

IL PROBLEMA POLITICO E LA TEORIA DELLO STATO IN MARX

di Sergio Cappellini

Il rapporto di Marx con la politica può essere prospettato in due modi: come questione *pratica* e come questione *teorica*.

Nel primo caso si tratta di considerare il concreto impegno politico di Marx come militante e dirigente rivoluzionario del movimento operaio tedesco ed europeo. Tale considerazione è tutt'altro che secondaria se si vuole penetrare a fondo il pensiero marxiano, dal momento che una caratteristica essenziale di esso è l'inscindibile unità dell'elemento teorico con quello pratico. L'incessante attività politica di Marx - dagli esordi come collaboratore e poi redattore capo della *Gazzetta renana* di Colonia alla guida della *Lega dei comunisti* a Bruxelles, dall'impegno in prima linea durante i turbinosi eventi rivoluzionari del 1848 fino alla fondazione, nel '64, dell'*Associazione internazionale dei lavoratori* (la cosiddetta *Prima Internazionale*), dalla partecipazione all'esperienza tragica ed esaltante della *Comune* di Parigi (1871) fino alle aspre polemiche contro le tendenze anarchiche del movimento rivoluzionario e alla discussione critica che accompagnò la nascita del Partito socialdemocratico tedesco - s'intreccia indissolubilmente con l'elaborazione di quelle dottrine che sono poi divenute, per oltre un secolo, patrimonio di gran parte del proletariato europeo, costituendo la base teorica del cosiddetto «socialismo scientifico». L'analisi di quelle vicende che videro Marx protagonista non è quindi semplice ricerca biografica intorno alla sua figura, bensì autentica comprensione di un pensiero che non volle essere pura riflessione astratta sull'uomo, la storia, la società, ma strumento critico finalizzato all'azione pratica per trasformare la realtà in senso rivoluzionario.

Vi è tuttavia - e questo è il secondo modo di impostare la questione - un aspetto più propriamente *teorico* del problema politico in Marx, vale a dire: **come egli concepisce, in generale, la categoria della politica o, più precisamente, come egli elabora il problema del potere politico e quindi dello Stato?** È agevole comprendere che si tratta di un nodo teorico di estrema importanza, ancora una volta, per le implicazioni pratiche che esso comporta. Il movimento operaio internazionale, soprattutto nel corso del '900, si è diviso e contrapposto al suo interno soprattutto a causa delle diverse risposte e soluzioni date a tale quesito. Risposte e soluzioni formulate certo sul terreno teorico-ideologico, ma che hanno prodotto e accompagnato scelte e orientamenti determinanti per la storia contemporanea, e vicende politiche spesso drammatiche che non hanno ancora perso attualità. Socialisti e comunisti, rivoluzionari e riformisti si sono riferiti a Marx nelle forme più svariate, interpretandone o aggiornandone il pensiero, per correggerlo, integrarlo o ripristinarlo nella sua vera o presunta autenticità e legittimare così i propri comportamenti. In un periodo di confusione teorica e pratica, di crollo di miti e ideologie, di appiattimento conformistico e di sostanziale incapacità di elaborazione critica, non sarà inutile cercare le radici di un problema così importante, almeno per ristabilire, tra tanta indifferenza o approssimazione, qualche punto fermo.

1. L'innovazione teorica di Marx nella teoria dello Stato.

Com'è noto, Marx non ha dedicato nessun'opera specifica all'analisi del problema della politica e dello Stato; tuttavia non vi è scritto marxiano che in qualche modo non sia «politico», dal momento che anche le riflessioni più filosofiche o le indagini di carattere economico di cui si compongono i suoi libri hanno sempre, come già si è detto, un risvolto pratico-attivo, non riducendosi mai a semplice speculazione teorica. Da ciò segue che, per rintracciare le linee di una concezione organica di Marx sulla politica e sullo Stato, bisogna considerare l'intera sua produzione letteraria tentando di isolare, per

quanto è possibile, il tema che ci interessa. Ci si renderà allora conto che l'elaborazione di Marx, pur svolgendosi nell'arco di oltre trent'anni, possiede una sostanziale solidità e coerenza, a dispetto di quanti hanno voluto talora riscontrarvi oscillazioni e ambiguità.

La prima cosa che conviene sottolineare è che la posizione di Marx costituisce una **rottura teorica rispetto alla tradizione del pensiero politico moderno**, da Hobbes a Hegel (passando per Locke, Rousseau e Kant). Secondo questa linea di pensiero la meta della storia e del progresso umano consiste nello Stato e nel suo perfezionamento. Tuttavia va fatta una precisazione. Fino a Kant i concetti di *Stato* e di *società civile* sono equivalenti, hanno sostanzialmente lo stesso significato, e ad essi viene contrapposto quello di *stato di natura*, che sta ad indicare la società naturale, la condizione primitiva, pre-politica, in cui l'uomo vive privo di garanzie giuridiche. Per questi pensatori la condizione d'esistenza desiderabile per gli uomini è data appunto dalle leggi e dallo Stato, cioè dalla società civile, che nasce per mezzo di una convenzione, un accordo, un contratto che li fa uscire dalla loro condizione naturale dando vita alle istituzioni politiche. Hegel introduce invece una distinzione importante tra le nozioni di «società civile» e «Stato». Per lui la società civile certamente non è una società semplicemente «naturale», ma tuttavia non è ancora uno Stato: è uno stadio preliminare dello Stato, una sua prima manifestazione inferiore e imperfetta. Nel suo ambito gli uomini soddisfano i propri bisogni materiali mediante il *lavoro* e stabiliscono un insieme di relazioni reciproche di tipo prevalentemente economico, senza però giungere a realizzare un'unità sociale organica e compiuta che solo le istituzioni statali sono in grado di garantire. Lo Stato, inteso da Hegel come il culmine e la sintesi della vita etica di un popolo («*il razionale in sé e per sé*»), supera e ricomponde ad un livello più elevato le divisioni e i contrasti che ancora sussistono nella società civile e costituisce perciò il coronamento e la forma suprema dell'esistenza sociale dell'uomo.

Marx riprende questa distinzione tra *società civile* e *Stato*, ma rovesciando il rapporto tra i due termini. Non è la società civile ad essere una sfera pre-statale, una sotto-struttura dello Stato, bensì è lo Stato ad essere una **sovrastruttura** rispetto alla società civile. Per comprendere appieno il senso di questo ribaltamento concettuale bisogna richiamare, seppure rapidamente, le nozioni marxiane di *struttura* e *sovrastruttura* nel contesto della quella visione generale della storia e della società che va sotto il nome di *materialismo storico*. Non è questo il luogo per esaminare tale complessa teoria esposta da Marx in vari suoi scritti; ci limitiamo a citare un passo, celeberrimo, particolarmente utile al nostro argomento. Si tratta di un brano autobiografico del 1859 in cui egli, ripercorrendo in breve sintesi l'itinerario intellettuale che lo portò alla sua originale dottrina storico-sociale, ne espone i tratti salienti.

La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza, il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli Inglesi e dei Francesi del secolo XVIII, sotto il termine di «società civile»; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica (...) Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così: nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza¹.

¹K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, 1974. *Prefazione*, pp. 4-5.

La «struttura economica della società» è dunque costituita dai «rapporti di produzione», ossia relazioni oggettive e indipendenti dalla volontà dei singoli, determinati dal grado di sviluppo delle forze produttive e, conseguentemente, dal meccanismo della produzione sociale. Questa è la «base reale» della società, che Marx identifica con la hegeliana «società civile», nella quale affonda le sue radici una «**sovrastruttura giuridica e politica**» che si eleva al di sopra di essa senza però potersene distaccare e rendere indipendente, avendo anzi in essa la propria condizione di esistenza. Lo Stato non è perciò nient'altro che un **prolungamento della società civile**, privo di reale autonomia rispetto alla base economica della società, destinato anzi - come vedremo in seguito - a scomparire allorché verranno meno i suoi presupposti «materiali».

