

L'uomo e lo Stato in Karl Marx e Friedrich Engels

di Sebastiano Ghisu

1. Lo Stato di classe; 2. Lo Stato come oggettivazione dell'uomo; 3. L'uomo come effetto; 4. Le «robinsonate», ovvero le teorie ideologiche dello Stato; 5. Estinzione dello Stato? 6. Idea e concetto di Stato

1. *Lo Stato di classe*

Uno delle teorie più consolidate della tradizione marxista – e comunque di una sua parte importante – è senz'altro quella secondo cui lo Stato, inevitabilmente, nel momento stesso in cui diviene realmente «rappresentante di tutta la società», si estingue.

Scrive Engels in un celebre e citatissimo passaggio:

Il primo atto con cui lo Stato si presenta realmente come rappresentante di tutta la società, cioè la presa di possesso di tutti i mezzi di produzione in nome della società, è nello stesso tempo l'ultimo suo atto indipendente in quanto Stato. L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo in un campo dopo l'altro e viene poi meno da se stesso. Al posto del governo sulle persone compare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi. Lo stato non viene "abolito": esso *si estingue*¹.

Come si vede, lo Stato di cui qui si parla è parte *del* conflitto sociale o piuttosto: *nel* conflitto sociale. È anzi da esso nutrito, legittimato, sorretto: se *appare* come il rappresentante di tutta la società, ed estraneo dunque al conflitto, è soltanto perché rappresenta *in realtà* la sola classe *dominante*.

Leggiamo ancora:

Lo Stato era il rappresentante ufficiale dell'intera società, la sua sintesi in un corpo visibile, ma lo era solo in quanto Stato di quella classe che per il suo tempo rappresentava, essa stessa, tutta quanta la società: nell'Antichità era lo Stato dei cittadini padroni di schiavi, nel Medioevo della nobiltà feudale, nel nostro tempo della borghesia. Nel momento in cui, infine, diviene effettivamente il rappresentante dell'intera società, si rende, esso stesso, superfluo. Non appena non vi saranno più classi sociali da mantenere nell'oppressione, non appena con il dominio di classe e della lotta per l'esistenza individuale fondata sull'anarchia della produzione finora esistente, verranno eliminati anche le collisioni e gli eccessi che sorgono da tutto ciò, non ci sarà più niente da reprimere di ciò che rendeva necessaria una forza repressiva particolare, uno Stato (MEW 20, 261sg.).

Lo Stato è proprio questa «forza repressiva particolare (*besondere Repressionsgewalt*)» e non la semplice organizzazione o amministrazione della

società (che non è di per sé “Stato”). Allo Stato viene dunque attribuito, storicamente, un ruolo esclusivamente repressivo o coercitivo, legato alla forza, alla violenza, al conflitto. Esso è lo spazio del politico, che la modernità (diversamente, ad esempio, dal mondo antico) fa coincidere, per l'appunto, con il conflitto, la violenza, la forza (e non semplicemente con il comune essere in società e la sua amministrazione). È questa l'idea del politico cui Marx ed Engels implicitamente ricorrono ed è da quest'idea che discende l'idea e, di conseguenza, il loro concetto di Stato.

Scriverà Engels nel 1883, ricordando il suo antico compagno di viaggio e di avventura intellettuale,

Marx ed io siamo stati dell'avviso, fin dal 1845, che *una* delle conseguenze ultime della futura rivoluzione proletaria sarà la progressiva dissoluzione dell'organizzazione politica indicata con il nome *Stato*. Lo scopo principale di tale organizzazione è sempre stato quello di garantire, attraverso la violenza armata, l'oppressione economica della maggioranza lavoratrice da parte di una minoranza soltanto facoltosa. Con lo scomparire di una minoranza soltanto facoltosa scompare anche la necessità di un potere armato statale o repressivo. (MEW 19, 344).

