

# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

- > PRESENTAZIONE
- > LA DEMOCRAZIA IN PARETO E NEL FASCISMO
- > RINUNCIARE ALLA STORIA DELLA FILOSOFIA?
- > BADIOU E LA DIALETTICA
- > SAGGI, INTERVENTI, NOTE
- > RECENSIONI

2024/2

Dicembre

[info@materialismostorico.it](mailto:info@materialismostorico.it)

Raciti, Germinario, Martino, Fresu,  
Schäfer, Magnani, Marchini, Destasio e altri

## MARX: STATO, CONFLITTO E RIVOLUZIONE TRA MATERIALISMO E IDEALISMO

a cura di Stefano G. Azzarà

## Materialismo Storico, n° 2/2024 (vol. XVII)

**Direttore scientifico:** Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino).

**Condirettore per l'estero:** Fabio Frosini (Univ. di Urbino).

**Direttrice responsabile:** Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

### Redazione

Emiliano Alessandrini, Alessandro Barile, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro.

### Comitato scientifico

**Presidente:** Domenico Losurdo †

**Filosofia** José Barata-Moura (Universidade de Lisboa) †, Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli) †, Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duquesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tosel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).

**Storia** Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

**Pedagogia** Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).

**Discipline economiche** Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento), Emiliano Brancaccio (Univ. del Sannio).

**Discipline giuridiche e storico-giuridiche** Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

**Discipline letterarie** Salvatore Ritrovato (Univ. Di Urbino).

*Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane* è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx e dell'Istituto italiano per gli studi filosofici.

Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

Indirizzo internet: <https://journals.uniurb.it/index.php/materialismostorico>.

E-ISSN 2531-9582

Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza

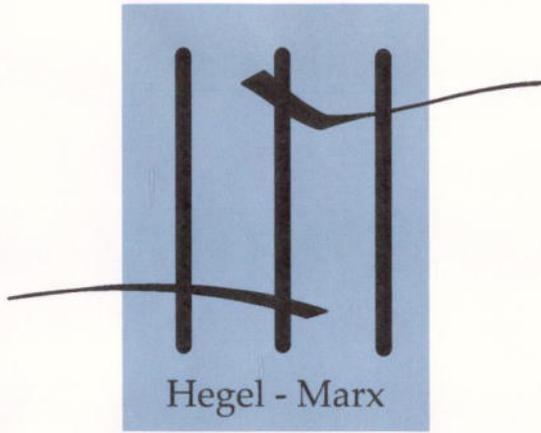
[Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

2024/2, vol. XVII  
(dicembre)

**Marx e il marxismo:  
Stato, conflitto e rivoluzione  
tra materialismo e idealismo**

a cura di Stefano G. Azzarà

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

**SOMMARIO**

**QUESTO NUMERO**

Stefano G. Azzarà 5-6

**SAGGI**

UNA NOTA SU MARX E LA RIVOLUZIONE  
Giuseppe Raciti 8-40

DIE UNHINTERGEHBARKEIT DER SPEKULATION. UNTERSUCHUNGEN  
ZUM SYSTEMATISCHEN ANSPRUCH DES HEGELSCHEN IDEALISMUS UND  
ZU DESSEN ‚MATERIALISTISCHER LESART‘  
Gregor Schäfer 42-101

UNITÀ E AUTONOMIA RELATIVA DELLO STATO. ALCUNE NOTE SU  
POULANTZAS LETTORE DE *IL 18 BRUMAIO* DI MARX  
Alberto Destasio 102-124

CREARE NUOVE ENCLOSURES. LA RIPETIZIONE VIOLENTA  
DELL'ACCUMULAZIONE ORIGINARIA ATTRAVERSO DEGRADAZIONE  
DELLE DONNE, *LOCKDOWN*, FINANZA PREDATORIA, SACCHEGGI ODEI  
BENI COMUNI  
Lorenzo Magnani e Anna Maria Marchini 125-160

**STUDI DIVERSI**

UNA RIVOLTA MESSINESE E L'IDEA DEL POTERE NELLA SICILIA  
NORMANNO-SVEVA  
Federico Martino 162-190

LE DIVERSE FORME DELL'ATTIVISMO. CONSIDERAZIONI SU AUGUSTO  
DEL NOCE E L'INTERPRETAZIONE FILOSOFICA DELLA STORIA  
CONTEMPORANEA  
Francesco Germinario 191-220

**RILETTURE**

STATO E RIVOLUZIONE. PROBLEMI FILOSOFICO-POLITICI DELLA  
TRASFORMAZIONE IN UN MONDO AL COLLASSO  
Gianni Fresu 222-246

**RECENSIONI**

Andreozzi (*Bianchi*)

248-250

## Questo numero

Stefano G. Azzarà

Nei Saggi che compongono la prima sezione di questo numero, gli autori riflettono sulla concezione marxiana della rivoluzione e sulla teoria (o sulle teorie) del conflitto ad essa soggiacenti. Giuseppe Raciti interroga una serie di problematicità nella visione della storia formulata da Marx e recepita nella tradizione marxista, a cavallo del rapporto tra evoluzione storica secondo “necessità” e intervento “violento” dell’atto politico. Di queste e altre contraddizioni, Gregor Schäfer ricostruisce le precondizioni teoretiche, ritornando al rapporto tra Marx e Hegel e dunque alla questione dell’alternativa, o della compenetrazione, tra idealismo e materialismo, e lo fa attraverso gli strumenti concettuali di Hans Heinz Holz. Alberto Destasio collega invece le ricadute di questo dibattito agli sviluppi della teoria marxista dello Stato presenti in un autore che rimane oggi tutto da riscoprire, Nicos Poulantzas, mostrando come le analisi presenti *Stato, potere e socialismo* e in altri interventi possano aiutarci a comprendere il volto boanapartista che le istituzioni in Occidente vanno sempre più assumendo al termine della parabola neoliberale. Lorenzo Magnani e Annamaria Marchini, infine, ispirandosi a una nota tesi di Silvia Federici, si soffermano infine sul processo ininterrotto di accumulazione del capitale tramite una conflittualità che comporta la delimitazione continua di nuove *enclosures* materiali e immateriali.

Nella sezione Studi diversi, due importanti lavori di argomento assai eterogeneo. Federico Martino ci fa risalire all’epoca di Federico II, esaminando alcuni aspetti delle vicende politiche nella Sicilia dell’epoca e i mutamenti nella concezione del potere in quella particolare costellazione del mondo feudale. Francesco Germinario ci riconduce invece in pieno Novecento e si confronta con un autore, Augusto Del Noce, che – nonostante anche in ambito cattolico non venga studiato come meriterebbe – ha prodotto un’interpretazione filosofica della storia contemporanea di notevole rilievo, anche per la sua capacità di mettere in discussione il marxismo e costringerlo a riflettere su se stesso e sulle conseguenze della sua internità alla modernità.

Nelle Riletture, ma ricollegandosi agli interventi della prima sezione, Gianni Fresu affronta un nodo decisivo della vicenda novecentesca della teoria marxista, confrontandosi con *Stato e rivoluzione* di Lenin e dunque con il problema della transizione al socialismo sul piano del rapporto con il livello istituzionale: che ne è dello Stato dopo la rivoluzione? Esso si estingue o va incontro a una profonda metamorfosi che ne cambia strutturalmente il carattere?

Una recensione finale. Andrea Bianchi introduce alla lettura di un libro di Giovanni Andreozzi sulla presenza di Hegel nelle diverse stagioni della teoria critica, discutendo in particolare le posizioni degli ultimi eredi della Scuola di Francoforte.

**Saggi**

## Una nota su Marx e la rivoluzione

Giuseppe Raciti (Università di Catania)

*This article explores the connection between philosophy, politics and revolution in Marxist thought, addressing central themes such as determinism, antideterminism and the ethical and political implications of Marx's theories. The article questions the contrast between the theoretical height and the daily practice of modern intellectuals, linking it to the tension between ethics and politics. The core of the analysis is the dichotomy between determinism, represented by the historical continuity of material processes, and antideterminism, underlined by Gramsci, which recognizes the active role of the subject in social transformation. It also examines the evolution of Marx's thought, moving from the initial phase of scientific materialism, influenced by Darwinism, to the subsequent historicization of his theories, culminating in the idea of plurality of historical paths, in particular with regard to Russian society.*

*My aim to emphasize the complexity of the relationship between political revolution and socialism, highlighting how Marx conceives socialism not only as a subsequent phase but as a force that reacts on the revolution itself. Through a comparative analysis, I connect these reflections to the perspectives of Lenin and Gramsci, showing how Marxism is continuously reinterpreted to respond to historical challenges. Finally, I question the meaning of politics and its self-dissolution, proposing socialism as a project that overcomes the dynamics of state domination to inaugurate the "kingdom of freedom".*

*Determinism; Antideterminism; Revolution; Socialism; Praxis.*

### 1. Al posto di una premessa

Robert Musil si è posto questo problema: perché il moderno scienziato, poniamo il fisico relativista oppure il quantistico, non vive all'altezza delle sue teorie? Perché invece di sperimentare la vita come sperimenta le teorie, conduce perlopiù la più sciatta delle esistenze terrene? Per Musil si tratta di una questione etica: nella scienza moderna manca il riflesso etico. Va però osservato che appoggiarsi a una "concezione", una qualsiasi, e tanto più una concezione etica, è un rimedio peggiore del male. «Avere una concezione, avverte Kierkegaard, [...] presuppone una

sicurezza e un benessere nell'esistenza pari all'avere su questa terra moglie e figli [...]»<sup>1</sup>.

Di che colore è la vita quotidiana mentre penso alla fissione dell'atomo? Che cosa cambia, nelle mie bige giornate, se mi persuado della efficacia del paradosso di Schrödinger? Beh, credo che dovrebbero cambiare parecchie cose. Del resto, una teoria che non investe la vita e la lascia da parte, la chiude tra parentesi, che specie di teoria è? Ecco un problema che Musil, scienziato e matematico, si pone da filosofo. È la ragione (sia detto di passata) per cui scrive l'*Uomo senza qualità*.

Ma la questione si pone a maggior ragione con il tema in parola: Marx e la rivoluzione. Se da marxista ritengo che tutta la teoria di Marx ruota attorno all'asse della rivoluzione, perché allora mi limito a discuterne nelle riviste e nei convegni anziché scivolare, certo molto problematicamente, anzi disperatamente, verso la soglia della lotta armata? Questo aut-aut, di primo tratto assai rozzo, riguarda più o meno tutte le teorie, ma in modo particolare quelle filosofiche. Althusser lo ha precisato bene: la filosofia è l'aspetto politico di una teoria<sup>2</sup>. Musil direbbe che la filosofia, e più ancora la narrativa filosofica, è l'aspetto etico di una teoria. In quel che segue non tratterò del conflitto tra etica e politica, tanto meno del madornale equivoco di una politica sottoposta al controllo dell'etica. Etica e politica sono realtà incomponibili. Ma il senso di questa opposizione fondamentale è immanente alla serie delle polarità messe qui in discussione.

## 2. *Determinismo e antideterminismo*

Per prima cosa propongo di distinguere in termini consapevolmente schematici<sup>3</sup>, giusto per marcare le differenze macroscopiche, le due idee principali di rivoluzione, la conservatrice e la marxiana. La prima origina dal soggetto, ma si tratta di una soggettività che ha perduto tutti i suoi contrassegni metafisici, sicché il mondo cambia per effetto di una radicale rifondazione del soggetto. La seconda investe i rapporti di produzione e

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD 2019, p. 44.

<sup>2</sup> ALTHUSSER 1972, p. 76.

<sup>3</sup> Una trattazione più articolata in RACITI 2017, pp. 63-91.

in particolare la proprietà privata dei mezzi di produzione, onde il mutamento del soggetto, nel senso classico della *μετάνοια*, sopraggiunge come una specie di contraccolpo<sup>4</sup>. In un caso il soggetto è una potente fonte di “irradiazione”, nell’altro è un epifenomeno.

Come tutti gli schemi, anche questo è deficitario, approssimativo e pieno zeppo di eccezioni. La più cospicua delle quali, e si tratta di una eccezione che ci riguarda da vicino, fa riferimento alla posizione di Gramsci. In un passaggio molto frequentato dagli studiosi, Gramsci scrive:

«Se [...] l’individuo, per cambiare, ha bisogno che tutta la società si sia cambiata prima di lui, meccanicamente, per chissà quale forza extraumana, nessun cambiamento avverrebbe mai. La storia invece è una continua lotta di individui e di gruppi per cambiare ciò che esiste in ogni momento dato, ma perché la lotta sia efficiente, questi individui e gruppi dovranno sentirsi superiori all’esistente, educatori della società, ecc.»<sup>5</sup>.

Tra le implicazioni di questo testo ne isolo una, la più funzionale al nostro discorso. La posizione di Gramsci è antideterminista. Gramsci, cioè, non pensa alla prassi rivoluzionaria come al precipitato di un processo più generale che trascende (e riduce a concausa) il momento volontaristico. Nei termini di Marx, ma anche di Engels, questo processo più generale è indubbiamente storico, e tuttavia è assimilato a un «processo naturale [*Naturprozess*]». Che non si tratti di una metafora ma di una scelta di campo, si comprenderà strada facendo.