Come si vede, quindi, i rapporti di produzione sono per Marx il vero fondamento della società e della storia. Essi sono ineliminabili, rappresentano l'elemento permanente lungo il corso delle vicende umane, mentre lo Stato è un prodotto storicamente determinato e quindi provvisorio, non eterno. In conclusione, mentre i filosofi della politica che abbiamo precedentemente considerato individuano nello Stato l'orizzonte insuperabile del progresso sociale e civile dell'umanità, **Marx viceversa vede il punto d'arrivo della storia coincidere col venir meno dello Stato, con la sua estinzione.**

2. Emancipazione politica ed emancipazione umana.

Nelle istituzioni politiche non si verifica affatto, come vorrebbe Hegel, il superamento dei contrasti sociali e la risoluzione in una superiore unità dei conflitti economici presenti nella società civile; ma anzi, essi vengono per un verso presupposti e per un altro consacrati. Ciò è particolarmente evidente proprio nell'ambito del moderno Stato liberal-democratico, dove le istituzioni rappresentative e il suffragio universale danno l'illusione - ma appunto, di illusione si tratta - di una ricomposizione politica delle contraddizioni economiche, mentre in realtà non fanno che scindere l'uomo in due: **da una parte l'individuo concreto**, soggetto al sistema dei bisogni e quindi membro della società civile, inserito all'interno della struttura economica fondata sull'antagonismo, la concorrenza e, insomma, la «guerra di tutti contro tutti»; **dall'altra il cittadino astratto**, libero elettore e membro della società politica, titolare di uguali diritti rispetto ad ogni altro cittadino e quindi partecipe di un ordine superiore, unitario e armonico, ossia della vita dello Stato. Il significato di questo dualismo consiste, secondo Marx, nell'**antitesi non risolta tra contenuto e forma**, un contenuto economico-sociale caratterizzato dalla disuguaglianza e dalla lotta generalizzata e una forma giuridico-politica che afferma un'uguaglianza puramente astratta e fittizia. Leggiamo il brano seguente tratto da uno scritto giovanile di Marx intitolato *Sulla questione ebraica* (1843).

Lo Stato sopprime a suo modo le differenze di *nascita*, di *condizione*, di *cultura*, di *professione*, dichiarando che nascita, condizione, cultura, professione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in equal misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, la cultura, la professione *operino* nel loro modo, cioè come proprietà privata, come cultura, come professione, e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, sente se stesso come *Stato politico*, e fa valere la propria *universalità* solo in opposizione con questi suoi elementi².

Si noti qui come Marx veda l'esistenza dello Stato politico *in quanto tale*, cioè distinto e separato dalla società civile, come necessariamente connessa a quelle **disuguaglianze di fatto che, anziché essere soppresse dallo Stato stesso, vengono viceversa presupposte.** Questa separazione tra la base

²K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, 1974, pp. 57-58.

materiale (economica) della società e la sovrastruttura politica-statale è tipica del mondo borghese, dove l'egoismo particolaristico dell'attività economica viene mascherato (non certo superato) dalla presunta universalità dei fini perseguiti dallo Stato.

Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce (...) una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale egli si afferma come *ente comunitario*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee. Lo Stato politico si comporta nei confronti della società civile in modo altrettanto spiritualistico come il cielo nei confronti della terra (...) Nella sua realtà più immediata, nella società civile, l'uomo è un essere profano (...) Viceversa, nello Stato, dove l'uomo vale come specie, egli è il membro immaginario di una sovranità fantastica, è spogliato della sua reale vita individuale e riempito di una universalità irrealistica³.

La situazione contraddittoria dell'individuo che vive nella moderna società capitalistica è palese: come «uomo privato» vive in concorrenza con gli altri uomini, strumentalizzandoli e divenendo egli stesso strumento di leggi economiche a lui superiori, mentre come «uomo pubblico» vive come ente sociale, formalmente uguale agli altri e solidale con loro. Questa, osserva Marx, è la «*contraddizione nella quale si trova il bourgeois con il citoyen, nella quale si trova il membro della società civile con il suo travestimento politico*»⁴.

Ma ecco allora che la conquista dei diritti politici, sia pure il diritto di voto per tutti (rivendicazione, questa, che costituiva al tempo di Marx l'obiettivo più radicale avanzato dalle correnti democratiche), non è sufficiente a liberare l'uomo dalla disuguaglianza e ad emanciparlo realmente, liberandolo da ogni forma di alienazione.

L'emancipazione *politica* è certamente un grande passo in avanti, non è però la forma ultima dell'emancipazione umana in generale, ma è l'ultima forma dell'emancipazione umana *entro* l'ordine mondiale attuale. S'intende: noi parliamo qui di reale, di pratica emancipazione⁵.

Qui Marx pone, evidentemente, la questione decisiva di una **rivoluzione che non può avvenire solo sul terreno politico-giuridico, ma deve investire le strutture economiche e sociali**. Un'uguaglianza sostanziale e non solo formale non può realizzarsi «entro l'ordine mondiale attuale», ossia all'interno della società capitalistico-borghese, ma implica di necessità un rivolgimento radicale dei rapporti di produzione che ne stanno alla base. In questo senso Marx considera la rivoluzione francese una rivoluzione inadeguata, proprio perché è stata soltanto una rivoluzione *politica*. Con essa la borghesia non ha fatto che sovrapporre ad una società civile dominata dai suoi interessi un ordinamento politico che li legittima e li garantisce, proclamandoli come «diritti dell'uomo» in quanto tale.

Quest'uomo, il membro della società civile, è ora la base, il presupposto dello Stato *politico*. Egli è da esso riconosciuto come tale nei diritti dell'uomo (...) L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà della proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo dell'industria, ricevette la libertà dell'industria (...) La *rivoluzione politica* dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza *rivoluzionare* queste parti stesse né sottoporle a critica. Essa si comporta verso la società civile, verso il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, come verso il *fondamento della propria esistenza*, (...) *come verso la sua base naturale*⁶.

³Ivi, pp. 58-59.

⁴Ibidem.

⁵Ivi, p. 60.

⁶Ivi, pp. 77-78.

La vera, compiuta emancipazione dell'uomo avverrà solo allorché l'individuo non avrà più bisogno di porsi astrattamente come «cittadino» per avere un'esistenza «universale», per «valere come specie», ma nella sua vita concreta e nei suoi reali rapporti con gli altri (= nella società civile) realizzerà se stesso in quanto membro della comunità umana.

L'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo *egoista indipendente*, dall'altro, al *cittadino*, alla persona morale.

Solo quando l'uomo reale, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue «forces propres» come forze *sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta⁷.

3. La superstizione politica.

La sopravvalutazione della politica e dello Stato - tipica di una concezione idealistica o spiritualistica, dove lo Spirito, gli ideali, la volontà, i valori morali pretendono di valere come le forze motrici della storia - si scontra inevitabilmente contro la dura realtà «materiale» costituita dalla società civile e dai suoi meccanismi; e accade così, come nel caso della rivoluzione francese, che una volta venuta meno la tensione violenta della lotta politica riemerge, pressoché immutata, la struttura fondamentale della società.

Nei momenti del suo particolare sentimento di sé, la vita politica cerca di soffocare il suo presupposto, la società civile e i suoi elementi, e di costituirsi come la reale e non contraddittoria vita dell'uomo come specie. Essa può questo, nondimeno, solo attraverso una *violenta* contraddizione con le sue proprie condizioni di vita, solo dichiarando *permanente* la rivoluzione, e il dramma politico finisce perciò altrettanto necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società civile, così come la guerra finisce con la pace⁸.

Va notato, di passaggio, che in questi primi saggi giovanili Marx considera la religione come un elemento della società civile, mentre nella riflessione più matura, quando elaborerà in modo rigoroso il concetto di «struttura» sostituendolo a quello hegeliano di «società civile», la religione verrà da lui collocata nell'ambito della sovrastruttura ideologica della società, come una forma di alienazione la cui origine va ricondotta alle condizioni materiali della produzione sociale.

