MARIANI, *Prefazione* alla ed. ital. di *Espace et politique. Le droit à la ville* (del 1972), *Spazio e politica*, Milano, Moizzi, 1976.

ma non sostituisce mai la ricerca scientifica con una costruzione astratta » (⁵⁴).

Si tratta, quindi, della continuazione e dell'assolvimento progressivo del compito, spettante al marxismo, di concretizzare l'uso dei concetti filosofici, soprattutto della dialettica, nello sforzo di renderli utilizzabili nella conoscenza delle molteplici realtà contraddittorie.

Il metodo dialettico, di cui ci siamo intrattenuti a esporre la concezione e l'uso nell'opera di Lefebvre, non costituisce un sapere aprioristico; esso non è altro se non una « guida » e un « orientamento » per la ragione, non può abolire la necessità di una ricerca seria e faticosa sul contenuto preso come oggetto di conoscenza. Perché possa dare frutti cospicui, va preceduto, accompagnato e sostenuto dal momento analitico che coglie la specificità dell'essere e delle contraddizioni di una determinata realtà, avviandola così ad essere coinvolta in un processo dialettico.

Nel caso in questione, perché l'applicazione della dialettica allo Stato possa dare risultati positivi, occorre cogliere con chiarezza « le sue proprie contraddizioni, il suo proprio movimento interno, la sua qualità e le sue brusche trasformazioni ». Risulta spiegato così il motivo per cui Lefebvre ha dedicato all'analisi della realtà statuale un'opera così articolata, densa e complessiva, quale appunto è *De l'Etat*.

Rimane da spiegare inoltre perché Lefebvre abbia rivolto la sua attenzione proprio sullo Stato, come mai abbia scelto un simile oggetto, un così arduo campo di analisi. La risposta non può che essere una: il mondo moderno è ingombrato dalla terrificante presenza dello Stato. Nido di mostruose alienazioni, strumento di dominio e di oppressione, manipolatore ineguagliabile di ideologie, protetto da difese incrollabili, esso rappresenta il nuovo assoluto della Storia, la nuova totalità da smascherare e superare. E Lefebvre non è indietreggiato davanti al difficile compito di penetrarlo con

la conoscenza critica per individuarne i segreti e scardinarne le fondamenta. Indicando i suoi punti deboli, ha indicato anche una nuova via per uscire dal vicolo cieco in cui lo Stato sembra aver condotto la storia.

L'intento che attraversa l'opera è di natura teorica ma anche pratica: essa mira a porre le basi di una conoscenza critica della forma politica statale così come si è venuta configurando negli ultimi due secoli di storia; per di più, il sapere non è concepito come fine a sé stesso, ma piuttosto come strumento indispensabile per una efficace azione rivoluzionaria.

Già in *Sociologie de Marx* (del 1966) Lefebvre puntualizza che « La conoscenza dello Stato e della burocrazia non è separabile dall'attività rivoluzionaria che tende a superarli. Sappiamo fino a che punto la conoscenza implica la critica radicale (il momento negativo) e reciprocamente mantiene questa critica. Ora il pensiero critico ha senso e portata solo grazie all'azione pratica rivoluzionaria, critica in atto dell'esistente » ⁽⁵⁵⁾. Sul nesso inscindibile tra conoscenza teorica e prassi rivoluzionaria, Lefebvre ritorna alla fine dell'opera sullo Stato dove afferma: « Il pensiero concettuale esplora delle vie, avanza su delle strade. Esso può precedere la pratica, non separarsene. Soltanto la pratica (...) può effettivamente realizzare ciò che annunzia l'uso simultaneo del concetto e dell'immaginazione (utopia). La teoria apre il cammino, traccia la via nuova; la pratica vi si immette, *producendo la strada* e lo spazio » ⁽⁵⁶⁾.

Marx aveva già compreso l'urgenza di trovare un punto di contatto tra teoria e prassi; in lui l'elaborazione di categorie applicabili all'analisi delle condizioni storiche, economi-

(54) H. LEFEBVRE, *Il marxismo*, cit., p. 28.

(55) H. LEFEBVRE, *La sociologia di Marx*, Milano, Il Saggiatore, 1969, p. 28.

(56) H. LEFEBVRE, *Lo Stato*, cit., IV, p. 291.

che e politiche di una determinata società era finalizzata soprattutto alla loro trasformazione. Ma i risultati della sua ricerca, secondo Lefebvre, sono datati nel tempo, sono validi solo se riferiti a quel particolare tipo di società che egli aveva sotto gli occhi e che analizzava.

Tale operazione va ripetuta e aggiornata alle mutate condizioni della società odierna che si presenta notevolmente diversa rispetto a quella in cui Marx viveva. I concetti di analisi marxiani, di natura prevalentemente economica, non sono più sufficienti alla comprensione della realtà attuale, in cui il politico si rapporta all'economico e al sociale in forme sconosciute al passato e ancora da definire. La conoscenza critica non può rimanere ancorata a categorie ormai sorpassate, se non a rischio di perdere la capacità di presa sul processo reale in corso, con la grave conseguenza dell'inefficacia della lotta contro l'alienazione e l'oppressione del potere.

Lo scopo fondamentale di *De l'Etat* si può riassumere in questo: colmare il vuoto di conoscenza addensatosi stranamente sul prodotto più imponente della storia contemporanea, cioè lo Stato, con la elaborazione di nuovi concetti aderenti all'analisi della situazione politica, sociale ed economica del mondo moderno, per porre le basi di una efficace prassi trasformatrice fondata sulla contraddizione dialettica.

Il procedimento conseguente a questo scopo consta di vari momenti: *il primo*, per lo più descrittivo, getta uno sguardo sui principali fenomeni dello Stato moderno, dalla sua impressionante diffusione ai suoi mezzi di difesa, dai suoi rapporti con il sapere e il potere alla capacità di nascondersi e di mascherarsi; esso mira a presentare lo Stato come una totalità, reale quanto misconosciuta e negata. Nel *secondo momento*, più specificamente storiografico e filosofico, si ricostruisce il processo storico-genetico attraverso cui lo Stato è pervenuto allo stadio attuale e il modo in cui tale sviluppo è stato colto, interpretato, favorito o ostacolato dal pensiero

teorico marxista. Nel *terzo momento*, più accentuatamente analitico, si esamina il funzionamento e le implicanze della realtà statuale nell'attuale contesto sociale ed economico.

A questi tre momenti corrispondono grosso modo i primi tre volumi dell'opera lefebvriana. Il quarto prende in esame le contraddizioni presenti nell'attuale modo di produzione gestito dallo Stato e prospetta una « nuova via » per uscire dal vicolo cieco in cui il mondo sembra stagnare sotto il dominio di forze che tendono a imbrigliare la tensione dialettica verso un nuovo futuro e che oggi trovano un luogo di coagulo soprattutto nello Stato.

10. - La prima cosa che salta agli occhi di chi guarda ai fenomeni della storia più recente è la mondializzazione dello Stato. Efficace, a questo proposito, il testo diretto dell'opera: « All'aprirsi del XIX secolo, quanti Stati-nazioni figurano sulla scena della storia? Due: la Francia, l'Inghilterra (...). Un secolo e mezzo più tardi, più di centocinquanta Stati-nazioni (oggi quasi 175) si iscrivono all'ONU (...). Lo Stato ha realizzato ciò che non era riuscito a nessuna religione, a nessuna chiesa: conquistare il mondo, raggiungere l'universalità o almeno la generalità, entrare col mercato mondiale nella definizione del Planetario » ⁽⁵⁷⁾.

