

## IL MATERIALISTA STORICO PRIME OSSERVAZIONI SU KARL MARX

MASSIMILIANO TOMBA

**T**ra il 1830 e il 1848, il cosiddetto *Vormärz*, un'intera generazione tenta di metabolizzare sotto forma di crisi della teologia, crisi della filosofia e crisi della politica, una cesura rivoluzionaria la cui ombra si proietterà fin oltre il XIX secolo. Sembrava quasi che la nuova epoca intendesse farsi strada togliendo di mezzo i rappresentanti della precedente: nell'arco di un quinquennio circa muoiono i più illustri rappresentanti della cultura e della politica: Beethoven, Schubert, Constant, Hegel, il ministro Stein, Gneisenau, Goethe, Lafayette e Wilhelm von Humboldt. I giovani della generazione successiva non potevano non percepire la cesura, quanto meno nella forma della difficoltà di fare musica dopo Beethoven, filosofia dopo Hegel, e scrivere poesia dopo Goethe: essi furono costretti a scegliere tra l'essere semplici epigoni o radicali innovatori. Comune a tutti fu l'esperienza di fratture rivoluzionarie che obbligavano nuovamente la riflessione a fare i conti con quella sorta di protocesura che era la Rivoluzione francese.

Ciò che caratterizza la generazione del *Vormärz* è il multiforme tentativo di esperire la frattura rivoluzionaria iniziata con l'89 francese e poi acuitasi con il luglio 1830, quando un nuovo ciclo di lotte operaie impone alla riflessione la concettualizzazione della nuova esperienza storica. Le bandiere rosse issate sulle barricate di Lione e la successiva repressione segnarono infatti, tra il 1831 e il 1834, la fine del sogno di qualsiasi omogeneità nazionale. Urgevano nuovi sogni, e robuste filosofie della storia furono approntate per dar loro un corpo. Le recenti fratture storiche, non ancora metabolizzate in un'esperienza all'altezza di questo compito, furono inserite in un processo di lunga durata; si cercò di addomesticarle attraverso filosofie della storia che, individuando le tendenze fondamentali dell'epoca, fossero nuovamente in grado di formulare prognosi politiche. Si trattava di prendere consapevolezza della crisi del tessuto sociale, lacerato da contraddizioni e conflitti che con il 1830 iniziavano ad avere una sempre più chiara fisionomia di classe: il termine-concetto *Stand* lasciava ormai il posto, anche da un punto di vista terminologico, a quello di *Klasse*<sup>1</sup>. È questa la costellazione nella quale sorgeranno filosofie della storia che tente-

---

1 W. Conze, *Vom «Pöbel» zum «Proletariat»*. *Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland*, in Id., *Gesellschaft-Staat-Nation. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von U. Engelhardt, R. Koselleck, W. Schieder, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, pp. 220-246.

ranno di supplire alla mancanza di un principio organizzativo della società o attraverso prefigurazioni del futuro o attraverso l'introduzione di elementi frenanti capaci di ostacolare la tendenza al livellamento della modernità. A partire dalla crisi dell'antica società cetuale, il presente storico viene letto attraverso concetti politici temporalizzati, cosicché i processi di democratizzazione, atomizzazione e livellamento iniziarono a diventare cifra comune di una tendenza della modernità politica<sup>2</sup>. Questo nuovo clima di *Kulturpessimismus* si diffonderà specialmente dopo il '48, suscitando, da Bruno Bauer a Nietzsche<sup>3</sup>, rivolte più o meno individuali contro l'eguaglianza.

Teorie del *progresso* e della *reazione* nascono assieme da un medesimo ganglio costituito da un deficit concettuale e di esperienza politica. Le correnti, anche quelle più radicali, della rivoluzione conservatrice del XX secolo trovano qui la loro sorgente. Già il conte polacco August von Cieszkowski, che nei suoi *Prolegomeni alla storiografia* cercò di correggere e portare a compimento la filosofia hegeliana nel punto di incrocio tra *teoria della storia* e *filosofia della prassi*, amava definirsi un *conservatore*, aggiungendo subito, nel senso pieno e *progressivo* della parola<sup>4</sup>.

In un modo o nell'altro bisognava fare i conti con uno Hegel apocalitticamente inteso come il punto più alto di autocomprensione della modernità. Il suo allievo diretto Eduard Gans aveva sottolineato che lo *ständisches Prinzip*, proprio del medioevo, non sarebbe più attuale nel sistema rappresentativo (*Repräsentationssystem*) dello Stato moderno<sup>5</sup>. Se si tiene presente che in

2 In questa direzione si muovono, nello stesso arco temporale, Stein e Tocqueville: cfr. S. Chignola, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2004.

3 Riferendosi a Bruno Bauer, Nietzsche scriveva: «nei suoi ultimi anni amava prendermi come punto di riferimento, per esempio rimandò a me il signor von Treitschke, lo storico prussiano, accennandogli da chi avrebbe potuto chiedere informazioni sul concetto di 'civiltà', che egli aveva del tutto perduto» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. VI, 3, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969, pp. 315-316, tr. it. G. Colli e M. Montinari, Milano, Mondadori, 1983, p. 54).

4 Cfr. A. von Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, Berlin, E.H. Schröder Verlag, 1842, pp. 11-12. Si vedano al riguardo M. Tomba, *Politica e storia nel Vormärz: August von Cieszkowski*, in A. von Cieszkowski, *Prolegomeni alla storiografia*, tr. it. di M. Tomba, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 11-62 e A. von Cieszkowski: *Philosophie der Praxis und Theorie der Geschichte*, in Lambrecht L. (hrsg. von), *Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolution von 1848*, Bd. 2, Frankfurt am Main-Berlin u.a., Peter Lang, 2006, pp. 209-222.

5 E. Gans, *Deutsches Staatsrecht*, (Vorlesungsnachschrift Sommersemester 1834), in Id., *Philosophische Schriften*, hrsg. von H. Schröder, Glashütten in Taunus, Akademie Verlag, 1971, p. 166. Sul liberalismo di Gans cfr. G.B. Vaccaro, *Hegelismo e liberalismo tra Eduard Gans e Arnold Ruge*, «Annali della fondazione Luigi Einaudi» 14 (1980), pp. 331-377; sottolinea l'influenza di Gans sui Giovani hegeliani N. Waszek, *Eduard Gans (1797-1839): Hegelianer-Jude-Europäer. Texte und Dokumente*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1991. Importante, per gli sviluppi successivi, è la storicizzazione del diritto operata da Gans mettendo in luce la processualità insita nella sua natura: su questo si veda il lavoro di C.