In effetti, come già scriveva Marx nel *Secondo abbozzo su “La guerra civile in Francia”* del 1871, «il potere statale è sempre stato il potere di affermare l'ordine, vale a dire l'ordine sociale sussistente e quindi la subordinazione e sfruttamento della classe dei produttori attraverso la classe dei proprietari» (MEW 17, 593).

Engels, di nuovo, nell'opera esplicitamente dedicata alla genesi dello Stato (*L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* del 1884) precisa ancora che lo Stato si è originato dal bisogno di «tenere a bada i contrasti di classe, essendo esso contemporaneamente sorto nel mezzo del conflitto di queste classi». In tal senso, lo Stato è «di norma lo Stato della classe più potente ed economicamente dominante, che diviene quindi grazie ad esso anche la classe politicamente dominante e ottiene così nuovi strumenti per la soggezione e lo sfruttamento della classe oppressa» (MEW 21, 166sg.).

lo Stato, insomma,

«non è affatto un potere imposto alla società dall'esterno, tanto meno è “la realtà dell'idea etica”, “l'immagine e la realtà della ragione”, come asserisce Hegel. È piuttosto un prodotto della società ad un determinato livello di sviluppo; è l'ammissione che questa società si è invischiata in una insanabile contraddizione con se stessa, si è divisa in contrapposizioni inconciliabili che non è in grado di evitare. Affinché tuttavia queste contrapposizioni, le classi con interessi economici contrastanti, non consumino se stesse e la società in una lotta infruttuosa, è divenuta necessario un potere che stia apparentemente al di sopra della società, che deve attenuare il conflitto e tenere “l'ordine” all'interno di certi limiti; e questo potere che scaturisce dalla società, ma che si

colloca al di sopra di essa, e da essa si estranea sempre più, è lo Stato (MEW 21, 165)².

2. lo Stato come oggettivazione dell'uomo

Il riferimento ad Hegel da parte di Engels è significativo. In effetti, la filosofia del diritto del grande teorico dell'idealismo è ciò contro cui Marx ha sviluppato, appena venticinquenne, una sua prima teoria generale dello Stato. E lo ha fatto utilizzando con vigore lo schema feuerbachiano di critica alla religione: come non è Dio a far l'uomo, ma l'uomo a far Dio, così non sarebbe lo Stato a fare l'uomo, ma l'uomo a far lo Stato.

Hegel, al contrario, rende soggetto ciò che è realmente predicato e predicato ciò che è realmente soggetto. In tal modo ha autonomizzato, nella pura sfera teorica, lo Stato dall'uomo, rendendolo un'entità superiore e indipendente. Ha insomma «reso prodotto e predicato dell'idea ciò che ne è soggetto». Egli, del resto, «non sviluppa il suo pensiero dall'oggetto, ma sviluppa piuttosto l'oggetto secondo un pensiero in sé concluso e approntato nell'astratta sfera della logica» (MEW 1, 213). Autonomizza, in altri termini, «i predicati, gli oggetti, ma li autonomizza come fossero separati dalla loro reale (*wirklichen*) autonomia, dal loro soggetto. Il soggetto reale (*wirkliche*) appare di seguito come risultato, mentre si deve partire dal soggetto reale (*wirklichen*) e prenderne in considerazione l'oggettivazione» (MEW 1, 224), che è, per l'appunto, lo Stato (oggettivazione del soggetto reale, vale a dire dell'uomo).

Più precisamente, «la sovranità, l'essenza dello Stato, considerata innanzitutto come un'essenza autonoma, viene... autonomizzata. Di seguito – si capisce – questo oggettivo deve nuovamente divenire soggetto. Questo soggetto appare allora come l'autopersonificazione della sovranità, mentre la sovranità non è altro che lo spirito oggettivizzato dello Stato-soggetto» (MEW 1, 225).

