



**Arsmultimediantgallery LTD**  
**Companies House Londra – Company Number 9579409**

Sede legale:  
20 – 22 Wenlock Road London  
England N1 7 GU

Supervisore progetto: **Paolo Bonaccorso**  
Edizione elettronica: **Antonio Ferrante**  
Titolo **KARL MARX**  
Realizzazione Ebook - 08 Maggio 2015

---

### **Karl Heinrich Marx**

(Treviri, 5 maggio 1818 – Londra, 14 marzo 1883)

Karl Heinrich Marx nacque a Treviri, (in tedesco, *Trier*), città nella Renania-Palatinato, annessa dal 1815 alla Prussia, il 5 maggio 1818 da Henrietta (o Henriette) Pressburg (1788-1863, zia degli industriali Anton e Gerard Philips, futuri fondatori della Philips) e Heinrich (Herschel) Marx (Herschel Marx Levi Mordechai 1782-1838) – figlio di Marx Levi, rabbino di Treviri – avvocato ebreo, descritto come uomo colto e fine, educato nel razionalismo illuminista, tanto da conoscere quasi a memoria molto di Voltaire e di Rousseau, il quale non si legò mai agli ambienti culturali ebraici tradizionali.

Il padre si fece battezzare nel 1817 entrando nella Chiesa luterana col nome di Heinrich; lo stesso fece ai figli nel 1824. Fu così che il giovane Moses Kiessel Marx Mordechai Levi assunse il nuovo nome di Karl Heinrich Marx.

La conversione fu probabilmente più una scelta di convenienza che di fede: i Marx evitavano così le discriminazioni alle quali erano soggetti gli ebrei sotto la Prussia di Federico Guglielmo III.

Anche grazie alla conversione, obbligatoria dopo il Congresso di Vienna per poter esercitare liberamente l'avvocatura, riuscì a praticare la professione ed essere

membro nel 1831 del *Justizrat*, il consiglio giudiziario, che non procurava un titolo accademico ma era un incarico di alto prestigio.

Con il padre, che ebbe certamente un influsso considerevole sulla sua formazione intellettuale, Karl sarà sempre legato da vincoli di affetto e di stima; non così avvenne con la madre Henrietta (ritenuta da alcuni una donna intellettualmente arida - o forse soltanto una persona molto semplice - che gli rimprovererà sempre di non *essersi fatto una posizione* adeguata al suo rango sociale e alle sue capacità intellettuali), né con i suoi fratelli, Sophie (1817 - 1883), Hermann (1819 - 1842), Henriette (1820 - 1856), Louise (1821 - 1893), Caroline (1824 - 1847) ed Eduard (1834 - 1837).

Nel 1830 si iscrive al liceo di Treviri ottenendo la licenza il 17 agosto 1835.

Nei suoi compiti in latino scrive una dissertazione sul principato di Augusto: *An principatus Augusti merito inter feliciores reipublicae Romanae aetates numeretur?* (Il principato d'Augusto si può giustamente annoverare tra i più felici periodi della repubblica romana?); in tedesco, *Considerazione di un giovane sulla scelta del proprio avvenire*, dove scrive tra l'altro: «la guida che ci deve soccorrere nella scelta d'una condizione è il bene dell'umanità, a nostra propria perfezione.

Non si obietti che i due interessi potrebbero contrapporsi l'un l'altro [...] la natura dell'uomo è tale che egli può raggiungere la propria perfezione individuale solo agendo per il perfezionamento e il bene dell'umanità».

Nel 1835, su consiglio del padre, Karl si iscrive alla facoltà di giurisprudenza dell'Università di Bonn, ma antepone agli studi di diritto quelli filosofici e letterari nei corsi tenuti da Wilhelm August Schlegel.

Partecipa alla vita goliardica e bohémienne, alla quale si mescolano anche forme di opposizione politica, e sostiene il duello di rito fra le matricole universitarie, trascorrendo anche un giorno in prigione per ebbrezza e schiamazzi notturni;

si iscrive a un circolo di poeti e comincia a sentire il peso della sorveglianza poliziesca.

Nell'estate del 1836 conosce a Treviri e si fida segretamente con la bella Jenny von Westphalen (1814 - 1881), figlia del barone Ludwig von Westphalen, soprannominata «la principessa del sogno»; nell'autunno, su decisione della famiglia, Marx prosegue gli studi nell'Università di Berlino, dove fino a cinque anni prima aveva insegnato Hegel, con gli autorevoli giuristi Friedrich Carl von Savigny e Eduard Gans.

Il primo, appartenente alla vecchia scuola storica, conservatore, considerava il diritto una creazione dello *spirito popolare* (*Volksgeist*); il secondo, hegeliano e liberale, concepiva il diritto come prodotto dello sviluppo dialettico dell'*Idea* e, studioso anche del Saint-Simon, era favorevole a riforme sociali che alleviassero le condizioni delle classi popolari.

Con una formazione culturale di impronta illuministica, Marx inizia a scrivere una *Filosofia del diritto* che tuttavia interrompe dopo un centinaio di pagine, convinto che *senza un sistema filosofico non si può concludere nulla*.

Durante il decorso di una malattia legge tutte le opere di Hegel, ricevendone una forte impressione.

Alla fine di quell'anno Marx scrive e dedica tre quaderni di poesie alla fidanzata, il "Buch der Lieder" (*Libro dei canti*) e due "Bücher der Liebe" (*Libri dell'amore*) che non ci sono pervenuti; è invece pervenuto un quaderno di poesie dedicato il 10 novembre 1837 al padre in occasione del suo cinquantacinquesimo compleanno, comprendenti anche 4 epigrammi su Hegel; in uno è scritto:

« Kant e Fichet vagano fra le nuvole lassù cercando un paese lontano.  
Io cerco d'afferrare con destrezza solo quanto ho trovato sulla strada»

In quell'occasione comunica al padre la decisione di abbandonare gli studi giuridici per dedicarsi a quelli filosofici.

L'hegelismo era l'espressione culturale e filosofica allora dominante in Prussia: i sostenitori del potere assoluto ne davano un'interpretazione conservatrice ed erano per questo motivo appartenenti alla cosiddetta *destra hegeliana*, mentre i fautori di un rinnovamento politico e culturale in senso liberale e democratico, definiti *giovani hegeliani* o *Sinistra hegeliana*, esaltavano invece gli aspetti progressivi dell'hegelismo, in particolare della dialettica, per la quale tutta la realtà, anche sociale e politica, è un continuo divenire.

Non potendo attaccare l'assolutismo monarchico la critica dei giovani hegeliani era rivolta contro la religione ufficiale:

nel 1835 David Friedrich Strauß aveva pubblicato una eterodossa *Vita di Gesù* interpretando i vangeli come un insieme di miti. Bruno Bauer, docente di teologia, confuta le sue tesi dalle colonne del "Periodico di teologia speculativa" cui prendono parte i maggiori esponenti della destra hegeliana.

Marx si trovò così a frequentare dal 1837, nel sobborgo di Stralau, il *Doktorklub*, un circolo berlinese di giovani hegeliani, che passò in breve da posizioni monarchiche liberali a posizioni giacobine, assumendo il nome de *Gli amici del popolo*.

Prepara, dalla fine del 1838 al 1840, una *Storia della filosofia epicurea, stoica e scettica* come tesi per la sua laurea ma, data la vastità dell'impegno, la interrompe: così si laurea in filosofia il 15 aprile 1841 nell'Università di Jena con una tesi sulla *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*.

*Di essa vale la pena citare i passi finali della prefazione:*

« La filosofia [...] griderà sempre agli avversari con Epicuro:

*empio non è colui che nega gli dèi del volgo, ma colui che attribuisce agli dèi i sentimenti del volgo.*

La filosofia non fa mistero di ciò. La confessione di Prometeo: *francamente, io odio tutti gli dèi* è la sua propria confessione, la sentenza sua propria contro tutte le divinità celesti e terrestri che non riconoscono come suprema divinità l'autocoscienza umana. Nessuno può starle a fianco.

Alle tristi lepri marzoline, che gioiscono dell'apparentemente peggiorata condizione civile della filosofia, essa replica quanto Prometeo replica al servo degli dèi **Ermes**: *io, t'assicuro, non cambierei la mia misera sorte con la tua servitù.*

*Molto meglio lo star qui ligio a questa rupe io stimo, che fedel messaggero esser di Giove.*

Prometeo è il più grande santo e martire del calendario filosofico».

La conclusione dei suoi studi universitari coincide con l'aggravarsi della repressione governativa sulla vita politica e culturale; a farne le spese, fra gli altri, è l'amico Bruno Bauer, cui è impedita l'attività accademica nell'Università di Jena.

Lo stesso Marx, che pensava a una carriera universitaria, avverte l'urgenza di un diretto impegno politico.

Esordisce con le *Osservazioni sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, un articolo scritto tra il gennaio e il 10 febbraio 1842 per i "Deutsche Jahrbücher" (*Annali tedeschi*) di Arnold Ruge, il quale però, prudentemente, non lo pubblica: vedrà la luce soltanto il 13 febbraio 1843 negli "Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik" (*Aneddoti per la recente filosofia e pubblicistica tedesca*).

Il debutto pubblico di Marx come giornalista avviene pertanto il 5 maggio 1842 con i *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione dei dibattiti alla Dieta* nella *Rheinische Zeitung* (*Gazzetta renana*), quotidiano di Colonia, finanziato dalla borghesia liberale renana, in cauta opposizione al regime prussiano e gestito dal circolo radicale capeggiato da Moses Hess, soprannominato il "rabbino rosso" per le origini ebraiche e perché sostenitore dell'integrazione ebraica nel movimento universalistico socialista.

Divenuto amico e collaboratore di Karl Marx e Friedrich Engels convertì quest'ultimo al comunismo.

«La prima libertà di stampa» - scrive - «consiste nel fatto che essa non è un'industria», mentre «la vera e propria cura radicale della censura sarebbe la sua abolizione».

Nel settembre 1842 si trasferisce da Bonn a Colonia per dedicarsi a tempo pieno all'attività pubblicistica:

nell'ottobre è redattore capo del giornale che, affermatosi come il maggior organo di opposizione, riceve l'accusa di essere comunista dalla reazionaria *Gazzetta generale di Augusta* a seguito di articoli di Hess che esaltavano le teorie di Charles Fourier.

Marx risponde il 16 ottobre che «la Rheinische Zeitung, che non può concedere alle idee comuniste, nella loro forma odierna, neppure attualità teoretica e quindi ancor meno desiderare o ritenere possibile la loro realizzazione pratica, sottoporrà queste idee a una critica approfondita.

Ma se la Gazzetta d'Augusta pretendesse più che frasi brillanti, comprenderebbe che scritti come quelli di Leroux, Considerant e soprattutto la penetrante opera di Proudhon, non possono essere criticati con estemporanee trovate superficiali, ma solo dopo uno studio lungo, assiduo e molto approfondito».

Dal tono circospetto della risposta s'intuisce già un interesse di non poco momento da parte di Marx per tali idee.

Marx lascia il 17 marzo 1843 la redazione del giornale, che viene soppresso dal governo il 21 marzo, «a causa della situazione in cui la censura pone il giornale»: scrive al Ruge «Ero stanco dell'ipocrisia, della brutalità poliziesca e anche del nostro servilismo.

Il governo m'ha reso la mia libertà.

In Germania non posso più intraprendere nulla: finirei col corrompermi».

Sposa Jenny von Westphalen il 19 giugno 1843 nella chiesa di San Paolo a Kreuznach, dove viveva la fidanzata, e partono insieme per Parigi, per pubblicare con Ruge la nuova rivista "Deutsch - französische Jahrbücher" (*Annali franco - tedeschi*) in collaborazione con Heinrich Heine, Moses Hess, Georg Herwegh e Friedrich Engels, ricco imprenditore tedesco che diviene da questo momento l'amico di tutta la sua vita e il suo principale finanziatore, che riconoscerà Frederick Demuth (1851-1929), un figlio naturale che Marx ebbe con la governante Helene Demuth.

Una lettera inviata a Ruge nel settembre del 1843 chiarisce il senso della sua parziale presa di distanza dagli intellettuali della sinistra hegeliana:

*« Come la religione è l'indice delle battaglia teoretiche degli uomini, lo stato politico lo è delle loro battaglia pratiche [...] il critico non solo può, ma deve interessarsi dei problemi politici [...] il nostro motto sarà: riforma della coscienza, non mediante dogmi, bensì mediante l'analisi della coscienza mistica oscura a sé stessa, sia che si present in modo religioso, sia in modo politico. Si vedrà allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa, di cui non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente. »*

Degli Annali esce tuttavia solo un fascicolo doppio nel febbraio 1844; Marx vi pubblica *La questione ebraica* e *l'Introduzione* alla propria *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* - che tuttavia sarà pubblicata solo nel 1927 - in cui rileva come Hegel non subordini la realtà all'*Idea* ma, al contrario, conservi la presente realtà tedesca, fingendo di trascenderla, e spacci lo Stato prussiano

come *Idea di Stato*.

Una vera teoria della società è dunque possibile, secondo Marx, solo mettendo da parte ogni *idea* di società in generale, analizzando invece la società materialmente determinata.

L'opera rappresenta il suo distacco dal pensiero hegeliano, del quale tuttavia non individua ancora il metodo di mistificazione della realtà.

Nell'articolo comparso sugli *Annali franco-tedeschi* nel 1844 intitolato “*Sulla questione ebraica*” Karl Marx risponde alla teoria di Bruno Bauer che aveva giudicato possibile l'emancipazione degli ebrei in Prussia soltanto creando uno Stato laico, che quindi eliminata la religione avrebbe eliminato con essa le discriminazioni.

«La forma più rigida del contrasto tra l'ebreo e il cristiano è il contrasto religioso.

Come si risolve un contrasto?

Rendendolo impossibile. Come rendere impossibile un contrasto religioso?

Eliminando la religione.

Quando ebreo e cristiano riconosceranno che le reciproche religioni non sono altro che differenti stadi di sviluppo dello spirito umano, non sono altro che differenti pelli di serpente deposte dalla storia, e che l'uomo è il serpente che di esse si era rivestito, allora non si troveranno più in rapporto religioso, ma ormai soltanto in un rapporto critico, scientifico, umano».