La evidente constatazione del nuovo assoluto comparso sulla scena storica non comporta una automatica comprensione del fenomeno, e Lefebvre è costretto a chiedersi se tale processo di moltiplicazione degli Stati sia stato colto e compreso e se sia stato pienamente « assunto come oggetto di riflessione, di critica, di sapere » ⁽⁵⁸⁾. Egli, invece, intende farne il centro della sua ricerca; difatti afferma che nella sua indagine « tale processo è posto al centro delle preoccupazioni ».

⁽⁵⁷⁾ *Ibidem*, I, p. 43.

⁽⁵⁸⁾ *Ibidem*.

pazioni in tutti i suoi aspetti, in tutti i suoi problemi, in una prospettiva *globale* » (⁵⁹).

Appare chiaro fin dalle prime battute dell'opera che, a giudizio di Lefebvre, è compito ormai indilazionabile del pensiero teorico la comprensione del fenomeno politico e statale nella sua totalità. Tale conoscenza si attinge nella misura in cui si sottopone a dura critica ogni approccio parziale del fenomeno e si smascherano i miti, le ideologie e le mistificazioni che nascondono la verità dei fatti, propinando interpretazioni false del processo in atto.

Un esempio di mistificazione può essere ravvisato nella ideologia che ha accompagnato la formazione e il consolidamento dello Stato francese durante e dopo la Rivoluzione; ideologia secondo cui lo Stato altro non è se non il prodotto della Nazione. Ma « l'analisi storica e critica ristabilisce una verità e una realtà rovesciate », ovverosia che « lo Stato ha fatto la nazione, altrettanto e più che il contrario » (⁶⁰). Oppure nel tentativo di spiegare il senso di malessere e di oppressione dei cittadini, dovuto alle istituzioni politiche, ricorrendo al mito del potere, che in realtà non offre alcuna concreta spiegazione del fatto: « Una volta posta l'entità violenta (la violenza mutata in entità metafisica), l'analisi critica viene meno; ritroviamo il potere assoluto e l'assoluto del potere fin nella lingua e nel discorso; la conoscenza critica dei poteri effettivi non ha più luogo o occasione » (⁶¹). Lefebvre soggiunge più avanti che « Questa mistificazione del potere assoluto ha consentito di relegare nell'ombra, fuori della coscienza e dello sguardo, dapprima le modificazioni dello Stato nel corso del tempo, e, poi, l'energia vitale del potere, la volontà di potenza » (⁶²).

(⁵⁹) *Ibidem*, I, p. 44.

(⁶⁰) *Ibidem*, I, p. 47.

(⁶¹) *Ibidem*, I, p. 49.

(⁶²) *Ibidem*, I, p. 55.

Accanto alla critica delle ideologie va posto un serio impegno di ricerca sul concetto di Stato. Secondo Lefebvre, la strada attraverso cui si giunge alla conoscenza dello Stato, del processo statale e del « sistema degli Stati » su scala mondiale « passa attraverso questi due scogli: la statolatria (il cieco feticismo), e l'odio ugualmente cieco. Essa evita la razionalità giustificatrice quanto la critica sentimentale degli anarchici antiteorici » ⁽⁶³⁾.

Il primo di tali atteggiamenti, il feticismo statuale, prospera in virtù del fenomeno, ad esso parallelo e davvero disastroso, dell'occultamento della verità intenzionalmente attuato: « Noi analisti dello Stato, abbiamo già scoperto la sua feticizzazione (...) abbiamo anche scoperto il carattere generale del disconoscimento, immensa zona d'ombra che avvolge la conoscenza nello stesso tempo, dalla parte del corpo materiale, del corpo sociale e del corpo politico. Noi riusciamo a intravedere la strana mistura di feticismo e occultamento (l'uno rinvia all'altro e riflette l'altro) che circonda lo statale e ne permette il funzionamento » ⁽⁶⁴⁾. La feticizzazione dello Stato, cioè il suo innalzamento a realtà razionale e assolutamente necessaria, sovrastante alla società civile, comporta il nascondimento del nesso reale che intercorre tra l'economico, il sociale e il politico. Per giungere a questo, lo Stato, oggetto e nello stesso tempo autore della feticizzazione, si serve della mistificazione del sapere. Con la creazione di nuove rappresentazioni, e con la manipolazione di quelle già esistenti, esso controlla e dispensa il sapere e contemporaneamente tenta di sottrarsi alla presa di una conoscenza critica che penetri i suoi segreti e metta in pericolo la sua stabilità.

Le discipline deputate allo studio dello Stato, come la scienza politica, la sociologia politica, ponendo l'accento su

⁽⁶³⁾ *Ibidem*, I, p. 73.

⁽⁶⁴⁾ *Ibidem*, I, p. 190.

problemi e questioni particolari e trascurando la realtà globale, non contribuiscono certo a far luce sullo Stato: « L'abbandono del *globale* e del *totale* conduce ad una indefinita frammentazione e ad una polverizzazione dei concetti nel *puntuale* (...). Un tale processo di occultamento funziona a partire dalle scienze definite politiche, le quali hanno un ruolo conseguentemente ideologico » ⁽⁶⁵⁾.

L'esempio più illuminante di feticizzazione è legato allo Stato così come viene plasmato da Stalin. Con lui « lo Stato moderno dichiara vistosamente l'ingresso sulla scena della post-storia, quella delle mete strategiche e delle poste in gioco mondiali. La burocrazia politica, captando le fonti e le risorse della società civile — tra cui il sapere — e sistematizzando l'insieme (la totalità), ha sostituito la burocrazia feudale-militare » ⁽⁶⁶⁾. Fondamentale, in questo caso, la funzione del partito, capace di gestire la società e di reprimerla in modo totale ⁽⁶⁷⁾, e degli strumenti di dominio usati indiscriminatamente: « Per raggiungere le sue mete, in nome proprio di esse e della loro legittimità incessantemente proclamata, lo Stato staliniano ha inventato i più perfezionati e moderni procedimenti di manipolazione, di mistificazione, di repressione » ⁽⁶⁸⁾.

Il secondo atteggiamento, che è di ostacolo nel cammino verso una conoscenza critica dello Stato, è il negativismo che sfocia nel nichilismo. Veicolato dalla « élite - fuori - dal - potere », esso mira alla distruzione e disintegrazione di valori e di istituzioni particolari, e dimentica, lasciandolo prosperare, lo Stato: « Il nichilismo occidentale che si generalizza ha molteplici aspetti. Chi non muore? Dio ha la sua agonia e con lui l'uomo, la storia, la famiglia. Lo Stato soltanto (di cui

⁽⁶⁵⁾ *Ibidem*, I, p. 201.

⁽⁶⁶⁾ *Ibidem*, I, p. 258.

⁽⁶⁷⁾ *Ibidem*.

⁽⁶⁸⁾ *Ibidem*, I, p. 260.