Nella lettera a Engels del 7 dicembre 1867, destinata a fornire gli spunti essenziali per la recensione del *Capitale*, Marx afferma che gli «sviluppi positivi» esposti nel testo (formazione del denaro, cooperazione, divisione del lavoro, sistema delle macchine ecc.) si articolano «“secondo un impulso naturale” [*naturwüchsig*]», con l’effetto di «mostrare dal solo lato sociale [*nur sozial*] lo stesso processo di rivolgimenti

---

<sup>4</sup> MARX 2017, vol. V, pp. 268-269; tr. it. 1967, p. 196: «Nella attività rivoluzionaria il mutamento di se stessi coincide col mutamento delle circostanze [*Umstände*]».

<sup>5</sup> GRAMSCI 2007, vol. III, p. 1878.

[*Umwälzungsprozeß*] che Darwin ha documentato dal punto di vista della storia naturale»<sup>6</sup>. È la fase culminante del così detto materialismo scientifico.

Ma negli anni Ottanta Marx comincia a contestare la riduzione a “sistema” del suo lavoro teorico. In un inciso della celebre lettera a Vera Zasulič si concede un riferimento ironico, forse sarcastico, alla «[sua] così detta teoria»<sup>7</sup> e nell’attacco delle *Glosse* a Wagner afferma molto piccato di non avere «mai costruito un “sistema socialista”»<sup>8</sup>. È la proposizione, in termini non ancora canonici, cioè engelsiani (cfr. la lettera a Bloch del 1890), del così detto materialismo storico.

Il richiamo al darwinismo implica l’idea della continuità dei processi materiali, nel senso elementare che essi si dispiegano senza fratture<sup>9</sup>, ma con ogni evidenza il riferimento all’ipotesi evolutiva si rivela molto problematico dal punto di vista rivoluzionario; d’altra parte, come vedremo tra poco, gli anni Settanta registrano una rinnovata attenzione, da parte di Marx, alle peculiarità storiche, con particolare riferimento alla situazione russa; contestualmente si profila l’idea di una pluralità di soluzioni sociali non necessariamente legate all’epilogo rivoluzionario. Con ciò, per ragionare in termini il più possibile sintetici, l’opzione scienziata e quella storica rappresentano le due fattispecie del determinismo.

Dopo il Quarantotto Marx realizza che le «rivoluzioni proletarie», distinte non per grado ma per natura da quelle borghesi, sono votate al fallimento; esse, cioè, rifiutano le soluzioni febbrili, i successi effimeri<sup>10</sup>. Ma la catena dei fallimenti approda infine a una svolta, si dipana cioè fino al punto «in cui è reso impossibile ogni ritorno indietro [*Umkehr*]», onde «le circostanze stesse [*die Verhältnisse selbst*] gridano: Hic Rhodus, hic salta! [...]»<sup>11</sup>. Ebbene, *chi* dovrà decifrare la lingua inarticolata dei *Verhältnisse*? Qual è, in altri termini, il ruolo destinato alle risorse della

---

<sup>6</sup> MARX 1965, vol. XXXI, p. 404.

<sup>7</sup> DANGEVILLE 1967, p. 176.

<sup>8</sup> MARX 1963, p. 167.

<sup>9</sup> DARWIN 2007, p. 267: «In base alla teoria della selezione naturale possiamo chiaramente comprendere tutto il significato del vecchio canone della storia naturale “Natura non facit saltum”».

<sup>10</sup> MARX 2007, p. 13; tr. it. 2006, p. 24.

<sup>11</sup> *Ivz*, p. 14; tr. it. p. 24.

volontà, per es. alla volontà di un “gruppo” gramsciano o di un “partito” organizzato militarmente («dall’alto al basso»<sup>12</sup>)? Tutte queste domande riguardano a buon diritto la storia del marxismo europeo e non cessano di confrontarsi, spesso drammaticamente, con la duplice struttura del determinismo marxiano. Ad ogni modo è qui, cioè all’altezza del *18 Brumaio*, che prende corpo, credo, l’intenzionalità determinista. Come cercherò di mostrare più avanti, essa è preparata dalla “critica della politica” che domina i testi degli anni Quaranta.

Torniamo ora alle oscillazioni testuali tra le due specie del determinismo. Si tratta perlopiù di *excerpta* molto noti e particolarmente battuti dalla critica. Il lettore è avvertito: non c’è nulla di nuovo sotto questo sole.

Nel cap. XXIV del *Capitale*, alla fine, si legge che la produzione artigianale si è dissolta «con la necessità di un *Naturprozess*» e che questa prima negazione ne genererà un’altra, secondo il principio della «negazione della negazione», ma stavolta a detrimento dello stesso capitale<sup>13</sup>. Nell’ed. francese del 1872, *entièrement révisée par l’Auteur*, il senso dell’argomentazione resta sostanzialmente lo stesso: «[...] la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature»<sup>14</sup>. Ma qualche anno dopo, nel 1877, Marx torna a citare questo brano dal francese e ne fornisce una interpretazione piuttosto sorprendente. Si tratta di una lettera polemica indirizzata (ma non spedita) alla redazione della *Otečestvennye zapiski*, in cui Marx risponde alle osservazioni del populista N.K. Michajlovskij, facendo notare che questi «deve a ogni costo trasformare il mio schizzo storico della genesi del capitalismo nell’Europa occidentale in una teoria storico-filosofica del percorso universale *fatalmente* imposto a tutti i popoli, indipendentemente dalle circostanze storiche in cui si trovano posti [...]»<sup>15</sup>.

Questa rivisitazione del testo, come dicevo, è sorprendente, e non tanto per i contenuti, che sono del massimo interesse, ma per la semplice ragione che nelle due versioni del brano del *Capitale* si parla esplicitamente di necessità e fatalità. La correzione di rotta, forse più implicita

---

<sup>12</sup> LENIN 1969B, vol. VII, p. 200.

<sup>13</sup> MARX 1964, vol. XXIII, t. 1, p. 791; tr. it. 2009, vol. I, p. 953.

<sup>14</sup> MARX 1872, p. 342.

<sup>15</sup> MARX-ENGELS 2006, pp. 235-236 (lettera in francese; il corsivo è mio).

che ragionata, si spiega con la circostanza che nel decennio successivo all'uscita del *Capitale* Marx ha fatto getto dell'involucro scienziato. In particolare, cade l'idea di un "canone" occidentale, secondo il quale è la borghesia, al culmine del suo sviluppo economico, a fissare le condizioni per la svolta rivoluzionaria. Ora Marx "storicizza" l'assunto. La Russia può intraprendere la sua via al comunismo «senza sperimentare la tortura [del] regime [capitalistico]», può incamerarne «tutti i frutti sviluppando i suoi propri presupposti storici»<sup>16</sup>. Sullo sfondo c'è la complessa questione del ruolo della obščina, la comunità agraria russa, le cui potenzialità possono configurare un altro accesso all'emancipazione comunista, in aperta contraddizione con la "meccanica" del modello occidentale. Ma se da questa contraddizione, che emerge dallo studio "comparato" dei contesti storici<sup>17</sup>, si affacci la possibilità di eludere la drammatica esperienza della rivoluzione, è un nodo testuale e teorico ancora da sciogliere.

Qualche anno dopo, nel 1881, Marx si mostra più cauto e nella lettera alla Zasulič, molto travagliata (ne rimangono, come si sa, ben quattro stesure), torna a descrivere la «génése de la production capitaliste» come una «"fatalité historique"»<sup>18</sup>. A tutta prima sembra un "passo indietro", senonché l'anno successivo, nella prefazione all'ed. russa del *Manifesto*, le perplessità appaiono superate, a segno che la Russia viene trionfalmente indicata come «l'avanguardia del movimento rivoluzionario in Europa»<sup>19</sup>.

Sempre nell'Ottantadue, a un passo dalla fine (marzo 1883), le lettere registrano un episodio sintomatico. Marx riferisce a Engels di un colloquio con un certo dr. Kunemann, incontrato a Monte Carlo al ritorno dal soggiorno algerino, il quale afferma che «la scienza [...] lo ha convinto che il progresso può essere solo "lento": nessuna precipitazione rivoluzionaria [*keine revolutionäre Überstürzung*]... altrimenti si sarà poi costretti a fare marcia "indietro" quasi tanto quanto si era andati avanti (come p. es. nella processione di Echternach) [...]»<sup>20</sup>. La caratteristica di questa processione danzante di origine medievale consiste nel fatto che il

---

<sup>16</sup> *Ivž*, p. 233-234.

<sup>17</sup> *Ivž*, p. 235.

<sup>18</sup> DANGEVILLE 1967, p. 176.

<sup>19</sup> MARX 1977, vol. IV, p. 576.

<sup>20</sup> MARX 1967, p. 63; tr. it. 2021<sup>2</sup>, p. 241 (lettera del 20 maggio 1882).

corteo esegue due passi avanti e uno indietro. Il lettore sagace avrà già intuito che si tratta della medesima impasse, denunciata praticamente negli stessi termini, su cui verte la polemica leniniana contro l'opportunismo menscevico: *Un passo avanti e due indietro*. La chiusa di Marx è lapidaria, e sembra uscita dalla penna di Lenin: Kunemann è un «filisteo repubblicano»<sup>21</sup>.

La posizione di Engels è interlocutoria, talvolta ondivaga, ma gli studiosi di settore, si capisce, preferiscono definirla “tattica”. Nella nota prefazione del 1895 alle *Lotte di classe in Francia* scrive che la parlamentarizzazione del movimento rivoluzionario è una leva che agisce a suo favore, in quanto la massa dei votanti è destinata a crescere «con la spontaneità, la costanza, l'inarrestabilità e in pari tempo la calma di un *Naturprozess*»<sup>22</sup>. Il richiamo al «processo naturale» rimette in gioco la formulazione scienziata, ma la sua applicazione al contesto politico concreto lascia spazio a una sensibilità finalmente storica, di cui farà tesoro Lenin con la critica del «modello fisso», definito «stereotipato» e «antistorico»<sup>23</sup>, e con il richiamo al «centralismo volontario» della Comune, «alieno da qualsiasi schema prefisso»<sup>24</sup>.

Ma in una lettera del 1878 Engels dichiarava al suo corrispondente: «Ciò che da noi [in Germania] necessita del massimo sviluppo possibile è proprio il regime economico *borghese*, il quale concentra il capitale e spinge al culmine le contraddizioni [...]»<sup>25</sup>. Questa convinzione ribadisce a distanza di trent'anni il contenuto di uno straordinario brano giovanile, concepito alla vigilia del Quarantotto, dove il sodale di Marx ragiona sugli effetti del dominio monarchico in Germania. In sintesi, poiché tale dominio ha ostacolato lo sviluppo politico del terzo stato, allora l'antagonismo tra borghesia e comunismo dovrà necessariamente attraversare

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> ENGELS 1960, vol. VII, p. 524. Ma proprio nel testo di Marx prefato da Engels, *Klassenkämpfe in Frankreich* (*ivi*, p. 64), si legge che l'«*insurrezione parlamentare*» è da intendersi come un'«*insurrezione entro i limiti della ragione pura*».

<sup>23</sup> LENIN 1962, vol. XI, p. 124. L'Autore dichiara di basare tutto il suo intervento sull'«esame attento di una situazione politica concreta».

<sup>24</sup> LENIN 1966, vol. XXVI, p. 393.

<sup>25</sup> MARX 1966, vol. XXXIV, p. 328; tr. it. 2006, p. 258 (lettera del 13 luglio 1878).

uno stadio preliminare, anche a costo di manomettere l’orologio della storia: si tratterà infatti di «aiutare i borghesi a esercitare il dominio il più presto possibile, per tornare a rovesciarli il più presto possibile»<sup>26</sup>. Sembra di assistere alla sequenza (irresistibile) di un film di Charlie Chaplin.

### 3. *La soluzione bolscevica*

Limitiamoci per ora alla semplice constatazione che la posizione espressa da Gramsci non è affatto in linea con il determinismo che contrassegna molte pagine di Marx e di Engels. Di esso si trova traccia, perlomeno nel tratto essenziale, cioè nella funzione attiva del soggetto nella prassi rivoluzionaria, in molti degli esponenti più recenti della teoria della emancipazione. Penso per es. alla nozione di *corps-de-vérité* elaborata da Badiou<sup>27</sup>, al *parrēsiastēs* foucaultiano<sup>28</sup> o anche alla ripresa del concetto di *μετάνοια*, di cui discute in pagine acute Boris Groys<sup>29</sup>. In tutti questi casi, malgrado le differenze specifiche, che qui non possiamo trattare, è in atto il proposito di antagonizzare la deriva deterministica da una postura non riducibile, non in “ultima istanza”, al fattore economico.