È l'uomo, invece, l'essenza dello Stato: l'essenza dello Stato è la democrazia: la democrazia ne è la verità. Se dunque Hegel «procede dallo Stato e fa dell'uomo uno Stato soggettivizzato», la democrazia «procede dall'uomo e fa dello Stato un uomo oggettivizzato» (MEW 1, 231). Essa, in tal modo, ripristina la verità dell'uomo e dello Stato: lo Stato torna ad essere ciò che è per sua natura: effetto dell'uomo, sua oggettivazione³. Precisa Marx:

come non è la religione a creare l'uomo, ma l'uomo la religione, così non è la costituzione a creare il popolo, ma il popolo la costituzione. Per certi versi, la democrazia si rapporta a tutte le altre forme di Stato come il Cristianesimo si rapporta a tutte le altre religioni. Il Cristianesimo è la religione per eccellenza, *l'essenza della religione*, l'uomo deificato come una religione *particolare*. La democrazia è così *l'essenza di ogni costituzione statale*, l'uomo socializzato come una *particolare* costituzione statale; essa si rapporta alle altre costituzioni come il genere si rapporta alle specie, solo che qui il genere stesso, in quanto esistenza, appare come una specie *particolare* di fronte ad esistenze che non corrispondono all'essenza. La democrazia si rapporta a tutte le altre forme di Stato come il loro

Vecchio Testamento. L'uomo non esiste a causa della legge, ma la legge a causa dell'uomo. La legge è *esistenza umana*, mentre nelle altre forme di Stato l'uomo è *esistenza legale*. È questa la differenza di fondo della democrazia (MEW 1, 231).

Ben si nota qui, nella prospettiva essenzialista che il giovane Marx ancora coltiva, la tensione tra essenza, esistenza e dover essere: laddove l'esistenza capovolge l'essenza, il dover essere la ripristina: capovolge il mondo capovolto. Non si tratta, del resto, di un'operazione soltanto teorica, ma della messa in moto di un dispositivo che intende incidere nel corpo stesso della storia. È questo il primo capovolgimento operato da Marx.

Certo, la teoria dello Stato di Hegel rispecchia la realtà attuale. Rispecchia esattamente il mondo capovolto, in cui l'uomo è oppresso dallo Stato e lo Stato è quell'entità indipendente che opprime l'uomo: è ciò che non dovrebbe essere e potrebbe non essere. In tal senso, sostiene Marx, «Hegel non è da biasimare perché delinea l'essenza dello Stato moderno com'esso è, ma perché spaccia ciò che è per l'*essenza dello Stato*» (MEW 1, 266). Rappresenta il mondo capovolto come fosse il mondo nella sua essenza, come se la situazione attuale fosse inevitabile ed eterna.

Marx, di contro, capovolge il capovolgimento disegnato da Hegel: lo Stato è per sua essenza effetto dell'uomo. E se non lo è più (o piuttosto non lo è ancora), deve tornare ad esserlo, deve divenirlo.

3. *L'uomo come effetto*

Ora, ciò che intendiamo qui rilevare non è tanto la prospettiva umanistica (per cui lo Stato deve umanizzarsi – vale a dire porsi per quel che è nella sua essenza: risultato, oggettivazione della natura umana), quanto piuttosto la teoria secondo la quale lo Stato è da intendere come un effetto, un prodotto, un risultato. In termini ancora hegeliani: non soggetto, ma predicato.

A questo primo capovolgimento se ne aggiungerà tuttavia, pochi anni dopo, un secondo che, per certi versi, corregge il primo: l'uomo non è soggetto, ma effetto. In tale prospettiva lo Stato non è da intendersi come effetto dell'uomo, sua oggettivazione, ma semmai come effetto o articolazione della società. Esso non dipende dalla natura umana proprio perché, innanzitutto, non vi è una natura umana come tale: non vi è un'essenza umana che prescinde dal reale divenire dell'uomo, dalla sua storia.

È la posizione ben sintetizzata nella *VI Tesi su Feuerbach*:

Feuerbach dissolve l'essenza religiosa nell'essenza *umana*. Ma l'essenza umana non è un'astrazione inerente all'individuo singolo. Nella sua realtà esso è l'insieme dei rapporti sociali.