Ma a noi interessa qui soprattutto sottolineare il giudizio di Marx sull'incompiutezza e l'insufficienza di una rivoluzione che voglia essere solo *politica*. Contro l'illusione e l'inganno di chi pretende di trasformare la società operando semplicemente sul terreno della politica e dello Stato, Marx combatterà una strenua battaglia teorica nel corso dell'intera sua vita. Alla base di quelle concezioni vi è un errore fondamentale, quello di considerare (seguendo la linea del pensiero politico moderno di cui si è parlato al § 1) lo Stato come l'elemento determinante della vita sociale, istitutivo dei vincoli che tengono uniti gli uomini tra di loro. Non è affatto così: si tratta solo di «**superstizione politica**». Scrive infatti Marx nella *Sacra famiglia* (1845), a proposito della teoria secondo cui «*l'essenza generale dello Stato deve di necessità tenere uniti i singoli atomi egoistici*»:

⁷Ivi, pp. 78-79.

⁸Ivi, p. 61.

Per parlare con precisione e nel significato prosaico, i membri della società civile non sono *atomi*. La *proprietà caratteristica* dell'atomo consiste nel non avere (...) nessuna relazione, condizionata mediante la sua propria *necessità naturale*, con altri esseri fuori di esso. L'atomo è *privo di bisogni, autosufficiente*; il mondo fuori di esso è il *vuoto* assoluto, (...) proprio perché l'atomo possiede in se stesso *tutta la pienezza*. L'individuo egoistico della società civile si può gonfiare, nella sua rappresentazione (...), fino a diventare l'*atomo*, cioè un'essenza irrelata, autosufficiente, priva di bisogni, *assolutamente piena*, beata. La *realtà sensibile*, non beata, non si preoccupa dell'immaginazione dell'individuo; ciascuno dei sensi di lui lo costringe a credere all'essere del mondo e degli individui fuori di lui, ed anche il suo stomaco *profano* gli ricorda quotidianamente che il mondo *fuori* di lui non è *vuoto* ma è *ciò che* propriamente *riempie*. Ciascuna delle sue attività essenziali e delle sue proprietà, ciascuno dei suoi impulsi vitali diventa il *bisogno*, la *penuria*, che trasforma il suo egoismo, il suo *desiderio di sé*, in desiderio di altre cose e di altri uomini fuori di lui. Ma, poiché il bisogno del singolo individuo non ha (...) una connessione immediata con il soddisfacimento, ogni individuo è quindi costretto a creare questa connessione, diventando parimenti il mediatore tra il bisogno altrui e gli oggetti di questo bisogno. Sono quindi la *necessità naturale*, le *proprietà umane essenziali*, per quanto alienate possano apparire, l'*interesse*, che tengono uniti i membri della società civile; il loro legame reale è la vita *civile*, e non la vita *politica*. Non è dunque lo *Stato* che tiene uniti gli *atomi* della società civile, ma il fatto che essi (...) nella *realtà* sono esseri fortemente distinti dagli atomi (...). Solo **la superstizione politica immagina ancora oggi che la vita civile debba di necessità essere tenuta unita dallo Stato, mentre, al contrario, nella realtà, lo Stato è tenuto unito dalla vita civile⁹.**

In sostanza Marx condivide l'antica opinione di Aristotele secondo cui l'uomo è, per sua essenza, un «animale sociale», ma interpreta questa affermazione in un senso materialistico, ossia riconducendo l'essenza umana non allo «spirito» ma ai suoi bisogni sensibili, agli impulsi vitali che gli appartengono in quanto ente naturale. La soddisfazione di questi bisogni mette *necessariamente* l'individuo in rapporto con gli altri attraverso la mediazione del *lavoro*, ed è quindi nella *società civile*, cioè nell'ambito del sistema dei bisogni soddisfatti per mezzo dell'attività produttiva, che si esplica quel legame sociale che costituisce l'essenza dell'uomo. Solo astrattamente si può dire che l'uomo è un atomo: concretamente l'uomo esiste soltanto come essere sociale, come insieme di relazioni economiche. **Lo Stato, la società politica, non sta alla base di queste relazioni, ma ne è un prodotto, un riflesso, una «sovrastuttura».** Lo Stato moderno, giunto a compimento con la rivoluzione francese, riconosce implicitamente il suo luogo di nascita allorché, proclamando solennemente i «diritti universali dell'uomo», dichiara l'individuo egoista membro della società civile - cioè il moderno borghese - il vero soggetto di quei diritti.

Come lo Stato antico aveva come base naturale la schiavitù, così lo *Stato moderno* ha come *base naturale* la società civile, l'uomo della società civile, cioè l'uomo indipendente, unito all'altro uomo solo con il legame dell'interesse privato e della necessità naturale *incosciente*, lo *schiavo* del lavoro per il guadagno, lo schiavo sia del bisogno *egoistico* proprio sia del bisogno egoistico altrui. Nei *diritti universali dell'uomo*, lo Stato moderno riconosce che questa è la sua base naturale. **E non è lo Stato che li ha creati.** Lo Stato moderno (...) ha riconosciuto da parte sua, con la *dichiarazione dei diritti dell'uomo*, il proprio luogo di nascita e il proprio fondamento¹⁰.

4. Lo Stato come espressione politica del dominio di classe.

Ma cos'è dunque lo Stato, quale ne è la natura essenziale?

L'opinione di Marx su questo punto è precisa e coerente e la si trova espressa in molte sue opere per mezzo di definizioni incisive. Vediamone alcune.

⁹F. Engels - K. Marx, *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, 1972, pp. 157-158. (Il neretto è mio).

¹⁰Ivi, p. 148. (Il neretto è mio).

Lo Stato «non è altro che la forma di organizzazione che i borghesi si danno per necessità, tanto verso l'esterno che verso l'interno, al fine di garantire reciprocamente la loro proprietà e i loro interessi» (L'ideologia tedesca).

«Lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i loro interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca» (Ib.).

«Il potere politico dello Stato moderno non è che un comitato, il quale amministra gli affari comuni di tutta quanta la classe borghese» (Manifesto del partito comunista).

«Il potere politico, nel senso proprio della parola, è il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra» (Ib.).

Un efficace commento a queste affermazioni di Marx lo troviamo in una pagina dell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* di Federico Engels (1884), dove si legge:

Lo Stato, poiché è nato dal bisogno di tenere a freno gli antagonismi di classe, ma contemporaneamente è nato in mezzo al conflitto di queste classi, è per regola lo Stato della classe più potente, economicamente dominante, che, per mezzo suo, diventa anche politicamente dominante e così acquista un nuovo strumento per tener sottomessa e per sfruttare la classe oppressa. Come lo Stato antico fu anzitutto lo Stato dei possessori di schiavi al fine di mantener sottomessi gli schiavi, così lo Stato feudale fu l'organo della nobiltà per mantenere sottomessi i contadini (...) e lo Stato rappresentativo moderno è lo strumento per lo sfruttamento del lavoro salariato da parte del capitale¹¹.

Viene qui ribadito, implicitamente, il carattere di *sovrastruttura* che è proprio dello Stato. Quest'ultimo *presuppone*, come condizione della propria esistenza, la società civile con i suoi inconciliabili conflitti di classe.

Ma perché questi antagonismi, queste classi con interessi economici in conflitto non distruggano se stessi e la società in una sterile lotta, sorge la necessità di una potenza che sia **in apparenza** al di sopra della società, che attenui il conflitto, lo mantenga nei limiti dell'«ordine»; e questa potenza che emana dalla società, ma che si pone al di sopra di essa e che si estranea sempre più da essa, è lo Stato¹².

Dove vanno sottolineati due punti in particolare. **Primo**: che la «neutralità» dello Stato rispetto ai conflitti economico-sociali tra le classi è solo *apparente*. **Secondo**: che lo Stato tende sempre più ad *estraniarsi* dalla società civile, a rendersi autonomo e indipendente da essa. Ciò accade in quanto lo Stato moderno, nato dall'esigenza della borghesia di esercitare un potere unitario e accentrato, si è venuto costituendo sempre più come un apparato burocratico e repressivo assai complesso e articolato, e naturalmente costoso. Esso finisce perciò per diventare un grande corpo parassitario che pesa su tutta quanta la società, quindi anche, seppure in misura minore, sulla stessa classe dominante.