Qui sarà appena il caso di osservare che si tratta di posizioni debitorie di istanze fondamentali del grande pensiero conservatore (e anarchico) europeo. Il *Dasein* heideggeriano, lo *Übermensch* nicciano, il *Typos* jüngeriano, ma anche l’*Einzig*e stirneriano, tracciano altrettante linee di forza in funzione di uno sconvolgimento profondo, talvolta radicale e violento, del dominio del sussistente. Del resto, tutti gli schemi sono fallaci. Lo prova il fatto, per es., che una “tendenza” (non dico una “posizione”) anti-economicista, non del tutto dissimile dalle conclusioni della così detta reazione, trova ricetta anche nell’ultimo Lukács, a proposito di una celebre pagina del III libro del *Capitale*, in cui Marx afferma che lo «sviluppo delle capacità umane», da intendersi come «fine a se stesso [*Selbst-*

---

<sup>26</sup> ENGELS 1977, vol. IV, p. 379.

<sup>27</sup> BADIOU 2009, p. 184.

<sup>28</sup> FOUCAULT 2009, p. 10; tr. it. 2016, p. 20: il tentativo di «ridurre il sapere al potere – di fare del sapere la maschera del potere in strutture nelle quali non vi è posto per il soggetto – non può essere che una pura e semplice caricatura».

<sup>29</sup> GROYS 2006, pp. 80-96.

*zweck*]), può delinarsi solo una volta che sia stato valicato il regno economico della necessità<sup>30</sup>. Il movimento circolare, anulare del *Selbstzweck*, rileva qui Lukács, «sarebbe un controsenso nel quadro della prassi economica, in quanto il dispiegarsi delle capacità come fine a se stesso [*Selbstzweck*] sta in contrasto con la sua struttura», o sia, per semplificare, contraddice alla finalità intrinseca al regno della necessità: l'estrazione del profitto<sup>31</sup>.

Per lo più si ritiene che Lenin abbia riformulato su nuove basi l'opposizione tra determinismo e antideterminismo. Ciò nondimeno egli afferma: «Tutta la teoria di Marx è l'applicazione al capitalismo contemporaneo della teoria dell'evoluzione»<sup>32</sup>. Più che un "passo avanti", sembra un "passo indietro", non fosse che nel testo originale il termine usato da Lenin non è *èvoljucija* (evoluzione), bensì *razviti* (sviluppo). Non si tratta di un termine del vocabolario scientifico ma filosofico. La conseguenza di ciò è che in area italoфона il passo rimanda inevitabilmente al fumoso contesto del darwinismo sociale, mentre in realtà la connessione è rivolta verosimilmente all'hegelismo. Troviamo infatti il termine *razviti* al centro di una importante discussione sulla dialettica svolta in *Un passo avanti, due passi indietro* (1904), in cui Lenin afferma che la «vera dialettica [...] studia le svolte inevitabili, dimostrando la loro inevitabilità con l'analisi più minuziosa dello sviluppo [*razviti*] in tutta la sua concretezza»<sup>33</sup>. Questa osservazione va messa in rapporto con quanto si legge in un intervento successivo (*Alcune particolarità dello sviluppo storico del marxismo*, 1911), in cui Lenin definisce la dialettica una «dottrina dell'intero e contraddittorio sviluppo storico [*istoričeskom razviti*]», vale a dire l'opposto di un «dogma»; essa, infatti, rappresenta «una guida per l'azione» (l'espressione è di Engels); questa funzione della dialettica, che

---

<sup>30</sup> MARX 1964, vol. XXV, t. III, p. 828; tr. it. 2009, vol. III, p. 1012.

<sup>31</sup> LUKÁCS 1986, p. 153; tr. it. 2012, vol. III, p. 173; il ragionamento è più esplicito in *iví*, p. 152 (tr. it. p. 173): «Il regno della libertà, in cui Marx vede il valore massimo dello sviluppo sociale, [...] non possiede carattere economico, esce fuori dalla sfera dell'economia, la quale, com'è detto [...] senza mezzi termini, resterà sempre un regno della necessità».

<sup>32</sup> LENIN 1967A, vol. XXV, p. 430; LENIN 1969A, vol. XXXIII, p. 84.

<sup>33</sup> LENIN 1969B, p. 399 (qui il riferimento alla «grande dialettica hegeliana» è apertamente dichiarato); LENIN 1967C, vol. VIII, p. 400.

potremmo definire immanente e contingente, non può essere persa di vista un solo istante se non si vogliono compromettere i suoi legami «con i precisi compiti pratici dell'epoca»<sup>34</sup>.

Lenin intende la dialettica come la mobile trama della necessità inscritta nelle pieghe profonde della processualità, una trama che occorre riportare pazientemente alla luce mediante l'analisi di tutte le fasi di che si compone lo «sviluppo». È su questo terreno instabile, essenzialmente “contingente”, o come si proverà a dire più avanti “qualitativo”, che si forma l'anomalo “determinismo” leniniano, il quale da un lato ha il compito di esautorare il “soggettivismo” e dall'altro si incarica di eludere il pericolo di una deriva utopistica («In Marx non vi è traccia del tentativo di inventare di sana pianta delle utopie, di fare vane congetture su quel che non si può sapere»<sup>35</sup>); ma, ecco il punto, esso si distingue dal determinismo evolucionista (*natura non facit saltum*) perché “teorizza”, e infine realizza, la frattura rivoluzionaria.

Il proposito di opporre un determinismo d'ispirazione hegeliana (processualismo) a un'altra specie di determinismo, profondamente infiltrato dall'evoluzionismo e riconducibile grossomodo all'asse Engels-Kautsky<sup>36</sup>, può fornire una indicazione di massima sulla peculiarità dell'esperimento bolscevico.

L'eccezione leniniana non cessa di tormentare i sacerdoti del marxismo occidentale<sup>37</sup>; essa si incarna nell'evento non previsto e non prevedibile, non sul piano del marxismo come “scienza”, della rivoluzione bolscevica. Il fenomeno del leninismo è per così dire un caso di logica

---

<sup>34</sup> LENIN 1973, vol. XX, p. 84.

<sup>35</sup> LENIN 1967A, p. 430.

<sup>36</sup> La centralità del tema evolucionistico nella riflessione kautskiana discende in linea diretta dalle risultanze dell'*Anti-Düring*, secondo cui «la natura è il banco di prova della dialettica [*die Natur ist die Probe auf die Dialektik*], [...] giacché la natura, in ultima istanza, procede non metafisicamente, ma dialetticamente» (ENGELS 1990, vol. XX, p. 22).

<sup>37</sup> SOREL 1908, p. 8, ha denunciato anzitempo la degenerazione “sacerdotale” che affligge il marxismo di ieri e di oggi: «On peut remarquer, dans une très grande partie de la littérature marxiste, un effort constant pour reproduire des phrases du *Capital*, en sorte qu'on croirait quelquefois que ces auteurs sont plus familiers avec les livres des liturgistes qu'avec les méthodes scientifiques modernes».

paraconsistente: dimostra la possibilità, e più ancora la praticabilità, di un pensiero che si muove in senso processualista e insieme rivoluzionario<sup>38</sup>. E non solo. Come artefice dell'Ottobre, Lenin è da una parte anti-determinista e dall'altra decisionista<sup>39</sup>. La domanda che si è posto, rimodulata in termini gramsciani, è più o meno la seguente: *Forse che il senso della storicità non investe anche e specialmente la filosofia della prassi?*<sup>40</sup> Sicché, come si è visto, può affermare che il marxismo è una «dottrina viva», non un «dogma», dunque «una guida per l'azione», dal momento che i «compiti pratici [...] possono cambiare a ogni nuova svolta della storia»<sup>41</sup>.

Ma ciò non ha impedito al leader bolscevico di polemizzare nei termini più aspri con il gruppo dei “riformatori” (in primis Bogdanov<sup>42</sup>): «Essi, scrive, prendono un pezzetto di agnosticismo e un po' di idealismo da Mach, vi aggiungono un pezzetto di materialismo dialettico da Marx e ballbettano che questo minestrone è uno sviluppo del marxismo»<sup>43</sup>. Com'è noto, dietro la feroce polemica dottrinale è in atto una lotta

---

<sup>38</sup> PERLINI 1972, p. 112, “risolve” la questione nel modo caratteristico della saggistica d'alto bordo d'ispirazione francofortese: Lenin «oscilla fra determinismo e volontarismo, i quali, pur escludendosi a rigore, finiscono per richiamarsi a vicenda, quasi invocando una sintesi atta a privarli di quanto in sé hanno di astratto e unilaterale». Lascio al lettore riflessivo il compito di giudicare se si tratta di un'altalena retorica o di un ragionamento dialettico.

<sup>39</sup> La linea di confine tra antideterminismo e decisionismo è del resto sottile. Nella teologia politica il *Naturprozess* è messo coerentemente fuori gioco: *Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt*, annuncia Stirner sulle orme di Goethe (*Vanitas! Vanitatum vanitas*, 1806), seguito, alla lettera, dal cattolico Carl Schmitt. Anche qui saltano gli schemi. Così, per es., il *Dasein* heideggeriano “agisce” facendo ripartire *ex novo* la sequenza temporale: come nella XV delle *Tesi di filosofia della storia* del Benjamin “convertito” al marxismo (su questo punto, che qui non posso dettagliare, rinvio a RACITI 2023B, pp. 137-140).

<sup>40</sup> GRAMSCI 2007, vol. II, pp. 1487-1490.

<sup>41</sup> LENIN 1966A, vol. XVII, pp. 30, 29.

<sup>42</sup> Il rapporto tra Lenin e Bogdanov è ricostruito in SCHERRER 1979, vol. II, pp. 493-546; ma cfr. anche SCHERRER—STEILA 2017, p. 59, STRADA 1971, pp. VII-XCIV e STRADA 1982B, pp. 3-54, oltreché, per la ricchezza e la maestria dell'affresco storiografico, VENTURI 1952, vol. I, specie le pp. 540-633.

<sup>43</sup> LENIN 1963, vol. XIV, p. 187.

intestina per il controllo del partito dopo la rivoluzione del Cinque<sup>44</sup>, per cui mi pare opportuno sottolineare che tra Lenin e i così detti “machisti” non è mai in gioco lo scontro tra “ortodossia e eresia”, tra tendenze totalitarie da una parte e genuinamente democratiche dall’altra. A dare il senso della febbrile situazione è Gor’kij nella lettera a Bogdanov del marzo 1909: «[...] siccome il pubblico operaio si schiererà decisamente dalla parte dell’empiriomonismo, la scissione dovrà apparire come una temporanea follia del compagno Lenin, ma quando quel compagno vedrà dove si trovano la forza e il *partito*, tornerà in sé»<sup>45</sup>. Se le cose non andarono così è proprio perché tra Lenin e Bogdanov, ovvero tra i protagonisti di *due* rivoluzioni, una sociale e l’altra politica, distinte non per grado ma per natura, non si consuma una lotta per la “libertà” ma per l’egemonia.

D’altra parte, le lotte intestine non godono quasi mai di un chiaro e coerente riflesso dottrinale. Provo a fare un esempio. Il concetto di «verità assoluta [*absoljutnaja istina*]» difeso nella vasta prova teorica dell’Otto<sup>46</sup>, discende, secondo Lenin, da Engels; ma questi afferma: «[...] i principi sono giusti [*richtig*] nella misura in cui corrispondono alla natura e alla storia»<sup>47</sup>. Ora, natura e storia sono per Engels realtà dialettiche e come tali soggette a continui riposizionamenti (è l’assunto da cui parte Bogdanov). Per contro, Lenin ricava la giustezza dei «principi» da un rapporto “congetturale” con il paradigma della natura o meglio con la “materia”, alla quale pretende di accostarsi per gradi con un movimento di tipo “storico”: «Dal punto di vista del materialismo moderno, cioè del marxismo, i *limiti* di approssimazione delle nostre conoscenze alla verità obiettiva, assoluta sono storicamente contingenti [*istoričeski uslovnyj*], ma l’esistenza di questa verità è *incontestabile*, come è incontestabile che ci avviciniamo ad essa»<sup>48</sup>. Così concepita, tuttavia, l’esperienza della «verità assoluta» appare non già sollecitata, bensì “inibita” dalla condizionalità storica; ma in questo modo, il movimento leniniano di

---

<sup>44</sup> ZILLI 1963, pp. 658-667, SCHERRER 1979, p. 498: nel Cinque Bogdanov è considerato «il capo dei bolscevichi».

<sup>45</sup> SCHERRER-STEILA 2017, p. 367.

<sup>46</sup> *Materialismo ed empiriocriticismo* esce tuttavia l’anno successivo.

<sup>47</sup> ENGELS 1990, p. 33.

<sup>48</sup> LENIN 1963, p. 132 (versione modificata); LENIN 1968, p. 138.

approssimazione alla verità rivela un'implicita quanto insidiosa affinità con la dottrina dei "limiti creaturali", per es. nel senso di *I Cor. XIII, 12*, in cui l'impossibilità di attingere la visione diretta (*facie ad faciem*) traccia il perimetro dello stato creaturale.