Hegel gli *Stände* svolgevano un importante ruolo politico di mediazione teso a superare la dicotomia di pubblico e privato<sup>6</sup>, appare evidente che, con il rifiuto della *ständische Vermittlung*, ci si discosta decisamente dall'impianto logico-speculativo hegeliano. È possibile affermare che tutta la riflessione che assumerà la fine degli *Stände* come contrassegno di un'epoca, rompe anche con la filosofia di Hegel. Il rapporto fra individuo e Stato viene ora a collocarsi in un orizzonte concettuale caratterizzato dalla dissoluzione dell'antico ordine cetuale. Se la sintesi dello Stato hegeliano poteva valere per i tempi di Hegel, essa, afferma Arnold Ruge, non sarebbe più valida per il presente. La nuova teoria politica ha allora il compito di storicizzare, assieme alla filosofia hegeliana del diritto, anche il concetto di Stato: «Prendere lo Stato come qualcosa di assoluto e svincolarlo dalla storia (*aus der Geschichte loszulösen*) non è possibile già per il fatto che ogni concetto dello Stato e in generale ogni filosofia determinata sono essi stessi prodotti storici; concepire la *costituzione statale*, vale a dire lo Stato determinato, come una forma eterna è quindi parimenti impossibile poiché lo Stato determinato altro non è che l'esistenza dello Spirito (*Existenz des Geistes*) nella quale questo si realizza storicamente»<sup>7</sup>. Ruge avanza l'esigenza di formulare una *teoria politica* all'altezza di un'epoca che è diventata essa stessa *politica*<sup>8</sup>: si tratta di una teoria che, dislocando l'intera concettualità politica in una nozione *processuale* di storia, permetta, in forza delle categorie di «progresso», «sviluppo» e «tendenza», di ricavare dalla diagnosi, delle prognosi, e garantire quindi un intervento politicamente efficace in una realtà che sembra fuggire via a una velocità sempre maggiore<sup>9</sup>. Questa accelerazione va registrata nella successione delle teorie elaborate in questi

---

Bertani, *Eduard Gans e la cultura del suo tempo*, Napoli, Guida, 2004, p. 238 e sgg. Sull'intero arco di queste problematiche mi sono soffermato nel mio *Filosofia della crisi. La riflessione post-hegeliana*, «Filosofia politica» 2 (2002), pp. 193-222.

6 Sulla funzione politica degli *Stände*: G. Duso, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. Duso e G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 171-185; E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*, Bologna, il Mulino, 1998. Mi sia permesso di rinviare inoltre al mio *Potere e costituzione in Hegel*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 297-316.

7 A. Ruge, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit*, in «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», nn. 189-192, 10-13 agosto 1842, pp. 755-68, tr. it. *La filosofia hegeliana del diritto e la politica del nostro tempo*, in G.A. De Toni (a cura di), «Annali di Halle» e «Annali tedeschi» (1838-1843), Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 221. Su questi passaggi rimando nuovamente al mio *Filosofia della crisi* cit., p. 205 e sgg.

8 Cfr. Ruge, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie* cit., p. 221: «Lo sviluppo non è più astratto, l'epoca è politica (*die Zeit ist politisch*), per quanto manchi ancora molto a che lo sia sufficientemente».

9 Su questo si veda R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, tr. it. di A.M. Solmi, Genova, Marietti, 1986.

due decenni. Se ci sono periodi storici in cui pochi anni contano come quarti di secolo, il *Vormärz* vi rientra a pieno titolo. Studiare il *Vormärz* significa essere preparati a cambiamenti improvvisi di prospettiva, che vanno colti non nella *routine* del lavoro filosofico, ma nei colpi politici assestati con la mano sinistra. Se nel 1838 Ruge scriveva che il «compito della scienza è quello di conoscere lo Spirito – dunque anche la religione e lo Stato – così come è e come è divenuto, *non come sarà o deve essere* [*nicht wie er sein wird oder sein soll*]<sup>10</sup>, accogliendo la critica hegeliana alla *Sollenphilosophie*, solo un paio di anni più tardi, evoca la «Fichtesche Tatkraft» e il «göttliches Sollen» contro la *Beschaulichkeit* hegeliana<sup>11</sup>.

Analogo è il modo di procedere di Marx. E analogo è, fino ad un determinato momento, il modo in cui Marx pone il problema della crisi. Per il giovane Marx la persistenza di ceti e corporazioni nella filosofia del diritto hegeliana costituisce un insostenibile sincretismo, frutto della confusione tra elementi moderni ed elementi premoderni poiché l'ordine cetuale [*ständisch*] apparterebbe all'ordine feudale. Per Marx, infatti, Hegel «vuole il sistema medievale dei ceti [*das mittelalterliche ständische System*], ma nel significato moderno del potere legislativo, e vuole il potere legislativo moderno, ma nel corpo del sistema medievale di ordine»<sup>12</sup>. Qui Marx, assieme ad altri giovani hegeliani, considera la mediazione cetuale un retaggio del passato, assolutamente inattuale nella compagine rappresentativa dello Stato moderno. Qui il problema non è solo il confronto con Hegel, frainteso da Marx in questi anni<sup>13</sup>; il vero problema marxiano è quello comune a tutta la riflessione *posthegeliana*: ricomporre il dualismo tra Stato e società civile.

Il limite marxiano è il limite del suo presupposto. Egli condivide con il liberalismo una concezione dell'individualismo come essenza della modernità e con il *milieu* giovane hegeliano l'immagine dell'atomismo e dell'isolamento del singolo come portato della dissoluzione della compagine cetuale. La soluzione hege-

10 A. Ruge, *Die Denunziation der hallischen Jahrbücher*, «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», nn. 179-180, giugno 1838, pp. 1425-1440, tr. it., *La denuncia degli «Annali di Halle»*, in G.A. De Toni, «Annali di Halle» e «Annali tedeschi» cit., p. 14.

11 A. Ruge, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts*, «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», nn. 151-156, 24-30 giugno 1840, ora in Id., *Werke und Briefe*, hrsg. von H.-M. Sass, Bd. 2, Aalen, Scientia Verlag, 1988, pp. 397-433, in particolare cfr. p. 404. Sottolinea Köster che contro Hegel veniva rivendicata la *Entwicklungsfähigkeit* della storia: U. Köster, *Literarischer Radikalismus. Zeitbewußtsein und Geschichtsphilosophie in der Entwicklung vom jungen Deutschland zur Hegelschen Linke*, Frankfurt a.M., Athenäum Verlag, 1972, p. 30. Si veda S. Walter, *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruge*, Düsseldorf, Droste Verlag, 1995, pp. 170-173.

12 K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *MEW* 1, p. 300, tr. it di R. Finelli e F.S. Trincia, *Critica del diritto statale hegeliano*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, p. 189.

13 R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Boringhieri, 2004, pp. 286-288.

liana, il superamento del dualismo in virtù della mediazione politica degli *Stände*, è barrata da Marx perché i ceti vengono considerati un residuo feudale, un anacronismo che inficerebbe lo stesso sistema hegeliano. Marx, in ciò totalmente interno al *milieu* posthegeliano, storicizza la filosofia hegeliana del diritto, rifiuta la mediazione cetuale in quanto residuo medievale, e pone il problema a partire dall'individuo e dal suo rapporto con la totalità politica. Il nome provvisoriamente impiegato da Marx per indicare assieme al problema la sua soluzione è «democrazia», o anche, in un passaggio della sua critica della filosofia politica hegeliana, «vera democrazia [*wahre Demokratie*]»<sup>14</sup>. Sarebbe questa la forma politica nella quale la costituzione è «solo una determinazione, e più esattamente un'autodeterminazione del popolo [*Selbstbestimmung des Volkes*]»<sup>15</sup>. Marx tenta di dare forma a un rapporto nel quale il potere costituente non è mai assorbito nella costituzione e quest'ultima non esprime la totalità, ma solo un determinato, e perciò sempre modificabile, modo d'esserci del popolo<sup>16</sup>. Marx vuole oltrepassare l'orizzonte *teologico* di un modo di intendere la rappresentanza fondato sulla separazione tra società e Stato. Cerca di definire un'unità immediata tra società civile e società politica reale, in modo che il potere legislativo [*gesetzgebende Gewalt*] non appaia più come potere rappresentativo [*repräsentative Gewalt*], come ciò che sta al posto di un altro, ma come ciò che esprime, nella sua *reale attività*, «una determinazione della mia propria essenza»<sup>17</sup>: l'«attività sociale come attività di genere [*soziale Tätigkeit als Gattungstätigkeit*]»<sup>18</sup>.