Marx aveva annunciato il deperimento inaugurale, nella serie delle fini e dei superamenti), soltanto lo Stato, invece, si rafforza » ⁽⁶⁹⁾.

Uno dei nodi cruciali, sui quali la riflessione teorica dovrebbe soffermarsi, è l'articolazione dell'economico e del politico. Nei tempi recenti è possibile notare un intervento continuo, anche se a volte mascherato, dello Stato, nel campo economico, attraverso il controllo dei flussi dell'energia e la manipolazione dello spazio, e nella gestione dei rapporti sociali, al fine di riprodurre indefinitamente le condizioni di dominio e di sfruttamento attualmente consolidate: « La situazione dello Stato nel mondo moderno esige il dominio sulle circostanze della vita economica e sociale, una manipolazione organizzata: il compimento della politica in quanto attività *produttiva* alla sua maniera. Che cosa si produce? Ieri e oggi, rapporti sociali (e la loro riconduzione, il che non può avvenire con l'inerzia, ma tramite una sequenza logica di atti politici) » ⁽⁷⁰⁾.

Questa situazione è comune ai tre diversi modelli di società gestita dallo Stato: quello statolatrico di tipo staliniano, quello socialdemocratico con Stato paternalista e assistenziale, in cui allo Stato della crescita corrisponde una crescita dello Stato, e quello neo-liberale dove l'intervento dello Stato nella programmazione economica non è meno condizionante e decisivo che altrove. « Il capitalismo di Stato — afferma Lefebvre — e il socialismo di Stato non possono che concepirsi come le due specie di un genere da determinare con maggiore esattezza (...), vale a dire di una società dominata (gestita) dallo Stato » ⁽⁷¹⁾.

Tali osservazioni non costituiscono ancora una scienza

⁽⁶⁹⁾ *Ibidem*, I, p. 243.

⁽⁷⁰⁾ *Ibidem*, I, p. 89.

⁽⁷¹⁾ *Ibidem*, I, p. 90.

dello Stato moderno, ma ne preparano il terreno. Si sono presi in considerazione i fenomeni più appariscenti, le ideologie e le mistificazioni legate alla realtà statuale, ma « il problema ' Che cosa è lo Stato ' non ha ancora ricevuto risposta » ⁽⁷²⁾. Tuttavia, a questo punto dell'analisi si possono già trarre alcune conclusioni: che « Lo Stato comporta: forma, funzioni, strutture. La forma riesce a spuntarla su queste tre determinazioni simultanee e correlative. Lo Stato è una forma politica, racchiudente funzioni (economiche, sociali, ideologiche) e strutture (istituzionali, gestionarie) (...). Lo Stato non si definisce servendosi di categorie abituali del pensiero filosofico e dell'epistemologia, categorie fornite dal Logos. Né il soggetto, né la sostanza, né il sistema, né l'essenza sono pertinenti allo Stato » ⁽⁷³⁾. Questa definizione dello Stato non è ancora il concetto, ma solo una tappa verso il concetto.

11. - La realtà dello Stato moderno impone una riconsiderazione della storia passata, in special modo del grande evento della Rivoluzione francese. Essa può ricostruirsi come storia dello Stato che « non si risolve in una genesi delle ' sovrastrutture ' considerate separatamente, istituzioni e ideologie. Essa penetra nelle nascoste profondità del sociale. Senza confondere, tramite identificazione, l'economico e il politico, essa tocca l'economico (la ' base '), i rapporti di produzione, i rapporti sociali in generale, al pari delle rappresentazioni diverse » ⁽⁷⁴⁾.

Al fine di rendere esplicito come il pensiero marxista abbia colto tale processo storico, le sue contraddizioni, le sue possibilità, i suoi sbocchi, Lefebvre ritiene di dover ricostruire le tappe della riflessione marxista sullo Stato, prendendo le

⁽⁷²⁾ *Ibidem*, I, p. 294.

⁽⁷³⁾ *Ibidem*, I, pp. 325-327.

⁽⁷⁴⁾ *Ibidem*, II, p. 39.

mosse da Hegel: « l'hegelismo coglie lo Stato-Nazione *in statu nascendi*, al momento della sua nascita, nella sua culla. Esso stesso ne è una emanazione » ⁽⁷⁵⁾.

A giudizio di Lefebvre, il merito di Hegel è stato quello di aver concepito lo Stato come totalità, il suo limite, invece, l'averlo assolutizzato, ossia il non aver dialettizzato tale totalità. Così è tratteggiata la definizione hegeliana dello Stato: « Un sistema dei sistemi, e, al pari della filosofia, un cerchio dei cerchi. In esso e tramite esso si riconoscono, fino a identificarsi, la natura, il Logos, lo Spirito assoluto. Sistemi parziali o sottosistemi entrano poi a far parte del sistema globale (totale), ciascuno con la propria necessità, con la sua genesi, con la sua coerenza, col suo posto nella totalità. Chi dice razionalità dice sistema: coerenza logica e coesione pratica. Soltanto il sistema detiene l'universalità e tende verso il concreto, vale a dire verso la totalità in atto » ⁽⁷⁶⁾. Dunque uno Stato feticizzato che si presenta come dominatore di altri feticci, cioè delle istituzioni o dei momenti ad esso precedenti.

Marx, come si è visto, riscopre, studiando Hegel, i concetti di alienazione e di dialettica, ma la sua importanza sta nel fatto di averli utilizzati sul terreno della critica politica e dello Stato. Egli, infatti, « reintroduce il movimento dell'alienazione che scompare nella filosofia hegeliana del diritto. Egli pone fine al primato del logico, al dominio del logico sul dialettico, per poter ristabilire la preponderanza del dialettico sul logico e ritrovare, in tal modo, il movimento della *Fenomenologia* hegeliana, deposta dal filosofo nella filosofia dello Stato. Questo duplice movimento implica la *rottura politica* con l'apologia dello Stato, collocando al primo posto l'alienazione politica, rifiutando la logica immanente della struttura statale in Hegel. Tutto ciò restaurando (...) il movimento

⁽⁷⁵⁾ *Ibidem*, II, p. 93.

⁽⁷⁶⁾ *Ibidem*, II, p. 99.

dialettico negativo e costruttivo. La rottura metodologica e teorica implica la rottura politica e perciò pratica » ⁽⁷⁷⁾.

Nella teoria hegeliana dello Stato la logica è vittoriosa sulla dialettica; lo Stato, superiore e trascendente rispetto alla società, ma anche immanente, incluso, operante in essa ⁽⁷⁸⁾, è un sistema chiuso in sé, senza sbocchi, senza movimenti evolutivi ulteriori, è il compimento della razionalità e del progresso storico ⁽⁷⁹⁾. In questo consiste la modernità della concezione hegeliana: « Non avrebbe formulato forse Hegel (...) l'onnipotenza dello Stato moderno, la sua immanenza alla morale e al diritto e simultaneamente la sua presenza al di sopra della società, il suo dominio e la sua egemonia? (...). Lo Stato hegeliano appare (...) come prototipo e archetipo dello Stato moderno (...). Hegel ha colto questo stato nella sua polivalenza, polifunzionalità e sovralfunzionalità; il suo Stato ordina, gestisce, combatte. Esso ha un duplice volto; ragione, violenza » ⁽⁸⁰⁾.