Feuerbach, che non s'addentra nella critica di quest'essenza reale, è dunque costretto:

1. a fare astrazione dal corso della storia, a fissare l'animo religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto, *isolato*;

2. L'essenza [umana, SG] può dunque essere colta solo come "genere", come la muta, interiore generalità che unisce *in modo naturale* i molti individui (MEW 3, 6)⁴.

Ma se l'individuo è dato allora dall'insieme dei rapporti sociali, la vita materiale degli individui, e dunque l'insieme dei rapporti sociali che li producono, costituisce la «base reale dello Stato». Scriveranno Marx ed Engels nell'*Ideologia Tedesca*:

«Se il potere (*Macht*) viene assunto come base del diritto, come fanno Hobbes etc., allora il diritto, la legge etc. sono solo sintomo, espressione di *altri* rapporti su cui poggia il potere statale. La vita materiale degli individui, che non dipende affatto dalla loro mera "volontà", i loro modi di produzione e la forma delle relazioni, che si condizionano reciprocamente, costituiscono la base reale (*reell*) dello Stato e continuano ad esserlo a tutti i livelli nei quali la divisione del lavoro e la proprietà privata sono ancora necessarie, del tutto indipendentemente dalla *volontà* degli individui. Questi rapporti reali non sono affatto creati dal potere statale, essi costituiscono piuttosto la potenza (*Macht*) che lo crea (MEW 3, 311).

Lo Stato rappresenta dunque una forma di articolazione della società. Prima ancora di essere inteso come espressione della sola classe dominante, viene presentato come avente le sue radici – la sua base reale, per l'appunto – nel modo in cui la società degli uomini produce e riproduce se stessa (è bene distinguere questi due momenti teorici: se il secondo implica il primo, il primo non conduce necessariamente al secondo).

In quel testo fondamentale per la comprensione del pensiero marxiano che è *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (del 1858-59) Marx, ricostruendo il suo percorso, ricorda:

La mia ricerca giunse al risultato che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non vanno compresi a partire da se stessi o dal cosiddetto sviluppo universale dello spirito umano, ma hanno piuttosto le loro radici nelle relazioni materiali di vita, la cui totalità Hegel riassume, secondo quanto già anticipato degli inglesi e dei francesi del XVIII secolo, con il nome di "società civile" (MEW 13, 8).

Lo Stato, insomma, non è un campo autonomo con uno sviluppo indipendente, ma, come ribadirà Engels, «tanto la sua sussistenza quanto il suo sviluppo vanno in ultima analisi spiegati a partire dalle condizioni economiche di vita della società» (MEW 21, 301), ovvero dalle condizioni materiali della sua riproduzione.

4. Le «robinsonate», ovvero le teorie ideologiche dello Stato

In questo contesto, che *inmanzitutto* sottomette integralmente l'uomo stesso, non meno dello Stato e delle formazioni sociali, al divenire, vengono prese di mira quelle teorie che al contrario, nello spiegare la società, lo Stato, la storia ricorrono alla naturalità o essenzialità – potremmo anche dire: l'universalità – della natura umana (o ricorrono comunque ad una natura umana come qualcosa di originariamente dato). Vengono prese di mira quelle filosofie che pongono nella volontà stessa degli uomini la possibilità della loro eventuale emancipazione dai rapporti sociali, economici e politici di dominio e non nelle condizioni materiali che istituiscono quei rapporti di dominio. Allo stesso modo, in fondo, esse pongono nella volontà degli individui che dominano (se non addirittura nella loro natura) la causa del dominio che esercitano.