Le sue vaghe indicazioni istituzionali vanno lette in questa direzione. L'estensione del suffragio, nell'«elezione illimitata, sia attiva che passiva»<sup>19</sup>, non corrisponde all'idea che la democrazia del voto, la «riforma elettorale», possa produrre la dissoluzione dello Stato, ma è invece un momento politico funzionale al superamento del dualismo pubblico/privato. È parte della *Selbstbestimmung* del popolo che Marx cerca di pensare in termini non rappresentativi: attraverso l'«elezione illimitata» Marx individua la possibilità per la società civile di esistere politicamente. Nell'elezione illimitata la società civile vuole infatti porre «la sua *esistenza politica* realmente come la sua *vera* esistenza»<sup>20</sup>. Il ragionamento marxiano non supera le aporie individuate da

14 K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in MEW 1, p. 232, tr. it. cit., p. 81.

15 Ivi, p. 231, tr. it. cit., p. 79.

16 Cfr. ivi, pp. 231-232, tr. it. cit., pp. 79-80. Scrive Abensour che «penser la vraie démocratie sous le signe de l'auto-fondation continuée implique de penser le peuple sur le modèle du sujet infini»: M. Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997, p. 71, ma cfr. anche p. 67 e sgg. Si veda anche E. Kouvélakis, *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003, p. 342.

17 K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in MEW, Bd. 1, p. 325, tr. it. cit., p. 223.

18 Ivi, p. 325, tr. it. cit., p. 222.

19 Ivi, p. 326, tr. it. cit., p. 224.

20 Ivi, p. 327, tr. it. cit., p. 225.

Hegel alla base della fondazione individualistica dell'istituto del voto, ma si colloca su un piano alternativo. La riforma elettorale e l'estensione del suffragio non sono nemmeno per Marx modalità automatiche di autodissoluzione dello Stato attraverso la sua democratizzazione, piuttosto la «*riforma elettorale* è [...] la richiesta [*Forderung*], all'interno dello *Stato politico astratto*, della *dissoluzione* di questo Stato, ma nello stesso tempo della *dissoluzione della società civile*»<sup>21</sup>. Marx è interessato alla *riforma elettorale* in quanto richiesta, esigenza [*Forderung*] di dissoluzione della separazione tra società e Stato «all'interno dello *Stato politico astratto*»<sup>22</sup>. È questa *Forderung* ad interessare Marx, solo che, non determinandola ancora in relazione alla prassi concreta di un soggetto sociale, rimane un'«esigenza» puramente teoretica.

Negli anni '43 e '44 Marx trova in Feuerbach una soluzione provvisoria a due dei suoi problemi teorico-politici: da una parte l'«antropologia fusionale» della *Gattung* gli fornisce un correttivo all'ipersoggettivismo baueriano da lui condiviso fino a pochissimo tempo prima, dall'altra gli permette di superare il dualismo tra individuo e totalità politica attraverso un'ontologia organicitica del genere popolo<sup>23</sup>. Solo che questa modalità di superamento del dualismo funziona secondo un ritmo *geschichtsphilosophisch*, che va dall'organicità del mondo antico alla disorganicità del mondo moderno fino al recupero dell'unità nel genere. Proprio questa filosofia della storia rende in Feuerbach la storia reale qualcosa di secondario. Ciò non significa che in Feuerbach non ci sia storia affatto, ma che la sua teoria della storia è inscritta nella sua concezione del *genere* come universalità interna e muta che «unisce i molti individui *in modo naturale*»<sup>24</sup>. La storia è così rappresentabile come movimento di sistole e diastole<sup>25</sup>, di separazione dell'individuo dal genere – alienazione – e riunificazione fusionale dei singoli – soppressione dell'alienazione. Irritata la storia in questo schema *geschichtsphilosophisch*, essa diventa pressoché irrilevante. L'unico *senso* della storia è colmare lo iato tra individui e genere; raggiunta questa identificazione «la storia finisce»<sup>26</sup>: *il fine della storia è la sua fine*. La storia è irrilevante perché la disalienazione avviene per Feuerbach nella forma dello svelamento di una coscienza di sé originaria. Ci può essere storia della filosofia e della religione, ma non storia. Quando Marx si porrà il

---

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.

23 Su questo punto e sul carattere regressivo del feuerbachismo di Marx cfr. R. Finelli, *Un paricidio mancato* cit., p. 244 e sgg.

24 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, Bd. 3, p. 6 (Tesi VI).

25 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in Id., *Gesammelte Werke* cit., Bd. 5, pp. 576-577, tr. it. di F. Bazzani, Firenze, Ponte alle Grazie, 1994, p. 91: «Nella sistole religiosa, l'uomo spinge la propria essenza fuori di sé, ripudia, respinge se stesso; nella diastole religiosa egli accoglie di nuovo nel suo cuore l'essenza ripudiata».

26 Cfr. *ivi*, p. 206.

problema di dare «un base materialistica [*eine materialistische Basis*]»<sup>27</sup> alla storiografia [*Geschichtsschreibung*], rileverà anche tutti i limiti della posizione di Feuerbach. Scriverà infatti nell'*Ideologia tedesca* che «fin tanto che Feuerbach è materialista, non è presente la storia, e là dove prende in considerazione la storia, non è un materialista»<sup>28</sup>. Intendendo l'essenza umana come qualcosa di immanente all'individuo singolo e non come «l'insieme dei rapporti sociali», Feuerbach è secondo Marx costretto «ad astrarre dal corso della storia». Per questo i Giovani hegeliani sono definiti «i più grandi conservatori [*die größten Konservativen*]»<sup>29</sup>, perché, combattendo con le frasi le frasi di questo mondo, lo lasciano in realtà sussistere.

Ancora nei *Manoscritti* del '44 Marx parla solo dei discorsi degli economisti, si pone dal punto di vista degli economisti per svelare la loro contraddittorietà e il loro vero senso. Marx non parla della *pratica*, «non parla di un soggetto che sarebbe una pratica, parla di un oggetto che è un discorso»<sup>30</sup>. La sua prospettiva è quella dell'economia politica, che egli critica mostrando semplicemente come essa «oculta [*verbirgt*] l'estraniamento [*Entfremdung*] insita nell'essenza del lavoro»<sup>31</sup>. Questo modello della svelamento sarà abbandonato nell'*Ideologia tedesca*, dove Marx non è più interessato a cogliere nell'alienazione l'enigma dell'economia politica. Non è un caso che dal 1845 il termine *Entfremdung* subisca una brusca rarefazione nell'opera di Marx, fino a scomparire. È lo stesso materialismo feuerbachiano a mostrarsi ora inadeguato, in quanto capace di cogliere la realtà [*Wirklichkeit*] solo sotto forma di *Objekt*<sup>32</sup>. Inadeguato è anche l'idealismo, che sviluppa astrattamente il lato attivo [*tätige Seite*] tralasciato dal materialismo. Per Marx nessuno dei due punti di vista è vero, perché nessuno dei due è in grado di cogliere l'oggetto come *prassi*, vale a dire *soggettivamente*. Nelle *Tesi su Feuerbach*, scritte tra la *Sacra famiglia* e l'*Ideologia tedesca*, verosimilmente nella primavera del 1845, la verità assume un nuovo statuto concettuale in relazione alla pratica. La verità è ora intimamente intrecciata alla *praxis*. Politicamente ciò significa mostrare l'atomismo non più come la dissoluzione prodotta dalla «signoria del cristianesimo»<sup>33</sup>, ma come il prodotto della concorrenza e delle pratiche operaie contro l'antica

27 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 28, tr. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori riuniti, 1983, p. 19.

