

Marx, la lotta di classe e l'abolizione dello Stato. Appunti per una lettura critica del presente

Romano Martini

ABSTRACT

La rilettura di alcune tesi marxiane e marxiste riguardo la lotta di classe, il socialismo e l'abolizione dello Stato può offrire importanti linee direttrici per inquadrare criticamente l'odierna crisi che investe, nell'era del capitalismo finanziario globalizzato, tanto i tradizionali assetti e rapporti socio-economici, quanto le istituzioni e gli strumenti del diritto e della politica.

PAROLE CHIAVE

LOTTA DI CLASSE;
STATO; PROPRIETÀ;
SOCIALISMO;
LEGGE DEL VALORE-LAVORO;
PLUSVALORE;
COMUNISMO; CAPITALISMO.

1 PREMESSE

Nel 1975 Norberto Bobbio si chiedeva se esistesse o meno una possibile “dottrina marxista dello Stato”, intesa come reale alternativa allo sviluppo della democrazia rappresentativa vigente. La risposta del filosofo italiano fu negativa, sulla base della constatazione che progetti alternativi alla democrazia del tempo non ce ne fossero, se non alcuni elaborati teorici in forma utopica e/o astratta, e quindi, del tutto impraticabili. Ciò, per altro, rimarcava Bobbio, risultava evidente già a partire dalla lettura di alcuni passaggi degli scritti di Marx, Engels o Lenin, i quali, nell'approntare teorie basate su di un *indiscutibile primato dell'economico sul politico*, potevano al massimo concepire lo Stato quale “regno della forza” e non della “ragione” o della “libertà”. Così, la democrazia rappresentativa e la realtà dello Stato nelle sue diverse forme, nella concezione marxista, non potevano che essere destinati a una futura – utopica, appunto, per il filosofo – *estinzione*¹.

1 Per un quadro sommario di queste posizioni cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Torino, 1999, soprattutto seguendo le indicazioni dell'indice analitico al lemma “Marxismo”, p. 664.

Eppure, alla luce dei dibattiti contemporanei che vertono sulla tenuta o meno di categorie giuridico-politiche come quelle di democrazia rappresentativa o di sovranità dello Stato-nazione, ad essere divenute quantomeno problematiche sembrano proprio quest'ultime, nel loro intreccio con le dinamiche della globalizzazione e nella loro subordinazione allo strapotere dei sistemi di *governance* del capitalismo finanziario neoliberista. Il *potere* e la *proprietà pubblici*, in effetti, risultano fortemente debilitati nella loro funzione di mediazione degli interessi sociali. E così la *rappresentanza politica*, una volta che le dinamiche globali ne abbiano svuotato le passate prerogative di governo, di amministrazione e di possesso del *pubblico*, risulta parimenti indebolita. Ma in un tale contesto, è anche la stessa *proprietà privata*, almeno per come giuridicamente la si è definita nella modernità, a mostrarsi essere sempre più sottomessa alle logiche della *rendita*, nelle diverse figure che questa assume. Rendita significa oggi soprattutto quel valore che scaturisce dalla circolazione monetaria, ovvero da quei processi che riguardano i servizi del *finanzcapitalismo* (capitale finanziario e mobiliare e capitale immobiliare); oppure essa

deriva da quei servizi all'impresa e alle industrie che realizzano processi di valorizzazione (dal marketing alla logistica e i trasporti, fino alla gestione "flessibile" di forza-lavoro, ad es.) sganciati dai processi produttivi in senso stretto. In breve, il capitale e la proprietà che contano di più oggi sono quelli divenuti man mano sempre più *immateriali*.

Per come ne possiamo leggere il fenomeno, globalizzazione ha significato soprattutto globalizzazione dei mercati con conseguente e consistente limitazione della sovranità dello Stato-nazione. La libertà dei commerci, il potere della moneta e quello finanziario transnazionale soprattutto, hanno definito un nuovo campo su cui si esercita una altrettanto nuova impresa politica a sostegno della politica dei sempre anonimi (e anomici) mercati. Tutto ciò si è determinato secondo quello schema "naturalistico" dell'ideologia neoliberalista, con l'esaltazione delle virtù del "libero mercato", della "competitività", delle "privatizzazioni", del "monetarismo", "dell'austerità e rigore necessari" e così via, come sgranando un ipotetico rosario che appare spiraleforme, senza aver né un inizio imputabile a qualcosa o a qualcuno, né uno scopo determinato o una fine prevedibile. Il verbo sostenuto dalla teologia economicistica del neoliberalismo è in effetti, specialmente a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, sempre lo stesso, ovvero quello sinteticamente ed efficacemente espresso dall'allora premier inglese Margaret Thatcher: "Non ci sono alternative" ("*There really is no alternative*").

Con la fine della "Guerra fredda", l'implosione del mondo del "socialismo reale" e, quindi, la fine della "diarchia" Est-Ovest, questo nuovo dispositivo e questa nuova "forma di potere" ha preso campo, appunto, a livello globale. Il neoliberalismo ha così conquistato un'egemonia fino ad oggi rimasta pressoché incontrastata. Quest'ultimo, sia nella sua versione europea (gli *Ordoliberalisti* tedeschi *in primis* e l'"economia sociale di mercato") sia soprattutto in quella statunitense (la "Scuola di Chicago"), sin dal principio è presentato come alternativa radicale tanto al blocco del "Patto di Varsavia" (com'era ovvio che fosse nel Secondo dopoguerra), centrato sul socialismo sovietico,

quanto alle diverse varianti di socialismo (dalle socialdemocrazie al laburismo) presenti in Europa e in altre parti del pianeta, non necessariamente o per niente allineate con l'URSS. Nel socialismo (talvolta identificato *tout court* con il "comunismo", il "marxismo" o il "filomarxismo" in senso spregiativo), i principali teorici del neoliberalismo, di varie discipline, siano essi intellettuali, economisti o politologi, vedono innanzitutto un'indebita ingerenza dello Stato nella vita privata. Il potere e la proprietà del *Pubblico* sono riguardati come fumo negli occhi, capaci solo di tarpare le ali alla libera iniziativa dell'individuo "imprenditore di se stesso", deprimendone le naturali capacità e soffocando così quella competitività che sola fa emergere i "migliori", premiandone presunti meriti e talenti. Sul piano delle politiche macroeconomiche il bersaglio principale sono i sistemi di *Welfare state* sostenuti con la spesa pubblica. In questa direzione, tanto le teorie di J. M. Keynes quanto il *keynesismo* (quale tipo di politica economica e di regolazione/ mediazione tra interessi sociali di classe -il cd. "compromesso fordista-keynesista- adottato come modello di riferimento, fatte salve poche eccezioni, da quasi tutti gli Stati nei cd. "trent'anni gloriosi" del Secondo dopoguerra), sono descritti come una sorta di filiazioni del socialismo. E come questo, poiché prevedono un intervento pubblico -statale appunto-, perturberebbero i "naturali" equilibri dei mercati e della moneta. Il "socialismo", il "marxismo" e i loro derivati sono quindi i nemici da sconfiggere, in quanto, in sostanza, identificati con lo statalismo, la centralizzazione burocratica e la pianificazione della vita sociale.

Ecco che allora appare opportuno prendere sul serio quell'ormai antica questione sollevata da Bobbio, qui all'inizio richiamata: "*Esiste una dottrina marxista dello Stato?*". Tentare di sciogliere i nodi problematici che quella stessa questione portava in superficie o, almeno, iniziare a riprendere quell'argomento un tempo assai dibattuto, potrà consentirci di avanzare nell'analisi e nell'esposizione relative a un chiarimento dei rapporti, in seno al pensiero marxiano e marxista, tra lotta di classe e mediazione giuridica nell'ordine e nelle

costituzioni statuali, nonché condurci verso un chiarimento delle differenze tra prospettiva socialista (o anche liberale) e prospettiva comunista. Con ciò, non intendiamo tuttavia addentrarci in un complesso terreno filologico di ricostruzione del “vero” pensiero marxiano e marxista in merito ai rapporti di quest’ultimo con il “problema Stato” e con quanto eventualmente ne consegue. Piuttosto ci interessa iniziare a procedere entro una prospettiva storico-genealogica, illustrando e analizzando alcune teorie di Marx. Si ritiene infatti che una tale operazione possa contribuire a rendere giustizia a un grande pensiero, tentando di liberarlo da numerose mistificazioni a cui è stato soggetto nella storia. Se ancor oggi, in effetti, malgrado la fine del “socialismo reale”, l’allineamento al pensiero neoliberista della quasi totalità dei partiti socialisti e/o socialdemocratici (perfino “comunisti” se pensiamo al caso cinese, del quale però occorrerebbe un’analisi a sé) o più genericamente della “sinistra”, eredi del movimento operaio; ebbene, se malgrado tutto questo i termini “socialista”, “comunista” o “marxista” vengono ancora agitati come spauracchio o vituperio (si pensi agli strali lanciati contro il Presidente USA Obama, spesso bollato come “socialista” per i suoi timidi tentativi di riforma sociale), allora quanto ci si accingerà ad esporre qui di seguito potrà risultare un esercizio meno ozioso di quanto possa apparire a un primo sguardo. Al contrario, chi scrive auspica che i testi analizzati possano fornire utili sollecitazioni per una lettura critica del presente, senza pretendere di andare alla ricerca di impossibili continuità lineari con una lettura atemporale dei corsi storici.

2. ALCUNI CENNI SULLA LOTTA DI CLASSE COME TEORIA DIRETTRICE PER LA CRITICA DEL PRESENTE

Si è poco sopra menzionata la *lotta di classe*, una teoria che, fra tutte quelle formulate da Marx e dai marxisti, ha avuto il destino di esser stata quella più esorcizzata, quella ritenuta più esaurita e ideologica di tutte le altre. Questo cerimoniale apotropaico ha avuto corso specialmente durante gli anni Novanta

e a ridosso della prima metà degli anni Zero, quando il capitalismo neoliberista, malgrado qualche crisi qua è la nel pianeta (es. Asia, Argentina) e qualche “bolla” speculativa (celebre diverrà quella della cd. *New Economy*), sembrava viaggiare all’impazzata senza apparentemente incontrare ostacoli di sorta (il “turbo-capitalismo”, di cui si parlava già dagli anni Ottanta). E oggi? Con crisi (economiche, sociali, politiche) che appaiono sempre meno “congiunturali” ed “esogene” e sempre più “strutturali”, “endogene” e “permanenti”? Di fatto, a fronte dell’impoverimento di strati sempre più ampi delle società, nonché dinnanzi alle evidenti asimmetrie e disuguaglianze sociali, prodottesi nelle tendenze attuali dei processi di accumulazione del capitalismo contemporaneo, soprattutto nelle crisi –appunto- del suo sistema, la tendenza dominante (invero sempre più traballante) è quella di negare ogni ruolo a resistenze o a conflitti (individuali e sociali), in una rappresentazione della realtà tutta schiacciata su algoritmi e calcoli contabili economicistici: di nuovo si ripete “non ci sono alternative!”. Pur tuttavia, esistono autorevoli voci dissonanti e talvolta molto critiche anche in seno alla comunicazione *mainstream*².

Di fronte all’impasse economica e politica dei vari sistemi della *governance* mondiale, nell’ordine del discorso dominante si riproduce comunque un’operazione semantica di espunzione, negazione e rimozione riguardante soprattutto quella pratica antagonista che ha contrassegnato e contrappuntato l’intero sviluppo del capitalismo in tutte le sue fasi storiche con i suoi diversi modi di accumulazione: la *lotta di classe*. Rimuovere, negare o decretare la fine della *lotta di classe*, significa soprattutto marginalizzare, quando non dissolvere in dispositivi comunicativi e in processi funzionalistici del sistema-mondo, l’esistenza e il ruolo delle *soggettività* concrete che costituiscono e agiscono quello specifico rapporto conflittuale (di classe, appunto), il quale infine non è altro che lo specifico prodotto del rapporto *sociale e politico* determinato dal capitalismo come una

2 Tra gli altri, rimandiamo a J. E. Stiglitz, *Il prezzo della disuguaglianza. Come la società divisa di oggi minaccia il nostro futuro*, trad. it. di M. L. Chiesara, Torino, 2013.

delle maggiori potenze effettive che hanno finora articolato il processo storico della modernità. Così, in questa negazione delle soggettività in lotta, il capitalismo può ancora ben presentarsi -e rappresentarsi- come “rapporto naturale”, come forma consensuale di sviluppo o come una sorta di automa semovente³. Ciò nonostante, nel tentativo di scongiurarla, i profeti della fine della lotta di classe e delle società classiste impattano di fronte a numerose insorgenze che si esprimono -diversamente- in numerose parti del mondo globalizzato, dovendo con ciò fare i conti con le conseguenze delle crescenti condizioni di impoverimento e di polarizzazione sociali⁴.