Marx rompe con l'hegelismo, a partire dagli anni 1842-1843, a proposito dello Stato, ma anche a proposito della filosofia e della storia: « La storia continuerà tramite la rivoluzione. La filosofia si realizzerà, ma non è ancora realizzata; (...). Infine, lo Stato non ha nulla di eterno. Esso non incarna l'Idea, non è, nello stesso tempo, il cemento e il coronamento della società, la sua struttura profonda. Esso non è che una sovrastruttura (...) dunque un effetto ed un fenomeno effimero » ⁽⁸¹⁾.

Anche se in Marx non si trova una teoria dello Stato completa e coerente, la sua critica alla « apologia incondizionata

⁽⁷⁷⁾ *Ibidem*, II, p. 106.

⁽⁷⁸⁾ *Ibidem*, II, p. 112.

⁽⁷⁹⁾ Sulla prevalenza del metodo logico su quello dialettico in Hegel vedi anche H. LEFEBVRE, *La sociologia di Marx*, cit., pp. 153-154.

⁽⁸⁰⁾ H. LEFEBVRE, *Lo Stato*, II, p. 122.

⁽⁸¹⁾ *Ibidem*, II, p. 145.

dello Stato e del politico » di Hegel è radicale, come è radicale la difesa del sociale, preso tra due fuochi: il politico che tende ad assorbirlo e l'economico che tende a schiacciarlo. « Il progetto di Marx — dichiara Lefebvre — implica il rafforzamento del *sociale* in opposizione all'economico e al primato dell'economico nel capitalismo, e anche in opposizione allo statale e al politico, il cui carattere oppressivo e repressivo viene incessantemente confermato da Marx » ⁽⁸²⁾.

In Marx è presente innanzitutto una posizione negativa verso lo Stato ⁽⁸³⁾; esso non emana né da una razionalità trascendente, né da una razionalità immanente alla società. È piuttosto « un frammento » che si è innalzato al di sopra di essa e la domina organizzandone le funzioni e aggiungendovi « superfetazioni consentite dall'esercizio del potere » ⁽⁸⁴⁾, e facendo apparire gli interessi particolari di uno strato della società come interessi generali. La teoria positiva, invece, non è sistematica e coerente, ma è presente in forma frammentaria nonostante il proponimento, espressamente dichiarativo, di voler costruire una teoria del politico e dello statale. Nella concezione marxiana, secondo Lefebvre, « la fine dello Stato ha una funzione decisiva (...). Nel calendario delle fini, la data centrale è quella in cui lo Stato, condotto alla luce dal declino della politica e dal deperimento di tutte le istituzioni, scomparirà. Su questo essenziale punto, il pensiero di Marx non ha subito variazioni, dalle prime alle ultime sue opere » ⁽⁸⁵⁾.

Per quanto riguarda la teoria positiva è possibile rinvenire nell'opera marxiana tre principi diversi, « tre schizzi a

⁽⁸²⁾ *Ibidem*, II, p. 151.

⁽⁸³⁾ Sulla concezione marxiana dello Stato come concezione negativa vedi N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, pp. 185-200.

⁽⁸⁴⁾ H. LEFEBVRE, *La sociologia di Marx*, cit., p. 130.

⁽⁸⁵⁾ H. LEFEBVRE, *Lo Stato*, II, p. 163.

volte mescolati insieme: lo Stato 'capitalista collettivo', che impone gli interessi della classe dominante (o della frazione di classe) alle altre classi e soprattutto ai lavoratori. Lo Stato, al di sopra delle classi, parassita e saccheggiatore. Lo Stato, infine, che tiene conto della società intera, che gestisce ed anche produce la società civile » (⁸⁶).

Dai tre diversi principi sembra che Marx faccia dipendere tre diverse strategie del movimento operaio. Ma la mancanza di chiarezza della teoria marxiana dello Stato, la sua oscillazione tra l'economico e l'economicismo da un lato, e dall'altro la politicizzazione, il volontarismo politico (⁸⁷), potrebbe indurre a « sostenere che tale pensiero inciampi nello Stato e nel politico, senza arrivare a definirli » (⁸⁸).

Inoltre la prospettiva del deperimento dello Stato e della rivoluzione proletaria, a cui è collegata l'ipotesi della transizione del capitalismo al comunismo attraverso la fase del socialismo, sembra sconfessata dai fatti. La missione universale della classe operaia, vale a dire la realizzazione della « Verità », intesa come giustizia, felicità, libertà (⁸⁹), non si è compiuta, anzi si è avverato proprio il contrario delle previsioni. « A partire dal 1848 — fa notare Lefebvre — ed ancor più negli anni successivi, avviene proprio il contrario. Lo Stato-Nazione si rafforza e procede all'unità razionale in Germania e all'industrializzazione in Francia, non senza guerre cruente » (⁹⁰). Tali circostanze indurranno Marx a un esame più rigoroso delle condizioni economiche e del funzionamento del capitalismo, ma l'articolazione del politico con l'economico rimarrà tuttavia poco chiara.

Ricostruire il movimento marxista della seconda metà

(⁸⁶) *Ibidem*, II, p. 179.

(⁸⁷) *Ibidem*, II, p. 181.

(⁸⁸) *Ibidem*.

(⁸⁹) *Ibidem*, II, p. 183.

(⁹⁰) *Ibidem*, II, p. 186.



del XIX secolo, ripercorrere il suo dramma politico, è di fondamentale importanza, secondo Lefebvre, per capire la storia politica successiva, poiché « Lì si tocca un nodo di possibilità; lì si decide un avvenire e ci si impegna in una prospettiva. Che cosa saranno la società, lo Stato, di domani? Società senza Stato? Società con rafforzamento dello Stato? » (91).

L'analisi di alcuni tra i massimi teorici del marxismo classico dimostrerà che i tentativi di critica radicale e dialettica dello Stato saranno neutralizzati dai progetti di rafforzamento, di razionalizzazione e di giustificazione del medesimo in quanto strumento utile alla classe operaia per la trasformazione della società. In realtà non si riuscirà a evitare che lo strumento « utile » continui a essere anche nelle società socialiste strumento di dominio.

Bakunin, che accuserà Marx di nascondere dietro l'economicismo il suo statalismo e di non tenere conto dell'azione delle sovrastrutture (le istituzioni politiche, giuridiche, religiose) sull'economia, coglierà alcune verità di fondamentale importanza, e cioè che lo Stato « non è in alcun modo un prodotto della società, né la conseguenza degli antagonismi di classe. *Ma ne è la causa.* (...) Bakunin non crede né allo Stato popolare né alla progressiva soppressione dello Stato. (...) In altre parole, Bakunin si volge contro la volontà di potenza. (...) La condanna ingloba ogni forma politica » (92). Ma la sua critica, quanto mai lucida e senza titubanze, non avrà seguito né successo.

Il vero trionfatore, dalla cui parte sta la ragione della storia, sarà Lassalle, il fondatore del socialismo di Stato (93),

(91) *Ibidem*, II, p. 204.

(92) *Ibidem*, II, pp. 206-207.