28 Ivi, p. 45, tr. it. cit., p. 18.

29 Ivi, p. 20, tr. it. cit., p. 7.

30 L. Althusser, *Su Feuerbach*, tr. it. di M. Vanzulli, Milano, Mimesis, 2003, p. 66.

31 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEW, Bd. 40, p. 513, tr. it. di N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1983, p. 73.

32 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in MEW, Bd. 3, p. 5 (Tesi I).

33 «Soltanto sotto la signoria del cristianesimo, che rende *esteriori* all'uomo *tutti* i rapporti nazionali, naturali, etici, teoretici, la società civile poté separarsi completamente dalla vita dello Stato, spezzare ogni legame dell'uomo col genere e porre l'egoismo, il bisogno egoisti-

autorità patriarcale del maestro artigiano. Ciò significa anche che la verità non è la fotografia di una porzione di realtà, ma ha piuttosto a che fare con la tensione interna a quelle ambivalenze della prassi.

Se l'antropologia fusionale di Feuerbach fu un correttivo all'ipersoggettivismo baueriano, il confronto con Bauer e Stirner del 1845 servì a Marx per riconsiderare criticamente la logica organicista della *Gattung*, senza però ricadere in un approccio individualistico<sup>34</sup>. E infatti ancora con Bruno Bauer che Marx continua a fare i conti quando scrive l'*Ideologia tedesca*: il celebre capitolo marxiano intitolato nel manoscritto originale «Feuerbach e la storia» è, per buona parte, ciò che rimane di un articolo progettato contro la *Charakteristik Ludwig Feurbach* di Bruno Bauer<sup>35</sup>. Nell'ultima sezione, intitolata «Feuerbach und der Einzige. Die Consequenzen Feuerbachs und ihr Kampf gegen Kritik und den Einzigen», Bruno Bauer attaccava non solo Feuerbach, ma anche gli autori de *La sacra famiglia* e Moses Heß. In questo testo, nel quale, come rileva polemicamente Marx, Bruno Bauer si appropria di argomenti stirneriani, appare chiara la polarizzazione degli opposti fronti: Bauer e Stirner da una parte, Feuerbach, Marx, Engels e Moses Heß dall'altra. Con questa nuova spaccatura, il punto cardinale dello scontro veniva situato su un nuovo terreno, nel quale riflessione teorica e politica venivano a convergere in modo originale. Lo si poteva vedere nella recensione del socialista Otto Lüning al testo di Marx ed Engels<sup>36</sup>. Compendiando i termini della polemica, Lüning scriveva: «per togliere

---

co, al posto di questi legami col genere, dissolvere il mondo degli uomini in un mondo di individui atomistici, ostilmente contrapposti gli uni agli altri» (K. Marx, *Zur Judenfrage*, in MEW, Bd. 1, p. 376, tr. it. in B. Bauer e K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Roma, Manifestolibri, 2004, p. 205).

- 34 Il giovane Marx non è certo ridicibile alla sola influenza di Feuerbach. I discorsi di Stirner e Bauer e la loro critica a Feuerbach risultano importanti ai fini della comprensione di quella «rottura epistemologica» che Althusser collocava nel 1845, e che secondo noi sarebbe maturata nel '44: cfr. L. Althusser, *Per Marx*, tr. it. di F. Madonia, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 18. In particolare la critica di Stirner al carattere «spettrale» dell'astrazione feuerbachiana dell'«uomo», obbligherebbe Marx ed Engels a ridefinire la realtà dell'individuo a partire dall'insieme delle sue relazioni sociali. Interessanti anche le osservazioni di Kouvélakis, secondo il quale Marx non intenderebbe il «genere» nel senso della originaria intersoggettività di Feuerbach, ma piuttosto in relazione alla nozione hegeliana di *vie du peuple*, che Marx cercherebbe di ridefinire verso la «vera democrazia» in quanto processo espansivo della forma politica: (E. Kouvélakis, *Philosophie et révolution. De Kant à Marx* cit., pp. 380-382).
- 35 B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feurbach*, «Wigand's Vierteljahrsschrift», Leipzig, Bd. III, 1845, pp. 86-146. Si veda, interessante per la lettura filologica della *Deutsche Ideologie* ad opera dei ricercatori della MEGA<sup>2</sup>, *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 6; secondo l'*Entwurf* l'articolo doveva essere di 29 pagine, le pagine da 3 a 7 sono però andate perdute.
- 36 O. Lüning, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Gegegn Br. Bauer und Consorten von F. Engels und K. Marx, Frankfurt 1845*, «Das Westphälische Dampfboot», Jg. 1, Bielefeld 1845, pp. 206-214.

re di mezzo la Rivoluzione francese, il comunismo e Feuerbach, egli [Bruno Bauer] strilla 'massa, massa, massa!', e ancora 'massa, massa, massa!'<sup>37</sup>. La contrapposizione è ormai manifesta, e non è più solo teorica: Rivoluzione francese, comunismo e Feuerbach da una parte, critica della Rivoluzione, della massa<sup>38</sup> e della *Gattung*<sup>39</sup>, dall'altra. Se poi Feuerbach fosse realmente assimilabile al comunismo e alla Rivoluzione, era ormai una questione secondaria. Marx aveva ben chiara la differenza<sup>40</sup>, ma la polemica era nel frattempo diventata scontro politico, ed esigeva la difesa in blocco di Feuerbach e del comunismo<sup>41</sup>. Se non si coglie questo modo tutto politico di gettare la critica *nella mischia*, di farle prendere parte, non si capisce né il tenore di quegli scontri né l'esito politico che Marx ed Engels intendevano barrare.

Nel confronto politico Marx supera contemporaneamente sia la posizione di Feuerbach sia quella di Bauer e Stirner, poiché ne supera il presupposto dell'atomismo che, a partire dal '44, viene assunto non più come presupposto, ma come il prodotto di una determinata organizzazione sociale<sup>42</sup>. Questo termine, «organizzazione della società (*Einrichtung der Gesellschaft*)», compare nelle *Kritische Randglossen* all'articolo di un prussiano<sup>43</sup>, pubblicato da Marx nel «Vorwärts!» dell'agosto 1844 in risposta ad un articolo di Arnold Ruge, che sminuiva il carattere rivoluzionario della rivolta dei lavoratori tessili della Slesia, definendola una sorta di *jacquerie* industriale dalla quale il re di Prussia non aveva nulla da temere<sup>44</sup>. Per Marx invece la rivolta dei tessitori

37 Ivi, p. 212.

38 B. Bauer, *Die Gattung und die Masse*, «Allgemeine Literatur-Zeitung», Heft 10, Sept. 1844, pp. 42-48.

39 Cfr. B. Bauer, *Charakteristik Ludwig Feurbach* cit., pp. 105-110, qui Bauer se la prende con il concetto feuerbachiano di *Gattung*, definendola come la *nuova* divinità alla quale l'individuo viene assoggettato. Il concetto di *Gattung* costituisce il fulcro della polemica con Feuerbach, che Marx difenderebbe contro Bauer: G. Julius, *Der Streit der sichtbaren mit unsichtbaren Menschenkirche oder Kritik der Kritik der kritischen Kritik*, «Wigands Vierteljahresschrift», 1845, Bd. II, p. 320.