Questa tendenza dello Stato a sovrapporsi ed estraniarsi rispetto alla base sociale di cui è emanazione risulta particolarmente evidente quando, sentendo la borghesia particolarmente minacciosa la pressione della classe ad essa antagonista (il proletariato), rinuncia ad esercitare direttamente il potere politico mediante le istituzioni rappresentative (il parlamento) e lo affida ad un dittatore che, presentandosi come uomo al di sopra delle parti e garante dell'ordine, le assicura in realtà meglio del regime liberal-democratico il potere che conta maggiormente: quello economico-sociale. È quanto accadde in Francia in seguito al colpo di Stato del 2 dicembre 1851 con cui si instaurò la dittatura di Luigi Napoleone, evento preso in esame da Marx nel saggio storico dal titolo *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* (1852). Quel rivolgimento politico non fu in realtà nient'altro che l'esautorazione del

¹¹F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, 1976, p. 202.

¹²Ivi, p. 200. (Il neretto è mio).

parlamento a vantaggio del potere esecutivo, cioè dell'apparato burocratico-amministrativo dello Stato che, del resto, si era andato formando nel periodo storico dell'affermazione della borghesia e, corrispondentemente, della monarchia assoluta francese.

Questo potere esecutivo, con la sua enorme organizzazione burocratica e militare, col suo meccanismo complicato e artificiale, con un esercito di mezzo milione di impiegati accanto a un altro esercito di mezzo milione di soldati, questo spaventoso corpo parassitario che avvolge come un involucro il corpo della società francese e ne ostruisce tutti i pori, si costituì nel periodo della monarchia assoluta, al cadere del sistema feudale, la cui caduta aiutò a rendere più rapida (...) La prima Rivoluzione francese, a cui si poneva il compito di spezzare tutti indipendenti di carattere locale, territoriale, cittadino e provinciale, al fine di creare l'unità borghese della nazione, dovette necessariamente sviluppare ciò che la monarchia assoluta aveva incominciato: l'accentramento; e in pari tempo dovette sviluppare l'ampiezza, gli attributi e gli strumenti del potere governativo. Napoleone portò alla perfezione questo meccanismo dello Stato (...) Tutti i rivolgimenti politici non fecero che perfezionare questa macchina, invece di spezzarla. I partiti che successivamente lottarono per il potere considerarono il possesso di questo enorme edificio dello Stato come il bottino principale del vincitore¹³.

Queste trasformazioni, compresa l'ultima in ordine di tempo messa in atto da Luigi Bonaparte, non hanno minimamente intaccato la sostanza dello Stato borghese, limitandosi a modificarne la forma. Tuttavia esse hanno prodotto come risultato finale un distacco del potere politico dalla società civile tale da renderlo **apparentemente** indipendente dalla sua base di classe.

È soltanto sotto il secondo Bonaparte che lo Stato sembra essere diventato completamente indipendente. La macchina dello Stato si è talmente rafforzata di fronte alla società borghese, che le basta avere alla sua testa il capo della *Società del 10 dicembre*, un avventuriero qualsiasi venuto dal di fuori, levato sugli scudi da una soldatesca ubriaca, che egli ha comprato con acquavite e salsicce, e a cui deve continuamente gettare altra salsiccia¹⁴.

Ma la borghesia accetta questo sacrificio e questa umiliazione perché capisce che, in determinate circostanze storiche, secondo l'efficace espressione di Marx, «*per salvare la propria borsa essa deve perdere la propria corona*»¹⁵.

5. La dittatura del proletariato.

Neppure la rivoluzione proletaria cancella la natura di classe dello Stato. Anzi, troviamo qui l'ulteriore conferma della dottrina di Marx secondo la quale **qualsiasi Stato è per sua essenza lo strumento dell'oppressione politica esercitata dalla classe dominante nei confronti del resto della società.** Tuttavia lo Stato nelle mani del proletariato possiede due caratteristiche fondamentali che lo differenziano da tutti gli Stati precedenti. In primo luogo, è il frutto di una rivoluzione con la quale, per la prima volta nella storia, la *maggioranza* della popolazione e non una minoranza amministra il potere; in secondo luogo, è uno Stato che assume da subito una serie di provvedimenti volti a eliminare i presupposti stessi della propria esistenza in quanto Stato, cioè le classi sociali, e con ciò i presupposti dell'esistenza di *qualunque* Stato in generale. In altri termini, **lo Stato proletario è l'ultima forma che storicamente assume il potere politico**, in quanto con esso viene ad estinguersi lo Stato come tale. È perciò propriamente uno **Stato di transizione** verso una società senza Stato.

¹³K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, 1974, pp. 205-207.

¹⁴Ibidem.

¹⁵Ivi, p. 121.

In verità nei suoi primi scritti Marx sembra identificare immediatamente il rovesciamento dei rapporti di produzione capitalistici con la realizzazione di una società senza classi e quindi senza Stato, cioè una società comunista. Si legge ad esempio nella *Miseria della filosofia* (1847):

Ciò vuol dire forse che dopo la caduta dell'antica società ci sarà una nuova dominazione di classe, riassumentesi in un nuovo potere politico? No. La condizione dell'affrancamento della classe lavoratrice è l'abolizione di tutte le classi (...)

La classe lavoratrice sostituirà, nel corso del suo sviluppo, all'antica società civile una associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo, e non vi sarà più potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il riassunto ufficiale dell'antagonismo nella società civile¹⁶.

Ma già nel *Manifesto* del '48 la questione di un potere proletario viene considerata con maggiore attenzione. Nel secondo capitolo, intitolato *Proletari e comunisti*, troviamo scritto:

Abbiamo già visto sopra come il primo passo nella rivoluzione operaia sia l'elevarsi del proletariato a classe dominante, la conquista della democrazia¹⁷.

Se infatti il termine «democrazia» significa, etimologicamente, «potere del popolo», è evidente che il potere politico dei lavoratori, vale a dire della componente di gran lunga più numerosa della società, costituisce l'attuazione di una democrazia. Ciò è in sintonia con quanto si legge nel capitolo precedente (*Borghesi e proletari*): «Tutti i movimenti avvenuti sinora furono movimenti di minoranza o nell'interesse di minoranze. Il movimento proletario è il movimento indipendente dell'enorme maggioranza nell'interesse dell'enorme maggioranza»¹⁸. Ma procediamo nella lettura interrotta.

Il proletariato si servirà della sua supremazia politica per strappare alla borghesia, a poco a poco, tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, vale a dire del proletariato stesso organizzato come classe dominante, e per aumentare, con la massima rapidità possibile, la massa delle forze produttive.

Naturalmente sulle prime tutto ciò non può accadere, se non per via di interventi dispotici nel diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione, vale a dire con misure che appaiono economicamente insufficienti e insostenibili, ma che nel corso del movimento sorpassano se stesse e spingono in avanti, e sono inevitabili come mezzi per rivoluzionare l'intero modo di produzione¹⁹.

È dunque chiaro che la conquista e l'esercizio rivoluzionario del potere da parte della classe operaia si esplica mediante forme coercitive, indirizzate a privare la borghesia della proprietà dei mezzi di produzione (ossia del potere economico) per sottoporli al controllo dello Stato gestito politicamente dal proletariato. Si tratta perciò di una nuova dittatura di classe che sostituisce quella precedente della borghesia. Ma questo Stato, proprio grazie alle misure adottate, viene abolendo l'antagonismo di classe e fa quindi maturare la propria stessa abolizione.

Quando, nel corso dell'evoluzione, le differenze di classe saranno sparite e tutta la produzione sarà concentrata nelle mani degli individui associati, il potere pubblico perderà il carattere politico. **Il potere politico, nel senso proprio della parola, è il potere organizzato di una classe per l'oppressione di un'altra.** Se il proletariato, nella lotta contro la borghesia, si costituisce necessariamente in classe, e per

¹⁶K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, 1976, p. 146.

¹⁷K. Marx - F. Engels, *Manifesto del Partito comunista*, Editori Riuniti, 1971, p. 87.

¹⁸Ivi, p. 74.