Marx ritiene che la risposta di Bauer poggi su un equivoco. Bauer, infatti, pensa che l'emancipazione umana coincida con l'emancipazione politica: «noi rileviamo l'errore di Bauer nel fatto che egli sottopone a critica solo lo “Stato cristiano”, non lo “*Stato in sé*”, che non ricerca il rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana, e perciò pone condizioni che sono spiegabili soltanto con un'acritica confusione tra l'emancipazione politica e quella umana in generale». Invece per Marx esistono tre possibili emancipazioni: religiosa, politica e umana. Bauer si è fermato alle prime due forme, Marx ritiene fondamentale giungere alla terza.

L'emancipazione politica non è ancora quella umana, e a suffragio di questa tesi Marx porta l'esempio degli Stati Uniti in cui nonostante esista uno stato laico, nella vita reale esistono differenze colossali nei comportamenti a seconda che siano rivolti a un protestante o a un ateo.

Marx quindi ritiene che l'emancipazione politica non riguardi l'uomo reale, terreno, bensì un uomo astratto con pari diritti e dignità, celando invece le enormi sperequazioni esistenti realmente: «Il limite dell'emancipazione politica appare immediatamente nel fatto che lo Stato può liberarsi da un limite senza che l'uomo ne sia realmente libero, che lo Stato può essere un libero Stato senza che l'uomo sia un uomo libero [...] e la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto di essere religiosa *privatim* [...]

Ma il comportamento dello Stato verso la religione, e particolarmente dello Stato libero, non è tuttavia altro che il comportamento degli uomini che formano lo Stato, verso la religione.

Ne consegue che l'uomo per mezzo dello Stato, politicamente, si libera di un limite, innalzandosi oltre tale limite, in contrasto con se stesso, in un modo astratto e limitato, in un modo parziale».

Lo Stato con le sue leggi riguardanti "l'uomo" (costruito sorvolando sugli elementi particolari per poter costruire un'universalità) scinde l'essere umano tra il cielo delle leggi, lo Stato politico e la terra, la realtà, la società civile.

Sdoppia quindi la vita dell'uomo tra il *citoyen*, il cittadino soggetto politico con diritti e doveri, e il *bourgeois*, il borghese membro della società civile avente i propri interessi privati: «Il conflitto nel quale si trova l'uomo come seguace di una religione particolare, con se stesso in quanto cittadino, con gli altri uomini in quanto membri della comunità, si riduce alla scissione mondana tra lo Stato politico e la società civile.

La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* con il *citoyen*, nella quale si trova il membro della società civile con il suo travestimento politico»

La critica di Marx si sposta così ai "diritti dell'uomo": essi sono il prodotto storico della Rivoluzione americana e di quella francese, in essi quindi si cela una mistificazione.

L'uomo, soggetto di questi diritti, non è altro che l'individuo privato della società civile e perciò caratterizzato da interessi particolari, celati sotto una fasulla universalità:

«Nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità.

Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come specie, la stessa vita della specie, la società, appare piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria».

Nella società borghese quindi sussistendo questa scissione tra pubblico e privato l'uomo è solo "sulla carta", astrattamente, membro dello Stato, in quanto solo nella sfera giuridica e politica ogni uomo è uguale agli altri, non già nell'ambito reale della vita economica e sociale, in cui tutti gli uomini sono diseguali.

Quando l'uomo reale riassumerà in sé l'astratto *citoyen* nella sua vita empirica diventando membro della specie umana dove tutti gli uomini, in quanto tali, sono eguali, soltanto allora l'emancipazione umana sarà compiuta.

La società umana, non quale è ma quale dovrebbe essere, è perciò ipotizzata da Marx come razionale e unitaria, priva di conflitti, tanto che in essa non è necessaria l'esistenza di diritto e di politica, in quanto la libertà è in essa realizzata in una unità organica di tutti gli individui, è «unità di società e di individuo».

Nel "Vorwärts!" (*Avanti!*), giornale degli emigrati tedeschi a Parigi, Arnold Ruge pubblica *Il re di Prussia e la riforma sociale*, giudicando negativamente una

sommossa di tessitori della Slesia nel giugno 1844, perché la considera senza prospettive politiche concrete.

Marx risponde con l'articolo *Osservazioni critiche a margine*, considerando l'insurrezione del proletariato slesiano il segno che anche nell'arretrata Germania maturino condizioni rivoluzionarie, e rompe con Ruge, che accusa di intellettualismo estetizzante e di essere un rivoluzionario solo a parole.

*« La religione è il singhiozzo di una creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di una condizione priva di spirito. E' l'oppio dei popoli. »*

In contrasto con Ludwig Feuerbach che sosteneva che l'epoca in cui viveva segnava il tramonto della religione, Marx precisa come invece nella religione coabitino un'istanza critica oltreché quella illusoria.

Se per Feuerbach la religione è frutto della coscienza capovolta del mondo, per Marx ciò è dovuto al fatto che la società stessa sia un mondo capovolto.

La religione è espressione, è critica della miseria reale in cui l'uomo si trova, con la sua stessa presenza denuncia l'insopportabilità del reale per l'uomo.

La religione è «il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così come è lo spirito d'una condizione di vita priva di spiritualità.

Essa è l'oppio dei popoli», ottunde i sensi nel rapporto con la realtà, è un inganno che l'uomo perpetra a se stesso.

Incapace di cogliere le motivazioni della propria condizione l'uomo la considera come dato di fatto (causa del peccato originale) cercando consolazione e giustificazione nei cieli religiosi.

Una concreta liberazione dalla religione non si avrà, come per Bauer, eliminando la religione stessa bensì cambiando le condizioni e i rapporti in cui l'uomo si trova degradato e privato della sua propria essenza.

All'emancipazione politica, portata avanti dalla borghesia liberale, deve seguire l'emancipazione umana; essa è raggiungibile attraverso una "classe universale" priva di interessi particolari, che avendo subito non un torto particolare, ma ingiustizia totale, non rivendica un solo diritto particolare ma può emancipare se stessa e l'intera società.

Il soggetto dell'emancipazione umana sarà il proletariato, classe in cui l'essenza dell'uomo è andata completamente perduta e che per ciò stesso può riappropriarsene.

Occorre rendere cosciente il proletariato di aver perso la sua essenza e quindi del suo scopo rivoluzionario.

In questo modo la filosofia, la teoria diventano realizzabili praticamente e il proletariato diventa «il vero erede della filosofia classica tedesca»

Stimolato dalla lettura dell'*Abbozzo di una critica dell'economia politica* di Engels in cui si mostra come l'accumulazione capitalistica generi crisi economiche che acutizzano i conflitti sociali, Marx intraprende a Parigi lo studio degli economisti classici e dei loro critici (Proudhon, Sismondi).



Frutto di questo intenso periodo di studio sono i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, editi solo nel 1932.

In una suggestiva analisi che unisce la concretezza dell'indagine economica, utilizzando lo strumento della dialettica, alla critica della falsificazione della stessa dialettica in chiave “spiritualistica” operata da Hegel e dai suoi seguaci, Marx dà la prima definizione teoretica del comunismo, come «la vera risoluzione dell'antagonismo fra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e autoaffermazione, tra libertà e necessità, tra l'individuo e la specie».

La società comunista è «l'unità essenziale [...] dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanesimo compiuto della natura».

I *Manoscritti* sono costituiti da tre parti, in base ai temi:

- La critica dell'economia classica;
- La descrizione del comunismo;
- La critica della dialettica hegeliana.

La critica all'economia classica; la descrizione del comunismo; la critica della dialettica hegeliana.

Nella trattazione del primo tema indaga le leggi che regolano il mercato e l'industria, contrariamente a quanto sosteneva Adam Smith non vi era proprio nulla di armonico e naturale nei rapporti economici, bensì l'economia è terreno di conflitti da cui non si può astrarre (come fecero gli economisti classici considerandoli accidentali).

Marx contesta agli economisti classici di aver occultato e mascherato un certo modo di produzione, quello capitalista, con leggi ritenute naturali e immutabili ritenendo un dato di fatto l'esistenza della proprietà privata. Alla domanda, nonché titolo dell'opera, “Che cos'è la proprietà privata?” Proudhon aveva risposto: un furto. L'economia politica, per Marx, aveva trascurato il rapporto tra l'operaio, il suo lavoro e la produzione per celare l'alienazione, caratteristica del lavoro nella società industriale moderna.

L'alienazione, termine che Marx recupera da Hegel, è il “diventare altro”, il “cedere ad altri ciò che è proprio”.

Nella produzione capitalistica può assumere vari aspetti tra di essi legati: «l'operaio diviene tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che egli produce [...] diventa una merce tanto più vile quanto più grande la quantità di merce prodotta [...] l'operaio viene a trovarsi rispetto all'oggetto del suo lavoro come a un oggetto *estraneo* [...] l'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'*esterno*, ma che esso esiste *fuori* di lui, indipendente da lui, a lui *estraneo*, e diviene di fronte a lui una potenza per sé stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto gli si contrappone ostile ed estranea».

- L'alienazione riguarda l'operaio e il prodotto del suo lavoro.

Tale prodotto del suo lavoro non gli appartiene ma appartiene al capitalista, gli è estraneo.

- L'attività produttiva non è il soddisfacimento di un bisogno, ma un mezzo per soddisfare dei bisogni estranei al lavoro stesso; il lavoro non appartiene al lavoratore ma appartiene a un altro e dunque egli, lavorando, non appartiene a sé ma a un altro.

L'operaio così si estrania da sé e non considera il lavoro come parte della sua vita reale (che si svolge fuori dalla fabbrica).

- L'operaio perde la sua *essenza generica*, cioè ciò che contrassegna l'*essenza* dell'uomo.

Per uomo, Marx, intende l'essere che si realizza storicamente nel genere di cui fa parte.

Caratteristica del genere umano è il *lavoro*, che lo differenzia dall'animale, e gli consente di istituire un rapporto con la natura attraverso cui si appropria della natura stessa.

Il lavoro in fabbrica viene ridotto a mera sopravvivenza individuale, non è quindi espressione positiva della natura umana.

In fabbrica si perde la dimensione di *comunità*.

Si parla così di alienazione della sua *essenza sociale*.

L'operaio così si sente un uomo soltanto nelle sue funzioni animali - mangiare, bere, procreare - mentre si sente un animale nel lavoro, cioè in quella che dovrebbe essere un'attività tipicamente umani.

L'*unità organica* dell'umanità, che si realizza nell'attività e nei rapporti sociali, è frantumata dalla proprietà privata, la quale separa, come visto, l'uomo dalle sue attività e dai prodotti di esse.

Tanto Hegel quanto gli economisti classici hanno visto il lavoro come elemento costitutivo dell'essenza umana.

Gli economisti però videro nel lavoro il solo lato positivo, accettandolo come un qualcosa di naturale, esente da mutamenti storici.

Per Marx, Hegel, aveva colto il carattere storico del lavoro, lo spirito infatti è autoprodotto (tramite la perdita e la riappropriazione) di sé stesso così come l'uomo è frutto del proprio lavoro.

L'unica pecca è stato limitare questo processo al pensiero, all'autocoscienza.

L'*alienazione* od *oggettivazione*, anche se riconosciuti come sviluppo del soggetto, vengono ridotti ad un processo spirituale in cui il pensiero (il soggetto) di fronte ad un oggetto altro da sé si oggettiva, cioè si perde in esso, così che la

disalienazione non è che un disoggettivarsi del soggetto dal mondo esterno per tornare in sé stesso (pensiero).

Marx recupera quindi, secondo l'insegnamento di Feuerbach, la corporeità e la sensibilità come aspetto essenziale, come elemento primo ineliminabile dell'uomo. L'uomo è un *essere naturale*, e non c'è negatività che vada superata nel suo oggettivarsi nella natura, ma è anche un *essere storico* in quanto capace di rimuovere l'alienazione (oggettivazione) recuperando la sua *essenza generica* che si basa sul rapporto con l'oggettività, cioè l'appropriazione della natura in collaborazione con gli altri uomini.

Se la proprietà privata è quindi l'espressione della vita umana alienata, la soppressione di essa e dei rapporti sociali che la generano e la tutelano non è che la soppressione di qualsiasi alienazione.

Il comunismo è l'eliminazione dell'alienazione, quindi della proprietà privata, operazione che coincide con il recupero di tutte le facoltà umane e la liberazione dell'essenza umana.

Esso, a differenza delle forme che Marx definisce di comunismo rozzo o utopista, è l'esito verso cui procede lo sviluppo storico.

Nella società che ha a sua base la proprietà privata, «il denaro è il potere alienato dell'umanità.

Quello che non posso come uomo e quindi quello che le mie forze individuali non possono, lo posso mediante il denaro.

Dunque il denaro fa di ognuna di queste forze essenziali qualcosa che essa in sé non è, cioè ne fa il suo *contrario*».

Il denaro soddisfa i desideri e li traduce in realtà, traduce l'essere rappresentato in essere reale ma traduce anche, al contrario, la realtà a semplice rappresentazione: «Se ho vocazione allo studio, ma non ho denaro per realizzarla [...] non ho nessuna vocazione *efficace*, nessuna vocazione *vera*.

Al contrario, se non ho realmente nessuna vocazione, ma ho volontà e denaro, ho una vocazione *efficace* [...] il denaro è dunque l'universale rovesciamento delle individualità che capovolge nel loro contrario [...] muta la fedeltà in infedeltà, l'amore in odio, l'odio in amore, la virtù in vizio, il vizio in virtù [...] è l'universale confusione e inversione di tutte le cose».