Leggiamo ancora nell'*Ideologia tedesca*:

Gli individui che hanno in questi rapporti una posizione di dominio devono dare alla loro volontà, condizionata da questi determinati rapporti, a prescindere dal fatto che il loro potere deve costituirsi in Stato, un'espressione universale come volontà statale, come legge – un'espressione il cui contenuto è sempre dato dai rapporti di questa classe, come è mostrato nel modo più chiaro dal diritto privato e dal diritto penale. Quanto poco dipende dalla loro volontà idealistica o dal loro arbitrio se i loro corpi sono pesanti, tanto poco dipende dalla loro volontà se essi la impongono in forma di legge e se la fissano al contempo indipendentemente dall'arbitrio personale di ciascuno di loro(...). Lo stesso vale per le classi dominate, dalla cui volontà dipende altrettanto poco se legge e Stato sussistono. Fino a quando, ad esempio, le forze produttive non sono sufficientemente sviluppate per rendere la concorrenza superflua, e promuovono quindi sempre nuova concorrenza, fino ad allora le classi dominate vorrebbero l'impossibile se avessero la "volontà" di abolire la concorrenza e con essa lo Stato e la legge. D'altra parte questa "volontà" sorge, prima che le relazioni che possono produrla siano sufficientemente sviluppate, soltanto nell'immaginazione degli ideologi (MEW 3, 312).

Ora, questa ideologia che separa la volontà dalle sue condizioni di possibilità, è la stessa che immagina l'uomo come dato naturale (indipendente, per l'appunto, dai rapporti che lo istituiscono). Ma l'universalità dell'uomo che essa immagina corrisponde alla contingenza reale dell'uomo cui essa aspira e a cui intende dar fondamento stabile.

L'uomo immaginato è l'uomo esistente, presentato tuttavia come l'uomo in quanto tale. L'uomo pensato come il fondamento dello Stato o della società, presentato come l'uomo naturale, è l'uomo generato in quello Stato o in quella società che si intende legittimare e rappresentare come universale.

Marx vede questo meccanismo all'opera in ciò che egli – ricorrendo ad'espressione già in uso nella cultura tedesca – chiama «robinsonate». È bene

riportare l'intera citazione dalla *Introduzione a Per una critica dell'economia politica* (si tratta di appunti, frasi non sempre pienamente dispiegate):

Individui, che producono in società - dunque, è naturale che il punto di partenza sia la produzione di individui, determinata socialmente. - Il singolo ed isolato pescatore e cacciatore, con cui iniziano Smith e Ricardo, appartengono a quelle invenzioni (*Einbildungen*) senza fantasia, che sono le robinsonate del XVIII secolo, che non esprimono affatto, come si immaginano gli storici della cultura, soltanto una reazione alle eccessive raffinatezze e un ritorno ad una malintesa vita naturale. Tanto poco poggia su un tale naturalismo il *contrat social* di Rousseau, che pone in relazione e in collegamento tra loro attraverso un contratto soggetti indipendenti per natura. Questa parvenza è solo estetica parvenza delle piccole e grandi robinsonate. Sono piuttosto in realtà l'anticipazione della "società civile", che si va predisponendo dal XVI secolo e che nel corso del XVIII compie passi da gigante verso la sua maturità. In questa società della libera concorrenza il singolo appare sciolto dai vincoli naturali, ecc., che in precedenti epoche storiche lo rendono accessorio di un determinato e limitato conglomerato umano. Nei profeti del XVIII secolo, sulle cui spalle stanno ancora Smith e Ricardo, aleggia, come un ideale la cui esistenza è già passato, questo individuo del XVIII secolo - prodotto da una parte della dissoluzione delle forme feudali di società, dall'altra delle forze produttive nuovamente sviluppatasi a partire dal XVI secolo. Non come un risultato storico, ma come il punto di partenza della storia. In quanto individuo naturale, secondo la loro immagine della natura umana, non come qualcosa che sorge storicamente, ma come qualcosa posto dalla natura. Questo inganno è stato finora una caratteristica di ogni nuova epoca (MEW 13, 615sg.)⁵.

Come si vede, nelle *robinsonate* l'uomo moderno viene spacciato per l'uomo in quanto tale. Si parla dell'uomo in quanto tale, ma l'uomo in quanto tale è in realtà l'uomo prodotto da quel mondo che si intende giustificare.