40 «Caratteristico è però che i santi Bruno e Max mettano senz'altro la concezione di Feuerbach del comunista al posto del comunista reale, ciò che in parte fanno per poter combattere anche il comunismo come 'spirito dello spirito', come categoria filosofica, come pari avversario» (K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 42, tr. it. cit., p. 34).

41 Nell'agosto del 1844 Marx scriveva a Feuerbach: «Lei ha – non so se di proposito – fornito al socialismo una base filosofica e i comunisti hanno subito interpretato in tal senso questi lavori. [...] Gli operai tedeschi [...] hanno seguito quest'estate un corso di due lezioni settimanali, tenute dai loro capi segreti, sulla *Essenza del cristianesimo* e si sono dimostrati eccezionalmente ricettivi».

42 Sull'abbandono della prospettiva atomistica dopo lo scritto sulla *Judenfrage* si veda H.-P. Jaeck, *Die französische bürgerliche Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx (1843-1846)*, Vaduz, Topos Verlag, 1979, p. 103 e sgg.

43 K. Marx, *Kritische Randglossen zu dem Artikel «Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen»*, in MEW, Bd. 1, pp. 392-409.

44 L'articolo di Ruge apparve nel «Vorwärts!» del 27 luglio 1844.

slesiani del 1844 si rivela cruciale<sup>45</sup>. Non solo per la rivoluzione tedesca, ma anche per il proprio percorso intellettuale e politico. Marx ribadisce che la rivolta dei tessili non è diretta contro il re di Prussia, perché è diretta contro la borghesia; non è un semplice episodio di luddismo, perché attacca la proprietà<sup>46</sup>. A differenza di Ruge e contro Ruge, Marx non guarda la rivolta slesiana dal punto di vista dell'«isolamento dell'uomo dalla comunità [*Isolierung der Menschen von dem Gemeinwesen*]»<sup>47</sup>, ma ridisloca l'intera questione dell'atomismo su un nuovo piano. L'isolamento è ora il prodotto di una determinata «organizzazione della società», e non riguarda la comunità politica, non riguarda la separazione dell'individuo dallo Stato, ma riguarda l'isolamento del lavoratore dalla vita [*Leben*] e dalla «vera comunità degli uomini [*das wahre Gemeinwesen der Menschen*]»<sup>48</sup>. La torsione del ragionamento marxiano, dietro un linguaggio ancora vagamente umanistico e, mira a far vedere lo scarto tra una rivolta di lavoratori industriali e una rivoluzione politica. Quest'ultima riguarda le classi prive di influenza politica, che reagiscono contro il loro isolamento dallo Stato e dal potere. Ma questo isolamento è solo parziale, perché riguarda il «cittadino». La rivolta dei lavoratori dell'industria, la *soziale Revolution*<sup>49</sup>, ha invece il carattere universale della protesta dell'uomo contro «la vita disumana». Non è semplice condanna morale, ma condanna di una *Einrichtung der Gesellschaft* che produce e riproduce condizioni di vita inumane, che priva il lavoratore del piacere sia fisico sia spirituale. Ecco la centrale acquisizione marxiana di questo periodo: la duplicazione della rivoluzione in sociale e politica. Le due rivoluzioni non sono intese in una successione diacronica, e nemmeno in una qualche rapporto teleologico; esse vanno pensate sincronicamente nella situazione. «Gli operai di Lione, scrive Marx, credevano di perseguire solo degli obiettivi politici, di essere solamente dei soldati della Repubblica, mentre erano in realtà dei soldati del socialismo»<sup>50</sup>. Il materialista storico deve essere in grado di cogliere *la rivoluzione nella rivoluzione*. La *rivoluzione sociale* attraversa la *rivoluzione politica*, emerge dalle faglie aperte da dinamiche di classe che restano oscure a chi, come Ruge, guarda solamente al rapporto tra individuo e comunità politica. Per Ruge il giudizio sulla rivolta riguarda la sua inevitabile sconfitta; Marx ha invece spostato lo sguardo altrove. Come per il militante comunista Wolff, al quale Marx dedicherà il primo libro del *Capitale*, l'attenzione

45 Sull'importanza della rivolta insiste giustamente M. Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970, tr. it. di A. Marazzi, *Il giovane Marx e la teoria della rivoluzione*, Grotte di Castro, Massari, 2001, p. 139 e sgg.

46 K. Marx, *Kritische Randglossen* cit., in MEW, Bd. 1, p. 393 e p. 404.

47 Ivi, p. 406.

48 Ivi, p. 408.

49 *Ibidem*.

50 Ivi, p. 407.

va posta sul livello di solidarietà operaia messa in forma dalla rivolta<sup>51</sup>. Una lezione che Marx metterà a frutto imparando a valutare le lotte operaie non in base al loro successo immediato, ma in base al fatto che con esse si estende sempre di più l'unione dei lavoratori<sup>52</sup>. Marx è interessato alla «organizzazione dei proletari in classe», al costituirsi di nuove relazioni sociali nella pratica concreta della lotta di classe. La rivolta dei tessitori slesiani non costituisce per Marx solo uno stimolo alla riflessione teorica, essa agisce praticamente sul suo modo di considerare la politica.

Questo nuovo sguardo marxiano lo si può ritrovare in alcune pagine de *La sacra famiglia*: non è lo Stato che tiene uniti gli atomi della società civile, perché essi sono già in relazione, e sono atomi solo nell'immaginazione: «il loro legame reale è la vita *civile*, e non la vita *politica*»<sup>53</sup>. La società viene considerata da Marx non come un agglomerato di atomi individuali ma come un pieno di relazioni, che produce, con l'isolamento individuale, anche nuove forme di comunanza. «La concorrenza isola gli individui, non solo i borghesi ma ancor più i proletari, ponendoli gli uni di fronte agli altri, benché li raccolga insieme»<sup>54</sup>. Da un lato la concorrenza isola gli individui, dall'altro lato, la stessa concorrenza che produce l'atomismo, mette anche assieme [*zusammenbringen*] gli individui. L'atomismo è attraversato da un'intrinseca dialettica: esso non è il semplice risultato della polverizzazione dell'organicismo cetuale. Ricondotto alla sua matrice concreta, ai processi materiali, l'atomismo viene spiegato con la concorrenza, e quindi con il rapporto sociale che è al tempo stesso produzione di isolamento dei singoli e fonte di nuove forme di comunanza. L'atomismo è infatti anche il portato di pratiche concrete di liberazione dei serventi dagli antichi vincoli autoritativi dello *Hausvater*; è la conquista di rapporti contrattuali compiuti da lavoratori formalmente liberi. Questo è il lato attivo, soggettivo della realtà e dell'atomismo che il materialista storico deve saper cogliere per lavorare con le produttive ambivalenze dei concetti politici

51 «La notizia della rivolta dei tessitori si sparse con la velocità del fulmine per tutta la provincia. [...] la solidarietà per i tessitori era generale tra le classi lavoratrici e anche tra le classi superiori, dove però, nei ricchi e nei capitalisti, era sopraffatta dall'ostilità, dall'odio e dalla paura! Secondo persone degne di fede, tutta la regione della montagna era pronta a unirsi ai tessitori 'se solo fossero arrivati'. Io stesso [...] udii ovunque, nei villaggi e in città, affermare con grande decisione che i tessitori avevano ragione e che se tutti avessero fatto come loro le cose sarebbero cambiate» (W. Wolff, *Das Elend und der Aufruhr in Schlesien*, in *Deutsches Bürgerbuch für 1845*, Darmstadt, 1845, tr. it. in Id., *Il miliardo slesiano*, Milano, Edizioni Lotta comunista, 1998, pp. 158-159).