Senza la necessità sociale del denaro, cioè senza la proprietà privata,

*« presupponendo l'uomo come uomo e il suo rapporto col mondo come rapporto umano, potrai scambiare amore solo con amore, fiducia solo con fiducia. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato; se vuoi esercitare qualche influsso sugli altri uomini, deve essere un uomo che agisce sugli altri uomini stimolandoli e sollecitandoli realmente. Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo che agisce sugli altri uomini stimolandoli e sollecitandoli realmente. Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo e la natura dev'essere una manifestazione determinata e corrispondente all'oggetto della tua volontà, della tua vita individuale nella sua realtà.*

*Se tu ami senza suscitare un'amorosa corrispondenza, se il tuo amore non produce una corrispondenza d'amore, se nella tua manifestazione vitale di uomo amane non fai di te stesso un uomo amato il tuo amore è impotente, è infelicità. »*

Marx riprende inoltre l'interpretazione di Feuerbach dell'alienazione religiosa che egli tuttavia estende all'ambito economico individuato come fondamento di tutte le alienazioni umane:

*« L'estrazione religiosa avviene solo nella sfera della coscienza, dell'interiorità umana; l'estrazione economica è invece l'estrazione della vita reale, per cui la sua soppressione abbraccia entrambi i lati. »*

Ma è anche prossimo il distacco da Feuerbach e le fondazioni del materialismo storico - laddove scrive che «La religione, la famiglia, lo Stato, il diritto, la morale, l'arte non sono che modi particolari della produzione» - e della filosofia della prassi, scrivendo che «la soluzione delle opposizioni teoretiche [è] possibile solo in maniera pratica [...] non [è] solo un compito teoretico, ma un compito *reale*».

Nell'estate del 1844, frequenta i circoli degli operai e degli artigiani parigini e i socialisti Pierre-Joseph Proudhon, Louis Blanc e l'anarchico russo Michail Bakunin. Il governo prussiano ne chiede l'espulsione dalla Francia e Marx, con la moglie e la piccola figlia Jenny, il 5 febbraio 1845 si stabilisce a Bruxelles, dove è accolto a condizione che non pubblichi alcuno scritto politico.

Una concezione della **natura** che esula dal panorama filosofico dell'800 è quella che Marx espone ne *I manoscritti economico-filosofici del 1844*.

A seguito di quest'opera la tematica dell'alienazione viene intesa in un senso più profondo e non più semplicemente politico.

Marx stabilisce una connessione tra ciò che rappresenta l'essenza dell'uomo, l'attività dove l'uomo esprime tutto se stesso spirito e corpo: il lavoro che, al di fuori di ogni

separazione tra teoria e prassi, si identifica con l'oggetto lavorato, il quale a sua volta non è altro che l'oggetto naturale che l'uomo appunto modifica.

La natura stessa quindi è il risultato dell'attività umana.

Questa connessione tra uomo-lavoro-oggetto lavorato natura viene fatta saltare dall'alienazione che espropria il lavoratore non solo del prodotto del lavoro ma anche dell'atto della produzione. Come effetto del lavoro alienato l'uomo restringe la propria umanità alla sfera dei bisogni bestiali, si trasforma in una merce e subisce le conseguenze dello sconvolgimento del rapporto uomo e natura.

L'uomo è infatti un ente che si pone consapevolmente in rapporto di continuità con la natura; egli vive della natura e nella sua attività produttiva la natura gli si manifesta come opera dell'uomo.

Quando gli viene sottratto con l'alienazione l'oggetto del lavoro anche la natura gli viene sottratta.

La natura cioè da “corpo inorganico dell'uomo” amica benigna quando soddisfaceva i bisogni *sociali* dell'uomo, diviene mezzo di produzione subordinato al bisogno *individuale*.

La vita umana che era inserita in una natura amica e non estranea (la “vita del genere”) quando diventa un mezzo per il soddisfacimento di egoistici bisogni individuali si trasforma in una forza nemica, opposta ed estranea.

« [ XXII ]... *L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventata di fronte a lui un potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea.*

[ XXIII ] *Ed ora considera riamo più da vicino l'oggettivazione, la produzione dell'operaio, e in essa l'estrazione, la perdita dell'oggetto, del suo prodotto.*

*L'operaio non può produrre nulla senza la natura, senza il mondo esterno sensibile. Questa è la materia su cui si realizza il suo lavoro, su cui il lavoro agisce, dal quale e per mezzo del quale esso produce.*

*Ma come la natura fornisce al lavoro i mezzi di sussistenza, nel senso che il lavoro non può sussistere senza oggetti su cui applicarsi; così essa, dall'altra parte, fornisce pure i mezzi di sussistenza in senso più stretto, cioè i mezzi per il sostentamento fisico dello stesso operaio. Quindi quanto più l'operaio si appropria col proprio lavoro del mondo esterno, della natura sensibile, tanto più egli si priva dei mezzi di sussistenza nella seguente duplice direzione, prima di tutto, per il fatto che il mondo esterno cessa sempre più di essere un oggetto appartenente al suo lavoro, un mezzo di sussistenza del suo lavoro, e poi per il fatto che lo stesso mondo esterno cessa sempre più di essere un mezzo di sussistenza nel senso immediato, cioè un mezzo per il suo sostentamento fisico. »*

Il periodo di Bruxelles è fecondo di studi teorici: già nel settembre del 1844 aveva scritto insieme con Engels *La sacra famiglia o Critica della critica critica*, una satira di quegli hegeliani di sinistra che egli chiama “**illuministi**”, come Bruno Bauer e altri, pubblicato nel 1845. Un attacco a tutti coloro che si illudevano di trasformare la società limitandosi alla critica.

In quest'opera Marx ed Engels fanno propria la concezione dell'*umanesimo reale* di Feuerbach, come confermerà lo stesso Marx, più di vent'anni dopo, scrivendo a Engels che quello scritto gli sembrava ancora buono, «*quantunque il culto di Feuerbach faccia ora un'impressione molto umoristica*».

In essa viene mostrata e messa in ridicolo la genesi dell'astrazione della realtà sensibile, la mistificazione della realtà prodotta dall'hegelismo.

*« Se io, dalle mele, pere, fragole, mandorle , frutti reali, mi formo la rappresentazione generale frutto e immagino che il frutto, la mia rappresentazione astratta, ricavata dai frutti reali, sia un'essenza esistente fuori di me, sia anzi l'essenza vera della pera, della mela, ecc... , io dichiaro con espressione speculativa, che il frutto è la sostanza della pera, della mela, della mandorla, ecc.. Io dico allora che per la pera non è essenziale essere pera, che per la mela non è essenziale essere mela, L'essenziale, in queste cose non sarebbe più la loro esistenza reale, sensibilmente intuibile, ma l'essenza che non ho astratto da esse ed esse ho attribuito, l'essenza della mia rappresentazione il frutto. Io dichiaro allora che mela, pera, mandorla, ecc... sono semplici modi di esistenza, modi del frutto. Il mio intelletto finito, sorretto dai sensi, distingue certamente una mela da una pera e una pera da una mandorla, ma la mia ragione speculativa dichiara inessenziale e indifferente questa diversità sensibile. Essa vede nella mela stessa cosa che nella pera, nella pera la stessa cosa nella mandorla, cioè il frutto. I frutti particolari e reali non valgono più che come frutti apparenti, la cui vera essenza è la sostanza, il frutto [...] Il minerologo la cui scienza si limitasse a dire che tutti i minerali sono in realtà il minerale sarebbe un minerologo solo nella sua immaginazione »*

Mentre l'uomo comune sa di non dire nulla di straordinario dicendo che ci sono mele e pere, «il filosofo [hegeliano, speculativo], quando esprime queste esistenze in modo speculativo, ha detto qualcosa di straordinario.

*Ha compiuto un miracolo, ha prodotto dall'essere intellettuale irreali il frutto gli esseri naturali reali, la mela, la pera ecc.; cioè dal suo proprio intelletto astratto, che egli si rappresenta come un soggetto assoluto esistente fuori di sé, che egli si rappresenta qui come il frutto, ha creato queste frutta e in ogni esistenza che esprime, egli compie un atto creativo [...] dichiara la sua propria attività, mediante la quale egli passa dalla rappresentazione mela alla rappresentazione pera, essere l'autoattività del soggetto assoluto, del frutto.*

*Quest'operazione si chiama, con espressione speculativa: concepire la sostanza come soggetto, come processo interno, come persona assoluta, e questo concepire forma il carattere essenziale del metodo hegeliano. »*

Nei confronti dell'illuminismo e della rivoluzione borghese Marx ebbe sempre un atteggiamento molto severo e critico. Intrisi di sufficienza sono i suoi giudizi sui La sacra famiglia pensatori materialisti ed atei del XVIII secolo.

Totalmente ignorato è Jean Meslier, colui che pone le basi del materialismo settecentesco e di un comunismo primitivo.

I rivoluzionari francesi hanno istituito un nuovo tipo di schiavitù da parte della borghesia: «Robespierre, Saint Just e il loro partito sono caduti perché hanno

scambiato la comunità antica, realisticamente democratica, che poggiava sulla base di una schiavitù reale, con lo stato moderno rappresentativo e spiritualmente democratico, che si basa sulla schiavitù “emancipata”, sulla società civile.

Quale colossale illusione vedersi costretti a sanzionare nei diritti dell'uomo la società civile moderna, quella dell'industria, della concorrenza generalizzata, dell'interesse privato che persegue tranquillamente i suoi obiettivi.  
E insieme l'anarchia, l'individualità naturale e spirituale alienata a sé stessa»

In effetti, se ancora nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Feuerbach era «il solo che sia in un rapporto serio e critico con la dialettica hegeliana, che abbia fatto vere scoperte in questo campo e che sia il vero vincitore della vecchia filosofia», già nella primavera del 1845 Marx aveva scritto poche righe su un quaderno ritrovato da Engels dopo la sua morte e pubblicato nel 1886 col titolo di *11 tesi su Feuerbach*.

In esse Marx indica che se Feuerbach aveva smascherato il mondo rovesciato della religione ritrovando l'essenza alienata dell'uomo, egli non aveva colto il carattere storico dell'uomo stesso, né che la religione è frutto di condizioni storiche che la rendono possibile.

Feuerbach concepisce l'uomo come ente dotato di sensibilità e corporeità, quindi segnato dalla passività, e inserito in un mondo già costituito, Marx alla passività oppone la *prassi*, cioè attività trasformatrice della natura, e il mondo diventa prodotto dell'attività umana, come già accennato nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

Nelle *Tesi* Marx espone l'idea dell'uomo come ente pratico: «nella prassi deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non realtà del pensiero - isolato dalla prassi - è una questione meramente scolastica»: è la risposta alla concezione di Feuerbach – e di ogni materialismo volgare – per il quale la realtà esterna è sempre e soltanto qualcosa *che sta di fronte* all'uomo, senza tener conto che essa è un prodotto dell'attività umana, perché questa, la prassi, è essenzialmente oggettiva, è volta all'esterno.

Feuerbach – come tutti i filosofi prima di lui – si era posto il problema della verità del pensiero: ma il pensiero non può verificare se stesso astrattamente, occorre che sia l'attività pratica, volta allo scopo, a verificare la verità delle idee.

È questo il difetto di tutta la filosofia, non solo di Feuerbach: quello di essersi limitata a cercare di conoscere la realtà, a interpretare il mondo, «ma si tratta di trasformarlo».

Marx ed Engels ne *L'ideologia tedesca* portano un attacco alla filosofia tedesca del tempo rappresentata da Ludwig Feuerbach, l'esponente più avanzato del panorama filosofico tedesco, da Bruno Bauer e Max Stirner.

Gran parte del libro è dedicata alla critica, volutamente sarcastica e sprezzante, dell'opera principale di Max Stirner "L'Unico e la sua proprietà", inizialmente salutata con un certo favore da Engels ma individuata come un pericolo da Marx. E del resto Stirner, deciso individualista ed "egoista", nonché ateo conseguente, non aveva risparmiato le critiche a quella "società degli straccioni" a cui avrebbe portato, secondo lui, la rivoluzione comunista.

L'opera fu pubblicata solo nel 1932 perché, dopo l'avvenuta impossibilità di pubblicazione, il manoscritto fu abbandonato «alla critica roditrice dei topi» dai due autori i quali, avendo chiarito a sé stessi i fondamenti teorici del *nuovo materialismo*, erano decisi ad affrontare i problemi, più urgenti e politicamente più rilevanti, della critica dell'economia e del diretto impegno nell'attività politica.

Nell'opera è contenuta la prima formulazione organica della *concezione materialistica della storia*.

Marx ed Engels vi esprimono l'esigenza di un sapere che sia prodotto immediatamente dalla realtà concreta e positiva, empirica e verificabile, e che non discenda invece da un presupposto e idealistico «Spirito assoluto» che deduce speculativamente i vari aspetti della realtà secondo un non dimostrato e indimostrabile sviluppo di questo stesso presunto *Spirito*.

Marx ed Engels intendono muovere da «presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti, quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica.»

Poiché gli esseri umani non vivono isolati in sopramondi ma in reali comunità e nell'immediato contatto con la natura, occorre analizzare tanto i rapporti che essi istituiscono fra di loro - la loro organizzazione sociale - quanto quelli istituiti con la natura, ossia il modo con il quale essi si appropriano e trasformano la natura.

Riguardo al primo punto occorre premettere che il termine comunità (*Gemeinwesen*) in Marx ha un significato più pregnante di quello riconducibile alla concezione borghese capitalistica della comunità nazionale e statale, la società (*Gesellschaft*) cioè dove l'esistenza del singolo è strettamente connessa a quella di tutti gli altri al punto che la vita del singolo «anche nelle sue manifestazioni più individuali è divenuta l'esistere stesso della comunità».

La vera comunità è invece quella fondata sulla comune essenza umana dove l'uomo è libero da vincoli e limitazioni.

L'attuale società statalista invece ha causato la scissione tra l'uomo e il cittadino:



« *Lo Stato politico compiuto è per sua essenza la vita di genere ( *Gautionslaben* ) dell'uomo, in opposizione alla sua vita materiale [...] Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero e nella coscienza, bensì nella realtà, nella vita, una doppia vita, una celeste e una terrena: la vita nella comunità politica ( *politischen Gemeinwesen* ), nella quale si condiera come collettivo ( *Gemeinwesen* ), e la vita nella società civile, nella quale agisce come uomo privato, che considera gli altri uomini come mezzi, degrada se stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee.*  
*Lo Stato politico si rapporta alla società civile nel mondo spiritualistico con cui il cielo si rapporta alla terra. »*

Dall'alienazione dell'individuo rispetto alla sua comunità umana si originano i primi segni delle rivoluzioni:

« *Ma non scoppiano forse tutte le rivolte, senza eccezione, nel disperato isolamento dell'uomo dalla comunità [ *Gemeinwesse* ].*  
*Ogni rivolta non presuppone forse necessariamente questo isolamento ?*  
*Avrebbe avuto luogo la rivoluzione del 1789 senza il disperato isolamento dei cittadini francesi dalla comunità? Essa era appunto destinata a sopprimere tale isolamento.»*

Nella società capitalista che ha privatizzato il mondo l'individuo, ridotto a monade, deve recuperare sé stesso opponendosi alla comunità (*Gesellschaft*), fondata sul principio del capitale-mercato-moneta dove predomina l'egoismo e la lotta della concorrenza, per recuperare il senso di appartenenza alla comunità umana (*Gemeinwesen*).