(93) Vedi il capitolo *Sociologia politica. La teoria dello Stato*, in *La sociologia di Marx*, cit.. A p. 132 è detto chiaramente: « Da chi proviene il socialismo di Stato, secondo il quale lo Stato assume la gestione dell'economia e diviene un principio superiore della società? Da un uomo che Marx ha aspramente combattuto: Ferdinand Lassalle ».

il teorico della « continuità storica dello Stato » e della « dominanza »: « La dominanza, secondo Lassalle, passerà alla classe operaia, se essa sa imporsi e imporre la sua impronta allo Stato, innanzi tutto attraverso la sua partecipazione al potere. La sua missione è dunque quella di impadronirsi dello Stato esistente, senza spezzare questo delicato e flessibile strumento, naturalmente; e cioè senza mettere fine all'universalità razionale verso cui esso tende. Attraverso quale via? Quella del suffragio universale e della lotta parlamentare, appoggiata e sostenuta dal movimento popolare » (⁹⁴).

Il linguaggio di Lassalle non parla più nel senso di un superamento dello Stato, di una sua prossima distruzione. « Dominanza », « continuità », sono le parole-chiavi del suo discorso. La storia si sviluppa secondo un processo lineare dove non vi è posto né per la rottura né per la contraddizione dialettica. In *Sociologie de Marx* Lefebvre afferma che « Lassalle, hegeliano che si è creduto marxista, non ha capito lo Stato. Egli si è lasciato prendere la mano dalle giustificazioni della filosofia hegeliana, che descrive una certa realtà e l'identifica con la razionalità assoluta » (⁹⁵).

A Rosa Luxemburg si è debitori di una delle prime analisi mondiali marxiste e della scoperta di alcuni importanti concetti che nella sua opera non saranno compiutamente sviluppati, quali lo scambio ineguale, il nesso tra centro e periferia, tra disintegrazione e integrazione; ma soprattutto, a giudizio di Lefebvre, a lei va il merito di aver posto con forza il problema del « modo di produzione capitalistico » e di aver messo in chiara luce il fatto che quest'ultimo « si definisce attraverso un duplice carattere: l'importanza preponderante dello Stato; la produzione di un sostegno spaziale dello Stato e della riconduzione dei rapporti di produzione » (⁹⁶).

(⁹⁴) H. LEFEBVRE, *Lo Stato*, II, p. 213.

(⁹⁵) H. LEFEBVRE, *La sociologia di Marx*, cit., p. 187.

(⁹⁶) H. LEFEBVRE, *Lo Stato*, II, p. 248.

Anche se molti fenomeni sono sfuggiti all'analisi di R. Luxemburg, Lefebvre riconosce che essa « *apre* il marxismo sulla sua stessa problematica, mentre la maggior parte degli altri autori, se non tutti, lo hanno bloccato ». ⁽⁹⁷⁾.

L'aver collocato l'analisi dello Stato in una prospettiva mondiale, l'aver messo in rilievo il suo ruolo nella manipolazione dello spazio e nella formazione di centri e periferie, e infine la sua funzione connessa con la riconduzione dei rapporti di produzione, rappresentano, a suo parere, intuizioni veramente apprezzabili.

Se l'ultimo Marx e molti marxisti cadono nel rischio dell'economicismo, Lenin cade nell'errore opposto: trascurare i concetti economici a favore del volontarismo politico. Egli attinge da Engels e da Marx la sua concezione dello Stato, anzi « accentua la tesi di Engels e di Marx sulla rottura rivoluzionaria dello Stato (...). La rivoluzione spezza lo Stato, lo sostituisce con un altro Stato, 'proletariato organizzato in classe dominante'. Occorre perciò 'concentrare le forze distruttive contro la macchina esistente di Stato' » ⁽⁹⁸⁾.

Ma la politicizzazione forzata ha una contropartita: essa « ha offuscato ogni concetto economico, ogni riflessione sulla organizzazione della produzione » ⁽⁹⁹⁾ e la conseguenza è disastrosa: « Nel 1917 Lenin ha in testa un grandioso progetto: distruggere lo Stato esistente, costruire uno Stato *in via di deperimento*. Risultato: il contrario, uno Stato forte. Molto di più: una tappa capitale sulla via del consolidamento e della mondializzazione dello Stato » ⁽¹⁰⁰⁾.

In Gramsci, invece, non si trova, secondo Lefebvre, un'analisi originale dello Stato, ma solo intuizioni nuove sulla tattica e sulla strategia politica. Il suo obiettivo è quello di porre

⁽⁹⁷⁾ *Ibidem*, II, p. 249.

⁽⁹⁸⁾ *Ibidem*, II, pp. 255-256.

⁽⁹⁹⁾ *Ibidem*, II, p. 260.

⁽¹⁰⁰⁾ *Ibidem*, II, p. 265.

in reciproca relazione il sapere con la prassi. Egli « reintegra la *conoscenza* nel movimento storico. Se le celebri sovrastrutture non stanno sospese in aria, se esse hanno una efficacia, se esse entrano con la loro base in 'blocchi storici', ciò avviene in quanto esse hanno una relazione con il conoscere » ⁽¹⁰¹⁾. Di qui deriva la rivalutazione degli intellettuali.

Da sottolineare anche la teoria del Partito che Gramsci concepisce come pensatore collettivo e « Principe » moderno e che in fondo comporta come conseguenza il consolidamento dello Stato e non il suo deperimento. Donde una certa ambiguità: « Critico della concezione politica che avrebbe condotto allo stalinismo, Gramsci la approva nel senso più inquietante e la spinge fino in fondo attraverso la teoria del principe » ⁽¹⁰²⁾.

Stalin ha un posto privilegiato nell'analisi di Lefebvre in quanto « ha prodotto il *modo statale di produzione*, cioè qualcosa di nuovo e d'imprevisto, di incompatibile col pensiero definito marxista-leninista (...). Egli ha aperto la via su cui poi si è incamminato il mondo moderno » ⁽¹⁰³⁾. Stalin ha colto la « logica » dello Stato, che mira alla equivalenza e alla identificazione di tutti gli elementi della società nello Stato e con lo Stato: « ha compreso la possibilità e l'efficacia di un piano di Stato teso ad ordinare tutto fin nei minimi dettagli. Un simile piano autoritario, centralizzato, di previsione, dotato di una coerenza imperturbabile e impeccabile, si fa carico della *crescita* confondendola con lo *sviluppo*. L'economico si identifica con il politico, nel grande processo di equivalenza e di indentificazione » ⁽¹⁰⁴⁾. Con Stalin, lo si vedrà meglio più avanti; lo Stato, lungi dall'indebolirsi, nonché dallo scomparire, assurge a vera potenza dominatrice del-

⁽¹⁰¹⁾ *Ibidem*, II, p. 287.

⁽¹⁰²⁾ *Ibidem*, II, p. 290.

⁽¹⁰³⁾ *Ibidem*, II, p. 300.

⁽¹⁰⁴⁾ *Ibidem*, II, p. 299.

l'intera società, a tal punto da inaugurare un nuovo modo di produzione.