La caduta nell'esperienza sovrastorica è uno degli esiti di questa teoria. Bogdanov, com'è noto, era di questo avviso<sup>49</sup>. La posizione di Gor'kij è più ruvida, ma anche più penetrante:

«Come ogni buon pratico, [Lenin] è un terribile conservatore. "La verità è immutabile": è una tesi necessaria per tutti i pratici, e se si dice loro invece che ogni verità è relativa, essi vanno su tutte le furie, perché non possono non sentire che gli manca il terreno sotto i piedi»<sup>50</sup>.

Gor'kij tocca qui un punto decisivo: la natura dell'ortodossia non è dottrinale ma "pratica". Ortodosso è un certo modo, sempre attualizzato, sempre revocabile, di *piegare* non di *spiegare* la dottrina. Il movimento è così tutto prassico: a dispetto delle apparenze, la prova dell'Otto è interamente "politica". Questo aspetto del leninismo si riflette in pieno in un'altra occasione testuale. Uno studioso<sup>51</sup> ha opportunamente richiamato l'attenzione sulla circostanza che Lenin, nel già citato intervento del 1911, impieghi per due volte l'espressione *pereocenka vsech tsennostej*<sup>52</sup>, che traduce a calco il ted. *Umwertung aller Werte* ("trasvalutazione di tutti i valori"). Ora, il punto non è stabilire se Lenin abbia letto o meno Nietzsche; lasciamo pure questo compito agli storici della cultura; più significativo, credo, è rilevare che l'uso retorico di Nietzsche serve a connotare strumentalmente un periodo storico molto particolare (gli sconvolgimenti sociali prodotti dalla rivoluzione del Cinque) e che Nietzsche conta tra le fonti dell'"eretico" Bogdanov<sup>53</sup>. Dietro Nietzsche c'è allora

---

<sup>49</sup> BOGDANOV 1982A, p. 142: «Immaginate un uomo che pensi in termini religiosi e abbia formalmente accolto una dottrina profondamente ostile a ogni "fideismo"».

<sup>50</sup> SCHERRER—STEILA 2017, pp. 441-442, lettera del 12 giugno 1909.

<sup>51</sup> VENTURELLI 1993, pp. 320-330: p. 325.

<sup>52</sup> LENIN 1973, pp. 87, 88.

<sup>53</sup> Per l'incidenza di Nietzsche (attraverso Lunačarskij, certo, ma anche Gor'kij) sull'opera di Bogdanov, cfr. GLATZER ROSENTHAL 1994, in part. pp. 4-5 e SCHERRER—STEILA 2017, pp. 60, 92.

Bogdanov. Nietzsche è la maschera di Bogdanov. È in questo modo che Lenin “smaschera” in base alle circostanze, alle urgenze del pragma, ora Bogdanov, ora Kautsky. In ognuno di questi “casi” polemici, Lenin si colloca sempre nel punto più distante dal rispetto delle “fonti”; il suo scopo è un altro: costruire tante dottrine e tante posture ortodosse, quante sono le «svolte inevitabili» della necessità storica. Ma il convergere della “svolta” sulla “necessità” non stinge su uno svolgimento evolutivo bensì contingentista. Secondo il *Passo avanti*, come abbiamo visto, è questo tipo di conversione, da cui sortisce il gioco dei continui riposizionamenti, a ospitare lo spirito della dialettica. Come spiegare altrimenti la connessione precaria, tipicamente leniniana, della necessità naturale e dello sviluppo storico? La soluzione evolutiva è soltanto una sciatteria traduttiva; le versioni italiane di Lenin, per lo più parafrastiche, equivocamente “popolari”, attendono ancora un adeguato trattamento editoriale.

Nelle *Particolarità* la chiave dell’interpretazione leniniana è sintomatica. Essa fa leva sull’analisi di un periodo di pericolosi attacchi alla supposta, cioè strategica e nient’affatto “filologica”, integrità del canone scientifico, l’epoca in cui prende corpo un «modo estremamente unilaterale» e «deformato» di assimilare il marxismo<sup>54</sup>. Siamo con ciò nella fase virulenta del «contagio machista»<sup>55</sup> e tra le righe del testo si intravede una diagnosi non meno precisa che sconcertante: il “fallimento” del Cinque, che vede Bogdanov in veste di protagonista, è stato la conseguenza di un uso improprio, anzi patologico, del patrimonio dottrinale. Ma ancora una volta, appena dissimulato dietro il pretesto ereticale, c’è il violento scontro al vertice per la guida del partito.

Si deve indubbiamente a Lenin e agli effetti, per esprimerci così, della sua μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, se il “testamento” engelsiano del 1895 non è diventato il testo-guida del marxismo europeo. Si comprende poco e male il leninismo se si convertono in risultati dottrinali le continue e spesso pretestuose trasgressioni alla precettistica socialdemocratica. Con la “coerenza” di chi ha fatto strame di ogni residuo legame al dottrinarismo astratto, Lenin, com’è noto, ha rovesciato anche la tradizionale opposizione tra riformismo e rivoluzione. Nello scritto intitolato

---

<sup>54</sup> LENIN 1966A, p. 33.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

*L'importanza dell'oro* ecc. del 1921 ribadisce la posizione antideterminista affermando che la rivoluzione «è una trasformazione [*preobrazovanie*] che demolisce le fondamenta, le radici del vecchio ordine, e non lo rimodella [*peredelyvaet*] prudentemente, lentamente, gradualmente, sforzandosi di demolire il meno possibile»; ma qualche riga dopo sostiene che per «un vero rivoluzionario il pericolo più grande [...] è l'esagerazione rivoluzionaria, l'oblio dei limiti e delle condizioni che rendono opportuna ed efficace l'applicazione dei metodi rivoluzionari», ragione per cui l'adozione del riformismo *post festum*, dunque *dopo* la rivoluzione, non deve stupire il militante bolscevico, essa diventa piuttosto una «necessità» in ordine alle «questioni capitali dell'edificazione economica»<sup>56</sup>. Non si tratta di aporie o incoerenze, ancor meno di diletterantismo speculativo, bensì della piega caratteristica del pensiero leniniano, del suo modo inimitabile di incastrare la teoria nella prassi. Lukács ne sfiora l'essenza quando rileva che lo «sguardo sottile» di Lenin «è sempre diretto ai punti di svolta [*Umschlagspunkte*], in cui la teoria si converte nella prassi e la prassi nella teoria»<sup>57</sup>.

#### 4. *Critica della politica o critica della rivoluzione?*

Nelle *Glosse* marxiane del 1844<sup>58</sup> l'interazione tra politica e rivoluzione è di natura “essenziale”, nel senso che la pratica rivoluzionaria presuppone quel tipo di concezione che Marx ascrive qui all'«intelletto politico». Vediamo rapidamente in che senso:

«Quanto più unilaterale e perciò: quanto più compiuto è l'intelletto *politico*, tanto più esso confida nella *onnipotenza* della volontà; tanto più cieco è riguardo ai *limiti naturali* e spirituali della volontà e tanto più incapace, di conseguenza, a scoprire la fonte dei malesseri sociali [*soziale Gebrechen*]»<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> LENIN 1967B, vol. XXXIII, pp. 93, 92 (versione modificata); LENIN 1982, vol. XLIV, pp. 222, 221.

<sup>57</sup> LUKÁCS 1983<sup>8</sup>, p. 37.

<sup>58</sup> Il testo ora in MARX 2021.

<sup>59</sup> *Ivz*, p. 36 (in questa e nelle successive citazioni i corsivi sono nel testo originale).

L'«intelletto politico», la cui radice storica è individuata nella rivoluzione francese<sup>60</sup>, attinge compiutezza proprio nella unilateralità che lo affetta, la sua intrinseca astrattezza consiste appunto nella volontà di estendere la “parte” al “tutto”. Poco prima, Marx ha fissato la piena congruenza delle sfere della politica e dello stato. Egli scrive infatti:

«Più potente è lo stato, dunque più *politico* è un paese, e meno è disposto a individuare nel *principio dello stato*, o sia nell'*odierna organizzazione della società* [Gesellschaft], la cui espressione attiva, autocosciente e ufficiale è lo stato stesso, la ragione del malessere *sociale* [*den Grund der sozialen Gebrechen*] e a intenderne il principio *generale*»<sup>61</sup>.

L'accento speculativo di questo testo cade sull'aggettivo *sozial*. Esso confligge col senso stesso della “politica”, la cui espressione è il «*principio dello stato*». Ciò che si caratterizza come *sozial*, intende dire Marx, non è affatto politico; ne viene che il carattere *sozial* non riguarda in nessun caso la sfera dello stato. Così, attenersi al senso dello stato, al suo perimetro oppressivo, è precisamente ciò che determina l'unilateralità dell'intelletto politico.

Dal gioco ossessivo dei corsivi si ricava un'altra dicotomia fondamentale, quella tra *sozial* e *gesellschaftlich*, praticamente intraducibile (in it. entrambi gli aggettivi significano “sociale”). Va tuttavia rilevato che l'elemento *gesellschaftlich* figura nel testo come del tutto intrinseco alle dinamiche politiche (dunque unilaterali e per ciò stesso oppressive) dello stato. La conseguenza è che l'elemento *sozial* connota aspetti della prassi non direttamente ascrivibili alla politica e, come vedremo tra poco, persino in conflitto con essa.

Due cose, a questo punto, mi sembrano sufficientemente evidenti: 1) che il principio politico della volontà è lo stesso principio che alimenta la “decisione” per la rivoluzione; 2) che la così detta visione determinista, rinunciando al principio della volontà politica, o comunque ridimensionandone la portata, può essere intesa, specie se si considera la sua genesi storico-fattuale (post-quarantottesca), anche come un essenziale

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> MARX 2021, pp. 35-36.

correttivo rispetto agli effetti “catastrofici” (in senso gramsciano) della rivoluzione.

Anche su questo punto Marx è esplicito: «Bisogna convenire che la Germania è classicamente vocata alla rivoluzione sociale [*zur sozialen Revolution*], quanto inabile a quella politica»<sup>62</sup>.

L’incompatibilità teoretica e programmatica tra le due istanze, *sozial* e *politisch*, è ora tracciata con notevole sicurezza. Con l’avvertenza che l’aggettivo *sozial*, nel cui spettro semantico rientra ovviamente il sostantivo *Sozialismus*, vale giusto l’opposto di “sociale” nel senso di *gesellschaftlich*.

Questa opposizione riaffiora parecchi anni dopo nel celebre passo dei *Grundrisse* in cui Marx afferma che l’uomo non è solo «un animale socialmente costituito [*ein geselliges Tier*], ma un animale che unicamente nella società [*Gesellschaft*] può isolarsi»<sup>63</sup>. Come termini attivi nella sfera del “politico”, *Gesellschaft* e *gesellschaftlich* configurano precisamente l’opposto di una “associazione”, e cioè, appunto, una *Vereinzelung*, uno stato di “isolamento”. Tutto ciò che riguarda l’individuo, il singolo, *der Einzelne*, non cresce su base *sozial* – la sua natura è infatti *gesellschaftlich*. Con ciò, l’intelletto politico, da cui dipende la volontà rivoluzionaria, è certo “sociale”, ma nel senso di “statale”. Per inciso, questa è la vera e potente risposta a Stirner.

Lo schema determinista, al cui interno il vettore politico va perdendo la sua centralità, non è estraneo alle risultanze delle *Glosse*; esso mette fuori circuito la violenza volontaristica, la violenza dei soggetti, dei singoli, in funzione di una direttrice che in tanto è oggettiva, in quanto si

---

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 45-46. Nella frase precedente Marx abbozza questo quadro teorico-politico: «Bisogna convenire che il proletariato tedesco è il *teoreta* del proletariato europeo, come il proletariato inglese è il suo *economista* e quello francese il suo *politico*» (*ivi*, p. 45). Questo suggestivo plesso di corrispondenze trova il suo riferimento immediato nell’idea di Heine, secondo cui la filosofia tedesca è «il sogno della rivoluzione francese» (HEINE 1831, p. 66). Tutto il saggio di Marx andrebbe letto in effetti come una specie di controcanto ai versi di Heine (*Die armen Weber*), pubblicati in prima battuta sul n. 55 del *Vorwärts!* (10 luglio 1844). Sul rapporto tra Heine e Marx, per molti aspetti decisivo, perché schizza una *liaison* alternativa al sodalizio con Engels, cfr. RACITI 2015, pp. 103-158 e RACITI 2022, pp. 307-326.

<sup>63</sup> MARX 1983, vol. XLII, p. 20; tr. it. 1986, vol. XXIX, p. 18.

impone, come verrà in chiaro più tardi, a partire dagli anni Sessanta, al modo del *Naturprozess*. Ma qui sarà opportuno precisare che l'opposizione tra il *politischer Verstand* e il *Naturprozess*, tra la l'«involucro politico [*politische Hülle*]»<sup>64</sup> e la *fatalité historique*, non va intesa nel senso di una banale opposizione tra violenza e pacificazione. Piuttosto, il *Naturprozess* dispiega tutta la potenza dello svolgimento oggettivo, inscena un dramma in cui la violenza politica (soggettiva, borghese, stalista) è destinata a soccombere all'«ironia della storia universale», la forza «che mette ogni cosa sottosopra»<sup>65</sup>.