¹⁹Ivi, p. 88.

mezzo della rivoluzione trasforma se stesso in classe dominante e, come tale, distrugge violentemente i vecchi rapporti di produzione, esso **abolisce, insieme con questi rapporti di produzione, anche le condizioni d'esistenza dell'antagonismo di classe e le classi in generale, e quindi anche il suo proprio dominio di classe.**

Al posto della vecchia società borghese con le sue classi e coi suoi antagonismi di classe subentra un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti²⁰.

Le fasi sono quindi due: dapprima il proletariato si erge a classe dominante, mentre in un secondo tempo, venuta meno la distinzione e la contrapposizione tra le classi, si afferma una libera associazione di individui priva di un potere politico-statuale. Quest'ultima è la condizione caratteristica della società comunista. La distinzione tra questi successivi stadi nel processo di mutamento radicale dell'ordinamento sociale esistente viene formulata da Marx nel modo più chiaro possibile in queste poche righe della *Critica al programma di Gotha* (1875):

Tra la società capitalistica e la società comunista vi è il periodo della trasformazione rivoluzionaria dell'una nell'altra. Ad esso corrisponde anche un periodo politico di transizione, il cui Stato non può essere altro che **la dittatura rivoluzionaria del proletariato**²¹.

Tralasciando per il momento l'ultima tappa dell'evoluzione storica, soffermiamoci ancora sulla caratterizzazione dello Stato proletario di transizione secondo l'analisi di Marx.

Egli affronta questo argomento in particolare nello scritto noto col titolo *La guerra civile in Francia* (1871), redatto per conto dell'*Associazione internazionale degli operai* (più conosciuta come *Prima Internazionale*) a proposito dell'esaltante quanto drammatica vicenda della Comune di Parigi (marzo-maggio 1871). Questa fu vista da Marx come la prima esperienza storica, sia pure limitata ad una sola città, di potere operaio; e le riflessioni di Marx sarebbero state attentamente meditate da Lenin quando, alla vigilia della rivoluzione d'Ottobre del 1917, scrivendo *Stato e rivoluzione*, avrebbe sviluppato nella forma più organica la teoria marxista dello Stato. Leggiamo alcuni passi significativi, dove Marx evidenzia le caratteristiche della Comune che ne fecero un **modello di Stato assolutamente nuovo**, antagonistico rispetto a tutte le precedenti forme di potere borghese.

Il primo decreto della Comune (...) fu la soppressione dell'esercito permanente e la sostituzione ad esso del popolo armato.

La Comune fu composta dei consiglieri municipali eletti a suffragio universale nei diversi mandamenti di Parigi, responsabili e revocabili in qualunque momento. La maggioranza dei suoi membri erano naturalmente operai, o rappresentanti riconosciuti della classe operaia. La Comune doveva essere non un organismo parlamentare, ma di lavoro, esecutivo e legislativo allo stesso tempo. Invece di continuare ad essere l'agente del governo centrale, la polizia fu immediatamente spogliata delle sue attribuzioni politiche e trasformata in strumento responsabile della Comune, revocabile in qualunque momento. Lo stesso venne fatto per i funzionari di tutte le altre branche dell'amministrazione. Dai membri della Comune in giù, il servizio pubblico doveva essere compiuto per *salari da operai*. I diritti acquisiti e le indennità di rappresentanza degli alti dignitari dello Stato scomparirono insieme coi dignitari stessi. Le cariche pubbliche cessarono di essere proprietà privata delle creature del governo centrale (...)

Sbarazzatasi dell'esercito permanente e della polizia, elementi della forza materiale del vecchio governo, la Comune si preoccupò di spezzare la forza della repressione spirituale, il «potere dei preti», sciogliendo ed espropriando tutte le Chiese in quanto enti possidenti. I sacerdoti furono restituiti alla quiete della vita privata, per vivere delle elemosine dei fedeli, ad imitazione dei loro predecessori, gli apostoli. Tutti gli istituti di istruzione furono aperti gratuitamente al popolo e liberati in pari tempo da ogni ingerenza della Chiesa e dello

²⁰Ivi, pp. 89-90. (Il neretto è mio).

²¹K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, 1976, p. 44.

Stato. Così non solo l'istruzione fu resa accessibile a tutti, ma la scienza stessa fu liberata dalle catene che le avevano imposto i pregiudizi di classe e la forza del governo.

I funzionari giudiziari furono spogliati di quella sedicente indipendenza che non era servita ad altro che a mascherare la loro abietta soggezione a tutti i governi che si erano succeduti, ai quali avevano, di volta in volta, giurato fedeltà, per violare in seguito il loro giuramento. I magistrati e i giudici dovevano essere elettivi, responsabili e revocabili come tutti gli altri pubblici funzionari.

La Comune di Parigi doveva naturalmente servire di modello a tutti i grandi centri industriali della Francia. Una volta stabilito a Parigi e nei centri secondari il *régime* comunale, il vecchio governo centralizzato avrebbe dovuto cedere il posto anche nelle province all'**autogoverno dei produttori** (...) L'unità della nazione non doveva essere spezzata, anzi doveva essere organizzata dalla Costituzione comunale, e doveva diventare una realtà attraverso la distruzione di quel potere statale che pretendeva essere l'incarnazione di questa unità indipendente e persino superiore alla nazione stessa, mentre non era che un'escrecenza parassitaria. Mentre gli organi puramente repressivi del vecchio potere governativo dovevano essere amputati, le sue funzioni legittime dovevano essere strappate a un'autorità che usurpava una posizione predominante sulla società stessa, e restituite agli agenti responsabili della società. Invece di decidere una volta ogni tre o sei anni quale membro della classe dominante dovesse mal rappresentare il popolo nel parlamento, il suffragio universale doveva servire al popolo costituito in comuni, così come il suffragio individuale serve a ogni altro imprenditore privato per cercare gli operai e gli organizzatori della sua azienda. Ed è ben noto che le associazioni di affari, come gli imprenditori singoli, quando si tratta di veri affari, sanno generalmente come mettere a ogni posto l'uomo adatto, e se una volta tanto fanno un errore, sanno rapidamente correggerlo (...)

La Comune fece una realtà dello slogan delle rivoluzioni borghesi, il governo a buon mercato, distruggendo le due maggiori fonti di spese, l'esercito permanente e il funzionarismo statale. La sua esistenza stessa supponeva la non esistenza della monarchia che, in Europa, almeno, è l'abituale zavorra e l'indispensabile maschera del dominio di classe. Essa forniva alla repubblica la base per vere istituzioni democratiche (...)

(...) (La Comune) fu una forma politica fundamentalmente espansiva, mentre tutte le precedenti forme di governo erano state unilateralmente repressive. Il suo vero segreto fu questo: che **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**²².

Riassumendo, gli elementi principali propri della Comune di Parigi in quanto pratica realizzazione del potere operaio sono, secondo Marx:

- 1.abolizione del carattere di «separatezza» dello Stato e dei suoi organi nei confronti della società civile;
- 2.abolizione della distinzione dei poteri (legislativo ed esecutivo), che vengono a coincidere nell'assemblea rappresentativa, la quale diventa un «organismo di lavoro»;
- 3.eleggibilità, responsabilità e revocabilità permanente dei funzionari dello Stato, compresi i magistrati, onde **impedire il formarsi di un ceto di politici professionisti** e il distacco dell'apparato pubblico rispetto alla società;
- 4.piena laicità dello Stato e diritto universale allo studio;
- 5.abolizione del centralismo burocratico dello Stato in favore di un decentramento ad organi locali di *autogoverno* (sul modello della Comune), emanazione della volontà popolare e ad essa costantemente sottoposti;
- 6.**carattere tecnico-amministrativo e non politico** degli eletti negli organi di autogoverno. Essi, cioè, non ricevono una *delega* politica, ma una *commissione* di lavoro, ossia l'incarico di svolgere, sotto il costante controllo popolare, una funzione di pubblica utilità.