Dietro l'oggettività delle contraddizioni, delle crisi, delle emergenze prodotte dal capitalismo globale, pur rilevata dai “saperi esperti”, vi sono inserzioni di soggettività che continuano ad agire rifiutando lo stato di cose presente. Non manca perciò la crescita di un pensiero di critica radicale dell'esistente che, con acute analisi e con diversi approcci disciplinari, nonché con diverse prospettive, rileva come la *lotta di classe* sia, pur nelle sue mutazioni contemporanee, tutt'altro che defunta⁵. Certo, la *lotta di classe* non si presenta mai in una “forma pura”, come ad es. il conflitto capitale-lavoro che ha caratterizzato la moderna storia del Movimento Operaio. Neanche Marx nei suoi lavori storico-politici di instancabile inchiesta militante, oltretutto in quelli più teorici, ha configurato in maniera così “sociologicamente” rigida la contrapposizione e l'antago-

nismo di classe⁶. Il conflitto capitalisti-operai delle società industriali è infatti una delle forme che la lotta di classe assume. Tuttavia, forme di conflitto di classe possono essere pure le lotte di liberazione nazionale, quelle dei movimenti anticoloniali o quelle dei “neri” o delle femministe (per citarne di passata solo alcune di quelle che, ad es., una volta analizzate come lotte di classe spaventavano molto i membri della *Trilateral* a metà degli anni Settanta⁷). D'altronde, anche la stessa contrapposizione tra *capitale* e *lavoro* non è sempre la stessa e non si presenta mai allo stesso modo in ogni epoca e in ogni latitudine. Ciò che è “capitale” e ciò che è “lavoro” -o meglio ciò che è la *soggettività* della forza-lavoro oppressa e sfruttata-, variano nelle loro determinatezze storiche e geografiche. Occorre quindi cogliere le specificità della lotta di classe, evitando tuttavia la tentazione di cedere a visioni totalizzanti o deterministiche. Per dirla in breve: una lotta *diviene* di classe. Sosteniamo questo, per meglio dire ancora, allo scopo di superare un approccio di tipo “economicistico” che interpreti la lotta di classe come mera lotta economica secondo un meccanico, troppo spesso riduzionistico, schema del marxismo tradizionale che contrappone “forze produttive” e “rapporti di produzione”, con il corollario ad es. della rigida contrapposizione tra “struttura” economica e “sovrastruttura” giuridico-politica e/o ideologica. A tutti gli effetti le lotte per la riduzione dell'orario di lavoro, per il salario o per un

3 I capitalisti agiscono come *classe dominante*, pur non avendone, quasi per proprio statuto psico-ontologico, una vera e propria coscienza collettiva.

4 In questo quadro, davvero avventato fu il giudizio di “fine della storia”, formulato nel 1992, all'indomani della fine della guerra fredda da F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it. di D. Ceni, Milano, 2003.

5 Tra i numerosi contributi in tal senso, a livello mondiale e appunto secondo diversi approcci disciplinari, ci limitiamo a segnalare alcuni tra quelli più recenti: L. Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe. (Intervista a cura di Paola Borgna)*, Roma-Bari, 2012; D. Losurdo, *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Roma-Bari, 2013. Va inoltre citato per molte delle argomentazioni qui proposte M. Lazzarato, *Il governo delle disuguaglianze. Critica dell'insicurezza neoliberista*, trad. it. G. Morosato, Verona, 2013.

6 Si pensi al famoso incipit del *Manifesto*: «La storia di ogni società finora esistita è storia di lotta di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri di corporazioni e garzoni, insomma oppressori e oppressi, sono stati sempre in reciproco antagonismo, conducendo una lotta senza fine, a volte nascosta, a volte dichiarata, che portò in ogni caso o a una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o alla totale rovina delle classi in competizione», K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, trad. it. di E. Sbardella, Roma, 2005, p. 43.

7 Ho parzialmente analizzato il documento indirizzato alla “Commissione Trilaterale” del 1975 (M. J. Crozier, S. P. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report of the Governability to the Trilateral Commission*, New York, 1975) in R. Martini, *La produzione del governo tra diritti e tecnocrazie. Note sulla governance globale*, in “Tigor. Rivista di scienze della comunicazione”, IV (2012), n. 2, pp. 15-29.

reddito non sono mai state (e crediamo non lo siano neanche oggi) esclusive lotte economiche, bensì anche lotte con un'intrinseca e forte valenza politica.

3. MARX: LA LOTTA DI CLASSE E LA CRITICA DELLO STATO E DELLA PROPRIETÀ PRIVATA

Per procedere occorre premettere, o ribadire, come non sia possibile contrapporre un Marx critico dell'economia a un Marx sociologo o teorico politico. I rapporti economici di produzione sono riducibili alla mera sfera economica solo in apparenza, poiché, seguendo Marx, da essi emerge il movimento politico proprio del capitalismo, il quale con i propri processi di accumulazione sociale impone *la misura-valore del tempo di lavoro collettivo*. Per questo nelle sue più note opere di critica dell'economia politica, dai *Grundrisse* al *Capitale*, Marx tratterà sempre lo "Stato" come "un capitolo" di quel movimento attraverso cui il capitale si spinge ad organizzare l'amministrazione della società sotto il proprio comando⁸. Pertanto, in questo senso, *la forma politica cresce in seno a quella stessa contraddizione che marca il modo capitalistico di produzione*. E quali sono i termini –ovvero i *soggetti*– di questa contraddizione? Da un lato vi è la spinta del capitalista verso l'appropriazione di quote sempre maggiori del tempo della forza-lavoro,

8 Così Marx, nei *Grundrisse*, illustra come intende procedere nella sua analisi critica dell'economia politica, ovvero del capitale come sistema: «La divisione della materia deve essere fatta, evidentemente, in modo da trattare: 1) le determinazioni generali astratte che come tali sono comuni più o meno a tutte le forme di società [...]; 2) le categorie che costituiscono la struttura interna della società borghese e su cui poggiano le classi fondamentali. Capitale, lavoro salariato, proprietà fondiaria. La loro relazione reciproca. Città e campagna. Le tre grandi classi sociali. Scambio tra di esse. Circolazione. Credito (privato). 3) *Sintesi della società borghese nella forma dello Stato*. Considerata in relazione a se stessa. Le classi "improduttive". Imposte. Debito di Stato. Credito pubblico. La popolazione. Le colonie. Emigrazione. 4) rapporti internazionali della produzione. Divisione internazionale del lavoro. Scambio internazionale. Esportazioni e importazioni. Corso del cambio. 5) il mercato mondiale e le crisi», K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, 2 voll., trad. it. di E. Grillo, Firenze, 1997, I, pp. 36-37.

la quale in tal modo risulta sempre più socializzata e concentrata, o comunque gestita sotto il comando dello stesso capitale. Dall'altro lato, quella stessa forza-lavoro socializzata, *riconoscendosi sempre più come classe*⁹, esprime una forte tensione a liberarsi dal dominio sul proprio tempo – tempo di lavoro e tempo sociale di riproduzione. L'unità della società borghese capitalistica è quindi per Marx internamente contraddittoria, perciò egli evidenzierà i limiti del suo universalismo giuridico e della sua determinabilità nella mediazione statale. La critica può quindi divenire critica *pratica* solo a partire dai rapporti materiali di produzione e riproduzione della società (dove *produzione e riproduzione* dovrebbero intendersi in senso molto ampio, *ontologico*). Ciò premesso, vediamo più in dettaglio alcuni passaggi della critica marxiana al diritto e allo Stato (di diritto, liberale e borghese prima, "sociale" e/o "socialista" poi).

Nella *Critica della filosofia del diritto pubblico hegeliano*¹⁰ e, in modo più sintetico e diretto, nel testo *Sulla questione ebraica*¹¹, il giovane Marx pone al centro del proprio discorso la critica dell'emancipazione meramente "politica";

9 La *classe* è un *concetto politico*, vale a dire che è un concetto legato a soggettività determinate in una situazione al contempo economica e storico-sociale. Tra gli innumerevoli studiosi di questo tema, merita senz'altro una segnalazione privilegiata G. Luckács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. Milano, 1991, la cui tesi di fondo potrebbe essere così riassunta: la coscienza di classe è sempre esistita ogni qual volta vi sia stata una classe oppressa, ma essa era inconsapevole. Solo con l'avvento del capitalismo, con la soppressione della struttura cetuale e il dominio della sfera economica, la coscienza di classe viene assunta in modo conscio e consapevole, poiché il rapporto sociale si polarizza fra capitale e classe operaia. Pertanto, nel capitalismo la lotta sociale diviene soprattutto lotta ideologica per la coscienza, attraverso il nascondimento o il disvelamento del carattere classista della società. La soggettività di classe è una soggettività politica, che va oltre la propria determinatezza economica legata alla propria condizione di lavoro e di reddito. Il proletariato diviene classe come coscienza lotta di classe, come forma di coscienza soggettiva che non è solo ragione, ma anche istinto, passione, emozione e senso di appartenenza.

10 K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, trad. it. di G. della Volpe, Macerata, 2008.

11 K. Marx, *Sulla questione ebraica*, trad. it. in MARX-ENGELS, *Opere Complete*, Roma, 1968, vol. III, pp. 175-206.

ovvero la sua critica punta al cuore dello Stato moderno, attraverso un serrato confronto con Hegel –il traduttore degli elementi dello Stato moderno (ritenuto essere l'etico sostanziale razionale) in leggi filosofiche- nella *Critica*, e con un commento agli articoli delle costituzioni rivoluzionarie francesi nella *Judenfrage*. Lo "Stato politico" e le costituzioni giuridiche su cui poggia, prendono ambedue le mosse dalla scissione dell'individuo moderno fra "uomo" e "cittadino", dove con uomo ci si riferisce chiaramente al "membro" della società liberale borghese. Si tratta appunto della divisione tra il *bourgeois*, il concreto individuo egoistico della società civile, e il *citoyen*, l'astratto individuo giuridico, appartenente alle leggi e allo Stato. A questa distinzione corrisponde quindi quella fra società e Stato, inimmaginabile nell'antica società feudale divisa per ceti, verso cui Marx non prova ovviamente alcun sentimento nostalgico. Egli scrive:

I droits de l'homme, i diritti dell'uomo, vengono in quanto tali distinti dai *droits du citoyen*, dai diritti del cittadino. Chi è l'homme distinto dal citoyen? Nient'altro che il membro della società civile. Perché il membro della società borghese viene chiamato "uomo", uomo senz'altro, perché i suoi diritti vengono chiamati "diritti dell'uomo"? Come spieghiamo questo fatto? A partire dal rapporto dello Stato politico con la società civile, dall'essenza dell'emancipazione politica. Innanzi tutto constatiamo il fatto che i cosiddetti diritti dell'uomo, i *droits de l'homme*, come distinti dai *droits du citoyen* non sono altro che i diritti del membro della società civile, cioè dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità.¹²

Con la critica alla società borghese –ovvero la società civile-, Marx critica l'astratto universalismo del diritto moderno fondato su di una soggettività giuridica altrettanto astratta. Tuttavia i diritti che esso organizza, configurando una rete di relazioni sociali, aprono alle possibilità di una emancipazione, non più solamente astratta, nel "cielo della politica", bensì a un'emancipazione reale e concreta, a una "emancipazione umana":

Solo quando il reale uomo individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale

¹² *Ibidem*, pp. 192-93.

nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto ente generico, soltanto allora l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "*forces propres*" come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta¹³.

La critica marxiana è sempre aperta alla possibilità di una rivoluzione sociale che, eccedendola, inverte la rivoluzione meramente politica. L'indissolubile legame che tiene insieme teoria e pratica della lotta di classe, diviene più palese con gli scritti successivi, meno ammantati di un certo generico "umanismo" che segnava il giovane Marx della *Judenfrage*, e recisamente più rivolti ai problemi dell'organizzazione della lotta di classe medesima.

Nel *Manifesto del partito comunista*¹⁴ Marx ed Engels elaborano la propria concezione di Partito, in cui i "comunisti", pienamente interni al movimento proletario, tuttavia non ne rappresentavano propriamente l'"avanguardia" (nel senso cioè che questo concetto assumerà con Lenin). Essi avevano però a disposizione una teoria in grado di far loro comprendere le condizioni, l'andamento e i risultati generali dello stesso movimento proletario di cui facevano parte. Prioritario diviene perciò il programma per la lotta. Scrivono Marx ed Engels in un passaggio del *Manifesto* contro i borghesi liberali:

Voi inorridite perché vogliamo abolire la proprietà privata. Ma nella vostra società attuale la proprietà privata è abolita per i nove decimi dei suoi membri; la proprietà privata esiste proprio per il fatto che per quei nove decimi non esiste. Dunque voi ci rimproverate di voler abolire una proprietà che presuppone come condizione necessaria la privazione della proprietà dell'enorme maggioranza della società. [...] Appena il lavoro non può più essere trasformato in capitale, in denaro, in rendita fondiaria, insomma in una potenza sociale monopolizzabile, cioè, appena la proprietà personale non può più convertirsi in proprietà borghese, voi dichiarate che è abolita la persona. Dunque confessate che per persona non intendete nient'altro che il borghese, il proprietario borghese. Certo, questa persona deve essere abolita. Il comunismo non toglie a nessuno il po-

¹³ *Ibidem*, p. 199.

¹⁴ Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit.

tere di appropriarsi prodotti della società, toglie soltanto il potere di assoggettarsi il lavoro altrui mediante tale appropriazione¹⁵.

Ma è nei cd. scritti “storico-politici” che Marx si confronta corpo a corpo con la concreta, materiale lotta di classe e con i suoi risultati conseguiti. Il discorso marxiano è tutto rivolto a una ricostruzione storica, le cui tappe sono scandite dalla lotta e dalla prassi rivoluzionarie. Gli scritti a cui qui in particolare facciamo riferimento sono: *Lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* e, infine, gli scritti sulla Comune parigina che Marx redasse come *Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori* (divenuto poi più noto con il titolo *La guerra civile in Francia*) che finì di scrivere nel 30 maggio 1871, appena due giorni dopo la caduta dell'ultima barricata dei comunardi. Sono, tutti questi, documenti che diverranno centrali nelle riflessioni di Lenin sopra lo Stato. Selezioniamo, quindi, alcuni brani dalle opere marxiane appena richiamate, ritenuti essere più significativamente coerenti per esporre il ragionamento in questa sede proposto.