Ma le *Glosse* evidenziano già l'oscillazione caratteristica tra determinismo e volontarismo, come si evince dalle battute conclusive del testo, in cui Marx afferma che «senza rivoluzione il socialismo non può realizzarsi»<sup>66</sup>. Si tratta indubbiamente di un «atto politico», e come tale violento: il socialismo «ha bisogno della *distruzione* e della *dissoluzione*»; e tuttavia, aggiunge, quando «inizia la sua *azione organizzatrice*, quando cioè il socialismo si manifesta come *fine a sé* e mostra la sua *anima*, a quel punto esso deve far getto dell'involucro politico»<sup>67</sup>.

Il richiamo al «fine a sé», al *Selbstzweck*, ci riporta alle pagine del III libro del *Capitale* in cui Lukács individuava la compiuta emancipazione dalla necessità economica, l'ingresso nel regno della libertà. Si dirà perciò che questo concetto ritorna come una reminiscenza degli «anni di noviziato». Ma forse non è così. Marx, per es., ci informa che la stesura del *Capitale* ha proceduto a ritroso: il primo libro è stato scritto per ultimo e il terzo per primo<sup>68</sup>. Sembra con ciò che il movimento anulare connoti

---

<sup>64</sup> MARX 2021, p. 56.

<sup>65</sup> ENGELS 1960, p. 525.

<sup>66</sup> MARX 2021, p. 55.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> MARX-ENGELS 2006, p. 236: «Io in effetti, in privato, ho iniziato il *Capitale* proprio nella sequenza inversa rispetto a quella presentata al pubblico (cominciando dalla 3<sup>a</sup> parte, quella storica), con l'unica differenza che il primo volume, affrontato per ultimo, venne subito messo a punto per la stampa, mentre gli altri due rimasero nella forma grezza che ogni ricerca originariamente possiede» (lettera a S. Schott del 3 novembre 1877). HEINRICH 2023, p. 257, lavora sui manoscritti, in parte ancora inediti, dei tre libri del *Capitale* e giunge a una sistemazione un po' diversa: «Il più vecchio è il manoscritto principale del terzo libro (1864/65), seguono poi le diverse stesure del primo libro (1866-1875)

anche la struttura del *Capitale*. Si potrebbe allora sostenere che l'influsso della logica hegeliana, in cui il "risultato" rende ragione dell'"inizio", si è esteso fino a impregnare le procedure "private" della scrittura<sup>69</sup>. Comunque sia, il tema della circolarità, su cui è manifestamente costruito anche il concetto di "fine a sé", distende le radici fino al nucleo più fondo del pensiero di Marx. Ma qui, sia per ragioni di spazio che di linearità tematica, la discussione sulle differenze tra il *Selbstzweck* marxiano e la circolarità hegeliana dovrà rimanere sullo sfondo. Proverò a riprenderne il filo nella nota 95.

La mia ipotesi (non vorrei chiamarla "tesi") è che la chiusa delle *Randglossen* presenta o anticipa un movimento circolare di questo genere. Come abbiamo appena letto, il socialismo si realizza grazie alla violenza dell'«atto politico». Ma non si tratta di un mero rapporto di causazione, perché il socialismo, seguendo il passo di Marx, si realizza proprio in virtù del fattore contro il quale deve instaurarsi. Con ciò, l'effetto disabilita la causa; non solo si instaura al suo posto, ma ne cancella ogni traccia. Siamo nella pura "effettualità" – alla lettera: dominanza dell'effetto sulla causa. Si delinea allora una specie di paradosso, che tuttavia è tipico del pensiero di Marx, in ragione del quale si assume che la fine di un processo retroagisce sul suo cominciamento<sup>70</sup>. La formulazione più stringente del paradosso è molto citata: «L'anatomia dell'uomo fornisce una chiave per l'anatomia della scimmia»<sup>71</sup>. Di fatto, però, è l'assunto presupposto nell'ipotesi darwiniana, rimasto tuttavia inespresso, come si esprime polemicamente Marx, per via di uno svolgimento «grossolanamente

---

e infine i manoscritti per il secondo libro (dalla fine degli anni '60 all'inizio dei '70)». Stranamente, ma forse il passo mi è sfuggito, Heinrich non cita la lettera a Schott.

<sup>69</sup> Ma il rapporto tra Hegel e Marx è un altro problema irrisolto. Una sintesi aggiornata della secolare querelle si legge ora in HEINRICH 2023, pp. 183-187, 247-252, 259-266.

<sup>70</sup> L'esempio più pregnante è senz'altro in MARX 1983, p. 372 (tr. it. p. 395): «Le condizioni e i presupposti del *divenire*, del *sorgere* del capitale, sottintendono appunto che esso non è ancora, ma si trova nella fase del *divenire*; essi scompaiono [*verschwinden*] quindi in presenza del capitale reale, del capitale che pone esso stesso, a partire dalla propria realtà, le condizioni della sua realizzazione».

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 39; tr. it. p. 38.

all'inglese»<sup>72</sup>. Ma tutt'altra cosa è la logica del *Selbstzweck*, su cui vorrei cercare di gettare qualche luce. In questo caso si tratta di capire, per usare le stesse parole delle *Glosse*, in che senso l'«anima» del «fine a sé» «si manifesta» per determinare i rapporti tra socialismo e rivoluzione politica. Ovvero: in che modo il fine (il socialismo) retroagisce sul suo inizio (la rivoluzione politica)? Qui siamo del tutto fuori dalle discussioni sul garbuglio evolutivo.

In una pagina dedicata all'analisi della temporalità heideggeriana (ma con un sottotesto leniniano), Slavoj Žižek suggerisce che l'inizio di un processo, il suo “passato”, contiene elementi «potenziali nascosti, non realizzati», che occorre recuperare, e più precisamente “ripetere”, per renderli operativi nel presente. In questa maniera il presente retroagisce sul passato, il quale, dunque, non è mai pacificato, è sempre “aperto”<sup>73</sup>. Ho in mente una traiettoria di questo tipo quando alludo al modo in cui il socialismo può “riaprire” e per ciò stesso “riscrivere” l'origine politica che lo ha reso possibile.

Questo modo di riaprire il passato per scoprirne la sostanza viva e la forza reattiva è in realtà un'idea di Heinrich Heine, l'uomo che secondo Lukács sarebbe stato «più vicino di qualsiasi suo contemporaneo al punto di vista rivoluzionario di Marx»<sup>74</sup>. L'idea di Heine è che il compito dello storico consiste certamente nello spiegare «il presente con il passato», salvo tuttavia precisare che il passato «può essere veramente compreso solo per mezzo del presente», giacché il presente, al volgere di «ogni nuovo giorno, getta sul passato una nuova luce»<sup>75</sup>. La conclusione a cui giunge Heine è che i fatti del 1789 si “comprendono” alla luce della «grande settimana» del 1830, che a sua volta acquista nuovo senso, cioè nuova linfa, dagli esiti pur tragici della stagione quarantottesca. C'è allora una «rivoluzione universale», spiega Heine, che non cessa di “riscrivere” la «rivoluzione speciale»<sup>76</sup>. Di più: c'è un fine generale, un “fine a sé”, che attrae con la potenza di un destino le sorti dell'Occidente. Per Heine si tratta dell'avvento del comunismo. Nella prospettiva delle *Glosse*,

---

<sup>72</sup> MARX-ENGELS 2019, vol. XLI, p. 216 (lettera a Engels del 19 dicembre 1860).

<sup>73</sup> ŽIŽEK 2009, p. 164.

<sup>74</sup> LUKÁCS 1951, p. 99; tr. it. 1979, p. 107.

<sup>75</sup> HEINE 1981, vol. IV, p. 91; tr. it. 1972, p. 106.

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 91-92; tr. it. p. 106.

concepite all'epoca in cui Marx e Heine, a Parigi, si legarono di una «stretta e intima amicizia»<sup>77</sup>, questo destino si compie con l'autodissoluzione della politica.

### 5. *Politica della libertà, libertà dalla politica*

Indubbiamente, il proposito di agganciare l'autodissoluzione della politica alla logica del “fine a sé”, del *Selbstzweck*, è piuttosto difficile da sostenere e mi fa ripensare, con le debite proporzioni, alla ballerina in equilibrio sulla punta di un piede, di cui parlava il vecchio Freud a proposito della precarietà delle sue tesi mosaiche. Non mi resta allora che fare appello all'esigenza sottostante, che è storica, certo, ma più ancora è “contingente”, cioè saldamente intrecciata alla “contemporaneità”; come tale, essa preme con la forza che alimenta le domande più elementari: Come si approda a questo regno? E in sottordine: è sufficiente, oggi come ieri, affidarsi al “contraccolpo” istituito nella *Ideologie*, secondo il quale la libertà “effettiva” del soggetto consegue «meccanicamente» alla ricomposizione dei rapporti di produzione? Per Gramsci questo schema è fallimentare.

Marx sostiene che «il vero regno della libertà» può «fiorire» soltanto sulla base del «regno della necessità»<sup>78</sup> e in questa maniera delinea una processualità che è insieme storica e logica. È storica perché riguarda la parabola dell'organizzazione politica del dominio: il suo inizio e la sua fine; è logica perché il dominio fondato sullo sfruttamento (negazione) pone le condizioni per la sua autodissoluzione (negazione della negazione). Così, ciò che sul piano storico configura senza dubbio uno scarto, sul piano logico descrive uno svolgimento autotelico (*Naturprozess*). La “combinazione” dei due vettori scorcia il quadro storico-teorico del *Capitalé*<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> LUKÁCS 1951, pp. 118, 122; tr. it. pp. 110, 114.

<sup>78</sup> MARX 1964, p. 828; tr. it. p. 1012.

<sup>79</sup> Per Marx, il «presupposto del rapporto capitalistico è un determinato stadio storico»; come tutti gli stadi storici, esso costituisce bensì una «*differentia specifica*», ma nella prospettiva di ulteriori sviluppi. «Un rapporto di produzione specificamente diverso», «un processo di vita sociale diversamente organizzato»,

Torniamo agli anni Quaranta. Nelle *Glosse* il socialismo è per un verso indeducibile: come prassi borghese la politica non può avere niente a che vedere con l'istaurazione del socialismo (esso infatti è *sozial*, non *gesellschaftlich*, riguarda l'organizzazione sociale non quella statale); per un altro verso, tuttavia, la dissoluzione dell'«atto politico» rimette in moto, come si è cercato di dire, una specie particolare di processualità, basata su un movimento retroattivo. Per varie ragioni, alcune delle quali palmari, questa retroazione non è compatibile con lo schema evolutivo. Anzitutto, se il movimento evolutivo è generale (per Darwin non esistono percorsi evolutivi speciali), ogni altro movimento non può essere che “particolare”; esso, cioè, traccia dei percorsi singolari, ciascuno dei quali è “autonomo” e funziona come un “fine a sé”. Questo significa che la sua espansione piega in circolo, è annullare; a rigore, si tratta di una “processualità senza continuità”. Michel Foucault, lettore attento e spregiudicato di Marx<sup>80</sup>, descrive una processualità senza continuità quando afferma che in Iran, nel corso della rivoluzione khomeinista del 1979, è in atto «la volontà politica [...] di non dare spazio alla politica»<sup>81</sup>. Forse è in questi termini che bisogna intendere l'idea riaffacciata da Marx negli anni Settanta di un determinismo privo di connotazioni scientiste o necessariste, l'idea cioè di un processo che muove in più direzioni a seconda delle diverse condizionalità storiche e senza il riferimento a un canone normativo, dunque in deroga a un principio di continuità, di cui l'esito rivoluzionario rappresenta il momento prescrittivo.

Questo ruolo prescrittivo della rivoluzione deve far riflettere. Dopo Lenin, dunque nell'eredità leninista, il fratturismo si è trasformato nel suo opposto, si è imposto negli snodi più drammatici del “secolo breve” come un'istanza fondamentale del richiamo al significato puramente sacerdotale (leninista, non leniniano) dell'ortodossia. Dal punto di vista delle dinamiche novecentesche, si vuol dire, anche il fratturismo finisce col

---

dunque «una formazione sociale nuova», si viene strutturando «sulla base» del precedente rapporto di produzione (MARX 1969, pp. 99-100). In questo contesto le lacerazioni del tessuto storico appaiono reversibili, sono cioè ricomprese in un movimento generale soggetto a leggi. Il processo, sia pure con molte incognite, è di tipo evolutivo.

<sup>80</sup> RACITI 2023A, pp. 59-71, in part. p. 61, n. 12.