Va però osservato che Marx parla di «autogoverno dei produttori», sottolineando implicitamente che **la figura del cittadino viene a coincidere con quella del lavoratore** o - il che è lo stesso - che **la**

²²K. Marx, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, 1977, pp. 80-85. (I neretti sono miei).

società politica si identifica con la società civile. In questo nuovo ordine sociale la democrazia non è più il travestimento egualitario puramente formale della sostanziale disuguaglianza economica tra le classi, ma diventa esercizio effettivo della sovranità popolare mediante la partecipazione e il controllo diretti da parte di tutti i membri della società; i quali diventano *tutti* lavoratori produttivi e quindi, di fatto, *uguali* tanto nei diritti quanto nei doveri. **Le classi sociali come tali scompaiono e con esse il dominio di classe.**

Il dominio politico dei produttori non può coesistere con la perpetuazione del loro asservimento sociale. La Comune doveva dunque servire da leva per svellere 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 classe²³.

In tal modo Marx ha individuato gli elementi basilari di quella che egli stesso definisce altrove la «*dittatura del proletariato*». Essa viene qualificata in uno scritto del 1850 come «*punto di passaggio necessario per l'abolizione delle differenze di classe in generale, per l'abolizione di tutti i rapporti di produzione su cui esse riposano, per l'abolizione di tutte le relazioni sociali che corrispondono a questi rapporti di produzione, per il sovvertimento di tutte le idee che germogliano da queste relazioni sociali*»²⁴. Analogamente, in una lettera all'amico Weydemeyer del 1852 ribadisce il medesimo concetto scrivendo che «*questa dittatura costituisce soltanto il passaggio alla soppressione di tutte le classi e a una società senza classi*»²⁵.

6. Lo Stato di transizione: Marx e la teoria socialdemocratica.

Possiamo a questo punto esaminare l'ultimo aspetto, peraltro decisivo, della dottrina marxiana dello Stato: la transizione dalla dittatura del proletariato alla completa estinzione dello Stato in quanto tale.

Se Marx individua nella dittatura operaia lo sbocco necessario della lotta di classe tra borghesia e proletariato, ritiene d'altro canto che la natura propria di questo ordinamento politico gli impedisca di assumere un carattere stabile e duraturo, come invece avviene per ogni altra forma statale. Esso si configura infatti come una «*rivoluzione permanente*» il cui scopo essenziale è di eliminare l'antagonismo tra le classi cancellando le classi stesse. Rileggiamo a questo proposito il passo del *Manifesto* già citato in precedenza.

Se il proletariato, nella lotta contro la borghesia, si costituisce necessariamente in classe, e per mezzo della rivoluzione trasforma se stesso in classe dominante e, come tale, distrugge violentemente i vecchi rapporti di produzione, esso abolisce, insieme con questi rapporti di produzione, anche le condizioni d'esistenza dell'antagonismo di classe e le classi in generale, e quindi anche il suo proprio dominio di classe²⁶.

La dittatura del proletariato, per quanto sia un passaggio obbligato e inevitabile per superare l'ordine sociale capitalistico-borghese, non è un punto d'arrivo e una condizione permanente. Essa deve soltanto rendere possibile la soppressione di ogni potere politico e di ogni forma di Stato. Ma per poter realizzare questo programma, la classe operaia non può limitarsi ad impossessarsi dell'apparato statale esistente per correggerlo e adattarlo ai propri fini, ma deve **spezzarlo violentemente**, distruggerne il carattere di sovrastruttura sovrapposta alla società civile e creare un tipo del tutto nuovo di potere

²³Ivi, p. 85.

²⁴K. Marx, *Le lotte di classe in Francia*, Editori Riuniti, 1973, p. 269.

²⁵In K. Marx - F. Engels, *Sul materialismo storico*, Edizioni Rinascita, 1949, p. 73.

²⁶Cfr. nota 20.

politico, realmente democratico in quanto espressione diretta della volontà popolare e degli interessi della comunità dei produttori associati. Precisamente su questo punto verte la differenza di fondo tra la tesi di Marx e quella socialdemocratica (o socialista-riformista).

Secondo i socialdemocratici, che svilupparono la loro strategia nell'ambito della Seconda Internazionale (1889-1914), lo Stato borghese non va abbattuto nelle sue istituzioni e nei suoi apparati, ma conquistato dall'interno per via democratica e adoperato per realizzare le opportune riforme in grado di superare, gradualmente e pacificamente, l'ordinamento capitalistico della società. Non si tratterebbe perciò di creare, mediante una rivoluzione, un nuovo tipo di Stato, bensì di impadronirsi del vecchio Stato per farne uno strumento di emancipazione sociale e di evoluzione verso una società socialista. Questa linea politica, per quanto contrastata a livello teorico dai massimi dirigenti del Partito Socialdemocratico Tedesco e della Seconda Internazionale, tra i quali soprattutto Karl Kautsky, fu quella praticata *di fatto* dai partiti socialisti dell'Europa occidentale. Chi espresse con chiarezza anche a livello dottrinario questo punto di vista fu Edward Bernstein, anch'egli autorevole dirigente della S.P.D., rilevando come la concreta azione del partito andava discostandosi sempre più dalla teoria marxiana, che quindi doveva essere «rivista». (Da qui il termine *revisionismo* col quale si indica l'indirizzo teorico avviato appunto da Bernstein sul cadere del secolo e che, nei primi anni del '900, provocò un acceso dibattito all'interno dei partiti aderenti all'Internazionale). Il nocciolo della concezione di Bernstein e del classico riformismo socialista è che le moderne istituzioni liberal-democratiche consentono, alle classi lavoratrici e ai partiti che le rappresentano, di ottenere per via pacifica, già nell'ambito della società borghese, tutta una serie di riforme economico-sociali che fanno maturare il passaggio inevitabile e senza traumi dal capitalismo al socialismo. Si tratta semplicemente di utilizzare gli strumenti che la democrazia politica mette a disposizione. Scrive Bernstein (1899): «*Il principio della democrazia è la soppressione del dominio di classe (...) Tutta l'attività pratica della socialdemocrazia è rivolta alla creazione di situazioni e presupposti che rendono possibile e garantiscono un trapasso senza rotture violente del moderno ordine sociale ad un ordine superiore*»²⁷. È evidente la distanza da Marx: cade completamente il concetto dello Stato come strumento funzionale al dominio di classe e viene sostituito con quello di uno Stato «neutrale» rispetto ai conflitti di classe, arbitro imparziale rispetto agli interessi che si contrappongono nella società civile. L'uguaglianza politica assicurata dalla democrazia non viene più criticata, come in Marx, per il suo aspetto puramente formale e quindi mistificato rispetto alle reali disuguaglianze materiali, ma viene assunta come effettiva garanzia di pari libertà per tutti e quindi compiuta eliminazione di ogni dominio di classe. Naturalmente in questa prospettiva non ha neppure più senso parlare della necessità di superare la separatezza dello Stato rispetto alla società (o, per adoperare le parole di Marx, il suo carattere di «escrescenza parassitaria»), dal momento che la forma democratica consente già, di per sé, la completa partecipazione del popolo alla direzione politica della comunità sociale.

Scrivendo nel 1891 l'*Introduzione a La guerra civile in Francia*, Engels nota: «*La Comune dovette riconoscere sin dal principio che la classe operaia, una volta giunta al potere, non può continuare ad amministrare con la vecchia macchina statale; che la classe operaia, per non perdere di nuovo il potere appena acquistato, (...) deve eliminare tutto il vecchio macchinario repressivo già sfruttato contro di essa*»²⁸. I provvedimenti adottati dalla Comune furono nel loro insieme - come si legge più avanti - la «*distruzione violenta del potere dello Stato esistente e la sostituzione ad esso di un nuovo*

²⁷E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Laterza, 1968, 187 e 189.

²⁸K. Marx, *La guerra civile in Francia*, cit., *Introduzione all'edizione tedesca del 1891*, p. 25.