I rapporti tra gli uomini e quelli con la natura non sono scindibili.

Poiché gli uomini non sono nemmeno puro spirito, essi devono produrre i propri mezzi di sussistenza, con i quali «producono indirettamente la loro stessa vita materiale», e poiché i mezzi di sussistenza si producono sempre in un qualche modo determinato, quel modo di produrre è già «un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato [...] Come gli uomini esternano la loro vita, così essi sono.

Ciò che essi sono coincide immediatamente con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono, quanto col modo *come* producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione».

Il *modo di produzione* è storicamente determinato da un particolare sviluppo delle forze produttive, è il risultato di determinate conoscenze scientifiche e della tecnologia connessa, ma è anche il prodotto di relazioni che si sono storicamente determinate fra gli stessi uomini, è il risultato di una particolare organizzazione sociale ed insieme è un elemento che condiziona la forma e lo sviluppo di quelle relazioni sociali.

La produzione è la base reale della storia umana: «Finora tutta la concezione della storia ha puramente e semplicemente ignorato questa base reale della storia, oppure l'ha considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico.

Per questa ragione si è sempre costretti a scrivere la storia secondo un metro che ne sta al di fuori; la produzione reale della vita appare come qualcosa di preistorico, mentre ciò che è storico [...] appare come extra- e sovra-mondano. Il rapporto dell'uomo con la natura è quindi escluso dalla storia, e con ciò è creato l'antagonismo tra natura e storia».

Neanche il materialismo di Ludwig Feuerbach è in grado di cogliere i reali rapporti esistenti tra gli uomini poiché egli concepisce l'uomo come essere naturale ma non vede che il rapporto dell'uomo con la natura è anche un rapporto dell'uomo con gli altri uomini, è un rapporto sociale.

Ne *L'ideologia tedesca* è delineato un *excursus* storiografico che a grandi linee dà conto dello sviluppo delle forme sociali succedutesi nel corso della storia umana.

La crescita demografica e la soddisfazione dei bisogni primari genera nuovi bisogni i quali richiedono una maggior divisione del lavoro.

La divisione del lavoro è un fenomeno storico, quindi dinamico, che ha assunto varie forme tra cui la divisione tra città (industria e commercio) e campagne (agricoltura).

Con il mutare della divisione del lavoro sono mutate anche le *forme della proprietà*:

- proprietà tribale, fondata sulla raccolta dei prodotti della terra, sulla caccia, la pesca, e più tardi sulla pastorizia e ancora in seguito sull'agricoltura; la divisione del lavoro è poco sviluppata e alla fine appare la schiavitù, prodotta dalle guerre con le altre tribù;
- proprietà della comunità antica, in cui ormai si è formato lo Stato, la differenziazione del lavoro appare come antagonismo tra città e campagne, gli schiavi forniscono la forza produttiva di cui fanno uso i loro proprietari, si sviluppano le proprietà mobiliari, immobiliari e il commercio;
- proprietà feudale, in cui domina l'agricoltura e la società è organizzata gerarchicamente per cui iniziano a formarsi le prime forme di capitale.
- proprietà del modo di produzione capitalistico, in cui si sviluppa il capitale, il lavoro salariato, la proprietà mobiliare e immobiliare, l'industria, il commercio, la finanza. La «natura» acquista così dinamicità,

essa è legata inscindibilmente con i processi dell'industria e i rapporti umani. La storia umana non è più la storia dell'essenza umana generale ma lo sviluppo delle forme di produzione e dell'organizzazione sociale.

Certamente i modi di produzione non racchiudono l'intera vita sociale ma ne determinano le istituzioni e i rapporti sociali e politiche. La coscienza non determinerà più la realtà ma sarà la realtà a determinare la coscienza. Marx farà distinzione tra:

- «struttura», i modi di produzione, l'organizzazione economica e sociale;
- «sovrastruttura», la produzione delle idee e della cultura.

Quindi la realtà strutturale condiziona inevitabilmente la sovrastruttura: religione, filosofia, politica, diritto ecc.

La divisione del lavoro tra *lavoro manuale* e *lavoro intellettuale*, secondo Marx, ha senz'altro contribuito a sviluppare una fittizia autonomia della sovrastruttura, cioè l'*ideologia*.

L'ideologia non indica più, come per Ideologi e Illuministi, lo studio delle sensazioni e l'origine delle idee, essa per Marx indica la funzione che religione, filosofia e produzioni culturali in genere possono avere nel giustificare la situazione esistente: «Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante [...]

Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee».

Per comprendere il processo storico, più che prestare attenzione alle idee e alla cultura, occorre indagare i modi in cui si produce la vita materiale.

La concezione materialistica della storia pone, per Marx ed Engels, il socialismo su basi scientifiche poiché analizza il processo storico e le condizioni reali che gli apriranno la strada.

Nell'estate del 1845 Marx ed Engels entrano in rapporto a Londra con l'*Associazione dei lavoratori tedeschi*, emanazione legale inglese della clandestina Lega dei Giusti, società internazionale che raccoglieva adesioni soprattutto fra gli emigrati politici tedeschi.

Teorico della Lega era allora Wilhelm Weitling, un sarto tedesco, autore nel 1842 delle *Garanzie dell'armonia e della libertà*, conosciute e apprezzate da Marx, non per il contenuto teorico, un misto di comunismo primitivo e di messianismo paleocristiano, quanto per la manifestata necessità di una organizzazione e di una conseguente azione rivoluzionaria.

Per Weitling, il popolo era già pronto per una società comunista, a creare la quale bastava l'azione decisa di un pugno di rivoluzionari.

Nell'autunno del 1845, convinto della necessità di superare tanto le teorie utopistiche che i moti avventurosi, Marx propone la costituzione di “Comitati di corrispondenza” che mettano in contatto le diverse associazioni comuniste internazionali, in particolare tra Francia, Germania e Inghilterra, per definire teorie condivise e azioni rivoluzionarie comuni.

Il 30 marzo 1846, a Bruxelles si tiene una riunione alla quale sono presenti Marx, Engels, Weitling, il belga Philippe Gigot, i tedeschi Edgar von Westphalen, cognato di Marx, Joseph Weydemeyer, Sebastian Seiler e il russo Pavel Annenkov che scrive una relazione della seduta:

«Weitling parlò per primo, ripetendo tutti i luoghi comuni della retorica liberale e avrebbe senza dubbio parlato più a lungo se Marx non l'avesse interrotto, la fronte aggrottata per la collera.

Nella parte essenziale della sua risposta sarcastica, Marx dichiarò che sollevando il popolo senza fonderne in pari tempo l'attività su basi solide, lo si ingannava. Far nascere speranze fantastiche non portava alla salvezza ma piuttosto alla perdita di quelli che soffrivano; rivolgersi agli operai, e soprattutto agli operai tedeschi, senza avere idee strettamente scientifiche e una dottrina concreta, significava trasformare la propaganda in un gioco privo di senso, peggio, senza scrupoli.

Weitling replicò che con la critica astratta non si sarebbe potuto ottenere nulla di buono e accusò Marx di non essere altro che un intellettuale borghese lontano dalle miserie del mondo.

A queste ultime parole Marx, assolutamente furioso, diede un pugno sulla tavola così forte che il lume ne tremò, e, alzatosi di scatto, gridò: - *Fino ad ora l'ignoranza non ha mai servito a nessuno!* Seguendo il suo esempio ci alzammo anche noi. La conferenza era finita, e mentre Marx, eccitato da una collera insolita, andava su e giù per la stanza, io mi accomiatai da lui e dagli altri e ritornai a casa, molto stupito per ciò che avevo visto e udito».

Aderisce alla *Associazione democratica* di Bruxelles, divenendone vicepresidente; insieme con Engels fonda un *Circolo di studi* dei lavoratori tedeschi di Bruxelles tenendovi conferenze, poi raccolte nell'opera *Lavoro salariato e capitale*.

Nel novembre 1846 il comitato direttivo chiede a Marx e a Engels di aderire alla Lega, della quale entrano a far parte ufficialmente nel febbraio 1847. Il 1° giugno 1847, nel congresso londinese, la Lega dei Giusti assume il nome di Lega dei Comunisti, mutando il motto *Tutti gli uomini sono fratelli* in quello di *Proletari di tutto il mondo unitevi*, proposto da Marx e divenendo di fatto il primo partito operaio moderno, il cui Statuto, al primo articolo, affermava che:

« *Scopo della Lega è il rovesciamento della borghesia, il regno del proletariato, la soppressione dell'antica società borghese fondata sugli antagonismi di classe e l'istaurazione di una società senza classi e senza proprietà privata.* »

Nel secondo congresso di Londra nel novembre 1847 si decide di affidare a Marx e ad Engels la redazione del programma del partito che, col titolo di *Manifesto del Partito Comunista*, appare nel 1848, poco prima della rivoluzione parigina del 23 febbraio 1848, e viene successivamente tradotto in tutte le lingue europee.

Aveva intanto pubblicato in francese, nel 1847, la *Miseria della filosofia*, una critica della *Filosofia della miseria* di Proudhon e, nel 1848, il *Discorso sul libero scambio*.

La *Miseria della filosofia* è una confutazione del pensiero economico di Proudhon, «socialista piccolo-borghese e utopista, che fu uno dei fondatori dell'anarchismo» e del metodo da lui utilizzato nella stesura di quella *Filosofia della miseria* nella quale aveva inteso prospettare una società che superasse l'attuale società capitalistica.

Il metodo di Proudhon – sostiene Marx – è ricavato dalla *Filosofia della storia* di Hegel, è perciò una «anticaglia hegeliana, non è storia profana, la storia dell'uomo, ma storia sacra, la storia delle idee» .

Proudhon non comprende la società reale in cui vive e non conosce il reale movimento della storia, perché è rimasto a una concezione idealistica: non ha compreso che «le categorie economiche sono soltanto le espressioni astratte» dei reali rapporti sociali esistenti tra gli uomini, che mutano al mutare dello sviluppo delle forze produttive.

Rendendo astratte ed eterne le categorie economiche, come è costume facciano gli economisti borghesi, Proudhon in- *Proudhon* interpreta i rapporti reali degli uomini come fossero una «materializzazione di questa astrazione»

Nel *Manifesto* si analizza la forma sociale borghese come prodotto di un lungo processo storico.

« *Ceto oppresso sotto il dominio dei signori feudali, insieme di associazioni armate ed autonome nel Comune, talvolta sotto la forma di repubblica municipale indipendente, talvolta di terzo stato tributario della monarchia, poi all'epoca dell'industria manifatturiera, nella monarchia controllata dagli stati come in quella assoluta, contrappeso alla nobiltà, e fondamento principale delle grandi monarchie in genere, la borghesia, infine, dopo la creazione della grande industria e del mercato mondiale, si è conquistata il dominio politico esclusivo dello Stato rappresentativo moderno. Il potere statale moderno non è che un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese.*»

Con la trasformazione dei rapporti sociali e lo sviluppo delle forze produttive, «anche le idee, le opinioni e i concetti, insomma, anche la coscienza degli uomini,

cambia col cambiare delle loro condizioni di vita, delle loro relazioni sociali, della loro esistenza sociale.

Cos'altro dimostra la storia delle idee, se non che la produzione intellettuale si trasforma assieme a quella materiale? Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante.

Si parla di idee che rivoluzionano un'intera società; con queste parole si esprime semplicemente il fatto che entro la vecchia società si sono formati gli elementi di una nuova, e che la dissoluzione delle vecchie idee procede di pari passo con la dissoluzione dei vecchi rapporti d'esistenza».

È la divisione del lavoro intellettuale e manuale che produce all'interno della stessa borghesia i suoi ideologi, gli intellettuali apologeti, in buona o cattiva fede, dei *valori* politici, economici, religiosi, morali, giuridici, elaborati in sistemi filosofici e sociologici, riportati ed esaltati nelle interpretazioni dei fatti storici, separando tali idee dominanti dai rapporti che caratterizzano il modo di produzione della società, credendo e propagandando la falsa teoria del dominio storico delle idee le quali si svilupperebbero attraverso un loro moto interno e indipendente. Tali *ideologie*, o *false coscienze*, non possono trasformare la struttura sociale ed economica, come alcuni ideologi, più o meno ingenuamente, possono ritenere, essendo esse stesse il prodotto delle relazioni umane materiali che giustificano *spiritualmente* i rapporti di produzione esistenti diventano strumento di conservazione del dominio di classe, del potere politico.

Non è la critica o il pensiero che riflette su sé stesso, ma è la rivoluzione la forza motrice della storia.

E infatti la borghesia è stata storicamente una forza rivoluzionaria; nella sua lotta contro l'organizzazione feudale della società, nella quale è sorta e si è sviluppata «la borghesia non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali. Prima condizione di esistenza di tutte le classi industriali precedenti era invece l'immutato mantenimento del vecchio sistema di produzione.

Il continuo rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali, l'incertezza e il movimento eterni contraddistinguono l'epoca dei borghesi fra tutte le epoche precedenti».

Il sovvertimento dei rapporti di produzione e lo sviluppo delle forze di produzione da essa operato ha comportato un radicale mutamento delle sovrastrutture ideologiche che si accompagnavano ai rapporti di produzione feudali.

*« Ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse , il freddo pagamento in contanti.*

*Ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i sacri brividi dell'esaltazione devota, dell'entusiasmo cavalleresco, della patentate de onestamente conquistate, ha messo, unica, la libertà di commercio priva di scupoli... ha messo lo sfruttamento*

*aperto, spudorato, diretto e arido al posto dello sfruttamento mascherato d'illusioni religiose e politiche [...] ha spogliato della loro aureola tutte le attività che fino allora erano venerate e considerate con pio timore.*

*Ha tramutato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo della scineza, in salariati ai suoi stipendi. »*

Il suo carattere rivoluzionario ha permesso un'accelerazione di trasformazioni quali non si erano viste in migliaia d'anni.