Non si tratta solo del singolo pescatore o del cacciatore con cui Smith e Ricardo iniziano le loro imponenti teorie economiche, ma anche del cittadino, del suddito - dell'uomo, solo apparentemente e ingannevolmente originario - con cui Bodin, Pufendorf, Grozio, Hobbes, Rousseau e così via formulano le loro dottrine.

Come Robinson, già soggetto della modernità, viene catapultato dalla tempesta in un'isola deserta, nel mondo naturale che precede il mondo umano, così i grandi teorici dello Stato moderno proiettano l'uomo moderno, già parte dello Stato, in una situazione originaria in cui lo Stato è solo una possibilità. Ma l'uomo che in tale situazione immaginaria sceglie (spontaneamente o necessariamente) lo Stato, è l'uomo, per così dire, già scelto dallo Stato. È già il cittadino, rappresentato tuttavia con le sembianze del primitivo, uomo originario⁶.

È un corto circuito ideologico: si legittima lo Stato attraverso lo Stato o, più precisamente, attraverso i suoi sudditi (Bodin parla del *franc sujet* - suddito

libero⁷), presentandoli, tuttavia, come l'uomo in quanto tale⁸. Ma quanto è ingannevole scambiare Robinson per un uomo primitivo, tanto è fittizio scambiare il cittadino di uno Stato per l'uomo che *sceglie* lo Stato.

5. Estinzione dello Stato?

La struttura di base di questo dispositivo consiste nello scambiare il contingente (momento del divenire) con il necessario e quindi una situazione particolare con una situazione universale.

A questo punto, non resta che chiedersi se anche in Marx ed Engels abbia operato, nella formulazione della teoria che afferma la natura di classe dello Stato, un simile dispositivo.

Ricordiamoci quel che Marx rimproverava ad Hegel: questi «non è da biasimare perché delinea l'essenza dello Stato moderno com'esso è, ma perché spaccia ciò che è per l'essenza dello Stato» (MEW 1, 266). Non compie anche Marx la medesima operazione? Non scambia forse lo Stato dell'epoca in cui egli stesso viene a vivere, e dunque lo Stato effettivamente espressione delle classi dominanti, con lo Stato in quanto tale?

Se è così, l'errore di Marx ed Engels non consisterebbe tanto nell'aver considerato lo Stato espressione di classe e quindi espressione della classe dominante: questo era infatti lo Stato del loro tempo. L'errore consisterebbe piuttosto nell'aver universalizzato una situazione storica e nel non aver colto che se lo Stato “riflette” la società – ne è effetto, come abbiamo rilevato – ne riflette il complesso dei rapporti di forza. Lo Stato era allora “di classe” in quanto i rapporti di forza all'interno della società (e per così dire all'esterno dello Stato) erano a chiaro vantaggio di una sola classe.

Ne consegue, come già abbiamo avuto modo di accennare, che la teoria dello Stato come effetto dei rapporti sociali non conduce necessariamente alla teoria dello Stato come espressione giuridica e politica della sola classe dominante. Si può anzi ipotizzare che tale conclusione sia, per così dire, fortemente condizionata dall'esperienza storica e, comunque, dalla errata credenza in un subitaneo crollo della formazione sociale capitalistica, per cui non è ottemperata la possibilità che lo Stato – anche nello svolgere le sue funzioni giudiziarie e repressive – si riequilibri ai rapporti di forza in opera nella società, non prenda parte, ma diventi anzi espressione di tali rapporti di forza. È come se Marx ed Engels non abbiano lasciato allo Stato il tempo di manifestare la sua struttura di fondo e di “tradire” la contingenza della sua “natura di classe”. Ma in realtà è la storia che non ha permesso a Marx ed Engels di assistere alle trasformazioni che hanno, per l'appunto, evidenziato quella contingenza.

Non si tratterebbe di affermare l'autonomia dello Stato dalla società, ma di rilevare al contrario la sua piena partecipazione ai conflitti (non solo di classe, peraltro, ma di genere, di stili di vita, di culture). Perché i conflitti lo attraversano non meno di quanto attraversano la società. Esso semmai

rappresenta (e ha rappresentato) il punto di equilibrio di tali conflitti. Sempre precario, sempre in forse, mai definitivo.