<sup>81</sup> FOUCAULT 1998, p. 45.

sostituire la visione scienziata a quella originariamente politica. A ben vedere, in effetti, è scienziata, cioè canonico e prescrittivo, sia il riformismo di matrice kautskiana, sia il fratturismo di ispirazione leninista, perché in entrambi i casi vige un “modello” di cui si rivendica, da un lato e dall’altro, la corretta e conseguente applicazione (ortodossia sacerdotale). La contaminazione tra “scienza” e “fede”, la nascita di un’altra religione sotto le insegne della scienza, è il tema di Bogdanov.

La *Misère de la philosophie* (1847) non scioglie il nodo, semmai prova a stringerlo ulteriormente. Se da una parte emerge l’intento esplicito di riabilitare le ragioni della politica: «Ne dites pas que le mouvement social exclut le mouvement politique. Il n’y a jamais de mouvement politique qui ne soit social en même temps», dall’altra si ribadisce che nel socialismo «il n’y aura plus de pouvoir politique proprement dit», per la ragione che «le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l’antagonisme dans la société civile»<sup>82</sup>. La *société civile* è dunque la *Gesellschaft*, cioè il contesto in cui vige l’«antagonisme de classes» e che occorre distinguere nettamente da ciò che Marx chiama adesso «association»<sup>83</sup>. Così, una volta caduto il fattore antagonistico, la cui ratio è radicata nel dominio statale, non si parla più di «révolutions politiques», ma di «évolutions sociales»<sup>84</sup>. Ma verosimilmente le due fasi individuate da Marx stanno tra loro in un rapporto di successione, cioè temporale. È la *crux desperationis* della transizione, la «parolina» di Kautsky<sup>85</sup>.

È interessante (ma anche frustrante) registrare che la versione del testo approntata da Kautsky e Bernstein nel 1885 e rivista da Engels, adotta una significativa scelta traduttiva, in quanto l’espressione *évolutions*

---

<sup>82</sup> MARX 1847, p. 177.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>85</sup> LENIN 1967D, vol. XXVIII, p. 237. Ma Lenin ha buon gioco: i problemi della transizione cadono uno dopo l’altro, drammaticamente, sotto i suoi occhi. La polemica a Kautsky è (e rimane) sacrosanta. Ma che senso può avere, nella situazione attuale, un “discorrere” labriolano di transizione? Se non è questione di pura e rivoltante scolastica, non è forse illogico, oltreché comico, anzi “farsesco”, nel senso indicato per primo da Heine e ripreso nel formidabile attacco del *18 Brumaio*, anteporre il “dopo” (la transizione) al “prima” (la rivoluzione)? Il marxismo sacerdotale, come il kantismo sotto la lente hegeliana, si esibisce in un crawl all’asciutto.

*sociales* equivale al ted. *gesellschaftliche Evolutionen*<sup>86</sup>. Ma in questo modo viene a cadere la distinzione teorica e prassica tra gli aggettivi *sozial* e *gesellschaftlich*, che Marx comincia a discriminare con qualche coerenza a partire dalle *Randglossen*. Movendo da questa traccia retorica si potrebbero attribuire a Engels (o addirittura a Hess o più semplicemente alle circostanze di una scrittura ancora *in fieri*<sup>87</sup>) quei passi della *Ideologie* in cui spiccano concetti quali *soziale Macht* o *kommunistische Gesellschaft*<sup>88</sup>. Ma la congettura ha il fiato corto, è solo avventurosa. Probabilmente, me ne rendo conto, la ricerca di una coerenza concettuale in un contesto emancipativo è equivoca.

Resta il fatto che rispetto al quadro del '44 la *kommunistische Gesellschaft* è un “passo indietro”. «Ogni rivoluzione, scriveva Marx, dissolve la *vecchia società* [*die alte Gesellschaft*]; per questo è *sociale* [*sozial*]»<sup>89</sup>. Considerata da questa angolazione la distinzione tra le due specie di socialità rivela altre implicazioni. Si profilano due scenari, non necessariamente antitetici.

La circostanza che «ogni rivoluzione», dunque la rivoluzione tout-court, è *sozial*, può significare essenzialmente due cose: 1) anche la rivoluzione politica è sociale (nell'accezione antistatalista del termine rivoluzione), ma in questo caso o viene a cadere l'impianto dicotomico del testo oppure bisognerà assumere che il *sozial* retroagisce sul *gesellschaftlich*; 2) se «ogni rivoluzione» è *sozial*, essa, proprio come tale, diverge per natura (non per grado) dalla sua declinazione politica, dal momento che l'esito di quest'ultima – statalista e repressivo, in una parola normativo, – è “fissato” *ab ovo* (e sarebbe allora questo il senso dell'espressione usata da Marx: *die alte Gesellschaft*) dall'orientazione catastrofica<sup>90</sup>. Ma con

---

<sup>86</sup> MARX 1959, vol. IV, p. 182.

<sup>87</sup> Ciò è del resto in linea con i criteri della nuova ed. della *Ideologie* (MARX 2017), che restituisce il senso di un lavoro corale (Marx, Engels, Hess *et al.*), anche a scapito dell'intelligibilità, dato che il lettore si ritrova al centro di un arcipelago conradiano, molto difficile da navigare.

<sup>88</sup> MARX 2017, pp. 37, 496.

<sup>89</sup> MARX 2021, p. 55.

<sup>90</sup> BENJAMIN 2008, pp. 475-476, applica un ragionamento di questo genere all'istituto borghese della polizia: esso agisce sempre in guise repressive, in quanto il suo compito consiste nel “custodire”, cioè nel mantenere *nel tempo*, le

ciò, la rivoluzione politica *non* è in nessun caso una rivoluzione; quest'ultima, infatti, è sempre *sozial*. Ne viene che l'uso indiscriminato di questo termine, a cui indulgono Marx e Engels nelle note pagine del *Manifesto* a proposito dell'energia sovvertitrice della borghesia, è controfattuale, cioè metaforico.

L'alternativa di uno «stato non politico»<sup>91</sup> affacciata da Lenin nel folto della discussione sull'istituto della dittatura del proletariato, non offre reali alternative, intendo dire storicamente attestate, al governo del sussistente; secondo Engels, seguito da Lenin, si tratta di un governo politico, politicamente necessario, quantunque «temporaneo»<sup>92</sup>. Ma qui, col senno di poi, bisogna osservare che è proprio questo accento sulla indeterminazione temporale, in fin dei conti sulla sua continuità, dunque sul mero avvicendamento delle formazioni di potere (essendo caduta, nell'onda lunga del secolo breve, anche la giusta, fondata obiezione di Lenin a Kautsky<sup>93</sup>), a sfocare in chiave millenaristica la teoria dell'autoestinzione dello stato. Più sopra ho cercato di ragionare su un altro significato della continuità: non temporale ma anulare; non politico, ma sociale e storico.

Per riassumere, è possibile distinguere nei testi marxiani due distinte articolazioni dell'elemento sociale: la prima è catastrofico-politica, la seconda è deterministico-storica. Orbene, la successione temporale tra l'una e l'altra, (il “rompicapo” della transizione), è forse un falso dilemma, falso perché dottrinale, in breve sacerdotale, in quanto dal punto di vista autenticamente storico, dunque senza ricorrere a dispositivi modellari, sia in senso scienziista che fratturista, non è in questione un avvicendamento, un indugio necessariamente politico, tale cioè da implicare il passaggio da un “prima” a un “dopo”, bensì il modo in cui la situazione contingente viene articolando la serie dei suoi percorsi alternativi. Nei termini di Marx, questa prospettiva è imposta dalla necessità di evitare

---

origini violente (stataliste) del diritto. La polizia non protegge lo stato di diritto, ma il diritto dello stato.

<sup>91</sup> LENIN 1967A, p. 412.

<sup>92</sup> MARX-ENGELS 2006, p. 54 (lettera a Bebel del 18/28 marzo 1875).

<sup>93</sup> Come si sa, la distinzione tra la dittatura di tipo autocratico e personalistico e la dittatura di classe, collettiva e ontologicamente democratica, è la chiave di volta della critica a Kautsky sostenuta in LENIN 1967D.

l'uso irriflessivo di una «chiave universale», secondo che impone «una teoria storico-filosofica la cui virtù suprema consiste nell'essere soprastorica»<sup>94</sup>.

Sul piano del determinismo storico l'effettiva “novità”, se vogliamo il “salto qualitativo”<sup>95</sup>, consegue all'autodissoluzione sociale della politica.

---

<sup>94</sup> MARX-ENGELS 2006, p. 235.

<sup>95</sup> Ma l'insistenza del marxismo sul “salto qualitativo” di cui parla Hegel nella *Scienza della logica* non è esente, non del tutto, da equivoci. Si tende infatti a sottovalutare o a spingere in secondo piano la circostanza che la qualità “supera” il gradualismo estrinseco della sequenza quantitativa per ripristinare l'ordine del concetto, cioè la “vera” processualità. Il “salto qualitativo” restituisce la vitalità del concetto alla “materialità” altrimenti inerte o astratta della quantità (cfr. HEGEL 1985, vol. XXI, pp. 365-366, dove si legge che il movimento quantitativo, l'incedere «a poco a poco», conduce il processo al suo punto di arresto). Passiamo rapidamente a Marx. Egli afferma che il denaro sotto specie di capitale si moltiplica su se stesso, cresce per accumulazione e non cessa di assediare il proprio «limite quantitativo». Questo limite, poniamo «una determinata somma di denaro», è per così dire incapsulato nella «determinazione formale» del denaro, nella «sua intima universalità», cioè nella sua «qualità». Ma il plesso denaro-capitale consta appunto di “denaro e “capitale”, di quantità e di qualità, di contenuto e di forma: da un lato è ancora un'istanza “naturale”, dall'altro ha già attinto la consistenza “sociale”, o sia la “qualità” che da un lato assegna al capitalismo i suoi tratti distintivi e dall'altro pone le basi della sua implosione (socializzazione del lavoro). Intanto, però, in questa duplice veste esso spinge all'estremo e vorrebbe godere dell'illimitato, fino a «inghiottire», come nel sogno plutocratico dell'antica Roma, «un'insalata di perle [*Perlsalat*]». Questa ipotiposi della contraddizione riveste un concetto brutale: il «processo infinito», la «tendenza costante ad andare continuamente al di là del limite quantitativo». Con ciò, il qualitativo contraddice al quantitativo, certo, ma forse anche in quest'altro senso, che la qualità, nonché saltare, piuttosto è “saltata” dalla quantità. Anche in questo difficile, labirintico passaggio testuale Marx fa ricorso al *Selbstzweck*, e precisamente quando afferma che in un contesto siffatto l'«arricchimento [*das Bereichern*] è fine a sé» (cfr. MARX 1983, pp. 195-196). Ma il “fine a sé” comporta la “retroazione”; orbene, in quale direzione? Essa volge dalla qualità alla quantità oppure procede al contrario? La questione non è di poco conto perché in Hegel, diversamente da Kant, si parte dal “qualitativo”, si parte dall'«essere qualitativo», onde la quantità, subentrando alla qualità, si fa carico della «mutabilità dell'essere»; ciò si spiega con il fatto che la quantità, intesa qui come «grandezza», «non è più in uno con l'essere, se

Un esito di questo tipo configura un fenomeno che ho provato a chiamare “processo senza continuità”; esso va inteso in questo senso, che l’ipotesi determinista, una volta liberata dall’involucro scienziato, agisce solo sulla “contingenza” che connota la peculiarità dei singoli percorsi storici, o sia agisce su un piano estrinseco a ogni continuità modellare. Ma se la continuità è forclusa, il movimento è annullare.

Questo trattamento della contingenza è notoriamente al centro della ricerca dell’ultimo Althusser. L’obiettivo principale di questa ricerca è liberare la contingenza dal giogo della necessità, o più esattamente ripensare (e dunque reinventare) il rapporto dell’una e dell’altra, allo scopo di approdare a un «materialismo della contingenza» da contrapporre al «materialismo della necessità e della teleologia»<sup>96</sup>. Questo tipo di materialismo attinge senza posa all’elemento storico, da intendersi come il terreno di coltura delle singole formazioni sociali. In un punto importante il filosofo ragiona così: «Se non c’è risultato senza il suo divenire (Hegel), occorre altresì affermare che non c’è alcun divenire se non quello determinato dal risultato di questo divenire», e dunque: anziché «pensare la contingenza come modalità o eccezione della necessità, bisogna pensare la necessità come il divenire necessario dell’incontro delle contingenze»<sup>97</sup>.