Ha sviluppato come non mai la scienza e la tecnica, ha assoggettato la campagna alla città, ha creato metropoli, ha costretto tutte le nazioni ad adottare il sistema di produzione capitalistico, pena la loro rovina: «In una parola: essa si crea un mondo a propria immagine e somiglianza».

Ma lo sviluppo delle forze produttive diventa tale da non essere adeguato ai rapporti di produzione, questo genera la crisi e una transizione rivoluzionaria.

Così com'è stato in Francia dove la borghesia è stata motore del cambiamento della società feudale, così accadrà nel sistema capitalistico prodotto da essa.

Intensificando al massimo la produzione per l'ottenimento del massimo profitto, si favorisce una crisi di sovrapproduzione, si deve distruggere parte della produzione e delle forze produttive perché il capitale possa perpetuarsi; deve distruggere ricchezza e provocare miseria per produrre nuova ricchezza.

« La borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che le porterranno la morte ha anche generato gli uomini che impugneranno quelle armi: gli operai moderni, i proletari »

Marx ed Engels affermano la continuità degli antagonismi di classe in tutte le società che si sono storicamente determinate di modo che il motore della storia è la *lotta tra le classi*, o conflitto di classe.

*« La storia di ogni società esistita fino a questo momento, è storia di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi, furono continuamente in reciproco contrasto, e condussero una lotta ininterrotta, ora latente ora aperta: lotta che in ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la comune rovina delle classi in lotta. Nelle epoche passate della storia troviamo quasi dappertutto una completa articolazione della società in differenti ordini, una molteplice graduazione delle posizioni sociali. In Roma antica abbiamo patrizi, cavalieri, plebei, schiavi; nel Medioevo signori feudali, vassalli, membri delle corporazioni, garzoni, servi della gleba, e, per di più, anche particolari graduazioni in quasi ognuna di queste classi [...] La società civile moderna, sorta dal tramonto delle società feudale, non ha eliminato gli antagonismi, fra le classi. Essa ha*

*soltanto sostituito alle antiche, nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta. »*

Il 22 febbraio 1848 Parigi insorge: in due giorni Luigi Filippo di Francia è costretto a fuggire a Londra e viene proclamata la repubblica.

La rivoluzione si estende in tutta l'Europa, cancellando l'assetto politico creato nel 1814 dal Congresso di Vienna.

La pubblicazione della “Gazzetta tedesca di Bruxelles”, di cui Marx è collaboratore, induce il governo prussiano a richiedere l'espulsione di Marx, e quando scoppiano moti popolari anche a Bruxelles, il governo belga arresta Marx e lo espelle.

Con il mandato della Lega di costituire un comitato centrale del partito, emigra il 4 marzo a Parigi dove il governo provvisorio lo saluta: “La tirannia vi ha bandito, la libera Francia apre le sue porte a voi e a tutti quelli che lottano per la santa causa della fraternità dei popoli”.

In Francia già si era verificata la spaccatura fra forze liberali, che temevano l'estremismo proletario, e quelle socialiste; i blanquisti, rifacendosi alla Grande Rivoluzione, chiedevano la guerra rivoluzionaria contro le monarchie assolute.

Secondo Marx, essendo la borghesia incapace di condurre la rivoluzione persino nella prospettiva delle conquiste democratiche, il proletariato organizzato doveva mantenere la propria autonomia d'azione e prepararsi allo scontro decisivo per la rivoluzione sociale.

Alla fine di marzo la rivoluzione si allarga alla Germania dove tuttavia, rispetto alla Francia, le possibilità rivoluzionarie, per l'assenza di un proletariato numeroso, organizzato e conquistato alle idee socialiste, dovevano limitarsi a richiedere riforme democratiche.

Per Marx occorre intanto favorire la comunione d'intenti fra proletariato e forze democratiche sperando in una favorevole evoluzione in Francia che traini la rivoluzione tedesca.

Nell'aprile del 1848 Marx, insieme con la famiglia ed Engels, va a Colonia dove il 13 aprile è tra i fondatori dell’*Associazione Democratica*. Ipoteca l'eredità paterna per raccogliere il denaro necessario a fondare, il 1° giugno 1848 la “*Neue Rheinische Zeitung*” (*Nuova Gazzetta Renana*) con Marx come direttore e una redazione composta da membri della Lega. Come direttore della *Neue Rheinische Zeitung*, Marx invia una lettera al quotidiano fiorentino L'Alba proponendogli una collaborazione:

*Questo giornale seguirà, nel nostro settentrione, i medesimi principi democratici che l'Alba rappresenta in Italia.*



La lettera viene pubblicata il 29 giugno 1848 sul quotidiano L'Alba ed è il primo scritto italiano di Marx, e quello in cui si vede la sua posizione sul movimento popolare italiano all'inizio delle rivoluzioni del 1848.

Nello stesso mese la repubblica francese, per mezzo dell'esercito comandato dal generale Cavaignac, stronca il movimento operaio parigino.

Marx scrive che :

*l'effimero trionfo della forza bruta ha dissipato tutte le illusioni della rivoluzione di febbraio, ha dimostrato la disgregazione di tutto il vecchio partito repubblicano e la divisione della nazione francese in due parti: quella dei proprietari e quella degli operai.*

La sconfitta del movimento rivoluzionario ha ripercussioni in tutta L'Europa, I liberali, valutando che per loro è ben più grave il pericolo comunista, cercano un accordo con l'assolutismo semif feudale.

Al colpo di Stato prussiano del novembre 1848, la Neue Rheinische Zeitung reagisce esortando a non pagare le tasse e a rispondere con la violenza alla violenza. Per questo, nella primavera del 1849 viene citato due volte in tribunale ma è assolto. Abbandonata dalle deboli forze democratiche, il quotidiano resta l'unica voce d'opposizione in Germania:

nel 1849 convoca un congresso operaio tedesco a Lipsia ma nel mese di maggio l'esercito prussiano *ristabilisce l'ordine.*

La Nuova Gazzetta Renana venne soppressa il 19 maggio 1849. Aveva fatto a tempo a pubblicare a puntate dal 4 aprile 1849 il *Lavoro salariato e capitale* – introducendo la nozione di forza-lavoro, distinta da quella di lavoro, e mostrando l'origine del plusvalore - e un'analisi del momento rivoluzionario in atto, poi ripubblicata con aggiunte da Engels nel 1895 con il titolo *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850.*

Con la soppressione del quotidiano, Marx ritorna a Parigi, ma dopo i moti popolari del 13 giugno 1849 il governo francese gli pone l'alternativa di lasciare la capitale e trasferirsi a Vannes, nel Morbihan, una regione paludosa, o di abbandonare la Francia. Sceglie di trasferirsi a Londra, dove vivrà fino alla morte.

A Londra, cerca di ricostituire i legami fra gli aderenti della Lega dispersi dopo le sconfitte delle rivoluzioni: nel settembre 1849 viene ricostituito il Comitato centrale della Lega dei Comunisti e nel marzo 1850 esce mensilmente ad Amburgo, sotto la direzione di Marx, la Nuova Gazzetta Renana. Nell'aprile, insieme con blanquisti e cartisti, si costituisce l'*Associazione universale dei comunisti rivoluzionari* per «il rovesciamento delle classi privilegiate e la loro sottomissione alla dittatura del

proletariato, mantenendo la rivoluzione in permanenza fino alla realizzazione del comunismo, che deve essere l'ultima forma di organizzazione del genere umano».

Analizzando gli insegnamenti di quel periodo, Marx ed Engels sottolineano la necessità dell'organizzazione e delle alleanze sia con le forze democratiche, senza però dimenticare che queste vogliono conservare il «modo capitalistico di produzione»), che va invece abbattuto, sia con le masse contadine, alle quali occorre prospettare i vantaggi della confisca rivoluzionaria dei grandi latifondi da trasformare in aziende agricole statali.

Ma si manifestano contrasti all'interno della Lega; per Marx non ci sono prospettive rivoluzionarie immediate, mentre una parte guidata da August Willich e Karl Schapper propone un'immediata ripresa dell'attività rivoluzionaria: per Marx,

*« al posto della considerazione critica, la minoranza ne mette una dogmatica, al posto di un materialistica, ne mette una idealistica. Per essa, invece delle condizioni effettive, diventa ruoto motrice della rivoluzione la nuda volontà. Mentre noi diciamo agli operai: voi dovete attraversare 15, 20, 50 anni di guerre civili e di lotte popolari non soltanto, per cambiare la situazione ma anche per cambiare voi stessi e per rendevi capaci del dominio politico, voi dite invece: noi dobbiamo giungere subito al potere, oppure possiamo andare a dormire! Mentre noi richiamiamo in particolare gli operai tedeschi sul fatto che il proletariato tedesco non è ancora sviluppato, voi adulate nel modo più goffo il sentimento nazionale e i pregiudizi di casta dell'artigiano tedesco, cosa che comunque dà più popolarità. »*

Il 15 settembre 1850 avviene la scissione: gli aderenti alla frazione *marxista*, spostata a Colonia, vengono processati dalla magistratura prussiana e, nel novembre 1852, i suoi membri sono condannati ad alcuni anni di carcere.

Il 17 novembre 1852, su proposta di Marx, la Lega dei Comunisti è sciolta. Ancora nel 1852 scrive *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* in cui analizza il colpo di stato bonapartista del 2 dicembre 1851.

A Londra Marx e la sua famiglia vivono dei magri proventi della sua attività di pubblicista. Riferisce nel 1853 un informatore della polizia prussiana al suo superiore:

*« Marx vive in uno dei peggiori quartieri di Londra, e quindi non dei più economici. Occupa due stanze... [ un soggiorno e una camera da letto ]. Non si vede in tutto l'ambiente un solo mobile pulito o in buono stato... nel centro del soggiorno c'è un grande tavolo di foggia antiquata, ricoperto da una incerata, su cui sono sparpagliati manoscritti, libri e giornali, assieme ai giocattoli dei bambini, oggetti da lavoro della moglie, tazze da tè sbocconcellate, cucchiaini, forchette e coltelli sporchi... un calamaio... pipe di terracotta... cenere di tabacco [...] c'è una sedia con solo tre gambe, c'è un'altra che per caso è intatta sulla quale*

*i bambini giocano a far da mangiare. Questa viene gentilmente offerta all'ospite ma i resti [del gioco] dei bambini non vengono tolti e ci si siede a rischio di sporcarsi i pantaloni. Ma nulla di tutto ciò causa minimo imbarazzo a Marx o a sua moglie. Si è accolti nel modo più cordiale, vi si offre cortesemente la pipa, il tabacco e qualsiasi altra cosa disponibile. In ogni caso la conversazione intelligente e gradevole compensa in parte le deficienze della casa e rende sopportabile il disagio...»*

In questa situazione la moglie che lo ama profondamente e crede nelle sue idee e nel suo progetto socio-politico, tiene un comportamento eroico, senza mai rimproverargli nulla ed anzi sostenendolo.

Gli muoiono in un breve arco di tempo, per denutrizione, i figli Heinrich Guido (1849- 1850) e Franziska (1851-1852) e, per tubercolosi, Edgar (1847-1855); in quest'occasione scrive a Engels: «La casa è del tutto desolata e vuota dopo la morte del caro bambino che ne era l'anima.

Non si può dire come il bambino ci manchi a ogni istante [...] Mi sento spezzato [...] Tra tutte le pene terribili che ho passato in questi giorni, il pensiero di te e della tua amicizia, e la speranza che noi abbiamo ancora da fare insieme al mondo qualche cosa di intelligente, mi hanno tenuto su».

Dopo il fallimento dei moti rivoluzionari in Europa ritiene che terra della rivoluzione possa esser l'Inghilterra perché industrialmente più sviluppata. In quel periodo l'introduzione delle macchine a vapore nella produzione dà ulteriore slancio all'industria, aumentano i guadagni, l'orario lavorativo degli operai migliora leggermente così come i loro salari. In questa situazione Marx riprende lo studio dell'economia politica per definire un metodo corretto per l'analisi dell'economia. Frequenta quasi giornalmente la biblioteca del British Museum raccogliendo una grande quantità di dati.

I risultati saranno degli appunti riuniti sotto il titolo *Grundrisse e Per la critica dell'economia politica*, pubblicata nel 1859, affrontando l'analisi della merce e del denaro in un'introduzione all'opera stessa teorizzando la creazione del valore di scambio della merce mediante la quantità di lavoro sociale immesso in essa. La prefazione a quest'opera è un compendio del materialismo storico:

*« 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 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 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 a determinare la loro coscienza [...]*

*A dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzioni esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (il che è l'equivalente giuridico di tale espressione) entro i quali queste forze fino ad allora si erano messe. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono nelle loro catene. E allora subentra un' epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura.»*

Marx richiama la necessità di distinguere tra lo sconvolgimento delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme ideologiche - giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche - attraverso le quali gli uomini prendono coscienza e combattono questi conflitti:

« Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che ha di sé stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive della società e i rapporti di produzione».

*« Una formazione sociale non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dar corso; i nuovi superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in senso alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose da vicino, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione [...]*

*A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese, possono essere designati come epoche che marciano il progresso della formazione economica della società. I rapporti di produzione borghesi sono l'ultima forma di antagonismo che sorge dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.»*

A differenza degli economisti classici, Marx ritiene che l'oggetto dell'economia politica non siano gli individui che producono isolatamente bensì in società.

L'indagine deve quindi partire dalla realtà, dal *concreto*.

Esso, per quanto caotico, è il punto di partenza per poter fare delle *astrazioni* per poter creare le *categorie* dell'analisi economica (per es. lavoro astratto, strumento di produzione, soggetto del lavoro ecc.).

Tali categorie, cioè concetti astratti, possono dar vita a legami che sono semplici leggi logiche generali, difficilmente, dato il carattere storico possono dar vita a leggi naturali che richiederebbero l'assolutizzazione ed eternizzazione di certi rapporti (nel caso specifico la società borghese).