52 Cfr. K. Marx - F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, in MEW, Bd. 4, p. 471, tr. it. in Id., *Manifesto del partito comunista*, Milano, Edizioni Lotta comunista, 1998, p. 29: «Il vero e proprio risultato delle loro lotte non è il successo immediato, ma l'unione sempre più estesa dei lavoratori».

53 K. Marx - F. Engels, *Die heilige Familie*, in MEW, Bd. 2, p. 128, tr. it. di A. Zanardo, *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 158.

54 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 61, tr. it. cit., p. 52.

moderni. La mossa che conduce Marx al di fuori del *milieu* politico-culturale del *Vormärz* consiste nel pensare l'elemento *positivo* nell'atomismo, pensare quali sono le forme di comunità che vengono prodotte dai nuovi rapporti generati dalla concorrenza. La domanda inespressa che attraversa l'*Ideologia tedesca* riguarda le nuove possibili forme di comunità. È attorno a questo problema che Marx scava<sup>55</sup>. Distingue così due tipi di comunità: una comunità quale «forma indifferente alle relazioni degli individui come individui», e una comunità – la forma comunista della comunità – nella quale gli individui «sono messi in condizione di entrare *come individui* in collegamento tra loro»<sup>56</sup>. In forza di questa distinzione è possibile spiazzare un campo di possibilità e aprirne uno inedito: la prima forma di comunità, indifferente alle relazioni degli individui come individui [*Individuen als Individuen*] è la comunità che Marx definisce «apparente» [*scheinbare Gemeinschaft*], una forma di socialità che si presenta come un potere estraneo [*fremde Gewalt*] agli individui. Gli individui vengono messi in comunità, ma non entrano in comunità come individui, entrano piuttosto all'interno di rapporti che sono indifferenti agli individui. L'altra forma di comunità è invece quella alla quale gli individui «prendono parte come individui»<sup>57</sup>, nella quale gli individui sono in collegamento tra loro come individui. Con l'espressione «individui come individui», presente solo nell'*Ideologia tedesca*, Marx sta cercando una nuova forma di socialità, una forma di comunità che non sia né preesistente agli individui con la forza di un destino ineluttabile, né li sussuma in una unità fusionale. Questa forma di comunità non ha carattere ricompositivo, non è funzionale alla ricostruzione della società dissolta in atomi. Questa via è stata diversamente battuta dai Giovani hegeliani e, nella misura in cui assume il singolo individuo come punto di partenza, non fa altro che replicare il dualismo che vorrebbe sanare. Se nella forma apparente di comunità gli individui sono gettati in maniera destinale e casuale dentro i rapporti, il problema marxiano è individuare nelle lotte concrete dei proletari un'altra forma di comunità. La classe è l'insieme di pratiche che mantengono la singolarità dei singoli individui, le cui pratiche singolari sono pratiche di disappartenenza. L'individuo non è presupposto, bensì risultato della pratica: costruzione della comunità e realizzazione dell'individuo si danno insieme nella pratica. Marx sta cercando di ripensare lo statuto logico-concettuale dell'individualità: l'«individuo come individuo» non è l'individuo ereditato da una tradizione filosofico-politica pur vicina a Marx, ma il nome di una differenza rispetto al concetto di individuo contrapposto alla totalità. Una differenza che non è mero problema teoretico, ma investe la prassi.

55 Su questi aspetti cfr. L. Basso, *Il problema della democrazia nel giovane Marx*, «Paradosso. Annuario di filosofia» (2001), pp. 59-82; Id., *Critica dell'individualismo e realizzazione del singolo nell'«Ideologia tedesca»*, «Filosofia politica» 2 (2001), pp. 233-256.

56 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 67, tr. it. cit., p. 63.

57 Ivi, p. 75, tr. it. cit., p. 57.

Questa ridislocazione del problema individuo-comunità all'interno di una costellazione che, focalizzata sullo statuto ambivalente dei concetti politici moderni, mostra il lato positivo dell'atomismo, segna una strada alternativa rispetto alle filosofie della storia Otto e Novecentesche. La questione della ricomposizione della scissione tra individuo e totalità politica è superata perché è soppresso il suo presupposto: non c'è alcun atomismo che non sia un prodotto sociale. Il nuovo compito del materialista storico è cogliere la rivoluzione nella rivoluzione, la rivoluzione sociale che con il suo ritmo sincopato emerge dalle faglie aperte dalle dinamiche di classe. La storiografia politica del *materialista pratico* o *comunista*<sup>58</sup> è attenta al *discontinuum* della storia, vale a dire alle rotture capaci di dischiudere nuove possibilità di liberazione. Il comunismo è la teoria di queste rotture, non un ideale da realizzare, ma il «movimento reale che abolisce lo stato di cose esistenti»<sup>59</sup>.

Da questa prospettiva la storiografia non è descrizione oggettiva di fatti, anzi deve mettere in ogni istante in discussione ogni idea di una presunta oggettività. Lo storiografo materialista deve piuttosto scrivere *storie* per liberare i potenziali detonanti della storia. Deve, in altre parole, liberare la storia dalla storia. Se gli operai di Lione credevano di essere solo soldati della Repubblica, va invece loro mostrato ciò che in realtà erano: «soldati del socialismo». Potevano agire come *soldati del socialismo* solo se si liberavano dal peso della tradizione che li portava a rappresentarsi come soldati della repubblica.

Questa strategia storiografica raggiunge un vertice sia dal punto di vista politico sia da quello stilistico nel *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*. L'*incipit* è celebre: «Hegel osserva da qualche parte che tutti i grandi avvenimenti e i grandi personaggi della storia universale si presentano, per così dire due volte. Ha dimenticato di aggiungere: la prima volta come tragedia, la seconda come farsa»<sup>60</sup>. Qui Marx porta ad un perfezionamento retorico mai raggiunto prima il modello *Tragödie-Farce*, che viene usato nell'atto stesso di esporlo. È lo stesso modulo hegeliano della ripetizione [*Wiederholung*], ripreso da un qualche luogo [*irgendwo*] delle opere hegeliane<sup>61</sup>, quasi non fosse nemmeno importante ricordare dove, ad essere ora ripetuto da Marx come *farsa*. Il modello *Tragödie-Farce* non è un perfezionamento della legge storica secondo la quale i grandi avvenimenti della storia universale si presentano due volte, ma è invece la sua invalidazione.

58 Marx parla di «materialista pratico (*praktischer Materialist*)» e di «materialista comunista (*kommunistischer Materialist*)», mai invece di «materialismo storico»: ivi, pp. 42 e 45, tr. it. cit., pp. 15 e 18.

59 Ivi, p. 35, tr. it. cit., p. 25.

60 K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* (1852), in MEW, Bd. 8, p. 115, tr. it. di P. Togliatti, *Il 1848 in Germania e in Francia*, Roma, L'Unità, 1946, p. 258.

61 Hegel scriveva che «attraverso la ripetizione (*Wiederholung*), ciò che inizialmente appariva solo come accidentale e possibile, diventa qualcosa di reale e consolidato» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 380).