Per quanto riguarda Mao-Tse-Tung, il suo insegnamento sembra consistere, secondo Lefebvre, nell'avvertimento che lo Stato può essere adoperato come forza repressiva operante attraverso norme giuridiche e morali e attraverso una sua logica, per immobilizzare e rendere passive le masse. Di modo che « Il rapporto tra lo Stato e la società civile, muta in modo quasi completo se lo Stato assorbe in sé la società civile imponendole tale identità o se è esso a subordinarsi alla società civile, lasciando agire forze sociali all'interno di quella » ⁽¹⁰⁵⁾.

Al termine della sua ricostruzione della teoria marxista dello Stato, Lefebvre giunge alla conclusione che « lo Stato, nel corso della sua formazione, è stato mal colto dalla cosiddetta riflessione ' marxista ' » ⁽¹⁰⁶⁾. Tuttavia essa resta il punto di partenza per una ripresa della teoria dello Stato, a condizione che si purifichi dagli eccessi dogmatici e dai rischi ideologici.

12. - Per quale ragione nel XX secolo lo Stato non solo non è scomparso, com'era nelle previsioni di Marx e di alcuni marxisti, ma si è consolidato e diffuso su scala mondiale? Come spiegare questa aporia?

Il momento positivo e costruttivo dell'analisi porta alla conclusione che al modo di produzione capitalistico si è sostituito gradualmente, in questo secolo, un nuovo modo di produzione, ossia il « modo di produzione statuale » e s'impegna a definirne i caratteri e il funzionamento.

Attraverso l'esame del fondamento della vita sociale attuale, cioè lo scambio, che rende equivalente il non equivalente, mettendo in campo concetti appropriati all'oggetto pre-

⁽¹⁰⁵⁾ *Ibidem*, II, p. 313.

⁽¹⁰⁶⁾ *Ibidem*, II, p. 325.

so in esame, quali l'astrazione concreta e la forma, che realizza l'eguaglianza del non eguale, e studiando il ruolo dello Stato nella accumulazione primitiva e allargata, l'analisi di Lefebvre giunge a delineare la nuova realtà statale: « L'insieme delle forme costituisce il concetto di Stato, dispiegato dalla conoscenza critica. Lo Stato si costituisce come forma delle forme: come forma generale se non universale. (...) Lo Stato e il potere statale si consolidano attraverso un processo identico dappertutto perché dappertutto si verificano ricerca e dichiarazione d'identità. Lo Stato identifica attraverso l'efficacia terribile della triplice norma, logica, giuridica, etica » ⁽¹⁰⁷⁾. E in un altro passo si esplicita il ruolo dello Stato moderno nell'attuale modo di produzione:

Direttamente, lo Stato interviene nella vita quotidiana attraverso le molteplici istituzioni, lo stato civile, il codice, il matrimonio e il divorzio, le imposte, la polizia. Indirettamente, attraverso il mezzo dei *media* e delle classi medie affiliate si introducono modi e modelli *patterns*, intorno a cui funziona la mimesi. Infine e soprattutto, azione decisiva e suprema, lo Stato identifica, rende omogeneo, livella, distrugge particolarità e differenze, riunisce le catene di equivalenze in una entità politica intera come una massa molle che lo statale struttura possedendola, dominandola, divorandola qualora se ne presenti l'occasione, in guerra e anche in pace! Il livellamento forzato del disuguale; l'equivalenza forzata del non-equivalente; l'identificazione forzata del non-identico; l'omogeneizzazione coercitiva del diverso e delle particolarità: ecco le funzioni maggiori, iniziali e finali, dello Stato. (...) Lo Stato diventa onnipotente ⁽¹⁰⁸⁾.

Nel modo di produzione statale, lo Stato controlla i meccanismi dell'economia e gestisce, penetrandola fino in fondo, la società civile, che risulta schiacciata tra le due mole dell'economico e del politico, del mercato e dello Stato ⁽¹⁰⁹⁾. Esso è astrazione, perché fondato su rapporti mediati, ma astrazione concreta, perché dotata di potenza per modellare concretamente la società. Lo Stato tende a integrare e assorbire in sé ogni aspetto di vita particolare e autonomo; servendosi

⁽¹⁰⁷⁾ *Ibidem*, III, pp. 157-158.

⁽¹⁰⁸⁾ *Ibidem*, III, pp. 132-133.

⁽¹⁰⁹⁾ *Ibidem*, III, p. 163.

della forma logica, morale e giuridica, organizza la vita quotidiana e, attraverso la mediazione di ogni rapporto sociale, tende a eliminare le contraddizioni che potrebbero minacciarlo, in modo che nulla possa sfuggire al processo di identificazione e centralizzazione statale.

Collegato e funzionale a tale processo è anche il fenomeno della istituzionalizzazione di tutte le attività, abituali e rivoluzionarie; fenomeno attraverso il quale lo Stato realizza il modo di produzione statale: « L'ipotesi qui sostenuta e confermata da analisi sempre più vicine al concreto è che lo Stato (politico) si impadronisce della società intera, in primo luogo della crescita economica, attraverso una strategia che muta in istituzioni tutte le organizzazioni e tutte le attività sociali. Tale Stato si comporta da centro di istituzionalizzazione e contemporaneamente come centro di decisioni » ⁽¹¹⁰⁾.

Tutti gli Stati, sia capitalisti, sia socialisti, hanno realizzato o tendono a realizzare il modo di produzione statale, anche se per vie diverse e con manifestazioni differenti.

13. - Dove va la storia? Quali sono le possibilità insite nel processo in corso che ha come protagonista lo Stato? Come intervenire per favorire quelle che garantiscano condizioni di sviluppo e di progresso e non di ulteriore stabilizzazione dell'ordine costituito?

Questi i problemi cruciali con cui Lefebvre deve, in ultimo, fare i conti.

Si è già accennato alla tendenza propria dello Stato, nell'attuale modo di produzione, a riprodurre le condizioni della sua esistenza e della stabilità del quadro politico sociale ed economico, e a eliminare al suo interno ogni possibile evoluzione dialettica.

⁽¹¹⁰⁾ *Ibidem*, III, p. 180.

È doveroso, a questo punto della nostra ricerca, considerare più da vicino, da un lato gli strumenti di cui lo Stato si serve per conseguire i suoi scopi e, dall'altro, le possibilità di opposizione alla sua azione fossilizzatrice.

A questo proposito va subito detto che l'arma del potere statale è la logica, il cui fondamento è il principio di identità, e la cui funzione in campo politico è di portata incalcolabile, in quanto elimina la contraddizione, consentendo la ripetizione dell'uguale: « La logica statale procede per *identificazione* e per *ripetizione*, ovvero effettuando praticamente l'identità ripetitiva $A \text{ è } A$. (...) La riduzione delle differenze e l'omogeneità dominata dallo Stato si conseguono attraverso questo semplice e terrificante procedimento: l'*identità ripetitiva*. È in questo modo che lo Stato blocca le condizioni dei propri elementi, pronuncia ed esegue la condanna a morte di quelle contraddizioni che sono in grado di fornirgli movimento, e irrigidisce e fissa il sociale » ⁽¹¹¹⁾.

La logica, mediata dalla strategia, è lo strumento del dominio: essa contiene « una strategia, che si sviluppa in modo non contraddittorio, estirpando ed annullando le minacce di conflitti. (...) la logica ha per contenuto la potenza stessa. (...) essa implica una volontà sia di dominare sia di riprodurre il dominio riducendo — teoricamente e praticamente — le forze contrarie » ⁽¹¹²⁾. La logica, inoltre, tende a fagocitare la dialettica: « L'Identitario supremo riconduce alla dualità (...) le più complesse relazioni, specialmente quelle triadiche. In altre parole, il dialettico è ricondotto con violenza al logico » ⁽¹¹³⁾.