Tramite quest'analisi Marx ci ricorda come persino l'astratto, come le categorie, ha radici nella realtà storica e con essa muta al cambiare delle condizioni.

Il procedimento corretto nell'analisi dell'economia politica comporterà quindi la sostituzione, a queste categorie astratte, dei dati storici specifici di ogni società.

Marx non si ferma alla semplice astrazione, così come gli economisti classici, ma riporta l'astratto al concreto concludendo la *vera dialettica*: concreto (caos) - astratto (categorie) – concreto (relazioni, ordine).

Il concreto raggiunto non sarà più caotico come quello iniziale ma una totalità di relazioni correttamente individuate.

Marx riporta ancora una volta la dialettica hegeliana a poggiare sui piedi e non sulla testa: «il mio metodo dialettico non solo è diverso da quello hegeliano, ma ne sta all'opposto. Per Hegel, il processo del pensiero, che egli sotto il nome di Idea trasforma in soggetto indipendente, è il demiurgo della realtà, mentre la realtà è solo il suo fenomeno esteriore.

Invece, per me il fattore ideale è solamente il fattore materiale trasferito e tradotto nella mente degli uomini [...] la mistificazione cui è soggetta la dialettica nelle mani di Hegel non impedisce che egli sia stato il primo ad averne esposto distesamente e consapevolmente le forme generali di movimento. In lui è piantata sulla testa.

Occorre rovesciarla per trovare il nocciolo razionale dentro il rivestimento mistico»

La dialettica, concepita concretamente, rappresentando la nascita, lo sviluppo, la decadenza e la morte degli organismi sociali, «è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi portavoce dottrinari, perché nella componente positiva della realtà delle cose include nello stesso tempo anche la comprensione della negazione di essa e del suo inesorabile declino, perché considera ogni forma divenuta nel fluire del movimento, perciò anche dal suo lato transitorio, perché non si lascia impaurire da nulla ed è critica e rivoluzionaria nel suo intimo. Quello che più vivamente fa avvertire al pratico borghese il movimento contraddittorio della società capitalistica, sono le incerte vicende del ciclo periodico che ha percorso la moderna industria e il loro termine ultimo, la crisi generale».

La crisi economica che investe tutto il mondo nel 1857 segna una forte ascesa del movimento operaio che fece sentire anche la necessità di una unità politica internazionale.

Il 22 luglio 1864 si svolge a Londra una grande manifestazione in solidarietà con la Polonia insorta contro la dominazione russa: i dirigenti operai inglesi e francesi si accordano per la costituzione di un'associazione.

Il 28 settembre 1864 nella St. Martin's Hall di Londra si svolge la seduta inaugurale del congresso costitutivo dell'Associazione internazionale dei lavoratori con la partecipazione di rappresentanti inglesi, francesi, italiani, polacchi, irlandesi, svizzeri e tedeschi, tra i quali anche Marx. Viene stabilito che il congresso elegga annualmente il Consiglio generale, con sede a Londra, il quale a sua volta elegge i segretari delle sezioni nazionali.

Tra gli stessi fondatori dell'Associazione non vi era un pieno accordo di posizioni teoriche e politiche: vi erano confluiti comunisti, socialisti, socialisti utopisti, anarchici, repubblicani. Marx riuscì a presentare, il 1° novembre 1864, un *Indirizzo* inaugurale dello statuto dell'Associazione, in modo da raccogliere l'adesione di tutte le correnti e il documento fu approvato all'unanimità. Marx vi sottolinea l'esperienza positiva del movimento operaio, con la conquista della giornata lavorativa di 10 ore in Inghilterra, lo sviluppo del sindacalismo, e delle associazioni di produzione operaia ma anche la necessità della conquista del potere politico.

Il 26 giugno 1865 presenta al Consiglio generale il saggio *Salario, prezzo e profitto* in cui dimostra la falsità della tesi del rapporto tra aumenti salariali e inflazione.

Presto Marx, membro del Consiglio e segretario per la Germania, i Paesi Bassi e più tardi anche per la Russia, deve lottare contro l'influsso dei mazziniani, degli oweniani e soprattutto dei proudhoniani, favorevoli alla cooperazione ma contrari alle lotte sindacali e politiche: nel I Congresso dell'Associazione, tenuto a Ginevra il 3 settembre 1866, vengono approvate le sue *Istruzioni*, nelle quali sostiene che il movimento cooperativo operaio non è in grado di mutare la situazione sociale del proletariato e condanna le tesi proudhonianhe contrarie al lavoro e alla vita sociale delle donne.

Le polemiche tra la maggioranza dell'Associazione e i seguaci di Proudhon si prolungarono fino al Congresso di Bruxelles, tenuto dal 6 al 13 settembre 1868, al termine del quale l'ala destra dei proudhoniani, capeggiata da Henry Louis Tolain, preferì lasciare l'Associazione, mentre quella di sinistra di Eugène Varlin si avvicinò alle posizioni marxiste. In quel congresso fu altresì stabilito di consigliare a tutti gli associati la lettura e la diffusione de *Il Capitale* di Marx, il cui primo libro era stato pubblicato l'anno precedente.

La necessità di analizzare il modo di produzione capitalistico in base alle categorie da lui individuate porterà Marx alla stesura nel 1867 de *Il Capitale*, pubblicato dall'editore Meissner di Amburgo.

Prevede, e usciranno postumi a cura di Engels nel 1885, un secondo libro sul processo di circolazione del capitale, nel 1895 un terzo libro sulla formazione del processo complessivo e, dal 1905 al 1910, a cura di Karl Kautsky, dirigente e principale teorico del Partito Socialdemocratico Tedesco, un quarto libro sulla storia delle teorie economiche, intitolato anche *Teorie sul plusvalore*.

L'economista russo Ilarion Kaufman nel 1872 recensisce il I volume del Capitale descrivendone il metodo di analisi:

«Stando alla forma esteriore dell'esposizione, Marx appare come il più grande filosofo idealista [...] ma in effetti è infinitamente più realista di tutti i suoi predecessori nel campo della critica economica [...] per Marx, solo una cosa è importante: trovare la legge dei fenomeni che è volto a indagare. E per lui è importante non solo la legge che li governa [...] è importante soprattutto la legge del loro cambiamento, del loro svolgimento da una forma all'altra [...] appena scoperta questa legge, indaga nei dettagli le conseguenze con cui la legge si manifesta nella vita sociale [...].

In seguito a ciò, Marx si sforza solo a una cosa: di dimostrare [...] la necessità di determinati rapporti sociali e di constatare [...] i fatti che gli occorrono come punti di partenza o come punti di appoggio. A questo scopo è sufficiente provare sia la necessità dell'ordinamento attuale che la necessità di un diverso ordinamento in cui il primo deve trapassare, essendo indifferente che gli uomini ne siano o meno consapevoli. Marx considera il movimento della società come un processo di storia naturale governato da leggi che non dipendono *soltanto* dalla volontà, dalla coscienza e dall'intenzione degli uomini ma, al contrario, determinano la loro volontà, la loro coscienza e le loro intenzioni [...]

Se l'elemento cosciente ha nella storia della civiltà un posto così subordinato, è evidente che la critica della civiltà meno d'ogni altra cosa potrà prendere a fondamento una qualunque forma o risultato della coscienza [...]

La critica si restringerà alla comparazione di un fatto non con l'idea, ma con un altro fatto. È importante che tutti e due i fatti [...] rappresentino veramente diversi momenti di sviluppo l'uno di fronte all'altro e soprattutto che sia indagata la serie degli ordinamenti, la successione e il legame in cui si manifestano i gradi di sviluppo. Si potrebbe obiettare che le leggi generali dell'economia siano uniche e medesime, sia che si riferiscano al presente che al passato. Marx nega proprio questo. Per lui queste leggi astratte non esistono [...] ogni periodo storico ha le sue proprie leggi [...] appena la vita economica [...] è passata da un determinato stadio di sviluppo a un altro, comincia a essere retta da leggi diverse [...] I rapporti e le leggi che regolano i gradi di sviluppo cambiano con la differenza di sviluppo delle forze produttive [...] Il valore scientifico di questa indagine sta nella spiegazione delle leggi specifiche che regolano nascita, esistenza, sviluppo, morte di un organismo sociale e la sua sostituzione con un altro, superiore».

La merce, forma elementare della ricchezza nella società capitalistica, ha innanzi tutto un *valore d'uso*, un valore intrinseco che consente di soddisfare un bisogno e che si realizza soltanto nel consumo di essa. Ma ogni merce è depositaria anche di un altro valore che permette il suo scambio con certe quantità di altre merci; il

*valore di scambio*. Per esempio, si può scambiare mezza tonnellata di ferro con 13 chili di grano o, in generale, X quantità della merce A con Y quantità di merce B e Z di merce C ecc.

Dunque una determinata merce ha insieme un valore d'uso, in relazione alla sua qualità, e un valore di scambio, in relazione alla sua quantità; il primo valutato in funzione del consumo, il secondo in funzione dello scambio.

Ma perché X merce A è scambiabile con Y merce B ecc.? Devono avere in comune qualcosa, della stessa grandezza, che non sia né A né B né C, ecc. Per Marx, il fattore comune è la *quantità di lavoro* impiegato per produrle, lavoro inteso indipendentemente dalla sua qualità specifica - di sartoria, di meccanica, di edilizia ecc. - cioè lavoro come dispendio di energia, il *lavoro astratto*.

Il valore di scambio di una merce è allora determinato dalla quantità di lavoro astratto racchiuso in essa e la quantità di lavoro è misurabile per *durata temporale*. Cioè il tempo di lavoro necessario in media, *socialmente necessario*, per produrre una certa merce. Un bene, una merce, ha tale valore perché in esso è oggettivato del lavoro umano.

Nel mercato gli scambi delle merci si rifanno ad una merce che funge da *equivalente generale*, questa merce è il denaro e può esser equivalente di ogni altra. Il denaro consente di stabilire, tramite la legge della domanda e dell'offerta, il *prezzo* di un bene sul mercato. In una società mercantile la circolazione denaro-merci è M-D-M, vi è la vendita della merce dalla quale si ricava del denaro da reinvestire per l'acquisto di altra merce.

Nella società capitalista la conversione di merce in denaro e di denaro in merce non è finalizzata al consumo della merce stessa, ma all'aumento di denaro, ossia al *profitto o plusvalore*. In questo modo si realizza il processo di scambio D - M - D', in cui  $D' > D$ . Si ha un incremento di denaro  $d = D' - D$ . La merce che consente di ottenere un profitto, cioè l'aumento di denaro, non è da ricercarsi nel circuito di circolazione ma in quello della produzione. Infatti nessuno acquisterebbe mai una merce il cui prezzo sia superiore al suo valore di scambio.

Per Marx la merce dotata della capacità produttiva e dalla quale possa estrarsi profitto, cioè un guadagno rispetto a quanto speso per acquistarlo, è la *forza-lavoro*. La forza-lavoro è venduta, per sopravvivere, dagli individui che non possiedono altro che loro stessi sul libero mercato, ed è acquistata dal capitalista, il quale detiene come sua proprietà i *mezzi di produzione*, corrispondendo un *salario*. Come fa il capitalista a ricavare un profitto? Il capitalista acquista materie prime, macchinari, combustibile ecc., denaro investito nella forma di "capitale costante" ("C"), però acquista anche forza-lavoro, che è una merce, nella forma del salario. Come ogni altra merce, la forza-lavoro, ha un valore di scambio, quindi vale il tempo medio di lavoro necessario per produrla. Il valore della forza lavoro non è



calcolato al suo rendimento ma è calcolato sul costo necessario perché possa riprodursi.

Il *pluslavoro* può generare profitto o plusvalore se il capitalista corrisponde un salario che equivale ad una sola parte del tempo impiegato dall'operaio in produzione, che quindi non equivale al suo rendimento effettivo. Il capitalista corrisponderà all'operaio solo quanto è necessario alla sua sopravvivenza (cioè alla riproduzione di forzalavoro).

Se la parte di lavoro necessaria all'operaio per la propria sopravvivenza sono 6 ore, le altre ore di lavoro di quella giornata non gli sono pagate, quindi sono pluslavoro (gratuito) che genera plusvalore o profitto di cui il capitalista si appropria "legittimamente", in quanto egli ha acquistato, con regolare contratto, la merce forza-lavoro per il suo valore di scambio. Ad es: il capitalista assume l'operaio per 10 ore ma a lui ne retribuisce solo 6, che è il costo che sostiene tramite il salario perché sopravviva.

E la merce prodotta dall'operaio contiene il valore della materia prima e il valore corrispondente all'usura dei mezzi di produzione, C, il valore del lavoro retribuito V e il plusvalore corrispondente a quattro ore non retribuite, PV. Se nella circolazione avverrà lo scambio delle merci prodotte in quel giorno con denaro, il capitalista avrà recuperato il capitale investito (C + V) e avrà realizzato il plusvalore PV.

Il capitalista può consumare il plusvalore nel reddito (*riproduzione semplice*) o reinvestirlo (*riproduzione allargata*) ad esempio nell'acquisto di macchine per incrementare la produttività. La concorrenza spinge il capitalista a investire nelle macchine, "capitale costante", e a ridurre i salari, cioè il "capitale variabile". L'introduzione delle macchine in sostituzione agli operai creano un immiserimento crescente tra gli operai ed una forte disoccupazione (che Marx definisce esercito industriale di riserva) e quindi un aumento di forza-lavoro sul mercato che abbassa ulteriormente i salari. Questa per Marx è la *legge tendenziale di caduta del saggio di profitto* che porterà una crisi.

La società capitalista genera da sé la propria negazione.

È possibile produrre maggior quantità di plusvalore aumentando la giornata lavorativa e ottenendo così ulteriore pluslavoro quanto sono le ore lavorate in più.

Ma tale aumento ha naturalmente un limite. Se non è possibile ricavare più *plusvalore assoluto* si può ottenere *plusvalore relativo* retribuendo il lavoro dell'operaio non per sei ore ma, per esempio, per cinque, non solo o non tanto con un brutale taglio del salario ma diminuendo il valore di scambio della forza-lavoro, cioè diminuendo i prezzi dei mezzi di sussistenza. La diminuzione del prezzo delle merci comporta la diminuzione del *tempo necessario* di lavoro perché la forza-lavoro si riproduca; e la riduzione di tale tempo necessario comporta la diminuzione del salario. Pertanto il valore dell'ora di lavoro non più necessaria all'operaio diventa un'ora in più di pluslavoro e *Monumento a Marx, Riccione* perciò di *plusvalore relativo*.