Certo, il punto di equilibrio istituzionalmente formalizzato può sopravvivere alla situazione e al campo di forze che lo hanno generato. In tal caso, il rafforzamento di quel punto di equilibrio istituzionale – vale a dire il rafforzamento dello Stato – può contribuire al ristabilirsi di quel campo di forze, di quella situazione. Allo stesso modo, il ridimensionamento dello Stato può favorire il libero dispiegamento dei rapporti sociali di dominio (così come il suo potenziamento potrebbe annullarli).

In tal senso, nel suo essere espressione dei rapporti di forza e punto di equilibrio dei conflitti complessivi, lo Stato non esercita esclusivamente quella funzione repressiva attribuitagli da Marx ed Engels, ma anche quel complesso di funzioni che caratterizzano fortemente ciò che nel corso del secolo passato è stato chiamato Stato sociale. Il carattere statale di tale realtà è difficilmente confutabile.

Resta, a questo punto, ancora un'ultima domanda cui rispondere: l'idea di Stato in Marx ed Engels non è comunque condizionata oltre che, come si è visto, dall'esperienza storica, anche da una particolare idea di uomo?

Abbiamo già visto – citando dalla *VI Tesi su Feuerbach* – come Marx rigetti definitivamente l'idea che esista un'essenza o una natura umana. In tal senso, dovremmo rispondere negativamente alla nostra domanda. Non si tratterebbe quindi di contrapporre un'idea ottimistica di natura umana, che Marx avrebbe fatto propria, ad un'idea, di converso, pessimistica. O di contrapporre all'idea di un uomo che può far a meno dello Stato l'idea di un uomo che, comunque, non può non essere governato. Si tratterebbe piuttosto di rilevare la forte complessità delle determinanti che concorrono a istituire il soggetto umano e la società che egli abita (e da cui è abitato). È forse tale complessità che Marx ed Engels hanno in qualche modo semplificato o, comunque, sottovalutato. È forse tale complessità che rende illusoria l'estinzione dello Stato (pur al di là della presenza di rapporti di dominio e dei relativi conflitti) e, di contro, necessario, talvolta, il suo potenziamento.

La storia del Novecento ha sufficientemente mostrato come lo Stato non si sia presentato solo come istanza che promuove i rapporti di dominio, ma anche come il governo che rende possibile il loro superamento.

6. Idea e concetto di Stato

Se ora, per concludere, dovessimo confrontare la teoria dello Stato proposta da Marx ed Engels con le teorie dello Stato formulate a partire dalla prima modernità, potremmo individuare con chiarezza una continuità ed una differenza: la prima si propone a livello dell'idea, la seconda si colloca sul piano del concetto.

La *continuità* consiste nel fatto che i due importanti teorici del socialismo, come i moderni filosofi della politica che li hanno preceduti, legano l'idea di Stato e del "politico" al conflitto, alla forza, alla violenza. La *differenza* è data invece dall'esplicito rifiuto di Marx ed Engels di ricorrere all'idea di natura umana per formulare la propria definizione di Stato. Se, dunque, tra i grandi teorici moderni dello Stato da una parte e Marx ed Engels dall'altra l'idea di Stato resta fundamentalmente comune (pur variandone la definizione), ciò che cambia radicalmente è l'idea di uomo. Questo è, agli occhi degli autori dell'*Ideologia tedesca*, soltanto effetto.

Essi hanno anzi fornito un utile strumento per smascherare tutte quelle proposte teoriche o politiche che, nel giustificare una forma-Stato o un'idea di società, insistono nel richiamarsi all'idea di natura o di essenza umana. In che senso vengono smascherate? Non tanto perché la "natura" umana non è mai un dato originario (ed è immaginario proporla come tale), quanto perché l'essenza dell'uomo a cui quelle operazioni di legittimazione si richiamano è già e soltanto effetto di ciò che esse intendono legittimare.