Il modello *tragedia-farsa* non ha una funzione euristica, ma performativa. Con il *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx contrappone a Napoleone Bonaparte la grottesca e mediocre figura di Napoleone III. Sceglie il genere apologetico come genere del rifiuto, per spostare il punto di vista e dare della situazione storica una visione non rassegnata, ma tragicomica. È alla classe operaia in lotta che Marx si rivolge. È questo il suo uditorio. Il punto di vista dal quale Marx scrive la storia è schiettamente di parte. Non c'è infatti niente di più ideologico della pretesa di scrivere indipendentemente da ogni punto di vista e per un auditorio universale, che esiste solo nell'astuzia retorica del sedicente storiografo oggettivo. Marx scrive per un interlocutore particolare, per dare una rappresentazione dei fatti capace di aprire nuove possibilità di mutamento. È l'unica analisi che il materialista storico può ritenere scientifica, secondo le linee programmatiche abbozzate nelle celebri *Tesi su Feuerbach*. Rappresentare in forma di farsa il passato serve per liberarsene, affinché i rivoluzionari, nell'atto di creare il «non ancora esistito [*noch nicht Dagewesenes*]»<sup>62</sup>, non riproducano l'antico, prendendo a prestito dalla tradizione parole d'ordine e costumi. È per questo che il *materialista comunista* scrive storia, perché gli uomini cessino di evocare gli spiriti del passato e di prenderli al loro servizio<sup>63</sup>, come accadde quando i rivoluzionari del 1848 parodiaron il 1789, rimanendone prigionieri. Non sempre però la rievocazione di una tradizione blocca l'azione rivoluzionaria. Non si danno mai leggi storiche. Nemmeno in questo caso. La tradizione può servire anche a glorificare le nuove lotte, a spingerle in avanti, ad esaltare i nuovi compiti: la tradizione può anche essere un innesco rivoluzionario. Lo fu nel caso della Rivoluzione francese, quando i suoi eroi, i partiti e le masse instaurarono, «in costume romano e con frasi romane», la moderna società civile: i gladiatori della Rivoluzione «avevano trovato nelle austere tradizioni classiche della repubblica romana gli ideali e le forme artistiche, le illusioni di cui avevano bisogno per dissimulare a se stessi il contenuto grettamente borghese delle loro lotte e per mantenere la loro passione all'altezza della grande tragedia storica»<sup>64</sup>. Non diversamente Cromwell e i rivoluzionari inglesi presero a prestito dall'Antico Testamento le parole, le passioni e le illusioni per la loro rivoluzione borghese. In entrambe i casi la resurrezione dei morti non fu un blocco, non servì a parodiare le vecchie lotte, ma a magnificare le nuove, rimettendo in circolazione lo spirito [*Geist*] della rivoluzione, e non il suo spettro [*Gespenst*]. Non furono commedie, ma tragedie. Diversa è la situazione storica dopo il '48, perché diversi sono i compiti del proletariato rivoluzionario. La rivoluzione proletaria ha bisogno di un orizzonte simbolico diverso da quello delle rivoluzioni borghesi. Il materialista

62 K. Marx, *Der 18<sup>e</sup> Brumaire des Louis Napoleon* cit., p. 115, tr. it. cit., p. 259.

63 *Ibidem*.

64 *Ivi*, p. 116, tr. it. cit., pp. 260-261.

storico non glielo può fornire già bell'e fatto, ma può lavorare alla distruzione di una tradizione che ne è d'ostacolo, per ricongiungere la lotta odierna alla sua vera tradizione, quella che la storiografia delle classi vincitrici tenterà di occultare in ogni modo.

La storiografia dei vincitori cercherà di disporre gli eventi e le fratture rivoluzionarie in un processo storico di lunga durata, cosicché quelle roture storiche ne risultino addomesticate. Marx si oppone a questa storiografia, che aveva già conosciuto nei lavori dei fratelli Bauer: Edgar già nel 1842 sottolineò come fosse stata la stessa monarchia assoluta ad aver preparato il terreno alla repubblica attraverso un'opera di livellamento [*Nivellement*] degli *Stände*<sup>65</sup>. Subito dopo, a partire da numerosi scritti sulla Rivoluzione francese, i Bauer inizieranno a leggere lungo l'asse dell'azzeramento dell'articolazione politica cetuale prefigurazioni di nuove forme di organizzazione politica centralizzata e dittatoriale<sup>66</sup>. Marx conosce questo modulo storiografico e lo impiega quando rappresenta la storia rivoluzionaria nei termini di tappe progressive del processo di centralizzazione del potere statale: la Rivoluzione francese «dovette necessariamente sviluppare ciò che la monarchia assoluta aveva incominciato: la centralizzazione [*Zentralisation*]»; Napoleone portò a compimento questo meccanismo statale [*Staatsmachinerie*]; la monarchia di luglio non vi aggiunse nulla, se non una maggiore divisione del lavoro nell'amministrazione dello Stato; la repubblica parlamentare, infine, rafforzò «gli strumenti e la centralizzazione del potere dello Stato»<sup>67</sup>. Ma Marx non è un anticipatore di una storiografia à la Tocqueville, è piuttosto il suo critico *ante litteram*, perché ragiona anche con una semantica plurale della storia: al *continuum* storico contrappone una nozione di storia segnata da fratture<sup>68</sup>. Questa contrapposizione è politica; essa nasce dalla ricerca di una rivoluzione capace di interrompere quel *continuum*. Il problema marxiano non è se la Rivoluzione costituisca o meno una *rottura*<sup>69</sup>, il problema è individuare la rivoluzione nella rivoluzione come discontinuità rispetto a quella storia e a quel processo. Nella storia processualizzata della democratizzazione e del livellamento manca il *discontinuum*, che si dischiude solo dinanzi allo storico capace di cogliere la rivoluzione nella rivoluzione. Il raf-

65 Cfr. E. Bauer, *Das Juste-Milieu. Erster Artikel*, «Rheinische Zeitung», Beiblatt al n. 156 del 5.6.1842.

66 Cfr. M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli, Bibliopolis, 2002, cap. 8.

67 K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* cit., p. 197, tr. it. cit., pp. 351-352.

68 In questa direzione si muove anche l'interessante lavoro di D. Bensaïd, *Marx l'intempestif: grandeurs et misères d'une aventure critique (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 1996.

69 Così invece lo declina Kouvelakis, secondo il quale, negli scritti sulla *Comune*, Marx riabiliterebbe la Rivoluzione in quanto momento di rottura, abbandonando lo schema tocquevilliano del *Diciotto Brumaio*, cfr. S. Kouvelakis, *Marx e la critica della politica*, in *Sulle tracce di un fantasma*, Roma, Manifestolibri, 2006, pp. 195-207.