Se la logica è lo strumento del dominio, la dialettica, accentuando le contraddizioni presenti, è l'arma della rivolu-

(111) *Ibidem*, pp. IV, pp. 32-33.

(112) *Ibidem*, IV, p. 26).

(113) *Ibidem*, IV, pp. 34-35.

zione. Su di essa fanno leva le forze del rinnovamento del futuro:

Alla potenza della logica replica quella della dialettica. Strumento dei deboli, degli oppressi, la dialettica lavora in profondità; non si tratta forse di un altro nome della « vecchia talpa »? Il divenire dialettico procede rodendo, sconvolgendo ciò che esiste: istituzioni e ordinamenti, splendore monumentale e teatrale, fasti del potere costituito. (...) Quando l'individuo si distacca dal gruppo e dallo Stato, quando da questo stesso Stato si distacca la classe dominata o la regione, si ricostituisce allora, con la forma triadica, il movimento dialettico. Con la mobilità e la multidimensionalità viene riconquistata la contraddizione. La dialettica, come la logica, è politica (114).

La dialettica può aprire una breccia nel modo di produzione statale facendo leva sulle sue numerose contraddizioni, tra cui è importante, ai fini dell'azione rivoluzionaria, evidenziare quella principale, che, secondo Lefebvre, è legata all'organizzazione dello spazio. Infatti lo Stato moderno, gestore del modo di produzione statale, si trova preso tra due fuochi: ciò che lo scavalca e lo minaccia su scala internazionale e mondiale, cioè il mercato, i trasferimenti di capitali, le imprese multinazionali che lo riducono « a mera polizia di uno spazio nazionale »; e ciò che gli si oppone dal di dentro, « dall'al di qua », vale a dire le regioni, le periferie, « le differenze in movimento, unite alle lotte di classe » (115). Ci si trova così dinanzi ad un dilemma: se si rafforza lo Stato per combattere il potere crescente delle multinazionali, si sacrificano le istanze particolari; se invece, per favorire queste ultime, si sopprime lo Stato, il potere delle imprese mondiali dilagherebbe invadendo il campo delle autonomie e delle libertà locali e detterebbe leggi in ogni campo della vita sociale. La soluzione sta in una via di mezzo: « Non si può sopprimere lo Stato, né consolidarlo definitivamente. Oggi non più di ieri non è possibile proporre l'abolizione immediata dello Sta-

(114) *Ibidem*, IV, pp. 41-42.

(115) *Ibidem*, IV, p. 52.

to, che è possibile invece spingere, ed anche costringere, alla lotta contro le imprese mondiali. Tuttavia, e questo è fondamentale, l'*aggiornamento* dello Stato può aver luogo in due maniere *contraddittorie*: l'una lo modifica in un'entità stabilizzata: l'altra lo subordina alla società, dunque lo impegna sulla via del deperimento indicata da Marx e Lenin. Ne risultano prefigurazioni del futuro diverse ed anche opposte » ⁽¹¹⁶⁾.

Il primo procedimento implica: « autoritarismo, centralizzazione; concentrazione dei poteri » ⁽¹¹⁷⁾, il secondo, invece, che costituisce la « nuova via », comporta: « controllo democratico dalla base di ogni apparato di Stato, dunque mandati imperativi e limitati, non soltanto ai rappresentanti, ma allo stesso Stato (azione contro le multinazionali); (...) decentralizzazione effettiva; autogestione della produzione e del territorio (con la sua problematica) » ⁽¹¹⁸⁾.

Questo secondo indirizzo provoca un rovesciamento di situazione, nel senso che pone in primo piano l'attività della base, la creazione di « contropoteri » a tutti i livelli, e la lotta reale contro il potere politico esistente; « Con nuove argomentazioni, che scaturiscono dall'attuale situazione mondiale, questa direzione di marcia riprende la tesi della *dittatura del proletariato con il deperimento dello Stato attraverso la democrazia stessa* » ⁽¹¹⁹⁾.

Se nel MPS la società è sottomessa allo Stato, il procedimento della « nuova via » provoca una inversione di rotta conducendo all'assorbimento dello Stato « in una socialità sviluppata e arricchita » ⁽¹²⁰⁾. Quindi, non società che sia strumento dello Stato, ma Stato che sussista in funzione della

⁽¹¹⁶⁾ *Ibidem*, IV, pp. 55-56.

⁽¹¹⁷⁾ *Ibidem*, IV, p. 57.

⁽¹¹⁸⁾ *Ibidem*, IV, p. 58.

⁽¹¹⁹⁾ *Ibidem*, IV, p. 59.

⁽¹²⁰⁾ *Ibidem*.

società. Il movimento dialettico intravede questo orizzonte, questo « non ancora », al di là della barriera dello Stato e del sistema degli Stati; è il nuovo futuro che si affaccia alle porte della storia ostacolato dalle forze della conservazione: « Su scala mondiale, il Sistema degli Stati introduce la mondialità contro la storicità e disegna i contorni dello spazio planetario, risultante non dal passato storico ma da nuovi fattori (...). Il secondo indirizzo qui abbozzato prolungherebbe la storicità dinamicamente, senza bruschi tagli o fratture, mentre il primo imporrebbe una statica politica che darebbe l'ultimo tocco alla storia, non senza utilizzarla a morte, cioè non come un *termine* razionale, com'era nella concezione di Hegel, ma *finendola* » ⁽¹²¹⁾.

Protagonisti dell'azione sovvertitrice possono essere solo gli esclusi dalla società dominata dallo Stato, coloro che lo Stato non riesce ad integrare nel suo corpo e che possono costituire il residuo irriducibile che porterà al dissolvimento la totalità statuale:

« Questa massa enorme e crescente attende silenziosamente un cambiamento radicale: *un altro modo di produzione*, un'altra forma di organizzazione della società: la via nuova » ⁽¹²²⁾.

14. - Al termine della presentazione di questa teoria dello Stato non si può non prendere atto dello sforzo notevole e di vasta portata, operato da Lefebvre, per portare alla luce i modi e i caratteri della nuova totalità rappresentata dallo Stato e per combatterne la pretesa di ergersi a momento asso-

⁽¹²¹⁾ *Ibidem*, IV, pp. 60-61.

⁽¹²²⁾ *Ibidem*, IV, p. 264.

luto e conclusivo della storia; notevole anche il tentativo di ricerca di nuove possibilità, di nuove sintesi garantite dall'inesauribile dinamismo dialettico che agisce per mezzo della contraddizione.

Tirando le somme, si può affermare che il discorso di Lefebvre sullo Stato, che mette capo a un progetto di superamento del predominio dello statuale e di transizione a forme di socialità nuove e arricchite, divergente sia dalla prospettiva ideologico-strutturalista propria di certo marxismo, sia da quella anarchico-nichilista, si sostanzia di elementi utopici che vengono abilmente fatti interagire con quelli di natura più spiccatamente analitica della teoria critica.