I moti del 1848 avevano fornito a Marx la consapevolezza del peso specifico della politica del movimento proletario all'interno del più generale movimento rivoluzionario. A giudizio di Marx, infatti, quanto accaduto con il 1848 (in particolare in Francia) era più che un segnale dell'emergenza del proletariato in quanto nuovo soggetto che, con la potenza che esprimeva, veniva inserendosi nel movimento storico. Questa potenza espressa dal proletariato era inerente alla necessità di una rivoluzione sociale, di cui il proletariato stesso ne era il soggetto portatore. Per Marx ciò sarebbe divenuta la questione fondamentale e ineludibile per gli scontri politici negli anni del prossimo futuro. Le forme assunte dalle politiche repubblicane borghesi risultavano sempre più limitanti e inadeguate a fornire risposte innovative a fronte dell'erompere di un nuovo protagonista sociale. La critica alle istituzioni repubblicane gettava le basi per un *ripensamento della forma politica moderna*, a partire dalla lotta

di classe. Così, in un art. apparso sulla “*Neue Rheinische Zeitung*” del 29 giugno 1848, Marx esalta l'irrompere sulla scena delle rivoluzioni francesi del conflitto di classe –ovvero la “rivoluzione di giugno”-, poiché trasformava la “rivoluzione di febbraio” (attraverso cui fu istituita la Seconda Repubblica, dal 1848 al 1851) in aperta *guerra civile*:

La fraternità, la fratellanza delle classi oppresse [...] ha la sua espressione vera, genuina, prosaica, nella *guerra civile*; nella guerra civile nel suo aspetto più terribile, nella guerra tra il lavoro e il capitale [...]. La rivoluzione di febbraio era stata la *bella* rivoluzione, la rivoluzione della simpatia generale [...] perché la lotta sociale [...] aveva soltanto raggiunto un'esistenza vaporosa, l'esistenza della frase, della parola. La *rivoluzione di giugno* è la rivoluzione *brutta* [...], perché al posto della frase è subentrata la cosa, perché la repubblica stessa ha svelato la testa del mostro, abbattendo la corona che la proteggeva e la copriva [...]. Nessuna delle numerose rivoluzioni della borghesia francese a partire dal 1789 era stato un attentato contro l'*ordine*, perché tutte avevano lasciato sussistere il dominio della classe [...] benché fosse cambiata la forma politica di questo dominio e di questa schiavitù. Giugno ha intaccato questo ordine. Maledetto sia giugno!»¹⁶

L'irruzione della lotta di classe squarciava il velo dell'astratto cielo della politica e rompeva ogni proporzione delle istituzioni parlamentari repubblicane prodotte attraverso un'iniziale alleanza con i borghesi, i quali dopo la “rivoluzione di giugno” dovettero maledire quel mese.

Questa prospettiva di liberazione della lotta di classe, che si pone in maniera irriducibilmente antitetica alle forme di Stato e di governo, resta ben salda nel pensiero di Marx anche quando, poco tempo dopo, dovrà constatare la disfatta della Seconda Repubblica francese a seguito di avvenimenti in cui maturarono quelle condizioni politiche generali che funzionarono da premessa, fino a renderne possibile l'attuazione, al *Coup d'Etat* di Luigi Bonaparte (il nipote di Napoleone I), poi proclamatosi imperatore con il nome di Napoleone III (avviando quella modalità di

15 *Ibidem*, pp. 124-25 (traduzione leggermente modificata).

16 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, trad. it. di P. Togliatti, Roma, 1992, pp. 35-36.

governo che sarà conosciuto come “bonapartismo”, con politiche di stampo “paternalistico”). Con il consueto acume di storico e di politico, Marx ricostruisce tutta la storia ne *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* del 1851. Come scrive nella *Prefazione alla seconda edizione*, datata “Londra, 23 giugno 1869”, il colpo di Stato di Luigi Bonaparte non fu, come sosteneva lo scrittore Victor Hugo, un «fulmine a ciel sereno». Neppure esso fu «il risultato di una precedente evoluzione storica», che era invece l’opinione del socialista anarchico Proudhon, il quale cadeva nell’errore degli «storici oggettivi» (secondo cui, appunto, non vi sarebbero soggettività in lotta a muovere la storia). Fermamente ancorato alle proprie analisi e alle proprie tesi, Marx afferma come egli fosse stato in grado di mostrare «come in Francia la lotta di classe creò delle circostanze e una situazione che resero possibile a un personaggio mediocre e grottesco di far la parte dell’eroe.»¹⁷ Ma è nelle ricostruzioni storiche e nelle argomentazioni offerte dal contenuto testuale del *18 brumaio* che si ritrovano gli snodi teorici fondamentali del pensiero marxiano relativamente alla dinamica dei rapporti fra lotte di classe e forme istituzionali e di governo.

Le rivoluzioni borghesi, come quelle del secolo decimottavo, passano tempestosamente di successo in successo; i loro effetti drammatici si sorpassano 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, presto raggiungono il punto culminante: e allora una lunga nausea si impadronisce della società, prima che essa possa rendersi freddamente ragione dei risultati del suo periodo di febbre e di tempesta. Le rivoluzioni proletarie invece, quelle del secolo decimonono, criticano continuamente se stesse; interrompono a ogni istante il proprio corso; ritornano su ciò che già sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo; si fanno beffe in modo spietato e senza riguardo delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi tentativi; sembra che abbattano il loro avversario solo perché questo attinga dalla terra nuove forze e si levi di nuovo più formidabile di fronte

17 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, trad. it. di P. Togliatti, Roma, 1997, p. 39.

a esse; si ritraggono continuamente, spaventate dall’infinita immensità dei loro propri scopi, sino a che si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro e le circostanze stesse gridano: *Hic Rhodus, hic salta!*¹⁸

Non vi è in Marx alcuna concessione all’utopismo. La dinamica storica si articola al conflitto di classe, alle tattiche e alle strategie che da questo promanano, per mezzo delle soggettività in gioco. È un gioco drammatico fatto di balzi in avanti, arretramenti, attese, fino al momento in cui le circostanze richiedono la necessità di agire con risolutezza. E l’ora per questa risolutezza dell’agire suonerà nel 1871 a Parigi con l’istituzione rivoluzionaria della *Commune*. Questo evento senza precedenti e profondamente innovativo, indurrà in Marx un profondo definitivo ripensamento della forma politica contemporanea, spingendosi a sostenere la necessità di una effettiva *abolizione dello Stato per opera della pratica rivoluzionaria*. Di tutto ciò il Moro di Treviri rende conto con lo scritto *La guerra civile in Francia*, dove vi si trova anche un bilancio storico del ciclo di lotte che, iniziato nel 1848 (analizzate, come visto, con *Lotte di classe in Francia* e il *18 brumaio*, di cui se ne riprendono i temi), giunge appunto al 1871 con la vicenda della Comune. Scrive Marx:

Il grido di “repubblica sociale”, col quale il proletariato di Parigi aveva iniziato la rivoluzione di febbraio [nel 1848], non esprimeva che una vaga aspirazione a una repubblica che non avrebbe dovuto eliminare soltanto la forma monarchica del dominio di classe, ma lo stesso dominio di classe. La Comune fu la forma positiva di questa repubblica.¹⁹

La Comune, argomenta Marx, «fu l’antitesi diretta dell’Impero» nato con il *Coup d’Etat* di Luigi Bonaparte, il quale si rese possibile soprattutto a causa della responsabilità politica dei repubblicani borghesi e per i limiti della loro democrazia parlamentare alla cui presidenza vi fu posto per altro lo stesso Luigi Bonaparte. Ma è la macchina dello Stato moderno (sia nella forma repubblicana borghese, sia in

18 *Ibidem*, p. 53.

19 K. Marx, *La guerra civile in Francia*, trad. it. in L. Gruppi (a c. di), K. Marx, *Opere scelte*, Roma, 1971.

quella monarchica, sia in quella assolutistica di “Impero”, sia nelle altre con cui potrebbe presentarsi) ciò contro cui deve impattare la lotta di classe, poiché:

A misura che il progresso dell'industria moderna sviluppava, allargava, accentuava l'antagonismo di classe tra il capitale e il lavoro, lo Stato assunse sempre più il carattere di potere nazionale del capitale sul lavoro, di forza pubblica organizzata per l'asservimento della classe operaia, di un apparato di dominazione di classe.²⁰

Ecco qui dunque ritrovato uno dei nodi centrali della critica marxiana anche alle ipotesi “riformiste” e “socialiste” di poter dominare lo Stato nel nome del lavoro o della società. Per Marx, infatti, «la classe operaia non può mettere semplicemente la mano sulla macchina dello Stato bella e pronta, e metterla in movimento per i propri fini.»²¹ Ed in ciò l'esperienza della Comune fu realmente rivoluzionaria, essa «forniva alla repubblica la base per vere istituzioni democratiche.»²² Le radicali innovazioni, come elezioni a suffragio universale e revocabilità degli eletti e di tutti i pubblici funzionari, ecc., che definivano la sua Costituzione «avrebbe restituito al corpo sociale tutte le energie sino allora assorbite dallo Stato parassita, che si nutre alle spalle della società e ne intralcia i liberi movimenti.»²³ Ciò fu possibile solo in quanto «essa fu essenzialmente un governo della classe operaia, il prodotto della lotta della classe dei produttori contro la classe appropriatrice, la forma politica finalmente scoperta nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro.»²⁴ Solo a queste condizioni e in questo senso radicale, rivoluzionario può, secondo Marx, esistere una “costituzione del lavoro”, che altrimenti sarebbe o «impossibile» o un «inganno»:

Il dominio politico dei produttori non può coesistere con la perpetuazione del loro asservimento sociale. La Comune doveva dunque servire da

leva per svelare le basi economiche su cui riposa l'esistenza delle classi, e quindi del dominio di classe. Con l'emancipazione del lavoro tutti diventano operai, e il lavoro produttivo cessa di essere un attributo di classe.²⁵

Al di là della forma letterale con cui Marx in parte si sbilancia nel descrivere questa nuova forma politica della società, il suo realismo o, meglio ancora, il suo materialismo non gli permette mai di cedere a un vacuo utopismo. È vero, spiega, la Comune voleva il comunismo, un «“impossibile” comunismo!». Essa voleva cioè «l'espropriazione degli espropriatori», trasformare i mezzi di produzione, la terra, il capitale, da «mezzi di asservimento e di sfruttamento del lavoro, in semplici strumenti di lavoro libero e associato.»²⁶ Tuttavia non si concede nulla ad astratte illusioni di statiche “società giuste”:

La classe operaia non attendeva miracoli dalla Comune. Essa non ha utopie belle e pronte da introdurre *par décret du peuple*. Sa che per realizzare la sua propria emancipazione, e con essa quella forma più alta a cui la società odierna tende irresistibilmente per i suoi stessi fattori economici, dovrà passare per lunghe lotte, per una serie di processi storici che trasformeranno le circostanze e gli uomini. La classe operaia non ha da realizzare ideali, ma da liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia e cadente società borghese.²⁷

Nessun ideale da realizzare! Dentro all'involucro esortativo di alcune frasi vi è in Marx tutta la forza del materialismo delle lotte e la consapevolezza che nessuna istituzione o costituzione realizzate potranno contenere i *processi rivoluzionari creativi di nuove istituzioni*. Terminare la rivoluzione, come durante il Terrore dopo la Rivoluzione Francese del 1789, o farla “finita” con la guerra civile dopo l'insurrezione del giugno del 1848, come Marx aveva descritto, significa bloccare il potere costituente in favore della perpetuazione dei poteri e degli ordini costituiti²⁸.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Sui temi in questo paragrafo esposti e in particolare sul concetto di “potere costituente” cfr. A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, 1992.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

4. LA CRITICA DELLA “LEGGE DEL VALORE” E DEL PROGRAMMA PER LO STATO SOCIALISTA

Nel 1890, a Londra, in una delle tante prefazioni alle riedizioni del *Manifesto del partito comunista*, il coautore con Marx di quello stesso programma per le organizzazioni dei lavoratori, così scrive:

[Il *Manifesto*] è senz'altro il prodotto più diffuso, quello più internazionale di tutta la letteratura socialista, il programma comune di molti milioni di operai di tutti i paesi, dalla Siberia alla California. Eppure, quando apparve, non avremmo potuto chiamarlo manifesto socialista. Nel 1847 per socialista s'intendevano due specie di persone. Da una parte i seguaci dei vari sistemi utopistici, soprattutto gli owenisti in Inghilterra e i fourieristi in Francia, gli uni e gli altri già ridotti a semplici sette che andavano gradualmente scomparendo. Dall'altra gli svariati fanfaroni sociali, con le loro diverse panacee e con ogni genere di rappezzo intendevano riparare ai mali della società, senza intaccare minimamente né il capitale né il profitto. In entrambi i casi si trattava di persone che erano al di fuori del movimento operaio e che piuttosto cercavano un appoggio presso le classi “colte”. Al contrario, quella parte degli operai che, convinta dell'inadeguatezza d'un rivolgimento meramente politico, reclamava una trasformazione sostanziale della società si definì allora comunista. [...] Nel 1847 socialismo suonava come movimento borghese, comunismo come movimento operaio. Il socialismo, almeno sul continente, era ammesso anche dalla buona società, mentre per il comunismo accadeva proprio l'opposto. E poiché già a quei tempi noi eravamo del tutto convinti che “l'emancipazione della classe operaia deve essere l'opera della classe operaia stessa”, non potevamo minimamente dubitare su quale dei due nomi sarebbe caduta la nostra scelta. Né mai da allora abbiamo pensato di cambiarlo.²⁹

A queste eloquenti parole di Engels, vanno aggiunti il capitolo secondo e, specialmente, tutto il capitolo terzo del *Manifesto* dedicati alla critica dei socialismi passati e contemporanei e, parimenti, alla chiarificazione della distinzione e dei rapporti tra comunismo e socialismo³⁰. La polemica degli autori del *Manifesto* contro le diverse teorie socialiste, non era

29 F. Engels, *Prefazione all'edizione tedesca del 1890*, in K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., pp. 36-37.