La mia opinione, procedendo su questa falsariga, è che il movimento che trasforma la contingenza nel fattore direttivo degli svolgimenti necessari, il processo che riassorbe e insieme rifunzionalizza la necessità nella

---

ne è già distinta», essa, cioè, è il “negativo” della qualità, il suo «divenire», è la «qualità tolta o superata [*die aufgehobene Qualität*]» (HEGEL 1985, p. 67). Così, senza il primato della qualità, senza la sua negazione a opera della quantità, non ci sarebbe processualità. Ma ecco il punto: le cose stanno così anche in Marx? A tutta prima direi di no. Sembra infatti che in Marx spetti al denaro come qualità, al denaro “divenuto” capitale, di retroagire sulla potenza “infinita” del suo lato quantitativo (l’accumulazione). È allora? è forse la qualità, innescando un movimento avverso al paradigma hegeliano, a negare la quantità? Probabilmente sì: il “sistema” marxiano, che al postutto è una poderosa teoria del denaro, parte dalla quantità, su cui retroagisce il divenire qualitativo, cioè sociale, del capitale. In questo senso particolare, su cui sarebbe necessario soffermarsi in modo analitico, (ma questo è il compito di un’altra ricerca), il *Selbstzweck* marxiano fissa le condizioni per l’effettivo rovesciamento della circolarità hegeliana.

<sup>96</sup> ALTHUSSER 1994, vol. I, p. 540.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 566.

contingenza, è analogo a quello che assegna il primato ai singoli percorsi storici rispetto alle modellazioni aprioristico-dottrinali. Ma con ciò il “passo avanti” è quello a cui Althusser sembra sottrarsi: il movimento della contingenza, proprio come tale, cioè proprio perché definitivamente affrancato dalle leggi della continuità, rimanda unicamente a se stesso, è anulare; esso è “fine a sé”.

Da ultimo, uno dei significati di cui si riveste il *Selbstzweck* marxiano, una delle sue possibili epifanie, è probabilmente da ravvisare nella circolarità alternata, cioè discontinua, in cui la contingenza rompe la trama “naturale” della necessità per riattivarla su basi “storiche”<sup>98</sup>.

Come scrive il giovane Marx nella famosa lettera a Ruge del settembre 1843, «non si tratta di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di portare a compimento i pensieri del passato»<sup>99</sup>. Il senso di questo compimento implica evidentemente la processualità, ma in modo tale da escludere la «linea retta», ovvero la continuità.

In altre parole, è in questione la “riscrittura” del passato in funzione del presente. Il caso della obščina è per molti aspetti paradigmatico: un istituto del passato ancestrale della Russia contadina giunge a compimento nella contingenza della prassi storica: riscrive il passato a beneficio di un presente sempre indeducibile. Il che, s’intende, alla condizione che la prassi non sia semplicemente la realtà, tanto meno la realtà assoluta, l’incontestabile “materia”, ma la realtà revocabile: il progetto della realtà. Revocazione e *praxis* sono determinazioni convergenti.

## 6. *Per non concludere*

La via “italiana” all’emancipazione si sfibra (ma insieme si corrobora) intorno a questa accezione “aleatoria” del senso generale del conflitto.

Sotto l’impulso della “lotta”, la macchina del capitale si esibisce in una serie di “ristrutturazioni”, fino a che il “comando”, indotto a nuovi atteggiamenti, sempre più plastici e pervasivi, non riassorbe la pressione

---

<sup>98</sup> Un altro modo per affrontare il rapporto della quantità e della qualità consiste nel riferire la prima alla necessità e la seconda alla contingenza. Il trattamento contingentista del fatto storico è qualitativo.

<sup>99</sup> MARX 1976, vol. III, p. 156.

trasformandola in ricco e profittabile nutrimento. È lo scenario contemporaneo della repressione sotto specie di pacificazione generale, di irenistica globalizzazione, ma è anche la premessa teorica e prassica al risorgere “anteico” della lotta<sup>100</sup>.

Questo *corps-à-corps* segue da presso, rivitalizzandola, la “pantomima” del *18 Brumaio*: il conflitto delle *due* rivoluzioni, una proletaria e l'altra borghese, una sociale e l'altra politica.

### Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1972

*Lénine et la philosophie, suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris.

Id., 1994

*Écrits philosophiques et politiques*, F. Matheron (a cura di), Stock-Imec, Paris.

BADIOU, ALAIN, 2009

*L'hypothèse communiste*, Lignes, Fécamp (Rouen).

BENJAMIN, WALTER, 2008

*Per la critica della violenza*, in *Scritti 1906-1922*, E. Ganni (a cura di), Einaudi, Torino.

BOGDANOV, ALEKSANDR, ALEKSANDROVIČ, 1982a

*Fede e scienza*, Einaudi, Torino.

DANGEVILLE, ROGER, 1967

*Lettres de Marx à Véra Zassoulitch*, “L'Homme et la société”, V, 1967.

DARWIN, CHARLES, 2007

*L'origine delle specie. Selezione naturale e lotta per l'esistenza*, Bollati-Boringhieri, Torino.

ENGELS, FRIEDRICH, 1960

*Einleitung zu die Klassenkämpfe in Frankreich (Ausgabe 1895)*, MEW, Dietz, Berlin.

Id., 1977

*Die Grundsätze des Kommunismus*, MEW, Dietz, Berlin.

---

<sup>100</sup> Questo intreccio indissolubile di mosse e contromosse è il *fil rouge* degli interventi raccolti in NEGRI 2012. Ma per risalire *ad fontes*, cfr. TRONTI 1977, per es. a p. 193, in cui l'intreccio diventa parossistico, dato che «i proletari non combattono i loro nemici, ma i nemici dei loro nemici».

ID., 1990

*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, MEW, Dietz, Berlin.

FOUCAULT, MICHEL, 1998

*Taccuino persiano*, a cura di R. Guolo e P. Panza, Guerini e Associati, Milano.

ID., 2009

*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Gallimard-Seuil, Paris; tr. it. di M. Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano.

GLATZER ROSENTHAL, BERNICE, 1994

*Nietzsche and Soviet Culture. Ally and Adversary*, Cambridge University Press, Cambridge.

GRAMSCI, ANTONIO, 2007

*Quaderni del carcere*, V. Gerratana (a cura di), Einaudi, Torino.

GROYS, BORIS, 2006

*Das kommunistische Postskriptum*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HEGEL, GEORG, WILHELM, FRIEDRICH, 1985

*Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke*, Fr. Hogemann, W. Jaeschke (hrsg.), Meiner, Hamburg.

HEINE, HEINRICH, 1831

Introduzione allo scritto di R. Wesselhöft, *Kahldorf über den Adel in Briefen an den Grafen M. von Moltke*, Hoffmann e Campe, Nürnberg.

ID., 1981

*Französische Zustände, Heines Werke in fünf Bänden*, H. Holtzhauer (hrsg.), Aufbau, Berlin; tr. it. di P. Chiarini, *Rendiconto parigino*, Laterza, Bari.

HEINRICH, MICHAEL, 2023

*La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, R. Bellofiore, S. Breda (a cura di), Pgreco Milano.

KIERKEGAARD, SØREN, 2019

*Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, U. Corona (a cura di), Morcelliana, Brescia.

LENIN, VLADIMIR, IL'ĪČ, 1962

*Il boicottaggio*, tr. it. di M. Carpitella, E. Robotti, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1963

*Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, tr. it. di F. Platone, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1966a

*Alcune particolarità dello sviluppo storico del marxismo*, tr. it. di I. Solfrini, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1966b

*Come organizzare l'emulazione*, tr. it. di G. Garritano, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1967A

*Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, tr. it. di F. Platone, R. Platone, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1967b

*L'importanza dell'oro oggi e dopo la vittoria completa del socialismo*, tr. it. di B. Bernardini, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1967c

*Šag ag vpered. Dva šaga nazad, Polnoe sobranie sočinenij*, Izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva.

ID., 1967d

*La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, tr. it. di R. Platone, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1968

*Materializm I Empiriocrititsizm, Polnoe sobranie sočinenij*, Izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva.

ID., 1969a

*Gosudarstvo i revolucija, Polnoe sobranie sočinenij*, Izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva.

ID., 1969K

*Un passo avanti, due passi indietro*, tr. it. di G. Marabini, E. Negarville, I. Solfrini, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1973

*O nekotorych osobennostjach istoričeskogo razvitija marksizma, Polnoe sobranie sočinenij*, Izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva.

ID., 1982

*O značenii zolota teper' i posle polnoj pobedy socializma, Polnoe sobranie sočinenij*, Izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1951

*Heinrich Heine als nationaler Dichter, Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*, Francke, Bern; tr. it. di F. Codino, *Heinrich Heine come poeta nazionale*, in *Realisti tedeschi del XIX secolo*, Feltrinelli, Milano.

ID., 1983<sup>8</sup>

*Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied.

ID., 1986

*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied; tr. it. di A. Scarponi, *Ontologia dell'essere sociale*, Pgreco, Milano.

MARX, KARL, 1847

*Misère de la philosophie. Réponse a la Philosophie de la misère de M. Proudhon*, Franck-Vogler, Paris-Bruxelles.

ID., 1872

*Le Capital*, Lachatre, Paris.

ID., 1959

*Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "Philosophie des Elends"*, MEW, Dietz, Berlin.

ID., 1963

*Scritti inediti di economia politica*, M. Tronti (a cura di), Editori Riuniti, Roma.

ID., 1964

*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, Dietz, Berlin; tr. it. di B. Maffi, *Il capitale*, Utet, Torino, voll. I e III.

ID., 1969

*Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, B. Maffi (a cura di), Nuova Italia, Firenze.

ID., 1976

*Lettere dai «Deutsch-Französische Jahrbücher»*, N. Merker (a cura di), Editori Riuniti, Roma.

ID., 1983

*Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, MEW, Dietz, Berlin; tr. it. di G. Backhaus, *Scritti economici di Karl Marx. Luglio 1857-Febbraio 1858*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 2007

*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, H. Brunkhorst (hrsg.) Suhrkamp, Frankfurt a.M.; tr. it. di P. Togliatti, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 2021

*Il Re di Prussia e la riforma sociale. Glosse critiche*, G. Raciti (a cura di), Aragno, Torino.

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1966

*Briefe Januar 1875 - Dezember 1880*, MEW, Dietz, Berlin.

ID., 1967

*Briefe Januar 1881 - März 1883*, MEW, Dietz, Berlin; tr. it. di M. Bini, I. Perrotti, M. Rivetti, *Lettere gennaio 1880 - marzo 1883*, Edizioni Lotta Comunista, Milano.

ID., 1977

*Das Manifest (Vorrede zur russischen Ausgabe von 1882)*, MEW, Dietz, Berlin.

ID., 2006

*Lettere 1874-1879*, P. Dalvit (a cura di), Edizioni Lotta Comunista, Milano.

ID., 2017

*Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke, Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>)*, U. Pagel, G. Hubmann, Ch. Weckwerth (hrsg.), De Gruyter, Berlin-Boston; tr. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 2019

*Lettere gennaio 1860-settembre 1864*, M. Montinari (a cura di), Edizioni Lotta Comunista, Milano.

NEGRI, ANTONIO, 2012

*La forma stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Baldini Castoldi, Milano.

PERLINI, TITO, 1972

*Lenin*, Sansoni, Milano.

RACITI, GIUSEPPE, 2015

*"Ho dipinto il diavolo sul muro". Il comunismo secondo Heinrich Heine*, in "Studi germanici", VIII.

ID., 2017

*La tragedia della rivoluzione e la commedia del soggetto. Sulla differenza tra rivoluzione socialista e rivoluzione conservatrice*, F. Meroi, P. Vanini (a cura di), *Rivoluzioni. Aspetti del pensiero del Novecento*, ETS, Pisa.

ID., 2022

*Heine e Marx. Tragedia, commedia, farsa e rivoluzione*, "Intersezioni", XLII, 3.

ID., 2023A

*Su verità e realtà in senso intramurale. Ancora una postilla al Courage de la vérité di Michel Foucault*, "La Cultura. Rivista di filosofia e filologia", I, 2023.

ID., 2023b

Il tempo è raro. *Una nota sulla struttura del Dasein heideggeriano*, "Heidegger Studien", XXXIX.

SCHERRER, JUTTA, 1979

*Bogdanov e Lenin: il bolscevismo al bivio*, in *Storia del marxismo*, tr. it. di A.M. Solmi, Einaudi, Torino.

SCHERRER, JUTTA — STEILA, DANIELA, 2017

*Gor'kij-Bogdanov e la scuola di Capri. Una corrispondenza inedita [1908-1911]*, a cura di J. Scherrer e D. Steila, Carocci, Roma.

SOREL, GEORGES, 1908

*La décomposition du marxisme*, Rivière, Paris.

STRADA, VITTORIO, 1971

Introduzione a V.I. Lenin, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, Einaudi, Torino.

ID., 1982B

Introduzione a A. Bogdanov, L. Axel'rod, V. Bazarov, P. Juškevic, M. Gor'kij, *Fede e scienza*, Einaudi, Torino.

TRONTI, MARIO, 1977

*Operai e capitale*, Einaudi, Torino.

VENTURELLI, ALDO, 1993

*Eine historische Peripetie von Nietzsches Denken: Lenin als Nietzsche-Leser?*, “Nietzsche-Studien”, XXII.

VENTURI, FRANCO, 1952

*Il populismo russo*, Einaudi, Torino, voll. I-II.