Si può diminuire il prezzo delle merci aumentando la *produttività* tanto con una maggiore *divisione del lavoro* che permette agli operai lavorazioni più semplici e perciò più rapide tanto, contemporaneamente, utilizzando macchinari più sofisticati e perciò più efficaci che permettano al lavoratore di produrre nel medesimo tempo una maggiore quantità di merci. In ogni *singola* merce viene così incamerata una minore quantità tanto di “capitale costante” (“C”) che di quello “variabile” (“V”) e potrà andare sul mercato a un prezzo inferiore: il costo della vita dell'operaio diminuisce e diminuendo il salario aumenta il plusvalore relativo. Ma la rivoluzione tecnologica comporta una perdita per il capitalista che sostituisce le vecchie macchine senza averle pienamente utilizzate, e diminuisce l'utilizzo della forza-lavoro, diminuendo il tasso di plusvalore  $PV / V$  e mutando la composizione del capitale investito; con l'aumento del “capitale costante” e la diminuzione di quello variabile, che produce plusvalore (“PV”), il saggio di profitto  $P = PV / (C + V)$  diminuisce.

Marx aveva preparato un'altra introduzione all'opera che sopresse e, lasciata frammentaria, fu pubblicata solo nel 1903. In essa affronta marginalmente, tra l'altro, anche il problema della produzione artistica come sovrastruttura che permane nella nostra coscienza anche dopo radicali trasformazioni della struttura economica e sociale.

«Per l'arte è noto che determinati suoi periodi di fioritura non stanno assolutamente in rapporto con lo sviluppo generale della società, né quindi con la base materiale, con l'ossatura, per così dire, della sua organizzazione [...].

Prendiamo, ad es., il rapporto dell'arte greca e poi di Shakespeare con l'età presente. È noto che la mitologia greca non fu solo l'arsenale ma anche il terreno nutritivo dell'arte greca. È possibile la concezione della natura e dei rapporti sociali che sta alla base della fantasia e dell'arte greca con le filatrici automatiche, le ferrovie, le locomotive e il telegrafo? Che ne è di Vulcano di fronte alle acciaierie *Roberts and Co.*, di Giove di fronte al parafulmine, di Ermes di fronte al *Crédit mobilier*? Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e mediante l'immaginazione ma svanisce quando si giunge al dominio effettivo su quelle forze [...] l'arte greca presuppone la mitologia greca, cioè la natura e le forze sociali stesse già elaborate dalla fantasia popolare in modo inconsapevolmente artistico [...] non una qualunque mitologia [...] ma *una* mitologia [...].

Ma la difficoltà non sta nell'intendere che l'arte e l'epos greco siano legati a certe forme dello sviluppo sociale.

La difficoltà è rappresentata dal fatto che essi continuano a suscitare in noi un godimento estetico e costituiscono, sotto un certo aspetto, una norma e un modello inarrivabili [...]. Un uomo non può tornare fanciullo o altrimenti diviene puerile. Ma non si compiace forse dell'ingenuità del fanciullo e non deve egli stesso aspirare a riprodurre, a un livello più alto, le verità? Nella natura infantile, il carattere proprio di ogni epoca non rivive forse nella sua verità naturale? E perché mai la fanciullezza storica dell'umanità, nel momento più bello del suo sviluppo, non dovrebbe esercitare un fascino eterno come stadio che più non ritorna? Vi sono fanciulli rozzi e fanciulli saputi come vecchietti. Molti dei popoli antichi appartengono a questa

categoria. I greci erano fanciulli normali. Il fascino che la loro arte esercita su di noi non è in contraddizione con lo stadio sociale poco o nulla evoluto in cui essa maturò. Ne è piuttosto il risultato, inscindibilmente connesso col fatto che le immature condizioni sociali in cui sorse e solo poteva sorgere, non potranno mai più ritornare» .

Il riconosciuto sviluppo non parallelo di struttura e sovrastruttura è una prova che non vi è, fra di esse, una ferrea e immediata relazione deterministica. Engels ribadirà dopo la morte di Marx, a seguito di numerosi dibattiti nel movimento socialista, che «il fattore che *in ultima istanza* è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'*unico* fattore determinante, egli trasforma quella proposizione in una frase vuota, astratta, assurda».

All'inizio degli anni sessanta guadagna due sterline ad articolo collaborando con il quotidiano statunitense *New York Tribune*, del quale diverrà presto l'unico corrispondente dall'Europa, pubblicando anche articoli sulle vicende politiche italiane, e fa domanda di assunzione nelle ferrovie del Regno Unito che non viene però accettata a causa o a pretesto della sua grafia poco leggibile. Giunge in soccorso della famiglia una piccola rendita lasciategli dalla madre deceduta nel 1863, ma l'eredità della madre non basta per vivere, così l'amico Engels - che fu sempre economicamente generoso nei suoi confronti - vende la propria partecipazione in una fabbrica di Manchester e gli corrisponde una rendita in modo che la famiglia possa vivere in modo decoroso.

Nell'estate del 1870 scoppia la guerra tra Germania e Francia: il Consiglio Generale dell'Internazionale pubblica un manifesto, scritto da Marx, in cui si afferma che la Germania combatte una guerra difensiva e si lodano gli operai francesi per essersi dichiarati contro la guerra e contro Napoleone III. Dopo la vittoria lampo dell'esercito prussiano, e la proclamazione della Repubblica francese, il 9 settembre l'Internazionale pubblica un altro manifesto, ancora redatto da Marx, in cui si denunciano le mire espansionistiche di Bismarck. Marx scrive all'internazionalista Friedrich Adolph Sorge che

*« quegli asini dei prussiani non si accorgono che l'attuale guerra conduce a una guerra tra la Germania e la Russia... questa seconda guerra sarà la levatrice dell'inevitabile rivoluzione sociale russa. »*

Cerca di scoraggiare gli operai parigini da un'avventura rivoluzionaria prematura:

*« Ogni tentativo di rovesciare il nuovo governo, nella crisi presente, mentre il nemico batte quasi alle porte di Parigi, sarebbe una disperata follia... Migliorino con calma e risolutamente tutte le possibilità offerte dalla libertà repubblicana, per lavorare alla loro organizzazione di classe.. dalla loro forza e dalla loro saggezza dipendono le sorti della repubblica. »*

Ma il proletariato parigino, diretto da esponenti radicali, blanquisti e anarchici, insorge proclamando il 18 marzo 1871 la Comune rivoluzionaria; Marx non crede nel suo successo ma si schiera al suo fianco. Nel maggio l'esercito francese, riorganizzato e armato dai tedeschi, soffoca l'insurrezione: quarantamila comunardi vengono massacrati o fucilati.

Ne *La guerra civile in Francia* Marx scrive che la Comune «è stata un governo della classe operaia, risultato della lotta delle classi produttrici contro le classi possidenti, la forma politica finalmente scoperta con la quale si sarebbe potuto lavorare all'emancipazione economica del lavoro [...] Parigi operaia, con la sua Comune, sarà celebrata in eterno, come l'araldo glorioso di una nuova società. I suoi martiri hanno per urna il grande cuore della classe operaia.

I suoi sterminatori, la storia li ha già inchiodati a quella gogna eterna dalla quale non riusciranno a riscattarli tutte le preghiere dei loro preti» .

Il 17 settembre 1871 si apre a Londra la Conferenza della Prima Internazionale, nella quale Marx presenta una risoluzione in cui sostiene che il movimento economico della classe operaia deve essere strettamente legato all'attività politica.

Avversario dell'azione politica e sindacale, l'anarchico Bakunin punta invece sull'azione spontanea del sottoproletariato urbano e dei contadini poveri. Accusa il Consiglio Generale di autoritarismo, di aver attentato agli statuti generali dell'Associazione e di rendere l'Internazionale un'organizzazione gerarchica.

Marx, sempre attivo, lesse lo *Stato e anarchia* del suo rivale Bakunin, e vi scrisse dei commenti.

Eccone uno stralcio:

\_ Bakunin: «Il suffragio universale tramite il quale il popolo intero elegge i suoi rappresentanti e i governanti dello Stato - questa è l'ultima parola dei marxisti e della scuola democratica. Tutte queste sono menzogne che nascondono il dispotismo di una minoranza che detiene il governo, menzogne tanto più pericolose in quanto questa minoranza si presenta come espressione della cosiddetta volontà popolare»

\_ Marx: «Con la collettivizzazione della proprietà, la cosiddetta volontà popolare scompare per lasciare spazio alla volontà reale dell'ente cooperativo»

\_ Bakunin: «Risultato: il dominio esercitato sulla grande maggioranza del popolo da parte di una minoranza di privilegiati. Ma, dicono i marxisti, questa minoranza sarà costituita da lavoratori. Sì, certo, ma da ex lavoratori che, una volta diventati rappresentanti o governanti del popolo, cessano di essere lavoratori»

\_ Marx: «Non più di quanto un industriale oggi cessi di essere un capitalista quando diventa membro del consiglio comunale»

\_ Bakunin: «E dall'alto dei vertici dello Stato cominciano a guardare con disprezzo il mondo comune dei lavoratori. Da quel punto in poi non rappresentano più il popolo, ma solo se stessi e le proprie pretese di governare il popolo. Chi mette in dubbio ciò dimostra di non conoscere per niente la natura umana»

\_ Marx: «Se solo il signor Bakunin avesse la minima familiarità anche solo con la posizione di un dirigente di una cooperativa di lavoratori, butterebbe alle ortiche tutti i suoi incubi sull'autorità» .

In un nuovo congresso tenuto il 2 settembre 1872 a L'Aia viene ribadita a maggioranza la risoluzione sull'azione politica approvata dal congresso di Londra e decisa l'espulsione della frazione anarchica. Il 15 luglio 1876 la conferenza di Filadelfia dichiarerà lo scioglimento della Prima Internazionale.

Nel 1875 scrive la *Critica del Programma di Gotha* ove emenda molte proposizioni del programma del Partito operaio (la SPD) tedesco redatte nella città di Gotha. Vi sono in essa alcuni passaggi che prospettano una futura società comunista:

«I vari Stati dei diversi paesi civili, malgrado le loro variopinte differenze di forma, hanno tutti in comune il fatto che stanno sul terreno della moderna società borghese, che è soltanto più o meno evoluta dal punto di vista capitalistico. Essi hanno perciò in comune anche alcuni caratteri essenziali».

Si domanda quindi: «quale trasformazione subirà lo Stato in una società comunista? In altri termini: quali funzioni sociali persisteranno ivi ancora, che siano analoghe alle odierne funzioni dello Stato? A questa questione si può rispondere solo scientificamente [...] 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 transitorio, il cui Stato non può essere altro che *la dittatura rivoluzionaria del proletariato* [...].

In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e manuale; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo generale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti delle ricchezze sociali scorrono in tutta la loro pienezza - solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere:

*Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!* [...]

Il modo di produzione capitalistico poggia sul fatto che le condizioni materiali della produzione sono a disposizione dei non operai sotto forma di proprietà del capitale e proprietà della terra, mentre la massa è soltanto proprietaria della condizione personale della produzione, della forza-lavoro. Essendo gli elementi della produzione così ripartiti, ne deriva da sé l'odierna ripartizione dei mezzi

di consumo. Se i mezzi di produzione materiali sono proprietà collettiva degli operai, ne deriva ugualmente una ripartizione dei mezzi di consumo diversa dall'attuale.

Il socialismo volgare ha preso dagli economisti borghesi (e a sua volta da lui una parte della democrazia), l'abitudine di considerare e trattare la distribuzione come indipendente dal modo di produzione, e perciò di rappresentare il socialismo come qualcosa che si aggiri principalmente attorno alla distribuzione».

Prima della nascita della società comunista e la scomparsa della proprietà privata e quindi di tutte le classi nel nuovo stato uscito dalla rivoluzione proletaria permarrà la classe borghese sconfitta.

Ad evitare ogni tentativo di una controrivoluzione borghese occorrerà passare ad una fase immediatamente postrivoluzionaria dove si instauri il potere dittatoriale del proletariato.

La dittatura del proletariato è una teoria concepita da Marx ed Engels per la prima volta nel 1852, nella lettera a Weydemeyer, e nel 1875, nella Critica del Programma di Gotha, per riferirsi alla situazione sociale e politica che si sarebbe instaurata immediatamente dopo la rivoluzione proletaria.

Il potere unico del proletariato rappresenta quindi una fase di transizione in cui il potere politico è detenuto dai lavoratori, rappresentati dall'unico partito comunista, che procederà alla definitiva abolizione della proprietà privata, per la costruzione finale di una società senza classi e senza Stato (comunismo).

Il 2 dicembre 1881 muore la moglie Jenny; così la ricorda il socialista tedesco Stephan Born nelle sue memorie:

«Marx amava la moglie, ed ella condivideva il suo amore. Ho conosciuto raramente unioni altrettanto felici, in cui la gioia, la sofferenza (che non fu loro risparmiata) e il dolore fossero condivisi con una tale certezza di reciproco possesso. Ed ho raramente incontrato una donna che fosse più armoniosa della signora Marx sia nel fisico sia per le qualità della mente e del cuore, e che, sin da un primo incontro, facesse una così favorevole impressione.

Era bionda; i suoi figli, allora ancora piccoli, avevano i capelli e gli occhi neri come il padre».

Marx non si riprenderà più da questa grave perdita; malato di bronchite cronica, a gennaio perde anche la sua primogenita Jenny (1844 - 1883); gli restano le figlie Laura (1845 - 1911), moglie del socialista francese Paul Lafargue, ed Eleanor (1855 - 1898), sposata con il socialista inglese Edward Aveling. Laura ed Eleanor moriranno entrambe suicide.

Alle già sue precarie condizioni di salute si aggiunge un'ulcera polmonare e il 14 marzo 1883 Marx muore.