30 Cfr. *ibidem*, pp. 61-87.

d'altronde inedita, né si concluderà in queste pagine programmatiche per indirizzare la lotta del Partito Comunista.

Nelle *Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco*, poi note come *Critica al programma di Gotha*³¹ del 1875 (ma pubblicata postuma solo nel 1891), Marx sottopone a una spietata critica il programma della socialdemocrazia tedesca (presentato durante il congresso tenutosi a Gotha, appunto), capeggiata allora da Ferdinand Lassalle, assiduo corrispondente di Marx e di Engels. A livello teorico, il fulcro della critica marxiana è rivolta contro l'organizzazione sociale del lavoro che, secondo un progetto “socialista”, vedeva esaltati i ruoli dello Stato e del diritto formale borghesi, quali garanti di una “eguaglianza sociale” basata sulla vigenza della formale razionalità dell'economica –in senso borghese e capitalistico– “legge del valore-lavoro”. Tutto ciò, a livello politico, per i lassalliani doveva tradursi in una possibile alleanza della classe operaia con l'allora Stato prussiano, contro il peso dei *rentier* latifondisti agrari che determinavano pesantemente la gestione e il funzionamento della macchina statale. Secondo la prospettiva di Lassalle e dei socialdemocratici tedeschi, l'alleanza tra classe operaia e le forze burocratiche progressiste incardinate nell'amministrazione statale poteva permettere la progressiva marginalizzazione, fino all'eliminazione, del parassitario ruolo dei redditieri latifondisti: annullare il ruolo della rendita ed esaltare la costituzione della società realmente produttiva, diveniva un obiettivo programmatico dei socialdemocratici –dei socialisti- tedeschi.

Come sopra accennato, la *ratio* del programma di Gotha sta nell'attualizzazione della piena vigenza della “legge del valore” o, meglio, della teoria del valore-lavoro. Cosa sostiene e come funziona questa teoria?

Vale la pena di soffermarci brevemente sulla questione, rinviando agli scritti di *critica dell'economia politica* nei quali Marx affronta il tema, specialmente a partire dalla propria scoperta ed elaborazione della teoria *plusvalore*,

31 K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, trad. it. di P. Togliatti, Roma, 1990.

e cioè, principalmente ai *Grundrisse*³² del 1857-58 (rimasti inediti) e a *Il capitale*³³, pubblicato già alcuni anni prima del programma di Gotha. Tenteremo di illustrare sommariamente come per Marx la legge del valore-lavoro si inverte nella legge del *plusvalore*, ovvero nella *legge dello sfruttamento del lavoro*. Vediamo dunque.

I padri classici dell'economia politica borghese (John Steuart, Adam Smith, David Ricardo ecc.), nell'elaborare le proprie tesi in merito alla teoria del valore-lavoro, ragionavano attorno al nesso *proprietà e lavoro*, ovvero alla *proprietà come diritto* (secondo la tradizione del liberalismo inaugurata da John Locke) e al lavoro, appunto, come *valore-lavoro*. Per Adam Smith (padre del *liberismo* economico), il valore di scambio di ogni merce è misurato sulla quantità di "lavoro necessario" a produrla, ovvero sul lavoro contenuto in essa più il "lavoro comandato", che si aggiunge, equilibrandosi, con il valore della terra apportata dal proprietario e con quello del capitale messo a disposizione dal capitalista (i mezzi di produzione). In parziale polemica con questo tipo di impostazione "naturalistica", David Ricardo sosterrà che ogni valore poteva essere determinato solamente sulla base della *quantità* del lavoro impiegato. Pertanto, secondo Ricardo, le disarmonie, i disequilibri, dipendevano principalmente dall'arbitrio nella *distribuzione*: è per il fatto che non venga redistribuito l'effettivo equivalente del valore prodotto con il lavoro (un valore assoluto), bensì solo un valore relativo basato su di una presunta "naturalità" dei prezzi di mercato, che vengono a determinarsi squilibri, crisi economiche, crisi sociali ecc.

Marx assume queste teorie ritenendole in parte entrambe "giuste", ma tali dal solo punto di vista borghese. Infatti, tanto Smith quanto Ricardo (e così gli altri economisti classici) mancano di distinguere fra *lavoro* – assunto in quanto concetto astratto-generale- e *forza-lavoro*; ovvero essi non distinguono fra l'*oggettività* di un processo produttivo e le *concrete soggettività* che in esso vi si trovano implicate.

32 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, cit.

33 K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, 3 voll., trad. it. Roma, 1994.

È solo con la formazione capitalistica che il lavoro diviene una merce e nello specifico quella merce affatto particolare che è la forza-lavoro posseduta da un concreto soggetto determinato. Il capitalista acquistandola pretende di pagarla secondo il suo semplice valore di mercato -*valore di scambio*-, ma ottiene in realtà in cambio un valore maggiore -un *valore d'uso*- del suo valore di scambio. In questo scambio apparentemente equilibrato tra due soggetti apparentemente uguali, il capitalista ottiene la proprietà, ovvero il *diritto di comando* sulla capacità lavorativa, la quale diviene potenza di valorizzazione del capitale. Non c'è possibile simmetria in questo rapporto, benché l'ideologia del capitalismo presenti una completa identificazione "naturale" tra processo lavorativo e processo di valorizzazione del capitale. Siamo così giunti al nucleo sostanziale della marxiana teoria del plusvalore. Nella cd. "circolazione semplice", quella cioè relativa alla compravendita di merci, vi è lo scambio tra merce (M) e denaro (D) o, anche, tra un valore d'uso e un valore di scambio, secondo un ciclo che si perpetua come M-D-M, dove quest'ultima M va nel consumo e dove, in quanto ciclo, la sua rappresentazione può essere anche D-M-D. Ora, quando la D di denaro esprime il capitale, la formula diviene D-M-D', ovvero un denaro che in seguito allo scambio risulta incrementato (altrimenti non sarebbe capitale). Mentre in M-D-M la differenza tra i termini della relazione è *qualitativa* (la M si esaurisce nel consumo di prodotti diversi: cibo, vestiti, ecc.), in D-M-D' la differenza diviene *quantitativa*: il denaro (D), rappresentante del *valore*, risulta accresciuto (D'). Nel ciclo M-D-M il fine è il consumo per soddisfare un bisogno, ponendo tale soddisfacimento fuori della circolazione del valore. In D-M-D' il ciclo diviene potenzialmente infinito poiché il fine è la perpetuazione della circolazione stessa in quanto processo necessario all'incremento del valore, ovvero alla valorizzazione del denaro in quanto capitale, in quanto, in definitiva, guadagno del capitalista (e cioè il profitto). Ma da dove deriva l'incremento di valore, la valorizzazione? Da dove proviene cioè il surplus di valore, il *plusvalore*? Per Marx esso non si genera ne-

gli scambi della circolazione come semplice compravendita di merci, mediante il meccanismo dei prezzi. La *differenza* va ricercata nella *specificità* della merce acquistata, ovvero nella *capacità o forza-lavoro*, ossia in quell'insieme di attitudini fisiche ed intellettuali che esistono nella corporeità del suo possessore: il lavoratore, l'operaio, la *soggettività* asservita e/o assoggettata nel rapporto che si instaura. È infatti la *forza -lavoro* che quando è consumata durante il processo lavorativo (come "capitale variabile") ad essere la sola in grado di valorizzare il capitale, vale a dire il denaro posto all'inizio dello scambio, in quanto rappresentante le materie prime i mezzi, gli strumenti o il macchinario necessari al processo produttivo ("capitale costante"). Dunque il *plusvalore* scaturisce dal *processo di produzione* e non riguarda un mero problema di equilibri nella *distribuzione e circolazione* dei valori.

Gli scambi che avvengono a livello della circolazione si compiono in maniera *formalmente* equa, tra un libero compratore e un libero venditore. È cioè un apparente scambio di equivalenti di cui i soggetti in gioco ne accettano la condizione presupposta e le "giuste" regole, giuridicamente sanzionabili come tali: un pagamento in denaro come salario da parte del capitalista, in cambio della vendita della forza-lavoro da parte del lavoratore. Sennonché per Marx tutto ciò non spiega né tantomeno giustifica l'incremento di valore-denaro che mediante lo scambio finisce in mano al capitalista. *Capitalista* -si badi bene- e non semplicemente *capitale*! Si pongono di fronte nello scambio, un capitalista che può comprare e un potenziale lavoratore che deve vendere la propria capacità, la propria forza-lavoro per divenire un operaio in atto. In gioco sono in effetti *due soggettività contrapposte* e non un processo descrivibile come mera oggettività o addirittura presunta "naturalità" astorica, poste a definizione del capitale. L'orizzonte in cui si stagliano i rapporti sociali determinati attraverso lo sviluppo capitalistico è, nell'analisi marxiana, sempre contrassegnato dall'antagonismo di classe, tanto in termini di analisi del reale quanto in termini prospettici, vale a dire in termini di prospettiva politica per lanciare le

strategie di organizzazione per il sovvertimento del regime capitalistico. Già a livello della cd. circolazione semplice, il *denaro* si presenta non come un semplice valore astratto, esso bensì, per usare le parole di Marx, rappresenta «Il valore [che] compare come soggetto»³⁴, ossia compare come *capitalista* che possiede denaro. E ancora, in modo più esplicito, si ribadisce che «L'esistenza del capitale di fronte al lavoro esige che il capitale per sé stante, il capitalista, possa esistere e vivere come *non-operaio*.»³⁵ In queste frasi di Marx è possibile condensare le sue ampie analisi della formazione logica e storica del sistema del capitalismo, una formazione cioè che presuppone sempre un'asimmetria di fondo e una *forzosa* costrizione al lavoro sotto determinati rapporti sociali³⁶. Ma a questo implicito livello di oppressione riconducibile a determinate condizioni storiche che presiedono alla formazione e allo sviluppo del sistema capitalistico, si aggiunge lo *sfruttamento* del lavoro -del *lavoro vivo*- che il capitalismo pone in essere quale condizione necessaria per la propria sopravvivenza e per la propria riproduzione allargata. È quanto appunto Marx analizza ed espone attraverso la propria teoria del plusvalore.

In una giornata lavorativa, ci spiega, il salario ripaga solo una parte del lavoro erogato (quello necessario a riprodurre la forza-lavoro basilare richiesta dal processo produttivo), il resto della medesima giornata è un *lavoro pre-*

34 Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, cit., I, p. 299.

35 *Ibidem*, p. 307.

36 Sarebbe qui opportuno illustrare tutta la questione, ampiamente esposta da Marx, dei processi di *accumulazione capitalistica* a partire dall'*accumulazione originaria o primitiva* con cui il rapporto sociale del capitale si forma mediante un *forzoso* atto di esproprio e/o un *forzoso* atto di appropriazione (delle terre, dei mezzi di produzione, delle ricchezze prodotti ecc.), costringendo in tal modo vasti settori della popolazione a vendere la propria forza-lavoro per sopravvivere -ovvero ad *alienare* la proprietà e i diritti sul proprio lavoro al capitalista-, fino al perpetuarsi di questo processo e di questo rapporto forzoso nelle diverse forme di accumulazione attraverso cui si mostra nella storia lo sviluppo capitalistico. Non volendo appesantire troppo il discorso, ci limitiamo a queste poche righe, rimandando alle opere di Marx per eventuali approfondimenti.

stato dall'operaio e non pagato; è pluslavoro in quanto base dell'incremento di valore, e cioè del plusvalore. Altro che scambio di equivalenti tra merce e denaro! Marx articola il proprio concetto di plusvalore, argomentando così:

*Se il capitale al termine del processo di produzione si trova ad avere un plusvalore [...] ciò significa, conforme al concetto generale di valore di scambio, che il tempo di lavoro oggettivato nel prodotto o quantità di lavoro [...] è maggiore di quella esistente negli elementi originari del capitale. Ora, ciò è possibile solo se il lavoro oggettivato nel prezzo del lavoro [salario - ndr] è inferiore al tempo del lavoro vivo che con esso è stato comprato. Il tempo di lavoro oggettivato nel capitale si presenta [...] come una somma costituita da tre parti: a) il tempo di lavoro oggettivato nella materia prima; b) il tempo di lavoro oggettivato nello strumento; c) il tempo di lavoro oggettivato nel prezzo di lavoro. Ma le parti a) e b) rimangono inalterate come parti costitutive del capitale [...], come valori esse rimangono inalterate. È soltanto c) dunque che il capitale scambia con qualcosa di totalmente diverso; una data quantità di lavoro oggettivato si scambia con una quantità di lavoro vivo. Se il tempo di lavoro vivo si limitasse a riprodurre soltanto il tempo di lavoro oggettivato nel prezzo di lavoro, anche questo sarebbe un fatto meramente formale, e, per quanto riguarda il valore, noi avremmo in generale soltanto uno scambio con lavoro vivo quale diverso modo d'essere del medesimo valore, così come in rapporto al valore della materia e dello strumento di lavoro abbiamo avuto soltanto un'alterazione della loro forma di esistenza materiale. Una volta che il capitalista abbia pagato all'operaio un prezzo uguale alla giornata lavorativa, il capitalista avrebbe scambiato semplicemente il valore di scambio in una forma con il valore di scambio in un'altra forma. Egli non avrebbe agito come capitalista. D'altra parte l'operaio non sarebbe rimasto nel semplice processo di scambio; egli avrebbe in effetti ricevuto in pagamento il prodotto del suo lavoro, solo che il capitalista gli avrebbe fatto il piacere di pagargli in anticipo il prezzo del prodotto prima della sua realizzazione. Il capitalista gli avrebbe fatto credito, e gratis, *pour le roi de la Prusse. Voilà tout*. Lo scambio tra capitale e lavoro, il cui risultato è il prezzo del lavoro, se da parte dell'operaio è uno scambio semplice, da parte del capitalista è un non-scambio. Egli deve ricevere più valore di quanto ha dato. Lo scambio dal lato del capitale, deve essere soltanto *apparente*, appartenere cioè ad una determinazione economica formale diversa da quella dello scambio, o altrimenti il capitale come capitale e il lavoro come opposto*

al capitale sarebbero impossibili. Essi si scambierebbero soltanto come valori di scambio identici con una forma di esistenza materiale diversa.³⁷

Abbiamo riportato ampiamente questo brano di Marx tratto dai *Grundrisse*, poiché in esso è contenuto e riassunto tutto il senso della critica alla formale eguaglianza che presuntivamente caratterizzerebbe la legge del valore-lavoro e dello scambio. Una legge del valore-lavoro di cui Marx smaschera la formale equivalenza del valore-lavoro, gettando le coordinate della propria teoria del plusvalore, che ne è il reale fondamento. La scoperta del plusvalore, indipendentemente dalle forme particolari che questo assume, è davvero una scoperta fondamentale di Marx. Il fondamento del plusvalore sta nello sfruttamento del *lavoro vivo*, di ciò che è l'effettiva sorgente di valore e ricchezza. Il plusvalore, lo sfruttamento cioè, non è esito di una disposizione malvagia di qualcuno: esso scaturisce piuttosto intrinsecamente dal processo produttivo capitalistico; anzi, ancor più chiaramente, *lo sfruttamento del lavoro vivo è immanente al capitalismo stesso e non è revocabile*. Così Marx, scoprendo il plusvalore, squarcia quella copertura mistificatrice con cui si ammantava il reale funzionamento della legge del valore. Una copertura cioè che pretenderebbe di coprire in una neutrale oggettività del processo produttivo del capitale la propria natura di sfruttamento, eludendo con ciò il nucleo antagonista, che sta alla base del suo rapporto sociale, in quanto ancorato a soggettività antagonistiche, poste una di fronte all'altra: quella del *capitalista*, che è tale solo appropriandosi del tempo di lavoro altrui, e quella del *lavoro vivente*.

Nel modo di produzione capitalistico, quando si lavora si produce quindi plusvalore. Il capitalista paga in modo formalmente equo il valore di scambio della forza-lavoro, ma attraverso questo scambio, acquisisce uno *specifico* valore d'uso, ovvero quella capacità di generare nuova ricchezza. A questa nuova ricchezza è interessato il capitalista, e non al determinato valore d'uso che fa produrre nella sua impresa. La sua finalità è cioè totalmente astratta: non

³⁷ *Ibidem*, pp. 312-13.

gli interessa tanto il prodotto in sé e per sé, la sua qualità specifica; è bensì interessato all'incremento quantitativo del valore-denaro che ottiene attraverso il processo lavorativo, ovvero attraverso il valore d'uso del lavoro vivo che sfrutta.

Pertanto, a differenza della maggior parte dei socialisti, la critica al capitale di Marx non è per nulla di stampo moralistico: il capitalismo è un rapporto sociale di sfruttamento immanente al processo produttivo, attraverso lo sfruttamento di lavoro altrui. I socialisti che rivendicano la vigenza della formale eguaglianza della legge del valore-lavoro, ripetono di fatto l'errore degli economisti liberali che cercano solo *giustificazioni economiche*, ovvero una contabilità presuntivamente razionale e "naturale", che solo alterazioni distorsive come la rendita parassitaria ne impedirebbero il giusto funzionamento. Gli uni e gli altri tralasciano completamente la specificità del rapporto sociale capitalistico, che è appunto comando e sfruttamento di lavoro altrui, sfruttamento nella produzione di ricchezza. Contro Adam Smith, secondo il quale il capitale scaturirebbe dalla circolazione semplice come effetto di un risparmio di denaro e senza un effettivo originario rapporto con il lavoro salariato, sostiene Marx (anche a supporto e rinforzo di quanto sopra citato a proposito del fondamento del plusvalore):

Il capitale quindi originariamente non valorizza se stesso –appunto perché l'appropriazione di lavoro altrui non è assunta nel suo concetto stesso. Soltanto *a posteriori*, dopo che è già stato presupposto come *capitale*, esso si presenterà – con un evidente circolo vizioso- come *comando su lavoro altrui*. Il lavoro dunque, secondo A. Smith, dovrebbe avere propriamente come salario il suo stesso prodotto, e il salario essere=al prodotto, ossia il lavoro non essere lavoro salariato e il capitale non essere capitale.³⁸

Eppure, come già scritto nel *Manifesto* e altrove ribadito, al capitalismo vanno riconosciuti dei meriti "rivoluzionari". Se la brama di aumentare incessantemente il proprio profitto, il valore del proprio denaro è il fine del capitalista, allora un moto incessante, intensivamente

ed estensivamente pervasivo, di estrazione del plusvalore –*pluslavoro*, lavoro altrui non pagato- spingerà alla riproduzione e socializzazione sempre più allargate ed integrate del rapporto di capitale. Questo processo può essere appunto descritto, per certi aspetti, come una "positiva" funzione storica del capitalismo:

Il grande ruolo storico del capitale è di *creare* questo *pluslavoro*, questo lavoro superfluo dal punto di vista del semplice valore d'uso, della pura sussistenza; e la sua funzione storica è compiuta quando, da un lato, i bisogni sono talmente sviluppati che il pluslavoro al di là del necessario diventa esso stesso un bisogno generale, scaturisce cioè dagli stessi bisogni individuali, -dall'altro la generale laboriosità, mediante la rigorosa disciplina del capitale attraverso cui sono passate le successive generazioni, è diventata un possesso generale della nuova generazione. Infine la sua funzione storica è compiuta quando tale laboriosità –mediante lo sviluppo delle forze produttive del lavoro, che il capitale, nella sua illimitata brama di arricchimento e nelle condizioni in cui esso solo può realizzarlo, sferza costantemente ad andare avanti,- è a tal punto matura che, da una parte, il possesso e la conservazione della ricchezza generale esigono un tempo di lavoro inferiore per l'intera società, e dall'altra la società lavoratrice affronta scientificamente il processo della sua progressiva e sempre più ricca riproduzione; e quindi cessa il lavoro in cui l'uomo fa ciò che può lasciar fare alle cose in vece sua. Sicché, a questo punto, si può dire che il capitale stia al lavoro come il denaro stia alla merce. Se l'uno è la forma generale della ricchezza, l'altro è soltanto la sostanza che ha per scopo il consumo immediato. Ma nella sua incessante tensione verso la forma generale della ricchezza il capitale spinge il lavoro oltre i limiti dei suoi bisogni naturali, e in tal modo crea gli elementi materiali per lo sviluppo di una individualità ricca e dotata di aspirazioni universali nella produzione non meno che nel consumo. Il lavoro di questa individualità perciò non si presenta nemmeno più come lavoro, ma come sviluppo integrale dell'attività stessa, nella quale la necessità naturale nella sua forma immediata è scomparsa, perché al bisogno naturale è subentrato un bisogno storicamente prodotto. Perciò il *capitale è produttivo; ossia è un rapporto essenziale allo sviluppo delle forze produttive sociali*. Esso cessa di essere tale solo quando lo sviluppo di queste forze produttive trova una barriera nel capitale stesso.³⁹

38 *Ibidem*, p. 324.

39 *Ibidem*, pp. 317-318.

Quindi, il “merito” del capitalismo si trova nella sua stessa dinamica di sviluppo. La “incessante tensione” verso l’arricchimento può alimentarsi solo attraverso l’estensione e l’intensificazione dello sfruttamento del lavoro vivo. Il risvolto di ciò è però che quote sempre maggiori di forze produttive si trovano socializzate e sviluppate sotto il comando capitalistico. Ma questi rapporti sociali rendono la necessità dello stesso comando del capitale sempre più superflua, e il capitale medesimo diviene una barriera alla sviluppo ulteriore delle forze sociali da esso evocate. In questo brano di Marx vi si ritrova una prefigurazione di come potrebbe generarsi e funzionare una società comunista (altre ancor più esplicite se ne ritrovano nei *Grundrisse*). Potrebbero risultare parole ingenuamente utopistiche o deterministicamente ottimistiche. Eppure vi è ancora tutta la tensione antagonistica che sottende e percorre l’analisi e le categorie marxiane. *Il capitale è produttivo di ricchezza, sviluppo e integrazione sociali*, tuttavia essendo essenzialmente un rapporto sociale del tutto specifico, nella sua espansione esso produce –in ciò è la sostanza della sua produzione- la soggettività che è potenza della sua distruzione. Nella sua riproduzione allargata, il capitalismo è un processo di realizzazione negativa del valore della forza-lavoro sociale.

Inoltre, nelle parole sopra citate vi si può ritrovare tutta la forza della critica marxiana del socialismo. Tanto Marx puntava alla società organizzata in modo comunista attraverso la soppressione del modo capitalistico di produrre e delle sue “leggi” di funzionamento, tanto i socialisti pretendevano di aggiustarne il funzionamento attraverso il ripristino e la sanzione legale, attraverso il controllo cosciente dello Stato, di quelle leggi, delle loro presunte equità ed eguaglianza.

Riprendiamo dunque il filo del ragionamento della critica di Marx al programma di Gotha della socialdemocrazia tedesca. Abbiamo sommariamente illustrato la demistificazione marxiana della presunta equità ed eguaglianza della legge del valore-lavoro: la teoria del plusvalore ne mostra la sostanzialità come legge di sfruttamento e di immanente oppressione

della libertà. La riproduzione allargata, sociale, del capitalismo è, per quanto progressiva nel suo sviluppo, una riproduzione, altrettanto allargata socialmente, dello sfruttamento e dell’oppressione, ad esso immanenti. Ora, il problema dei socialisti lassalliani appare essere quello di pensare e realizzare uno schema di riproduzione nel quale la redistribuzione dei redditi tra capitale e lavoro sia adeguatamente –in modo equilibrato ed “equo”- commisurata alle necessità dello sviluppo. Ma, si noti bene: lo “sviluppo” che hanno in mente i socialisti lassalliani è pressoché esclusivamente quello capitalistico, ovvero quello che prevede lo sfruttamento del lavoro vivo e lo scambio tra reddito e lavoro effettivamente erogato dal singolo operaio. Poiché non può esserci “sviluppo” senza lavoro sociale, lo sfruttamento di questo lavoro sociale da parte del capitale ne diviene una necessaria funzione. Unico problema per i socialisti tedeschi è quindi quello di eliminare il reddito completamente parassitario che deriva dalla rendita (della proprietà fondiaria in questo caso, ma potremmo estenderne il concetto alla rendita finanziaria oggi), mediante l’istituzione legale del “giusto” funzionamento della legge del valore-lavoro, ovvero attraverso la redistribuzione di un “giusto” salario al lavoro come “giusto” prezzo che la società organizzata nello Stato paga agli individui come controvalore della prestazione lavorativa da questi erogata, in quanto aliquota del complessivo lavoro sociale. In breve, in una tale prospettiva, il salario rappresenta ed esprime appieno il funzionamento della legge del valore, in quanto “legge dell’uguaglianza” nella pianificazione statutale del socialismo. Questo dispositivo della normazione politico-statutale assunto nella forma della razionalità presunta della legge del valore, diverrà, seppure con i dovuti distinguo, paradigmatica per i diversi socialismi successivi (dal “socialismo reale” alle socialdemocrazie). In quest’ottica, si presume da un lato che la legge del valore possa spiegare economicamente un ordine e un equilibrio, *ma in modo inconsapevole*, ossia in mancanza di centri direzionali e di coordinazione delle scelte operate nella società. Dall’altro lato, però, si sostiene e si afferma la necessità di sottomettere quel medesimo

dispositivo ordinativo della legge del valore a un autorità sovrana in grado di controllarne coscientemente il funzionamento per lo sviluppo. Il piano, la pianificazione statale deve funzionare *come e al posto* della legge del valore. La spontanea inconscia normazione economica degli scambi sociali, deve essere portata a un piano conscio sotto la direzione e la normazione politica dello Stato. Capitale e lavoro sono su fronti contrapposti, ma devono ricomporsi *dialetticamente* insieme nel quadro delle uguaglianze sociali garantite dallo Stato, in nome dello sviluppo (che resta però determinato in senso capitalistico)⁴⁰.