*potere, veramente democratico»*²⁹. E poco oltre, rivolgendosi polemicamente proprio contro le tesi socialdemocratiche, Engels prosegue:

(...) proprio in Germania la fede superstiziosa nello Stato si è trasportata dalla filosofia nella coscienza generale della borghesia e perfino di molti operai. Secondo la concezione filosofica, lo Stato è la «realizzazione dell'Idea», ovvero il regno di dio in terra tradotto in linguaggio filosofico, il campo nel quale la verità e la giustizia eterne si realizzano o si devono realizzare. Di qui una superstiziosa venerazione dello Stato e per tutto ciò che ha relazione con lo Stato (...) E si crede d'aver già fatto un passo estremamente audace quando ci si è liberati della fede nella monarchia ereditaria e si giura nella repubblica democratica. Però lo Stato non è in realtà che una macchina per la oppressione di una classe da parte di un'altra, nella repubblica democratica non meno che nella monarchia; nel migliore dei casi è un male che viene lasciato in eredità al proletariato riuscito vincitore nella lotta per il dominio di classe, i cui lati peggiori il proletariato non potrà fare a meno di amputare subito, nella misura del possibile, come fece la Comune, finché una generazione, cresciuta in condizioni sociali nuove, libere, non sia in grado di scrollarsi dalle spalle tutto il ciarpame statale³⁰.

Secondo la visione socialdemocratica lo Stato democratico-borghese è *già* la forma politica definitiva, la quale consente il superamento degli antagonismi sociali e il progresso evolutivo inarrestabile della società; secondo la concezione di Marx ed Engels **la rivoluzione operaia, smantellando lo Stato borghese e sostituendolo con la dittatura del proletariato, dà vita all'ultima forma di Stato avviando, contemporaneamente, la transizione verso una società senza Stato.**

7. L'estinzione dello Stato: la polemica contro gli anarchici.

Sul versante opposto Marx conduce una serrata polemica, nell'ambito della Prima Internazionale, contro le tesi anarchiche sostenute dall'esule russo Michail Bakunin. Tralasciando i punti di dissenso, pure importanti, che riguardano le forme organizzative del movimento operaio e la sua partecipazione alla vita politica nell'ambito delle istituzioni borghesi, consideriamo soltanto la radicale diversità nel concepire la rivoluzione e il processo di transizione ad una società senza classi. Secondo Bakunin lo Stato non è una sovrastruttura che ha le sue radici nei rapporti di produzione che costituiscono la base economica della società, non è un organismo per mezzo del quale le classi dominanti difendono i loro privilegi sociali, ma è, viceversa, *l'origine* e la *causa* dell'esistenza delle classi e del dominio di classe. Esso perciò rappresenta la vera piaga della società, l'esclusivo bersaglio della rivoluzione, sopprimendo il quale scompaiono di conseguenza le classi sociali, il capitalismo e lo sfruttamento economico dell'uomo sull'uomo. Anche in questo caso abbiamo a che fare - per adoperare l'espressione di Marx - con una forma di «superstizione politica», in virtù della quale la palingenesi rivoluzionaria della società deriva da un atto di liquidazione totale di qualunque forma di Stato, di autorità, di potere, quale che sia. In una lettera del 1872 Engels sintetizza: «*Poiché dunque lo Stato è il male principale, si deve prima di tutto sopprimere lo Stato, e allora il capitale se ne andrà al diavolo da solo. Noi invece diciamo il contrario: distruggete il capitale, l'appropriazione di tutti i mezzi di produzione da parte di pochi, e lo Stato cadrà da sé. La differenza è essenziale*»³¹.

Secondo la concezione marxiana il compito della rivoluzione proletaria è il rovesciamento del modo di produzione capitalistico e per attuarlo è necessaria la forza coercitiva di uno Stato nel quale si

²⁹Ivi, p. 27. (Neretto mio).

³⁰Ivi, pp. 27-28.

³¹Lettera di Engels a Cuno del 24 gennaio 1872, in K. Marx - F. Engels, *Marxismo e anarchismo*, Editori Riuniti, 1973, p. 130.

concentra la volontà organizzata della classe operaia giunta al potere, ossia la *dittatura del proletariato*. Commentando il testo di Bakunin *Stato e anarchia*, Marx scrive:

(...) fino a quando esistono altre classi, e particolarmente la classe capitalista, fino a quando il proletariato lotta contro di essa (giacché, quando giunge al potere, i suoi nemici e la vecchia organizzazione della società non sono scomparsi), deve adoperare dei mezzi violenti, cioè dei mezzi governativi (...)

Il dominio di classe degli operai sugli strati del vecchio mondo che lo combattono durerà fino a quando non saranno distrutte le basi economiche dell'esistenza delle classi.

(...) Visto che il proletariato, nel periodo della lotta per l'abbattimento della vecchia società, agisce ancora sulle basi della vecchia società, e perciò dà ancora al movimento delle forme politiche, che più o meno le corrispondono, in questo periodo di lotta esso non ha ancora raggiunto la sua organizzazione definitiva, e applica per la sua liberazione dei mezzi che dopo la liberazione diventano superflui³².

Solo una volta eliminata la proprietà privata capitalistica lo Stato non sarà più necessario e *si estinguerà*. Quindi **non eliminazione, ma estinzione dello Stato**. E a questo proposito Marx annota:

(...) quando il dominio di classe scompare, non ci sarà uno Stato nel significato politico attuale.

(...) Non appena le funzioni hanno cessato di essere politiche: 1) non esistono più funzioni governative; 2) la distribuzione delle funzioni generali diventa una questione d'affari e non dà luogo a nessun dominio; 3) l'elezione non ha nulla dell'odierno carattere politico³³.

Il che significa che **nella società senza classi, cioè nella fase matura del comunismo, assieme allo Stato scomparirà la politica**. Infatti, dal momento che la politica riflette lo scontro sociale tra le classi in lotta e trova nello Stato l'ambito in cui si esplica e lo strumento funzionale all'oppressione classista, è chiaro che **le funzioni di pubblico interesse, una volta abolite le classi, non avranno più un carattere politico, ma semplicemente tecnico-organizzativo**. Esse non saranno più svolte nell'interesse di pochi o molti contro l'interesse di altri, ma verranno affidate in base alle competenze e alle capacità individuali nell'interesse di *tutta* la collettività. **Lo Stato e la politica saranno finalmente riassorbiti nella società civile**. Anzi, alla società civile si sostituirà *«un'associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo, e non vi sarà più potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il riassunto ufficiale dell'antagonismo nella società civile»*³⁴

8. La società comunista.

Volendo infine indicare i tratti specifici della futura società senza classi, dove - secondo la celebre definizione del *Manifesto* - *«il libero sviluppo di ciascuno è la condizione del libero sviluppo di tutti»*, va osservato innanzitutto che Marx non volle mai tracciarne, neppure sommariamente, il profilo; ciò sarebbe stato un passo indietro verso l'atteggiamento tipico dei pensatori «utopisti», che in ogni tempo (a partire da Platone) si sono sforzati di descrivere il modello ideale di una comunità umana giusta e felice. Lo scopo di Marx è un altro. La sua teoria intende possedere un carattere scientifico e per questo si propone di analizzare le concrete e *oggettive* contraddizioni che caratterizzano la forma di produzione capitalistica per dimostrarne l'inevitabile destino storico: il suo superamento dialettico attraverso la rivoluzione proletaria e il costituirsi di una più alta forma di società. Questo enorme sforzo di analisi critica ha dato corpo alla maggiore tra le opere di Marx, *Il capitale*, nel cui *Poscritto* del 1873 l'autore fa intendere chiaramente di non essere minimamente interessato a *«prescrivere ricette per*

³²Ivi, pp. 117 e 123.

³³Ivi, p. 121.

³⁴Cfr. nota 16.

l'osteria dell'avvenire» essendo lo scopo della sua ricerca quello di «*svelare la legge economica del movimento della società moderna*»³⁵

Tuttavia Marx, incalzato dal dibattito interno al movimento operaio tedesco, si trovò nella necessità di chiarire e precisare taluni aspetti essenziali, economici e giuridici, che avrebbero dovuto caratterizzare la società di transizione dal capitalismo al comunismo (la dittatura del proletariato), differenziandola rispetto alla società senza classi e senza Stato. Più tardi la tradizione marxista, e soprattutto Lenin, avrebbe denominato coi termini di «socialismo» e «comunismo» quelle che Marx definisce invece «fasi della società comunista», parlandone nella già citata *Critica al programma di Gotha* del 1875. A proposito della prima «fase» (quella che corrisponde alla dittatura del proletariato) Marx osserva:

Quella con cui abbiamo da far qui, è una società comunista, non come si è *svilupata* 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 essa è uscita. Perciò il produttore singolo riceve (...) esattamente ciò che le dà. Ciò che egli ha dato alla società è la sua quantità individuale di lavoro (...) Egli riceve dalla società uno scontrino da cui risulta che egli ha prestato tanto lavoro (...) e con questo scontrino egli ritira dal fondo sociale tanti mezzi di consumo quanto costa il lavoro corrispondente. 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 cose di valore uguale³⁶.