Viene sepolto tre giorni dopo nel cimitero londinese di Highgate, accanto alle spoglie della moglie; il suo amico Engels legge l'orazione funebre:

*« Il 14 marzo, alle due e quarantacinque pomeridiane, ha cessato di pensare la più grande mente dell'epoca nostra [...] Così come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, Marx ha scoperto la legge dello sviluppo del moderno modo di produzione capitalistico e della società borghese da esso generata. La scoperta del plusvalore ha subitamente gettato un fascio di luce nell'oscurità in cui brancolavano prima, in tutte le loro ricerche, tanto gli economisti borghesi che i critici socialisti [ ....] Perché Marx era prima di tutto un rivoluzionario. »*

*« Marx era perciò l'uomo più odiato e calunniato del suo tempo. I governi, assoluti e repubblicani, lo espulsero, i borghesi, conservatori e democratici radicali, lo coprirono a gara di calunnie. Egli sdegnò tutte queste miserie, non prestò loro nessuna attenzione, e non rispose se non in caso di estrema necessità.*

*E' morto venerato, amato, rimpianto da milioni di compagni di lavoro rivoluzionari d'Europa e in America, dalle miniere siberiane sino alla California. E possono aggiungere senza timore; poteva avere molti avversari, ma nessun nemico personale. Il suo nome vivrà nei secoli, e così la sua opera! »*

Poco dopo l'uscita del Libro I de *Il Capitale*, a partire dai contributi indipendenti di William Stanley Jevons, Carl Menger e Léon Walras, la teoria del valore-lavoro degli economisti classici, che aveva costituito la base della teoria economica di Marx, venne progressivamente sostituita dalla teoria soggettiva del valore, che riposa sul concetto di utilità marginale.

Secondo tale teoria, che è stato il perno del marginalismo e rimane, sebbene con alcuni aggiustamenti, il nucleo centrale dell'economia neoclassica a tutt'oggi dominante, il fondamento del valore non va ricercato nella quantità di lavoro socialmente necessario alla produzione dei beni, ma nell'incremento all'utilità individuale che l'incremento del consumo di questi può apportare al margine. Il prezzo dei beni deriva dalla valutazione soggettiva dei consumatori circa l'utilità relativa degli stessi rapportata alla loro scarsità relativa. Infatti, data la generale assunzione di utilità marginale decrescente, cioè di una diminuzione dell'incremento dell'utilità individuale generato da un incremento di un'unità nel consumo al crescere del livello assoluto di consumo, il valore dei beni viene determinato dal rapporto tra bisogni individuali e disponibilità complessive dei beni (e nella versione mengeriana - che apre la strada alla scuola austriaca dell'economia - il valore è ricondotto in particolare al puro giudizio soggettivo dei singoli, ben al di là di ogni pretesa di definire bisogni e disponibilità complessivi). Così, ad esempio, riprendendo il celebre *paradosso dell'acqua e del diamante* contenuto nella *Ricchezza delle nazioni* (1776) di Adam Smith, per i marginalisti il motivo per cui il valore dei diamanti è immensamente maggiore di quello dell'acqua è che, date le disponibilità relative di acqua e diamanti, l'utilità che apporterebbe un diamante in più sarebbe molto maggiore di quella di un bicchiere d'acqua in più. Se un uomo si trovasse in un deserto, per il primo bicchiere d'acqua

sarebbe disposto a pagare sicuramente molto più che per un diamante, ma non è questa la situazione normale delle persone.

I marginalisti dimostrano che in equilibrio i prezzi dei beni devono essere tali da garantire l'uguaglianza delle loro utilità marginali ponderate, cioè del rapporto tra utilità marginale e prezzo del bene.

Data anche l'alta formalizzazione matematica che permettevano, queste teorie divennero presto quelle dominanti, con esiti dirimpenti per la teoria marxiana. Cade la teoria del plusvalore: non essendo più il lavoro considerato la fonte del valore, il profitto non può derivare dal plusvalore, per il semplice fatto che non esiste alcun plusvalore, cioè valore che il lavoro attribuisce alla merce, ma che il lavoratore non percepisce. Cade anche la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto: all'aumento della meccanizzazione, con relativo aumento del rapporto tra capitale costante e monte salari, non fa seguito alcuna diminuzione del profitto realizzabile, perché non è la quantità di "lavoro vivo" impiegata nel sistema a determinare il profitto realizzabile.

Per l'idealista Giovanni Gentile, il marxismo è un'errata filosofia della storia derivata da Hegel, costruita sostituendo la Materia - la struttura economica - allo Spirito.

Per Hegel lo Spirito è l'essenza di tutta la realtà che comprende la materia come *momento* del suo sviluppo.

Avendo scambiato il relativo con l'assoluto, Marx finisce con l'attribuire a un mero *momento* la funzione dell'assoluto - che per Hegel si sviluppa dialetticamente ed è determinato a priori - rendendo così determinato a priori l'empirico, la struttura economica. Se poi Marx a ragione, nelle *Tesi su Feuerbach*, critica il materialismo volgare che concepisce metafisicamente l'oggetto come dato e il soggetto come ricettore dell'essenza oggetto, per Gentile Marx a torto considera il pensiero una forma derivata dell'attività sensitiva. Il filosofo siciliano, fondatore dell'attualismo, teorizza essere l'atto del pensiero a *porre* l'oggetto, e quindi a crearlo .

Il giurista austriaco Hans Kelsen ha ritenuto di rilevare una contraddizione presente all'interno del pensiero marxista: quest'ultimo infatti, essendo imperniato sull'antitesi tra libertà e Stato, da un lato presentava se stesso come una dottrina anarchica, capace di emancipare l'umanità da ogni genere di costrizione; dall'altro però esso aveva come obiettivo primario anche la socializzazione dei mezzi di produzione, al fine di arginare l'anarchia del liberismo capitalista, e ricorrendo pertanto ad un'organizzazione rigidamente pianificata, centralizzata, e "cosciente". Kelsen vede in questo punto decisivo una fatale confusione che intorbida il sistema marx-engeliano: si tratta della contraddizione tra la "teoria economica" e la "teoria politica", la quale rende comprensibile il fatto che «gli uni considerino il marxismo un socialismo di Stato, gli altri un anarchismo», e che «tutta la letteratura marxista, su questo problema decisivo, dimostri un'oscurità e un'ambiguità che colpiscono».



Secondo Kelsen, cioè, pianificazione dell'economia e soppressione dello Stato sono concetti antitetici. Ad esempio, sulla base di quanto emerge dal *Manifesto*, nell'ottica della rivoluzione comunista il proletariato adopererebbe il suo dominio politico per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato. Ma proprio nel momento in cui lo Stato, assumendo sotto il suo controllo tutta l'economia, estende all'infinito i suoi poteri, esso secondo Marx deve cessare d'esistere perché allora dello Stato non ci sarà più bisogno. Il conflitto tra la dimensione politica e quella economica per Kelsen non potrebbe essere più evidente; come anche il carattere di utopia e irrealizzabilità della teoria comunista, dovuto al fatto che Marx non abbia dato disposizioni su come la società comunista dovesse essere organizzata una volta portata a termine la rivoluzione, ritenendo egli che, cessando a quel punto la divisione in classi, sarebbe cessata anche ogni forma di conflitto tra la politica e l'economia, non essendoci più uno Stato che dovesse regolare la vita degli individui, pur vigendo al contempo un sistema di rigida pianificazione economica.

Fu per via di un tale paradosso, a cui Marx si illudeva di aver trovato risoluzione, che nel momento effettivo della rivoluzione bolscevica Lenin si vide costretto ad applicare la teoria marxiana nell'unico modo possibile, cioè ripristinando la supremazia della politica sull'economia, al fine di accentrare tutta la produzione in un unico potere, con la conseguenza di una totale distruzione delle libertà civili. Riguardo poi la teoria politica marxiana della democrazia diretta esercitata da tutti i produttori, Kelsen – basandosi sull'esperienza della società sovietica – sostiene che la complessità delle funzioni e l'estensione dei compiti riservati a un'amministrazione pubblica rendono utopistico l'esercizio della democrazia diretta in una società moderna. Qualora poi essa fosse instaurata nei luoghi stessi della produzione, come avvenne nei primi anni della Rivoluzione russa con la creazione dei *Soviet*, essa porterebbe all'ipertrofia del parlamentarismo e a un grave intralcio della stessa attività produttiva, sino alla creazione di una estesa burocrazia che finirebbe per assumere per sé il potere politico, esercitandolo in modo autoritario.

Per l'epistemologo Karl Popper (1902 - 1994), autore nel 1934 della *Logica della scoperta scientifica*, le teorie scientifiche, che non siano riproducibili in laboratorio, devono contenere in sé la possibilità di renderle falsificabili: *il criterio dello stato scientifico di una teoria è la sua falsificabilità, confutabilità o controllabilità*. Così, la teoria della relatività di Albert Einstein - elaborata dal 1905 al 1915 - faceva predizioni che, se non confermate, avrebbero dimostrato l'erroneità della teoria; ma nell'eclisse avvenuta nel 1919 si poté misurare la curvatura della luce di una stella per effetto della gravitazione del Sole, curvatura prevista da Einstein; se l'osservazione avesse dato risultati diversi – o persino se una qualsiasi futura osservazione darà risultati diversi – la teoria di Einstein si sarebbe dimostrata falsa. Nella sua *Miseria dello storicismo*, del 1944, Popper sostiene che il marxismo, non tanto quello di Marx, il cui pensiero era influenzato dalla dialettica hegeliana e dallo scientismo del positivismo imperante, quanto quello dei suoi epigoni, non abbia validità scientifica perché ipotizza, per induzione derivante dall'osservazione storica

del tramonto delle società succedutesi nel tempo - le società tribali, schiavistiche e feudali - che anche il capitalismo subirà la stessa sorte ma la verifica di quest'accadimento, che viene rimandato a un tempo indefinito, non è verificabile e controllabile.

Senza trascurare che ogni teoria scientifica contiene anche elementi confutabili, in realtà Marx conduceva soprattutto un'analisi socio-politica del «modo capitalistico di produzione» dei suoi tempi che gli rivelava come quel sistema economico fosse destinato a tramontare.

La Chiesa cattolica ha condannato le teorie socialiste – insieme con quelle liberali e illuministiche – con il *Sillabo* di papa Pio IX e con l'enciclica *Rerum Novarum* di papa Leone XIII che, pur accettando implicitamente alcuni tratti dell'analisi economica marxista quali l'attenzione alla questione operaia, ha elaborato una dottrina sociale in radicale contrapposizione col socialismo marxista.

La dottrina marxista ha tuttavia influenzato alcuni settori del cattolicesimo sudamericano..

Nel XXI secolo papa Benedetto XVI, nell'enciclica *SpeSalvi* ha dichiarato: «Marx non ha solo mancato di ideare gli ordinamenti necessari per il nuovo mondo – di questi, infatti, non doveva più esserci bisogno. Che egli di ciò non dica nulla, è logica conseguenza della sua impostazione. Il suo errore sta più in profondità. Egli ha dimenticato che l'uomo rimane sempre uomo. Ha dimenticato l'uomo e ha dimenticato la sua libertà. Ha dimenticato che la libertà rimane sempre libertà, anche per il male. Credeva che, una volta messa a posto l'economia, tutto sarebbe stato a posto. Il suo vero errore è il materialismo: l'uomo, infatti, non è solo il prodotto di condizioni economiche e non è possibile risanarlo solamente dall'esterno creando condizioni economiche favorevoli», aggiungendo che «Marx ha indicato con esattezza come realizzare il rovesciamento.

Ma non ci ha detto come le cose avrebbero dovuto procedere dopo».

Critiche di questa natura erano già state formulate al tempo della pubblicazione del *Capitale*: nella prefazione alla seconda edizione del saggio infatti, il 24 gennaio 1873, Marx citava ironicamente la *Revue Positiviste* di Parigi che lo rimproverava di «essermi limitato a una scomposizione puramente critica del dato, invece di prescrivere ricette (comtiane?) per la trattoria dell'avvenire».

## Fonti:

«Machiavelli del proletariato» in *Enciclopedia Garzanti di filosofia* alla voce (J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas, 1977 p.21) viene definito «filosofo, economista» in *Enciclopedia Treccani* alla voce corrispondente.

(DE) Bernhard Wachstein: *Die Abstammung von Karl Marx*. In: *Festkrift i anledning af Professor David Simonsens 70-aarige Fodestag*. Kobenhavn 1923, pp.

278-289.

Eugen Lewin-Dorsch: *Familie und Stammbaum von Karl Marx*, in *Die Glocke*. 9. Jg., 1923, pp. 309 e 340.

Umberto Cerroni, *Il pensiero di Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 17.

Umberto Cerroni, *Il pensiero di Marx*, cit., p. 18.

Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di Luigi Firpo, Einaudi, Torino, 1975, p. 484.

Jacques Attali, *Karl Marx, ovvero lo spirito del mondo*, Fazi editore, Roma, 2006, p. 25

Umberto Cerroni, cit., p. 18.

Umberto Cerroni, cit., p. 19.

Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, cit., p. 490

Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro.

Umberto Cerroni, cit., p. 20

Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, pp. 173-174.

Umberto Cerroni, cit., p. 22.

Tristram Hunt, *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels*, Isbn Edizioni, Milano, 2010.

Marx's 'Illegitimate Son' ... or Gresham's Law in the World of Scholarship, di Terrell Carver dell'Università di Bristol.

Piero Melograni in *Corriere della Sera*, 1° giugno 1992, p.5

*Correspondence Marx-Engels*, Editions Sociales, Paris, 1964, I, p. 298.

Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, p. 357.

Karl Marx, *Scritti politici giovanili*, p. 360.

Karl Marx, cit., pp. 353-364.

Karl Marx, cit., p. 367.

Karl Marx, cit., p. 377.

Aldo Zanardo, *La teoria della libertà nel pensiero giovanile di Marx*, in «Studi storici», I, 1966, p. 45.

Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma- Bari, 1981, p. 31.

Karl Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, *Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 394.

Karl Marx, *Introduzione*, cit., pp. 394-395.

Karl Marx, *Introduzione*, cit., p. 395.

Karl Marx, *Introduzione*, cit., pp. 410-412.

Karl Marx, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968, p. 111

Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 72.

Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 76-77.

Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 75.

Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 111-112.

Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 154.

Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 155.

Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 156-157.

Karl Marx, *Manoscritti*, cit., p. 112.27

Creative Commons Attribution – Share Alike 3.0