Ma cosa dice effettivamente Marx contro i lassalliani? Recitava come segue il primo punto del programma di Gotha: «Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà e *poiché* un lavoro utile è possibile solo nella società, il reddito del lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società.»⁴¹ E così commentava Marx:

Il lavoro non è la fonte di ogni ricchezza. La natura è la fonte dei valori d'uso (e in questi consiste la ricchezza effettiva!) altrettanto quanto il lavoro, che, a sua volta, è soltanto la manifestazione di una forza naturale, la forza-lavoro umana. Quella frase [del programma -*ndr*] si trova in tutti i sillabari, e in quanto è giusta, in quanto è *sottinteso* che il lavoro si esplica con i mezzi e con gli oggetti che si convengono. Ma un programma socialista non può permettere a tali espressioni borghesi di sottacere le *condizioni* che sole danno loro un senso.⁴²

Al “lavoro” -o, meglio, come dice Marx alla *forza-lavoro* (non il lavoro in generale, astrattamente inteso)-, è riconosciuto il ruolo fonda-

40 Negli anni quaranta del secolo scorso, così effettivamente scriveva il marxista americano Paul Sweezy fondatore della *Monthly Review* e noto soprattutto per il suo saggio, scritto con Paul Baran, sul *Capitale monopolistico*: «Nel pensiero economico socialista di una società socialista la pianificazione dovrebbe tenere la stessa posizione fondamentale che la teoria del valore tiene nel pensiero economico di una società capitalistica. Valore e pianificazione sono altrettanto contrapposti, e per gli stessi motivi, quanto capitalismo e socialismo.» P. M. Sweezy, *La teoria dello sviluppo capitalistico*, trad. it. di C. Napoleoni, Torino, 1970, p. 63.

41 K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, cit., p. 7.

42 *Ibidem*, pp. 7-8.

mentale dello sviluppo e della ricchezza. Ma nelle *condizioni* del capitalismo in cui esso viene erogato, il lavoro è sottoposto al comando dei proprietari borghesi:

I borghesi – scrive Marx- hanno buoni motivi per attribuire al lavoro una *forza creatrice soprannaturale*; perché proprio dal fatto che il lavoro ha nella natura la sua condizione deriva che l'uomo, il quale non ha altra proprietà all'infuori della sua forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni di società e di civiltà, lo schiavo degli altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro. Egli può lavorare solo col loro permesso, e quindi può vivere solo col loro permesso.⁴³

I socialisti lassalliani soggiacciono alle mistificazioni borghesi negando di fatto la natura antagonistica dei rapporti sociali capitalistici, ovvero non vogliono vederne la sostanza su cui si regge: la negazione della libertà altrui in nome della proprietà privata e del profitto, e con essi l'espropriazione e lo sfruttamento della forza-lavoro, unica proprietà dell'uomo. L'ideologia borghese esalta la libertà e l'uguaglianza formali, anche nelle sue espressioni più “democratiche”. Incalza Marx, rispetto alla proposizione del programma per cui «Un lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società»:

Secondo la prima proposizione il lavoro era la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà, e quindi nessuna società era possibile senza lavoro. Ora veniamo a sapere, viceversa, che nessun lavoro “utile” è possibile senza società. Si sarebbe potuto dire a egual ragione che solo nella società un lavoro inutile, e persino dannoso alla società stessa, può diventare un cespite di guadagno, che solo nella società si può vivere di ozio, ecc. ecc.; si sarebbe potuto, in breve, copiare tutto Rousseau.⁴⁴

Ma uno dei fulcri cruciali della critica marxiana lo si ritrova nel commento alla conclusione del paragrafo del programma socialista che recita: «Il frutto del lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società». Ribatte Marx:

Bella conclusione! Se il lavoro utile è possibile solo nella società e mediante la società, il frutto del lavoro appartiene alla società, e al singolo

43 *Ibidem*, p. 8.

44 *Ibidem*, p. 9.

lavoratore ne tocca solo quel tanto che non è necessario per mantenere la “condizione” del lavoro, la società. Infatti questa proposizione è stata sostenuta in ogni tempo dai difensori del regime sociale di volta in volta esistente.⁴⁵

E più avanti, integrando il commento agli altri due paragrafi del programma vertenti sui temi dell’emancipazione del lavoro:

Che cos’è “reddito del lavoro”? Il prodotto del lavoro o il suo valore? E, nell’ultimo caso, il valore complessivo del prodotto o solo quella parte di valore, che il lavoro ha aggiunto al valore dei mezzi di produzione consumati [si tenga a mente la teoria del plusvalore –*ndr*]? “Reddito del lavoro” è una rappresentazione vaga, che Lassalle ha messo al posto di concetti determinati. Che cos’è “giusta ripartizione”? Non affermano i borghesi che l’odierna ripartizione è “giusta”? E non è essa in realtà l’unica ripartizione “giusta” sulla base dell’odierno modo di produzione? Sono i rapporti economici regolati da concetti giuridici oppure non derivano, al contrario, i rapporti giuridici da quelli economici? Non hanno forse i membri delle sette socialiste le più diverse concezioni della “giusta” ripartizione? [...] “A tutti i membri della società”? Anche a quelli che non lavorano? E dove rimane allora il “reddito integrale del lavoro”? Solo ai membri della società che lavorano? E dove rimane, allora, “l’uguale diritto” di tutti i membri della società?⁴⁶

Su quest’ultimo punto, l’“uguale diritto”, si concentra la critica di Marx contro le presenti -il programma di Gotha- o future “costituzioni lavoriste”, uguali tanto per il liberalismo quanto per il socialismo, entrambi subordinati alla dinamica e alle funzioni dello sviluppo capitalistico, rispetto a cui e contro le quali verrà indicata l’alternativa comunista:

Quella con cui abbiamo da far qui, è una società comunista, [e NB:] non come si è sviluppata sulla propria base, ma viceversa, come *emerge* dalla società capitalistica; che porta quindi ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le “macchie” della vecchia società dal cui seno è uscita. Perciò il produttore singolo riceve –dopo le detrazioni- esattamente ciò che le dà. Ciò che egli ha dato alla società è la sua quantità individuale di lavoro. [...] La stessa quantità di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, la riceve

in un’altra. Domina qui evidentemente lo stesso principio che regola lo scambio delle merci in quanto è scambio di valore uguale [...], domina lo stesso principio che nello scambio di equivalenti di merci[...]. *L’uguale diritto* è qui perciò ancora sempre, secondo il principio, il *diritto borghese*.⁴⁷

Questa prospettiva di rifiuto di uno Stato fondato sul “lavoro”, il quale può esistere solo come funzione dello sviluppo capitalistico nel quadro della mistificante ideologia borghese della libertà e dell’uguaglianza, a cui i socialisti restavano subalterni, è quindi il bersaglio polemico contro cui si scaglia la critica marxiana. Una critica che cioè si rivolge contro quella stessa ideologia che nega l’antagonismo tra capitale e lavoro, pretendendo di ricomporli dialetticamente attraverso il “diritto pubblico”, la logica della redistribuzione sulla base della razionalità della legge del valore e nel nome di un astratto “interesse generale”. Tutto questo è appunto la *Critica al programma di Gotha*, che sarà centrale anche per il Lenin di *Stato e rivoluzione*, ovvero per colui che è stato, per i paradossi della storia, il primo fondatore di uno “Stato socialista”. Ma, per ora, concludiamo con Marx e con la sua polemica contro il diritto borghese. Quest’ultimo garantisce –meglio, *misura quantitativamente-* solo eguaglianza e libertà formali in quanto è basato su di un concetto astratto del valore del lavoro.

Il diritto dei produttori è *proporzionale* alle loro prestazioni di lavoro, l’uguaglianza consiste nel fatto che esso viene misurato con *una misura uguale*, il lavoro. Ma l’uno è fisicamente o moralmente superiore all’altro, e fornisce quindi nello stesso tempo più lavoro, oppure può lavorare durante un tempo più lungo; e il lavoro, per servire come misura, dev’essere determinato secondo la durata o l’intensità, altrimenti cesserebbe di essere misura. Questo diritto *uguale* è un diritto disuguale per lavoro disuguale. Esso non riconosce alcuna distinzione di classe, perché ognuno è soltanto operaio come tutti gli altri, ma riconosce tacitamente la ineguale attitudine individuale, e quindi capacità di rendimento, come privilegi naturali. *Esso è perciò, pel suo contenuto, un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto*. Il diritto può consistere soltanto, per sua natura, nell’applicazione di una uguale misura; ma gli individui disuguali (e non sarebbero in-

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*, p. 12.

47 *Ibidem*, pp. 15-16.

dividui diversi se non fossero disuguali) sono misurabili con ugual misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato *determinato*: per esempio, nel caso dato, *soltanto come operai*, e si vede in loro soltanto questo, prescindendo da ogni altra cosa. Inoltre: un operaio è ammogliato, l'altro no; uno ha più figli dell'altro, ecc. ecc. Supposti uguali il rendimento e quindi la partecipazione al fondo del consumo sociale, l'uno riceve dunque più dell'altro, l'uno è più ricco dell'altro e così via. Per evitare tutti questi inconvenienti, *il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale*.⁴⁸

L'ovvia disuguaglianza tra gli uomini è ben presente a Marx, checché ne dicessero al tempo (e ne diranno in seguito) i suoi detrattori. Ma ciò che soprattutto egli rimarca è il fatto che anche il mero passaggio verso la collettivizzazione dei mezzi di produzione per tutta la società – il socialismo – non elimina la disuguaglianza intrinseca del diritto borghese, il quale continua a prevalere quand'anche i prodotti vengano distribuiti secondo il lavoro prestato da ognuno. Pur tuttavia, Marx riconosce che tali «inconvenienti siano inevitabili nella prima fase della società comunista, quale è uscita, dopo i lunghi travagli del parto, dalla società capitalistica. Il diritto non può essere mai più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale, da essa condizionato, della società.»⁴⁹

Nel socialismo il diritto borghese continua in parte a permanere. In rapporto a quel rivolgimento economico e sociale che definisce il socialismo e che riguarda principalmente i mezzi di produzione, non più riconosciuti come proprietà individuale, bensì come proprietà collettiva di tutta la società, il diritto borghese rimane come strumento. In questa sua parziale permanenza cioè, la forma della mediazione giuridica continua a funzionare come regolatrice della distribuzione di una quantità *eguale* di prodotto a uomini e donne che di fatto sono *differenti, ineguali* e capaci di *differenti e ineguali* prestazioni, *differenti e ineguali* erogazioni di quantità di lavoro. La sottolineatura dell'inevitabilità di questi «inconvenienti»,

48 *Ibidem*, pp. 16-17. (ultimo corsivo mio).

49 *Ibidem*.

come egli li chiama, serve a Marx per non cadere nell'utopismo. La norma giuridica, per quanto di tipo borghese, rimane necessaria per un periodo che immediatamente segue all'abolizione del regime capitalistico, allorché le premesse economiche di quest'ultimo non siano ancora del tutto sviluppate in maniera tale che gli uomini siano completamente capaci e consapevoli di lavorare per tutta la società. Di qui il ruolo necessario di sorvegliante da parte dello Stato, che tuttavia continua ad agire secondo il diritto borghese, un diritto cioè che copre l'ineguaglianza di fatto. Sono questo utilizzo e questa conquista proletaria dello Stato e del diritto borghesi che costituiscono un nodo problematico per la strategia della lotta di classe e che, insieme, costituirà ancor più problematicamente quel rompicapo relativo alla questione della *transizione* dallo Stato socialista alla società comunista. Questione che si pone su di un piano più teorico ai tempi di Marx e su quello più pratico ai tempi di Lenin.