¹ Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (1878), in: *Marx Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1956-1990, vol. 20, p. 262 (citerò di seguito dai volumi delle *Marx Engels Werke*, come di consueto, con l'acronimo MEW, indicando quindi volume e pagina). Troviamo lo stesso passo – letteralmente identico – anche in un altro testo di Engels di due anni successivo: *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (cfr. MEW 19, 224).

² È naturalmente difficile capire come ciò che solo apparentemente si pone al di sopra della società sia in grado di regolare i conflitti e tenere l'ordine all'interno di certi limiti. Si vedano a tal proposito le nostre conclusioni nel paragrafo 5 del presente articolo.

³ Viene qui in mente l'amara ironia di Brecht di fronte alla repressione dei moti operai del giugno 1953 nella Germania orientale: «...non sarebbe/ allora più semplice che il governo/ sciogliesse il popolo e/ ne eleggesse un altro?». (Bertolt Brecht, *Die Lösung*, 1953, in: *Werke*. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, hrsg. von Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei und Klaus-Detlef Müller, Suhrkamp Verlag, Berlin, Weimar, Frankfurt/M., 1988-2000, Vol. 12, p. 310).

⁴ Marx, in ciò coerentemente con una forte tendenza presente nelle filosofie di metà Ottocento, riducendo l'individuo all'insieme dei rapporti sociali, sembra non prendere in considerazione la dimensione psichica – o, se si vuole, la sua possibile autonomia e l'autonomia delle dinamiche che esso mette in campo e da cui è messo in campo. In ciò pare non essere molto distante da Auguste Comte che non contemplava, tra le scienze positive relative all'uomo, la psicologia (dalla biologia passava infatti alla sociologia). Si noti: solo in apparenza questo "salto" non ha a che fare con la teoria dello Stato: l'essere degli uomini nello Stato o di fronte allo Stato può ben infatti esser condizionato oltre che dalle condizioni sociali anche da quelle psichiche. Non si può escludere che un certo ottimismo di Marx (ed Engels) relativamente alla possibilità del venir meno della funzione repressiva dello Stato dipenda anche dall'assenza di una considerazione più ampia e complessa dell'essere umano. D'altra parte le teorie del psichico emerse a partire dalla seconda metà dell'Ottocento si pongono sulla medesima linea di azione disegnata da Marx: rifiuto di

porre come originariamente data un'essenza umana, un soggetto originario. Molteplici e variegati saranno nel Novecento i tentativi di integrare il marxismo con delle psicologie (producendo delle psicologie marxiste) o, in radicale alternativa a queste, con la psicanalisi (sia nella variante freudomarxista che in quella "lacaniana" promossa da Althusser).

⁵ Sulle «robinsonate» Si veda anche il primo capitolo del primo libro de *Il Capitale* (MEW 23, 90).

⁶ È difficile non intravedere lo stesso dispositivo ideologico anche, ad esempio, in Aristotele, nella sua celebre definizione dell'uomo come «animale politico» (**ὁ ἀνθρώπου φύσει πολιτικὸν ζῷον** - Pol. 1.1253a.) Anche qui si pone come naturale l'esperienza storica dell'uomo greco, abitante della *polis*. Si pone in altri termini come essere ciò che è divenire.

⁷ «Le citoyen naturel est le franc sujet de la Republique où il est natif» (Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* [1576], Paris, 1578 [terza edizione], p. 75). *Sujet* significa suddito, mentre possiamo tradurre *franc* con «libero».

⁸ È un cortocircuito tutt'ora attivo. Oggi, ad esempio, si giustifica talvolta il ridimensionamento dello Stato sociale richiamandosi ad una particolare idea di uomo solidale. Ma l'uomo a cui ci si richiama è esattamente quello che compensa l'assenza dello Stato sociale con un comportamento ritenuto "altruista", che è appunto l'effetto del ridimensionamento dello Stato sociale.