Vale quindi l'uguale diritto per tutti: **ciascuno riceve nella misura reale del proprio lavoro**, a prescindere dai suoi bisogni. E questo, si badi, è già un notevole progresso rispetto al puro diritto borghese, in virtù del quale l'uguaglianza è solo formale e maschera una sostanziale disuguaglianza. Ora, finalmente, con l'eliminazione della proprietà privata dei mezzi di produzione, si è davvero tutti uguali in quanto si viene misurati esclusivamente in base al proprio lavoro. Tuttavia, nota Marx, questa «proporzionalità» tra ciò che si dà in termini di produzione e ciò che si riceve in termini di beni di consumo reca ancora in sé un limite borghese, e cioè assegna a ciascuno una quantità di ricchezza sociale non in rapporto alle sue necessità ma solo in relazione al suo rendimento; e quest'ultimo dipende da fattori variabili da individuo a individuo, come l'abilità, le attitudini, la resistenza fisica, ecc.. Quindi questo «diritto uguale», prosegue Marx,

è un diritto disuguale per lavoro disuguale. Esso non riconosce nessuna 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, per il suo contenuto, un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto* (...) Inoltre: un operaio è ammogliato, l'altro no; uno ha più figli dell'altro, ecc. Supposti eguali il rendimento e quindi la partecipazione al fondo di consumo sociale, l'uno riceve dunque più dell'altro, l'uno è più ricco dell'altro e così via (...) Ma questi inconvenienti sono inevitabili nella prima fase della società comunista, quale è uscita, dopo i lunghi travagli del parto, dalla società capitalistica³⁷.

Solo «in una fase più elevata della società comunista», conclude Marx, sarà possibile oltrepassare il limite del diritto borghese, quando finalmente l'uomo non sarà più un'astratta figura giuridica ma potrà essere considerato nella sua concretezza individuale:

³⁵K. Marx, *Il capitale*, Libro I, Volume I, Editori Riuniti, 1977, *Prefazione alla prima edizione*, p. 33.

³⁶K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, cit., p. 30.

³⁷Ivi, pp. 31-32.

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 della ricchezza collettiva scorrono 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!»**³⁸.

È bene sottolineare questo concetto perché è un luogo comune l'idea del comunismo come di una società in cui l'uguaglianza appiattisce gli individui e fa scomparire ogni differenza tra le persone: niente di più falso. Marx, fin dall'epoca dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, ha sempre indicato nel massimo sviluppo delle capacità umane e delle qualità individuali le caratteristiche fondamentali della società comunista: **non l'uguaglianza bensì la piena libertà dell'uomo, nella ricchezza di tutte le sue manifestazioni, è il fine del movimento comunista**. Tant'è vero che nel già citato passo del *Manifesto* si parla della futura società priva di antagonismi di classe come di «un'associazione nella quale il **libero sviluppo di ciascuno** è la condizione per il **libero sviluppo di tutti**».

Va però aggiunto e precisato che nell'ambito del comunismo la libertà non sarà soltanto un attributo dell'individuo, ma diventerà una condizione permanente dell'intera società umana; nel senso che, **una volta scomparsi i conflitti economici e sociali, gli uomini associati diventeranno veramente padroni del loro destino, cioè liberi**. Fino a quando esisteranno le classi e la lotta tra le classi gli individui agiranno e penseranno come semplici strumenti di forze e di leggi economiche che operano come forze naturali, indipendentemente dalla loro volontà e persino contro la loro volontà. Ma quando finalmente essi avranno distrutto le cause che generano sia i contrasti economici all'interno della società, sia le illusioni ideologiche attraverso le quali vivono e interpretano quei contrasti stessi - quando cioè avranno eliminato il dominio del capitale sul lavoro -, allora potranno controllare e dirigere consapevolmente le leggi che governano lo sviluppo della società e potranno indirizzare con piena coscienza le forze produttive secondo un piano prestabilito e nell'interesse di tutti. Sarà, secondo Marx, una sorta di **passaggio dalla preistoria alla storia**. È un passaggio che Engels descrive efficacemente in questi termini:

Con la presa di possesso dei mezzi di produzione da parte della società, viene eliminata la produzione di merci e con ciò il dominio del prodotto sui produttori. L'anarchia all'interno della produzione sociale viene sostituita dall'organizzazione cosciente secondo un piano. La lotta per l'esistenza individuale cessa. In questo modo, in un certo senso, l'uomo si separa definitivamente dal regno degli animali e passa da condizioni di esistenza animali a condizioni di esistenza effettivamente umane (...) L'organizzazione in società propria degli uomini che sinora stava loro di fronte come una legge elargita dalla natura e dalla storia, diventa ora la loro propria libera azione. Le forze obiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini stessi. Solo da questo momento gli uomini stessi faranno con piena coscienza la loro storia, solo da questo momento le cause sociali da loro poste in azione, avranno prevalentemente, e in misura sempre crescente, anche gli effetti che essi hanno voluto. È questo il **salto dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà**³⁹.

Il concetto hegeliano della libertà come «coscienza della necessità» viene qui recuperato, ma in un significato nuovo: essere liberi non vuol dire solo avere consapevolezza di ciò che è necessario (le leggi oggettive della natura e della storia) e quindi accettarlo, bensì conoscere ciò che è necessario per subordinarlo alla nostra volontà.

³⁸Ibidem. (Neretto mio).

³⁹F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, 1976, p. 116.

Altrettanto evidente è la distanza che separa questa concezione della libertà rispetto a quella anarchica, la quale si risolve nella pura e semplice spontaneità individuale, nell'abolizione di qualsiasi autorità. In Marx ed Engels, invece, l'autorità è destinata a scomparire solo nella sua forma *politica*, per essere sostituita da un'autorità semplicemente tecnico-amministrativa. **Il massimo di libertà finirà per coincidere col massimo di disciplina consapevole.** Cediamo ancora la parola ad Engels.

La società esistita sinora, muovendosi sul piano degli antagonismi di classe, aveva necessità dello Stato (...)Lo Stato era il rappresentante ufficiale di tutta la società, la sua sintesi in un corpo visibile, ma lo era in quanto era lo Stato di quella classe che per il suo tempo rappresentava, essa stessa, tutta quanta la società: nell'antichità era lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel Medioevo lo Stato della nobiltà feudale, nel nostro tempo lo Stato della borghesia. Ma, diventando alla fine effettivamente il rappresentante di tutta la società, si rende, esso stesso, superfluo. Non appena non ci sono più classi sociali da mantenere nell'oppressione (...), non ci sarà da reprimere più niente di ciò che rendeva necessaria una forza repressiva particolare, uno Stato (...) L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo (...) in ogni campo e poi viene meno da se stesso. **Al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi**⁴⁰.

Ritroviamo quindi riconfermato l'**esito antipolitico** della concezione marxiana. **La storia, secondo Marx, procede non verso uno Stato perfetto e ideale, ma al contrario verso una società senza Stato**, dove le attuali funzioni pubbliche dello Stato perdono ogni carattere politico e vengono svolte da organi di autogoverno sociale. Giungerà per questo la storia al capolinea? Avrà termine l'evoluzione della storia umana? No; semplicemente - adoperando un'ultima volta le parole di Marx - «*le evoluzioni sociali cesseranno d'essere rivoluzioni politiche*»⁴¹. *La storia - aggiungiamo noi - non sarà più storia di lotte di classe, ma storia di collaborazione solidale tra gli uomini.*

⁴⁰Ivi, pp. 112-113. (Neretto mio).

⁴¹K. Marx, *Miseria della filosofia*, cit., p. 147.