Quanto a Marx, già nei *Grundrisse*, su di un piano teorico, evidenziava come la possibilità e la potenzialità del comunismo si sviluppassero all'interno del capitalismo stesso, non appena quest'ultimo avesse raggiunto le sue forme più mature e avanzate di accumulazione nella "grande industria", attraverso una formidabile socializzazione del lavoro e della produzione, l'utilizzo dei macchinari in luogo del lavoro umano individuale e lo sviluppo della scienza, della tecnica e della cultura generale applicate al complessivo processo produttivo e in esso tradotte praticamente. Tutto ciò avrebbe creato una enorme ricchezza sociale e resa *miserabile* la sua misura sulla base del lavoro individuale erogato, e con esso miserabili anche tutte le norme di sorveglianza e regolazione esterne alla produzione, secondo cioè la base borghese-capitalistica della divisione del lavoro sociale. Si legge infatti nei *Grundrisse*:

La ricchezza reale si manifesta invece –e questo è il segno della grande industria– nella enorme sproporzione fra il tempo di lavoro impiegato e il suo prodotto, come pure nella sproporzione qualitativa fra il lavoro ridotto ad una pura astrazione e la potenza del processo di produzione che esso sorveglia. Non è più tanto

il lavoro a presentarsi come incluso nel processo di produzione, quanto piuttosto l'uomo a porsi in rapporto al processo di produzione come sorvegliante e regolatore. (Ciò che si è detto delle macchine, vale anche per la combinazione delle attività umane e per lo sviluppo delle relazioni umane) [...]. In questa trasformazione [...] è lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza. *Il furto del tempo del lavoro altrui, su cui poggia la ricchezza odierna*, si presenta come una base miserabile rispetto questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa. Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso. *Il pluslavoro della massa* ha cessato di essere la condizione dello sviluppo della ricchezza generale, così come il *non-lavoro dei pochi* ha cessato di essere condizione dello sviluppo dello sviluppo delle forze generali della mente umana. Con ciò la produzione basata sul valore di scambio crolla, e il processo di produzione materiale immediato viene a perdere anche la forma della miseria e dell'antagonismo. [Subentra] il libero sviluppo delle individualità, e dunque non la riduzione del tempo di lavoro necessario per creare pluslavoro, ma in generale la riduzione del lavoro necessario della società a un minimo, a cui corrisponde poi la formazione e lo sviluppo artistico, scientifico ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro.⁵⁰

Quanto di (o soprattutto *come*) queste previsioni di Marx si siano effettivamente realizzate sono considerazioni e giudizi che non possiamo in questa sede sviluppare. Basti la segnalazione per ragionare sul rapporto che Marx intratteneva rispetto le teorie dell'uguaglianza del "socialista" Stato del lavoro. Queste proposizioni del brano dei *Grundrisse* costituiscono il nucleo teorico e anticipano di qualche anno quanto Marx scriverà appunto nella *Critica al programma di Gotha*, dove è prefigurato di nuovo il passaggio dalla «prima fase della società comunista», in cui ancora come visto sopra permangono gli «inconvenienti inevitabili» della società e dello Stato borghesi, alla società comunista propriamente detta:

In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservi-

50 K. Marx, *Lineamenti*, II, cit., pp. 401-02.

trice degli individui alla della divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra il lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti generali della ricchezza collettiva scendono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: "Da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni!".»⁵¹

Per quanto utopiche (anche nel senso più positivo del termine) possano sembrare queste parole che abbiamo riportate di Marx, è indubbio che esse sollevino questioni cruciali che troppo spesso sono state sottostimate, tanto dai marxismi dopo la morte di Marx, quanto dai suoi detrattori o critici. In gioco sono le questioni relative al rapporto tra Marx, i marxismi e il socialismo; quelle relative al rapporto tra Marx, i marxismi e la concezione dello Stato e, infine, quelle relative al rovello teorico-pratico della *transizione* alla società comunista, attraverso l'estinzione dello Stato. Soprattutto quest'ultimo problema, sarà centrale per Lenin e per i successivi dirigenti degli Stati socialisti.

5 LENIN E IL PROBLEMA DELL'ESTINZIONE DELLO STATO

Tutto l'apparato teorico di Marx, elaborato e messo a disposizione del movimento operaio con i suoi molteplici scritti, in relazione alle questioni della distinzione tra socialismo e comunismo, del ruolo dello Stato nelle strategia e tattica del conflitto di classe e, infine, della transizione verso la società comunista, anima l'intera produzione teorica, nonché i tentativi di una sua possibile concreta traduzione pratico-rivoluzionaria, del leader del Partito bolscevico russo -Lenin-, già a partire dal primo scorcio del XX secolo (ma va evidenziato come Lenin non avesse potuto leggere gli inediti *Grundrisse*, pubblicati dopo la sua morte, dove l'esposizione delle possibilità e potenzialità pratiche del comunismo marxiano, raggiunge le sue massime vette teoriche).

51 K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, cit., pp. 17-18.

Ciò che sta al centro della concezione leninista, può essere sommariamente descritto come uno sforzo teso alla mobilitazione rivoluzionaria delle masse, mediante l'elaborazione dei principi organizzativi di un *nuovo tipo di Partito comunista*, parzialmente diverso rispetto ad es. quello descritto dagli autori del *Manifesto*. Il nuovo Partito doveva presentarsi come *reparto di avanguardia della classe operaia*, capace di rompere, superandoli, sia l'*economicismo corporativista* meramente sindacale, che per lo più contraddistingueva i progetti e l'operato dei partiti socialdemocratici, egemoni durante la parabola della II Internazionale (1889-1914); sia la conseguente pratica *legalistica* della lotta di classe che essi per lo più propugnavano; sia, infine, quello spontaneismo di derivazione anarchica, sollecitato anche in termini opportunistici da alcuni esponenti a capo della stessa II Internazionale (Karl Kautsky, Eduard Bernstein tra tutti) e da organizzazioni e movimenti socialisti.

In sostanza, per Lenin, la tendenza all'organizzazione degli operai (ad es. attraverso le lotte sindacali sul terreno delle rivendicazioni salariali e/o su quello della riduzione dell'orario del lavoro) non era in grado di prefigurare direttamente il partito. Se l'obiettivo principale della lotta di classe è quello della presa del potere per abbattere il capitalismo e quindi quello dell'instaurazione della "dittatura del proletariato" e della proprietà collettiva socialista nello Stato borghese, allo scopo di guidare la transizione dal socialismo al comunismo, allora per Lenin è necessaria una direzione politica rivoluzionaria (il Partito appunto) capace di dominare esternamente tutti i gradi di spontaneità che le singole lotte esprimevano.

A questa concezione leninista dell'organizzazione si oppose dalla "sinistra" del movimento operaio internazionale il movimento "consiliarista", che vedeva in Rosa Luxemburg (su cui ci si rammarica di non poterci soffermare) l'esponente più autorevole e dotato di enorme spessore intellettuale che contrastò Lenin, e durante e dopo la rivoluzione russa del 1905, quando appunto salirono alla ribalta i "Soviet" (Consigli) operai. Ugualmente fece dopo la rivoluzione sovietica del 1917. Per Le-

nin, nel 1905, le condizioni non potevano ancora essere mature a che i Soviet costituissero l'embrione nascente del comunismo. Anzi, per il loro spontaneismo essi potevano venir recuperati – come di fatto avvenne – nella macchina statale, corrompendosi in tale modo in un falso "democraticismo" e parlamentarismo borghesi, per di più nella permanenza del regime zarista autocratico e semif feudale. Mutano invece le condizioni e le circostanze nel 1917, specialmente in ragione degli effetti provocati dalla Prima Guerra mondiale sulla struttura del proletariato russo, in particolare, europeo e mondiale più in generale. Soprattutto la crisi delle potenze imperialistiche, sfociata nella "Grande Guerra", e la presenza di un proletariato e un'avanguardia di classe armati negli eserciti, in seno ai mutati rapporti internazionali di produzione e ai mutati rapporti di forza sociali interni, configurarono una situazione propizia per Lenin, nel 1917, per lanciare la parola d'ordine "Tutto il potere ai Soviet", e per portare a compimento il proprio progetto rivoluzionario. Ciononostante, la polemica con la Luxemburg continuò, anche perché, sempre a seguito della conclusione della "Grande Guerra" e dell'esito vittorioso della Rivoluzione sovietica, in Germania (ma anche in buona parte del resto d'Europa) si manifestò un forte protagonismo del movimento operaio attraverso la costituzione di "Repubbliche dei Consigli" e le azioni, appunto, di numerosi "Consigli operai". "Fare come in Russia", divenne una parola d'ordine in tutto il continente e per tutto quel biennio 1918-1919, che si ricorderà nella storia, non a caso, come "Biennio Rosso". Ma al di là della ricostruzione storica, quali erano i termini teorico-strategici del contrasto che contrapponeva Lenin e la Luxemburg? Ebbene i termini del confronto portavano in superficie una vera contraddizione che attraversava e attraverserà il marxismo (ma, di nuovo, ricordiamo quanto sopra esposto sul Marx che ragionava della guerra civile in Francia). Abbiamo accennato alla concezione di Lenin e alla sua tesi del Partito quale reparto dell'avanguardia di classe. Altrettanto brevemente facciamo cenno della posizione della Luxemburg che potrebbe così illustrarsi: l'organizzazione della classe

deve essere il risultato di un processo che, attraverso la contestazione permanente della delega operaia e della gestione delle lotte, nei luoghi del lavoro e nei confronti dei sindacati e dei partiti riformisti, fa coincidere la spontaneità operaia con gli istituti, come i Soviet/Consigli, che gli operai stessi sono capaci di creare come organismi di lotta. Sono dunque a confronto due concezioni di comunismo: come sostanziale democrazia costituente delle masse proletarie in lotta per la Luxemburg; come presa del potere e dittatura del proletariato nella gestione della transizione dallo Stato socialista alla società comunista per Lenin. Probabilmente è anche da questa opposizione, da questa contraddizione irrisolta che trae le origini la crisi futura del potere socialista.

Il testo centrale per comprendere il pensiero di Lenin attorno tutti questi problemi è certamente *Stato e rivoluzione*⁵², scritto a ridosso della Rivoluzione d'ottobre. A sottolineare la straordinaria importanza del momento storico che sollecitava le tesi contenute in quell'opuscolo, è lo stesso Lenin che in un *Postscritto alla prima edizione*, datato 30 novembre 1917 (dunque a Rivoluzione avvenuta), scrive:

Il presente opuscolo fu scritto nell'agosto-settembre 1917. Avevo già preparato il piano di un VII capitolo: "L'esperienza delle rivoluzioni russe del 1905 e del 1917", ma all'infuori del titolo non ho avuto tempo di scriverne una sola riga; ne fui "impedito" dalla crisi politica, vigilia della rivoluzione d'Ottobre 1917. Non c'è che da rallegrarsi di un tale "impedimento" [...] è più piacevole e più utile fare "l'esperienza di una rivoluzione" che non scriverne di essa.⁵³

Queste parole segnalano come *Stato e rivoluzione* contenga il nodo essenziale dell'esperienza teorica e pratico-politica di Lenin. Per quanto riguarda le tesi contenute nell'opuscolo, vanno rilevati i cospicui rimandi e commenti agli scritti di Marx e di Engels relativamente alla questione dello Stato in rapporto alla lotta di classe. Scrive Lenin a proposito della *Critica marxiana* al programma di Gotha dei socialdemocratici tedeschi: «La parte polemica di que-

52 V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, trad. it. V. Gerratana, Roma, 1970.

53 *Ibidem*, p. 203.

sta importante opera, che contiene la critica al lassallismo, ha lasciato per così dire nell'ombra la *parte positiva*, cioè *l'analisi della connessione tra lo sviluppo del comunismo e l'estinzione dello Stato*.»⁵⁴ Dopo averne analizzato e recepite le tesi critiche, Lenin fa propria, e svilupperà, quella che ritiene essere la questione fondamentale posta da Marx e da doversi riproporre, vale a dire *l'analisi del nesso fra lo sviluppo del comunismo, contro e oltre l'organizzazione socialista del lavoro, e l'estinzione dello Stato*. Vediamo alcune tappe che articolano i passaggi di questo sviluppo teorico:

Tutta la teoria di Marx è l'applicazione al capitalismo contemporaneo della teoria dell'evoluzione, nella sua forma più conseguente e completa, meditata e ricca di contenuto. Si comprende quindi che Marx abbia visto il problema dell'applicazione di questa teoria dell'imminente fallimento del capitalismo e al futuro sviluppo del futuro comunismo. Su quali dati ci si può dunque basare nel porre la questione del futuro sviluppo del futuro comunismo? Sul fatto che il comunismo è generato dal capitalismo, si sviluppa storicamente dal capitalismo, è il risultato dell'azione di una forza sociale prodotta dal capitalismo. In Marx non vi è traccia del tentativo di inventare delle utopie, di fare vane congetture su quel che non si può sapere. [...] Il primo punto, stabilito con la massima precisione [...] – punto che gli utopisti dimenticavano e che dimenticano gli opportunisti odierni, i quali temono la rivoluzione sociale – è il seguente: è storicamente certo che fra il capitalismo e il comunismo dovrà necessariamente esserci uno stadio particolare o una tappa particolare di transizione.⁵⁵

Il problema della *transizione* è quindi quello delle basi materiali dello sviluppo che è segnato dal funzionamento -ambiguo- di una dialettica nel rapporto di classe. È la dialettica della *mediazione* tra la capacità del capitalismo di produrre e riprodurre insieme al capitale la forza-lavoro sociale che gli è interna e di cui necessita. Ma proprio perché è una *dialettica*, questa forza-lavoro si presenta anche come *soggettività* antagonista: essa è tanto il prodotto quanto il vero motore dello sviluppo capitalistico. Ma, lo avevamo visto già con Marx, finché la lotta non giunge alla soglia della rivo-

54 *Ibidem*, p. 157 (corsivi miei).

55 *Ibidem*, p. 158 e pp. 159-60.

luzione sociale con la rottura dei meccanismi di accumulazione del capitale –ivi compresi quelli della forza-lavoro sociale attraverso lo Stato-, permane il capitalismo, nella sua versione socialista, e non c'è comunismo. In una tale fase cioè permane lo sviluppo in senso capitalistico e non c'è liberazione dallo stesso sviluppo in senso comunista. Qui, in queste condizioni, Lenin avanza la propria specifica tesi della *dittatura del proletariato*, ovvero la tesi di una fase di *transizione* in cui la classe operaia esercita la propria egemonia sullo sviluppo capitalistico. Ciò significa socialismo, democrazia socialista, uguaglianza, Stato fondato sul lavoro. Ma tutto questo, oltre ogni illusione utopistica od opportunistica, sia per Marx che per Lenin, *rimangono funzioni dello sviluppo capitalistico nella sua forma socialista*.