forzamento del potere statale e la centralizzazione non cadono dal cielo, ma sono il risultato della «lotta contro la rivoluzione» e delle misure repressive contro i rivoluzionari<sup>70</sup>. La lotta di classe ha insomma contribuito al rafforzamento del potere esecutivo [*Exekutivgewalt*] dello Stato e alla sua centralizzazione, che viene ora vista da Marx nei termini di una re-azione all'insorgenza proletaria. Con questo rovesciamento di prospettiva Marx mostra il proletariato come il lato attivo della partita e si posiziona dal punto di vista della classe operaia in lotta. Da questa prospettiva viene mostrato il lavoro della rivoluzione nella rivoluzione. «Ma la rivoluzione va fino al fondo delle cose. Sta ancora attraversando il purgatorio. Lavora con metodo. [...] Prima ha elaborato alla perfezione il potere parlamentare, per poterlo rovesciare. Ora che ha raggiunto questo risultato, essa spinge alla perfezione il *potere esecutivo*, lo riduce alla sua espressione più pura, lo isola, se lo pone di fronte come l'unico ostacolo, per concentrare contro di esso tutte le sue forze di distruzione. E quando la rivoluzione avrà condotto a termine questa seconda metà del suo lavoro preparatorio, l'Europa balzerà dal suo seggio e griderà: Ben scavato, vecchia talpa!»<sup>71</sup>. Il metodo della rivoluzione è il metodo della lotta di classe. Se essa produce, come reazione, l'accentramento del potere dello Stato, si tratta di cogliere questa stessa situazione come possibilità rivoluzionaria. Marx non delinea la centralizzazione né nei termini di un destino immanente al concetto di Stato né in quelli *katechontici* di un processo storico da *contenere e frenare*<sup>72</sup>. Lo storiografo materialista si pone un duplice compito. Da un lato, dopo aver rappresentato la storia della centralizzazione statale dal punto di vista della classe operaia, mostra a quella stessa classe che ha prodotto il rafforzamento dello Stato che essa possiede già la *forza di distruzione* necessaria a spezzare il meccanismo statale; dall'altro, contro la storiografia continuista che vede solo accrescimento della centralizzazione, Marx pone il vero problema della rottura della macchina statale: «Tutti i rivolgimenti politici non fecero che perfezionare questa macchina, invece di spezzarla [*zu brechen*]»<sup>73</sup>. Se il potere è stato fino ad ora considerato il bottino che spetta al vincitore [*Hauptbeute des Siegers*], Marx intende invece interrompere la logica

70 K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* cit., p. 197, tr. it. cit., p. 352.

71 Ivi, p. 196, tr. it. cit., p. 351.

72 Su questi aspetti si veda M. Tomba, *Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Euorpäertum*, «Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archiv-Leipzig» 1/2 (2005), pp. 3-19.

73 Ivi, p. 197, tr. it. cit., p. 352. In una lettera a Ludwig Kugelmann del 12 aprile 1871, Marx ribadisce in relazione agli eventi della comune questa stessa idea richiamandosi al *Diciotto brumaio*: «Se dai un'occhiata all'ultimo capitolo del mio *Diciotto brumaio* troverai che sostenevo che il prossimo tentativo rivoluzionario in Francia non consisterà più, come è avvenuto fino ad ora, nel passaggio di mano del meccanismo burocratico-militare, ma consisterà invece nello *spezzarlo*, e questo è il presupposto di ogni reale rivoluzione popolare nel continente» (MEW, Bd. 33, p. 205).

statale della rivoluzione e, quindi, il *continuum* della centralizzazione. Lo storiografo materialista indaga la temporalità altra della rivoluzione nella rivoluzione: si tratta, senza ulteriori indugi, di distinguere tra *rivoluzioni borghesi* e *rivoluzioni proletarie*<sup>74</sup>. Le prime «infuriano a gran velocità di successo in successo, i loro effetti drammatici [*dramatische Effekte*] si superano l'un l'altro, gli uomini e le cose sembrano illuminati da fuochi di bengala, l'estasi è lo stato d'animo d'ogni giorno; ma hanno una vita effimera, hanno presto raggiunto il loro acme e allora una lunga sensazione di nausea si impossessa della società prima che essa impari ad appropriarsi sobriamente dei risultati del suo periodo di tempesta ed impeto». Marx non intende esporre la legge delle rivoluzioni borghesi, ma il *genere storiografico* delle rivoluzioni borghesi con tutto il suo romanticismo prometeico. Per le rivoluzioni proletarie serve un'*altra storiografia*, sensibile alla diversa temporalità di questa rivoluzione: «Le rivoluzioni proletarie invece, quelle del secolo decimonono, criticano continuamente se stesse, interrompono [*unterbrechen*] ad ogni istante il loro proprio corso, ritornano [*zurückkommen*] su ciò che già sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo, si fanno beffe in modo spietato e senza riguardi delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi tentativi [...] sino a che si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro e le circostanze stesse gridano: *Hic Rhodus, hic salta!* Qui è la rosa, qui devi ballare!». Lo storiografo materialista è attento alla temporalità della rivoluzione proletaria, che è fatta di avanzamenti, interruzioni e regressi. È quanto di più lontano dalla fede democratica nel progresso, dall'«inerte esaltazione dell'avvenire» che fece perdere ai democratici «ogni comprensione del presente», cosicché «il 2 dicembre li colpì come un fulmine a ciel sereno»<sup>75</sup>. La fede nel progresso impedisce di cogliere la situazione presente, e cioè le temporalità rivoluzionarie delle rotture. Il compito del materialista storico è lavorare perché la situazione venga rappresentata come un punto di non ritorno, perché si dia una reale situazione rivoluzionaria nella quale il proletariato, libero dai fantasmi del passato, possa compiere il salto nel *novum*.

Il materialista storico non lavora con diverse concezioni della storia, ma nella contrapposizione tra moduli storiografici diversi. Quando, da questa nuova prospettiva, Marx ritorna al punto zero della Rivoluzione francese, è per rileggerne le fratture interne scandite dalla rivoluzione nella rivoluzione. Il Terrore non viene più letto come ipostatizzazione del politico e assolutizzazione dello Stato, ma come ciò che sfugge alla borghesia, come l'espressione della «sola classe realmente rivoluzionaria, vale a dire la massa innumerevole»<sup>76</sup>. Il Terrore non fu possibile senza il sostegno di quella massa innumerevole che non fu né iner-

74 K. Marx, *Der 18<sup>te</sup> Brumaire des Louis Napoleon* cit., p. 118, tr. it. cit., p. 263.

75 Ivi, p. 119, tr. it. cit., p. 264.

76 K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, p. 162, tr. it. cit., p. 161.

te né passiva. Nel cogliere la sua funzione attiva, Marx inizia a cogliere le dinamiche di classe che attraversano il Terrore, e quindi anche le possibilità di un altro esito. Nella «*Neue Rheinische Zeitung*» del dicembre 1848 Marx interpreta il periodo rivoluzionario francese del 1793-94 come l'espressione di una lotta di strati sociali non-borghesi, una lotta per gli interessi della borghesia compiuta in modo non borghese: «*tutto il terrorismo francese non era altro che un modo plebeo [plebejische Manier] per farla finita con i nemici della borghesia, con l'assolutismo, il feudalesimo e il conformismo piccolo borghese*»<sup>77</sup>. Questa lotta assume una forma «plebea» perché il proletariato non si era ancora costituito in una classe autonoma con interessi propri contrapposti a quelli borghesi. Ciò non toglie però che il Terrore vada pensato a partire da queste tensioni interne. Marx smette i panni del filosofo per diventare un «militante rivoluzionario»<sup>78</sup>; questo lo porta ad una visione esattamente contraria a quella del determinista che impacchetta i fatti storici nelle scaffalature del materialismo. Il materialista storico punta lo sguardo sul ritmo sincopato del conflitto di classe che attraversa l'evento rivoluzionario; la sua storiografia politica dischiude da ogni evento, sia anche già passato, nuove possibilità.

---

77 K. Marx, *Die Bourgeois und die Kontrerevolution*, «*Neue Rheinische Zeitung*», nr. 169, 15.12.1848, in MEW, Bd. 6, p. 107.

78 Ed è questo che irrita visibilmente Furet e gli impedisce di comprendere la storiografia *altra* alla quale Marx stava lavorando: F. Furet, *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986, tr. it. di M. Valensise, Milano, Rizzoli, 1989, p. 87.