Nel corso di questa ricerca è apparsa fin troppo scoperta ed energica la denuncia, da parte di Lefebvre, della riduzione del marxismo a ideologia mistificante, che nasconde dietro una facciata rivoluzionaria e progressista la sua anima reazionaria, e che si piega a fare il gioco dello Stato, mettendo il sapere e la conoscenza a servizio della sua smisurata volontà di potenza. Questa ideologia è lo strutturalismo e la sua applicazione in campo politico si chiama: stalinismo.

Il suo progetto in ordine al politico e al sociale si potrebbe definire come il tentativo di sottoporre lo Stato e il suo sviluppo a un processo di razionalizzazione cibernetica, ossia che tende a instaurare una programmazione della realtà statale in modo da dar vita a un sistema compatto e chiuso a ogni possibile evoluzione, dove non sia concesso alcuno spazio alla libera creatività e alla spontanea iniziativa, ma tutto sia centralizzato, predeterminato in base a leggi che stabiliscono la funzione delle diverse componenti all'interno della totalità e che regolano la riproduzione delle condizioni di sopravvivenza del sistema. L'arma di cui ci si serve, si è visto, è la logica identificatrice presa come strumento politico, e l'effetto che si produce o si tende a produrre è l'assimilazione

del funzionamento dello Stato agli ingranaggi di una macchina.

Questa prospettiva, secondo Lefebvre, pecca di eccessivo statalismo: l'idea della transizione verso una nuova forma di organizzazione sociale viene svuotata di forza reale e di significato dall'ergersi maestoso dello Stato dominatore e centralizzatore di tutti i poteri, quasi nuova incarnazione del principio zeusico o faraonico, che, attraverso la manipolazione del sapere, è in grado di mettere a frutto l'arte della persuasione allo scopo di presentarsi come l'unica, eternamente valida, garanzia di progresso.

La prospettiva nichilista, invece, se da una parte usa abilmente l'arma della critica negativa delle forme politiche e statuali, dall'altra pecca per difetto sul piano costruttivo, ossia manca di proposte alternative concrete con cui riempire lo spazio lasciato vuoto dalla furia distruttiva della critica dei poteri costituiti, correndo il rischio di caduta nell'anarchismo più deteriore.

Per evitare gli eccessi, contrapposti ma entrambi pericolosi, dello statalismo e dell'anarchismo, la « via nuova » di Lefebvre punta sulla utilizzazione di due principi diversi che, però, si integrano reciprocamente: « la forza analitica della teoria e l'efficacia pratica dell'immaginazione utopica » ⁽¹²³⁾.

Il momento teorico-critico è necessario perché l'analisi della società, dello Stato e delle loro contraddizioni mette in luce il possibile sviluppo dialettico di una situazione storica, quindi è il fondamento di ogni serio progetto di transizione. Se si prescinde dalla teoria critica altro non si produce se non vani e sterili conati rivoluzionari. E lo studio della realtà statuale odierna, cui Lefebvre si è dedicato, risponde proprio alla esigenza di analizzare criticamente l'attuale assetto

(123) Cfr. l'intervista a Lefebvre *La prova difficile dell'eurocomunismo*, in « *Rinascita* », n. 27, luglio 1978, p. 25.

politico mondiale per esaminare se e come sia possibile indirizzare verso una precisa direzione il processo storico in corso, se e come sia possibile trovare una via di liberazione dalla morsa del predominio statale, se e come sia possibile, in altri termini, dare fondamento a eventuali tentativi di rinnovamento della vita sociale e politica.

Se la teoria critica è necessaria, non è, tuttavia, sufficiente per la riuscita dei progetti di transizione, perché non porta meccanicisticamente al raggiungimento della meta intravista. L'analisi dello Stato e delle sue contraddizioni rivela i punti deboli del sistema e offre schemi di possibilità verso cui indirizzare la prassi trasformatrice, ma non è causa efficiente e necessitante del piano progettato, di modo che l'esito storicamente prodotto potrebbe anche non coincidere con quello individuato per mezzo della teoria critica. Questo vuol dire Lefebvre quando afferma, nell'intervista sull'eurocomunismo rilasciata a « Rinascita », che le contraddizioni dello Stato moderno e quelle innescate dal movimento operaio possono « avviare un processo pericoloso di decomposizione dello Stato (...) senza che ciò, ovviamente, significhi in alcun modo la sua 'razionale' estinzione, il suo 'riassorbimento' nella società civile » ⁽¹²⁴⁾.

Per rimediare alle carenze che la teoria critica presenta sul piano della realizzazione pratica della transizione al socialismo, Lefebvre ricorre alla rivendicazione della necessità di spinte di natura utopica, non di tipo astratto ma concreto, ossia poggiate sull'analisi delle possibilità offerte dalla realtà storica attuale. « Come si può pretendere di cambiare le istituzioni e la società senza riattivare al massimo tutto il valore progettuale e la efficacia pratica dell'utopia? » ⁽¹²⁵⁾ si chiede Lefebvre nella medesima intervista.

⁽¹²⁴⁾ *Ibidem*.

⁽¹²⁵⁾ *Ibidem*, p. 16.

La realizzazione di una nuova forma di organizzazione della società non ha luogo se non è anche sperata, voluta, soprattutto da parte di quelle forze dalla potenzialità ancora imbrigliata, di quei gruppi oppressi dal modo di produzione vigente che costituiscono il fermento della società, perché lottano, sperimentano, rivendicano il compimento dei sogni che prefigurano un avvenire qualitativamente diverso. « La realizzazione del possibile — afferma Lefebvre — implica anche la capacità di volere l'impossibile. L'utopia assume un carattere di urgenza se tende a ridefinire « il 'socialismo' e il 'comunismo' non attraverso lo statuale e il politico, ma attraverso la loro critica » (126).

Il marxismo di Lefebvre, per dirla con espressioni prese in prestito da Bloch, intende porsi all'incrocio tra la « corrente fredda » e la « corrente calda », poiché mira ad articolare il momento dell'analisi tecnica e scientifica con quello utopico della pura aspirazione e volizione del « non-ancora » compiuto.

Il ricorso alla vena utopica, se da un lato può essere considerato un pregio, dall'altro può costituire un limite, un punto debole della teorizzazione lefebvrina del superamento dell'attuale modo di produzione statuale. Un pregio, perché evita il rischio di una caduta in una concezione meccanicistica dei processi socio-politici e permette di salvare la teoria critica che, considerata singolarmente, rimarrebbe condannata alla sterilità sul piano della prassi trasformatrice. Un punto debole, perché l'utopia presenta sempre una intrinseca incompiutezza, ossia difetta dal punto di vista della garanzia della realizzazione di ciò che propone o rende raggiungibile con il contributo di efficacia di cui è portatrice.

Il limite, in definitiva, è dato da una concezione imperfetta della ragione, risolta nella dialettica e usurata nella dia-

(126) *Ibidem*, p. 25.

letticità, senza che nessun punto o ideale o morale faccia da attrazione assiologica, in modo finalistico. In fondo, non è data nessuna prefigurazione dell'ulteriore e del nuovo. Senza sapere, anche implicitamente, il verso dove, com'è possibile delineare con consapevolezza la misura della critica e della edificazione?