Per comprendere meglio il problema della *transizione*, la polemica con i revisionisti “opportunisti” socialisti, così come argomentate da Lenin in maniera coerente all'impostazione data da Marx, occorre soffermarsi sul capitolo III di *Stato e rivoluzione*⁵⁶. Qui Lenin si cimenta corpo a corpo con l'analisi marxiana dell'esperienza della Comune parigina, riportando e commentando, come di consueto, numerosi brani dei testi di Marx presi in esame. La Comune aveva insegnato che «la classe operaia non può impossessarsi puramente e semplicemente di una macchina statale già pronta e metterla in moto per i suoi propri fini». Questa formula verrà ripresa da Marx ed Engels nella *Prefazione* alla nuova edizione tedesca del *Manifesto*, come un sostanziale emendamento di quel programma. Lenin nota come:

È estremamente caratteristico che gli opportunisti abbiano snaturato proprio questo emendamento sostanziale [...]. Qui basta rilevare che “l'interpretazione” corrente, volgare della famosa formula di Marx, da noi citata, è che Marx vi avrebbe sottolineato l'idea di evoluzione lenta, in contrapposizione con la conquista del potere, ecc. In realtà, è proprio il contrario. L'idea di Marx è che la classe operaia deve *spezzare, demolire* la “macchina statale già pronta”, e non limitarsi semplicemente ad impossessarsene. Il 12 aprile 1871, vale a dire precisamente durante la Comune, Marx scriveva a Kugelmann: “Se tu ri-

leggi l'ultimo capitolo del mio 18 Brumaio troverai che io affermo che il prossimo tentativo della rivoluzione francese non consisterà nel trasferire da una mano ad un'altra la macchina militare e burocratica, come è avvenuto fino ad ora, ma nello *spezzarla*” (il corsivo è di Marx; *zubrechen* nell'originale) [nota di Lenin]⁵⁷.

In effetti Lenin rimane fedele a Marx su questo così come su altri punti, traendone così le proprie conseguenze riguardo la necessità della “dittatura del proletariato”. In un brano del 18 brumaio molto citato, Marx scriveva:

«la rivoluzione va fino in fondo alle cose. Sta ancora attraverso 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!»⁵⁸

La democrazia, il parlamentarismo, i diritti sono dunque conquiste entro le evoluzioni della forma politica dello Stato moderno. Ma essi non sono l'esito di una *concessione* dall'alto, bensì sono strappati, conquistati, *imposti* attraverso le lotte di classe rivoluzionarie. Il ritorno a forme dittatoriali autoritarie, a cui di sovente si assiste durante lo svolgersi del corso storico, non è che una reazione di fronte a una tale potenza rivoluzionaria, che con ciò costringe la forme di Stato e di governo a manifestarsi in quanto mero *potere esecutivo* e al di là dei suoi formali mascheramenti legali e parlamentari. Lo Stato si manifesta cioè nella sua essenza profonda, pura di forza di dominio e oppressione di una classe su un'altra, di potere di pochi sulla stragrande maggioranza della popolazione. Questa macchina statale – ha più volte scritto Marx-, con la sua burocrazia, la sua polizia e il suo esercito, non può dunque essere semplicemente dominata, essa va *spezzata*: «Tutti i rivolgimenti politici non

57 *Ibidem*, p. 99.

58 K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, cit., p. 196.

56 Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., pp. 97-122.

fecero che perfezionare questa macchina, invece di spezzarla.»⁵⁹ “*Fra diritti eguali decide la forza*”, sosterrà Marx in un passaggio del libro I del *Capitale*.

Lenin apprende appieno queste lezioni marxiane, e recisamente afferma che finché «esiste lo Stato non vi è libertà; quando si avrà la libertà non vi sarà più Stato.»⁶⁰ L'ipotesi riformista dell'ideologia socialdemocratica è qui lontanissima da questo punto di vista militante. E così si continua nel programma rivoluzionario, seguendo il solco tracciato da Marx:

La condizione economica della completa estinzione dello Stato è che il comunismo giunga a un grado così elevato di sviluppo che ogni contrasto di lavoro intellettuale e fisico scompaia, e che scompaia quindi una delle principali fonti della disuguaglianza *sociale* contemporanea, fonte che la sola socializzazione dei mezzi di produzione, la sola espropriazione dei capitalisti non può inaridire di un colpo.⁶¹

Non è allora sufficiente, per quanto “inconveniente” necessario, il solo socialismo e lo Stato, vale a dire il “capitalista collettivo ideale”, come già Engels lo aveva chiamato⁶², o anche lo “Stato sintesi della società borghese” di Marx. Il progetto comunista deve prevedere l'accrescimento e lo sviluppo dei bisogni operai e con ciò l'estinzione, insieme, sia della divisione del lavoro sociale (divisione tra lavoro intellettuale e fisico) sia dello Stato medesimo. Ma anche questo progetto non deve lasciar spazio all'utopismo. L'espropriazione dei capitalisti

renderà *possibile* uno sviluppo gigantesco delle forze produttive. E vedendo come, già ora, il capitalismo *intra* in modo assurdo questo sviluppo, e quali progressi potrebbero essere realizzati grazie alla tecnica moderna già acquisita, abbiamo il diritto di affermare con assoluta certezza che l'espropriazione dei capitalisti darà necessariamente un gigantesco impulso alle forze produttive della società umana. Ma non sappiamo e non

59 *Ibidem*, p. 197.

60 Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., p. 171.

61 *Ibidem*.

62 L'intero brano recita così: «Lo Stato moderno, qualunque ne sia la forma, è una macchina essenzialmente capitalistica, uno Stato dei capitalisti, il capitalista collettivo ideale.», F. Engels, *Antidüring*, cit., p. 297.

possiamo sapere quale sarà la rapidità di questo sviluppo, quando esso giungerà a una rottura con la divisione del lavoro [...]. Abbiamo perciò diritto di parlare unicamente dell'inevitabile estinzione dello Stato, sottolineando la durata di questo processo, la sua dipendenza dalla rapidità di sviluppo della *fase più elevata* del comunismo, lasciando assolutamente in sospeso la questione del momento in cui avverrà e delle forme concrete che questa estinzione assumerà, poiché *non abbiamo* dati che ci permettano di risolvere simili questioni.⁶³

Queste proposizioni relative alla durata della transizione socialista -e, quindi, per Lenin alla durata della dittatura del proletariato-, possono obiettivamente dar luogo a numerosi equivoci circa la loro effettiva tenuta, specie se sottoposte a un impietoso sguardo *post festum* dell'esperienza dell'Unione Sovietica, durante -e soprattutto *dopo*- la guida di Lenin. Ma in questa sede non intendiamo ingrossare la già copiosa letteratura esistente in merito. Piuttosto, ci interessa individuare e sottolineare almeno alcuni punti nodali sul piano più teorico (ma molti altri altrettanto fondamentali andrebbero evidenziati) e per i temi che fin qui si è trattati, vale a dire: 1) in Lenin così come in Marx il progetto del comunismo si costruisce attraverso la critica del “socialismo” definito come funzione necessaria dello sviluppo capitalistico, da doversi oltrepassare; 2) in Lenin come già in Marx il comunismo in quanto lotta di classe rivoluzionaria è un movimento che, tatticamente e strategicamente, riapre sempre la dialettica fra il potere costituente che esso esprime e i poteri-ordini costituiti contro cui si lotta, poiché questi ultimi tendono a chiudere quella dialettica per conservarsi e riprodursi; 3) in Lenin come in Marx l'estinzione dello Stato e l'abolizione della miseria del lavoro salariato sono gli obiettivi primari della rivoluzione sociale e politica del comunismo; 4) sia in Marx prima e in Lenin poi il comunismo non è propriamente un obiettivo ideale. Le teorie che i loro scritti ci consegnano, si generano in un diretto contatto con concrete esperienze di lotta rivoluzionaria, soprattutto le insurrezioni in Francia per Marx, tra il 1848 e il 1871, e quelle in Russia, tra il 1905 e il 1917, per Lenin. La “scientificità” del metodo marxiano non sta

63 Lenin, *Stato e rivoluzione*, cit., pp. 171-72.

tanto nelle capacità previsionali che eventualmente sarebbe in grado di offrire. Essa si trova piuttosto nella consapevolezza di mantenere sempre aperta la teoria sulla pratica. È un'indagine continua che si svolge attraverso un'analisi della composizione, sociale e politica, della classe, ovvero del soggetto rivoluzionario e delle potenzialità che concretamente, dentro la determinatezza dei rapporti sociali di capitale, questi è in grado di esprimere per la trasformazione e il sovvertimento dell'esistente. Adeguare conoscenza e realtà, teoria e pratica, è il movimento che si traduce in progetto e organizzazione per la trasformazione dello "stato delle cose presente".

6. NOTE CONCLUSIVE

Per concludere il ragionamento qui proposto (ma in realtà per avviarne un altro), torniamo al quesito da cui aveva preso le mosse: *esiste una dottrina marxista dello Stato?* Per quanto illustrato fin qui, la risposta non può che essere negativa, ma non nel senso di un "vuoto" di riflessione sulla "forma politica" nel pensiero di Marx o nei classici del marxismo (tra i quali per altro ci si è limitati fare solo un accenno alla posizione di Lenin: tantissimi altri mancano all'appello!). Piuttosto si sarà compreso come per Marx (e poi in parte per Lenin) una "teoria dello Stato" non ha ragione di esistere in virtù del processo rivoluzionario che la lotta di classe è in grado di avviare. Nessuna prefigurazione, nessuna "ricetta per l'osteria dell'avvenire" (sempre per citare Marx) sono necessarie durante il processo di trasformazione dell'esistente, dove il soggetto e il modo della rivoluzione costituiscono unitamente il processo medesimo della trasformazione. In Marx (e in Lenin) vi è piuttosto una teoria della sovversione dei rapporti sociali del capitale e dell'abolizione dello Stato, ovvero della distruzione di quelle due potenze che nella modernità *insieme* determinano l'assoggettamento degli individui attraverso lo sfruttamento del lavoro e l'oppressione delle libertà.

Ma allora, in base a quanto detto in premessa, dovremmo dedurre che l'odierno capitalismo neoliberista, finanziario e globalizzato,

sia una ennesima *realizzazione in negativo* delle previsioni marxiane e marxiste della lotta di classe? Che le forze rivoluzionarie siano state capaci di abbattere il proprio avversario «solo perché questo attinga dalla terra nuove forze e si levi di nuovo più formidabile di fronte a esse» (secondo una citazione di Marx sopra riportata)? Difficile rispondere.

Certo si era, sopra, implicitamente affermato che le politiche del neoliberalismo tendono a far sfumare le distinzioni del liberalismo classico fra sfera economico-privata e sfera politica; tendono a superare la tradizionale dicotomia fra *diritto privato* e *diritto pubblico*, infine compromettendo, forse irrimediabilmente, quell'autonomia del politico che si identificava con la sovranità dello Stato - nazione. La finanziarizzazione capitalistica, inoltre, fissa i nodi del comando in un potere totalmente *trascendente*, esterno alle stesse possibilità di regolazione economica e capace di riarticolare le funzioni dello Stato medesimo (privatizzandolo, patrimonializzandolo) all'interno dei sistemi della *governance globale* per la gestione della *crisi permanente* che le è necessaria per sopravvivere. Inoltre ancora, il rapporto di produzione capitalistico si presenta sempre più *immaterializzato*, tendendo in tal modo a superare definitivamente quella norma-misura regolatrice del valore-lavoro che forniva la *base materiale* delle costituzioni rigide e stabili delle società industriali *fordiste-keynesiste*, e così mediava gli interessi e il rapporto di forza tra le classi.

Nelle odierne società post-industriali, il nuovo fondamento *materiale* non è più tanto il lavoro individuale soggetto ad essere rappresentato socialmente solo come *lavoro astratto*, ma è piuttosto (come ci diceva Marx nei *Grundrisse*) un lavoro *immediatamente sociale* e *direttamente produttivo* e, in questo suo essere così determinato, (contrariamente a quanto avesse previsto Marx) *direttamente sfruttato* dal capitale. La nuova norma di valorizzazione che il capitale mette in esecuzione è quella che si insinua e si estende in ogni spazio della vita sociale e naturale (*biopotere*). I nuovi mezzi di produzione del finanzia-capitalismo sono la moneta, i prodotti finanziari, i sistemi bancari, utilizzati come strumenti di estrazione del

plusvalore, non certo come improbabili forze produttive. Così le nuove forme di assoggettamento passano per la produzione e riproduzione dell'ineguaglianza, dell'indebitato, del precario, del povero.

Ma allora che fare in questa situazione? Ancora: "non ci sono alternative"? La risposta a questi interrogativi non può certo essere astrattamente teorica, ma essa spetta all'intelligenza generale, alle capacità e alle pratiche delle nuove soggettività implicate nei processi materiali dell'esistente. D'altronde, per finire in parte così come si è iniziato, sosteneva Marx che il *lavoro vivo* è insieme miseria assoluta e potenzialità di ogni ricchezza, soggetto povero dello sfruttamento e potenza della soggettività nella lotta per la trasformazione. Oggi, queste forze e potenze del *lavoro vivente* «si ritraggono continuamente, spaventate dall'infinita immensità dei loro propri scopi, sino a che si crea la situazione in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro e le circostanze stesse gridano: *Hic Rhodus, hic salta!*». Saranno arrivate a maturazione queste circostanze?

Romano Martini è dottore di ricerca in Teorie del diritto e della politica, Università di Macerata. Tra i suoi lavori, Logica normativa del capitale sociale. Analisi teorico giuridica dei Grundrisse di Karl Marx, Torino, 2010.