ZILLI, VALDO, 1963

*La rivoluzione russa del 1905. La formazione dei partiti politici 1881-1904*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2009

*In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, tr. it. di C. Arruzza, Ponte alle Grazie, Milano.

## Die Unhintergebarkeit der Spekulation. Untersuchungen zum systematischen Anspruch des Hegelschen Idealismus und zu dessen ‚materialistischer Lesart‘

Gregor Schäfer (Universität Basel / University of London)

*Marxism understood its relationship to Hegel’s speculative idealism – following respective grammatical formulas in Marx, Engels, and Lenin – as the procedure of its materialistic “reversal” (“Umkehrung,” or “Umstülpung”). Taking, however, the complex structure of speculative idealism seriously the question arises as to how such a “reversal” is systematically and methodologically possible at all, going beyond a mere metaphor. Among the philosophically most ambitious projects intending to clarify this question and its theoretical and practical implications is the German Marxist philosopher Hans Heinz Holz’ (1927-2011). By taking Hegel’s speculative philosophy and its systematic framework – and, along with it, the entire pre-Hegelian tradition of speculative metaphysics – as seriously as, both from part of the Marxist tradition and of non-Marxist philosophy, hardly anyone does, he puts forward that Marxism ultimately remains structurally dependent on speculative idealism and, accordingly, should be understood as its “materialistic reading.”*

*It is the aim of the present paper to outline and – from a Hegelian position – critically discuss the program of this “materialistic reading.” By so doing the paper points to the relevance of this subject not only for Marxism but – as its particular focus – for interpretations of Hegel’s philosophy that are interested both in its strong systematic claims and in its metaphysical function in terms of our practical-political orientation in the world.*

*Hegel; Absolute Idea; Metaphysics; Materialism.*

«παρεσκευασμένος δὴ, ἔφη, ὃ Σιμμία τε καὶ Κέβης, οὐτωςὶ ἔρχομαι ἐπὶ τὸν λόγον· ὑμεῖς μὲντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, σμικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον, εἴαν μὲν τι ὑμῖν δοκῶ ἀληθὲς λέγειν, συνομολογήσατε, εἰ δὲ μή, παντὶ λόγῳ ἀντιτείνετε, εὐλαβοῦμενοι ὅπως μὴ ἐγὼ ὑπὸ προθυμίας ἅμα ἑμαυτὸν τε καὶ ὑμᾶς ἐξαπατήσας, ὥσπερ μέλιττα τὸ κέντρον ἐγκαταλιπὼν οἰχήσομαι»  
(Plato, Phaidon 91b-c)

«Ein kluger Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als ein dummer Materialismus»  
(LW 38, 263)

1. Im vorliegenden Aufsatz sollen zum umfassenden Problemkomplex der systematischen Aktualität und des begründungstheoretischen Anspruchs des Hegelschen Idealismus im Rahmen von Holz' materialistischer Lesart der spekulativen Dialektik «als einer Art *prima philosophia*»<sup>1</sup> wenigstens einige, unter einander thematisch und argumentativ zusammenhängende Ausführungen vorgelegt werden<sup>2</sup>. Dass ich von der tiefen Überzeugung getragen bin, dass, was an der geschichtlichen Gestalt, wie der Marxismus sie im Gang des Geistes, den eine noch ungeschriebene Phänomenologie des Geistes von der Mitte des 19. zum 20. Jahrhundert dereinst darzustellen hätte, in paradigmatischer Weise artikuliert, vernünftig war – der über alles historisch Vergängliche hinausgehende «Werth der *Sache*, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*»<sup>3</sup> – ,letztlich nur im systematischen Rahmen des Hegelschen absoluten Idealismus (oder eines Idealismus dieses Typs) eingeholt werden kann, will ich nicht verbergen. Ich meine, dass ein wohlverstandener Marxismus geltungs- und begründungstheoretisch *unhintergebar* vom logisch-kategorialen Gerüst der System-Form eines solchen Idealismus abhängt. Diese Interpretation schließt es *erstens (i)* aus – worauf die adjektivische Wendung einer ‚materialistischen Lesart‘ hinweist, den Marxismus *systematisch* als eigenständigen, positiven Materialismus *intentione recta* verstehen zu können. Sie scheint mir, *zweitens (ii)*, zudem begründen zu können, inwiefern in einer materialistischen Konzeption ein nicht nur theoretisches, sondern auch praktisch-politisches und moralisch-ethisches Defizit auszumachen ist, wie es von hier aus andernorts in einer – noch immer ein dringliches Desiderat darstellenden – geschichtsphilosophischen Reflexion auf den Niedergang des Marxismus als politischer Bewegung kritisch in Anschlag gebracht werden müsste<sup>4</sup>. Gemäß der

---

<sup>1</sup> HOLZ 2005, 16.

<sup>2</sup> Die folgenden Ausführungen sind die schriftlich überarbeitete Fassung meines an der Holz-Tagung 2018, die unter dem Thema „Philosophie – Erbe und Bestandteil des Marxismus. Karl Marx im Werk von Hans Heinz Holz“ in Berlin stattfand, gehaltenen Vortrags. Noch einmal bedanke ich mich an dieser Stelle – insbesondere bei Martin Küpper – für die Einladung zu dieser Tagung und bei den Teilnehmenden für die anregenden Diskussionen.

<sup>3</sup> GW 20, 66, § 21.

<sup>4</sup> Einige Hinweise, unter welchen Gesichtspunkten der Marxismus aus objektiv-

zentralen These der vorliegenden Ausführungen würde Holz zwar (i) durchaus gerade teilen können (sofern er den Materialismus nicht als positiven, sondern wesentlich reflexiv, als Transformation, als Übersetzung idealistischer Philosophie versteht und sofern dem Idealismus, *insofern*, eine philosophische Priorität zukommt), um gerade vor diesem idealistischen Hintergrund freilich aber umso entschiedener von die Notwendigkeit eines, entsprechend, begründungstheoretisch ausgewiesenen Materialismus zu sprechen und – darauf deutet das vorangestellte Zitat aus Platons *Phaidon* hin – um (ii) umso entschiedener zu widersprechen: Holz versteht seine Konzeption am Ende durchaus als die eines selbstbewusst sich behauptenden *dialektischen Materialismus* und, hiermit innerlich verbunden, (auch) als die – gerade angesichts aller geschichtlichen Niederlagen mehr denn je erforderliche – theoretische Selbstvergewisserung eines kommunistisch organisierten Marxismus. Dass er aber wie kaum ein anderer Philosoph sich in seinem Werk um ein systematisches Fundament des Marxismus bemüht und hierbei die maßgeblich bleibende Leistung sowohl des Hegelschen Idealismus als auch der großen klassischen Metaphysik, die im Marxismus, wie er ihn versteht, sich *aufheben* und *verwirklichen*, so ernst wie heute, inmitten eines dominanten ‚nachmetaphysischen‘ Zeitgeistes, kaum jemand nimmt, macht ihn auch

---

idealistischer (und *a fortiori* auch aus hegelianischer) Perspektive, in unter vielen Aspekten durchaus würdiger Absicht, zu kritisieren sein mag, gibt HÖSLE 1994, 63-71. – Einige kritische Einwände, die sich aus hegelianischer Perspektive gegenüber Holz’ im Folgenden zu diskutierender Programmatik einer materialistischen Lesart Hegels ergeben, führt konzise aus FULDA 1991a; ferner, Fulda im Kern weitgehend folgend, NUZZO 2007. Vgl. hierzu auch die wichtige Auseinandersetzung zwischen Fulda und Holz in FULDA 1991b und HOLZ 1991c. – Es verdient im Blick auf eine retrospektive Gesamteinordnung des Marxismus hermeneutisch Beachtung, dass Holz in seinen *Thesen über die Zukunft des Marxismus* schreibt (HOLZ 1995, 54): «Ich lege Thesen vor, weil ich nicht meine, zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine systematisch geschlossene Theorie vorlegen zu können und zu dürfen, die die Umrisse des zukünftigen Marxismus entwirft oder auch nur die vielfachen Theoriesiderate benennt. Niemand wird sich anmaßen wollen, auf die Frage nach der Zukunft eine allgemein gültige Antwort zu geben. Daß die Antwort nur aus dem Blick auf das philosophische Ganze der Systematik des Marxismus gewonnen werden kann, ist allerdings meine feste, selbst philosophisch begründete Überzeugung».

aus einer hegelianischen Perspektive, die das Erbe des Marxismus nicht leichthin preisgeben möchte, zu einer Quelle anregender Herausforderungen<sup>5</sup>. Angesichts dessen wird weder eine Polemik gegen den dialektischen Materialismus noch freilich auch die *occupatio* im affirmativen Sinne einer absolut-idealistischen Konzeption, von der ich selber überzeugt bin, intendiert. Im Folgenden sollen vielmehr einige für die umrissene Problematik relevante Aspekte angedeutet werden, die *sowohl* für einen absoluten Idealismus und eine Hegel-Forschung, die die geschichtliche Formation des Marxismus als einer paradigmatischen nach-Hegelschen Gestalt des Geistes (wie immer auch kritisch) würdigen, *als auch* für einen Marxismus, der die Begründungsfrage im Allgemeinen und deren Durchführung bei Hegel im Besonderen in sein systematisches Zentrum stellt – wie Holz dies in einer singulären Weise leistet<sup>6</sup> –, von Interesse sein mögen.

---

<sup>5</sup> In seinen kritischen Bemerkungen zu Holz konzediert Fulda nicht nur anerkennend, dass Holz mit seiner Programmatik etwa auf einige bei Hegel problematisch bleibende Aspekte des idealistischen Naturverhältnisses einzugehen vermag; auch gibt er aufschlussreich zu bedenken (FULDA 1991a, 49, 58 f.): «Es läßt sich [im Rahmen der materialistischen Lesart] eine befriedigende Antwort geben auf die Frage: Wer denkt in der Philosophie? Eine Antwort, die das individuelle, vereinzelte philosophierende Subjekt nicht übergeht, seine Freiheit nicht preisgibt und ein rechtes Verständnis von Parteilichkeit der Philosophie einschließt; von einer Parteilichkeit nämlich, die nicht nur eine für die Vernunft in abstracto ist, sondern auch eine gesellschaftliche Konkretisierung in Klassenlagen und klassenspezifischen Realisierungs-Chancen von Vernunft. [...] Die Parteilichkeit für Vernunft, die zur Inanspruchnahme [Hegelscher] Freiheit gehört, könnte man sich im Rahmen der Hegelschen Systematik auch durchaus klassenspezifisch differenziert denken. Voraussetzung dafür wäre freilich eine Revision der Hegelschen Theorie bürgerlicher Gesellschaft, die der Marxschen Kapitalanalyse den ihr zukommenden Tribut zollt».

<sup>6</sup> Beachtung verdient hierbei, für die vorliegende systematische Perspektive, etwa das von Holz konzedierte begründungstheoretische Desiderat (HOLZ 2005, 169, Fußn. 45), dass der dialektische Materialismus, „wenn er sich als Materialismus behaupten will“, über den ontologischen Status des idealen Seins (wie es etwa in mathematischen Strukturen sich manifestiert) Rechenschaft geben können muss (eine Aufgabe, wie mir scheint, die der Materialismus nicht leisten und die die nur objektiv-idealistisch beantwortet werden kann). Ebenso

2. Der Anspruch, der Marxismus nehme die spekulative Philosophie – systematisch tragend insbesondere die Hegelsche – als integrales Konstituens in sich auf, ist im Blick auf Hans Heinz Holz' Interpretation des Marxismus schlechthin bestimmend. Es weist diese Interpretation aus, dass der Marxismus zuletzt – systematisch unhintergebar – von einem Konzept von Spekulation abhängt, wie Holz es in seinem gesamten Werk zentral begründet und ausarbeitet. Vor dem Hintergrund zahlreicher Vorstudien und kleinerer Arbeiten lässt sich die Linie dieses Programms und seiner Einholung im Ausgang von *Dialektik und Widerspiegelung* (1983) zumal durch die insgesamt fünfbändige *Problemgeschichte der Dialektik* (1997-2011), das den *Versuch einer Grundlegung der Dialektik* unternehmende systematische Hauptwerk *Weltentwurf und Reflexion* (2005) und das dreibändige Vermächtnis *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie* (2010-2011) nachvollziehen. Man darf diesen Anspruch in der programmatischen Exposition und in seiner Ausführung wohl als die *differentia specifica* von Holz' philosophischer Leistung ansehen und muss sie als eine der in ihrer Originalität, in der Kraft ihrer Ausdauer und Konsequenz, nicht zuletzt auch in der Tiefe und dem Umfang ihrer die gesamte Philosophie umfassenden Bildung bemerkenswertesten Leistungen in der Geschichte dialektischen und metaphysischen Denkens des 20. Jahrhunderts überhaupt würdigen. Sofern Holz geltend macht, dass Spekulation, die in der Moderne bei Hegel ihre methodische Vollendung als das «Wahre», das das «Ganze» ist,<sup>7</sup> als das «wissenschaftliche System», in dessen «wahre[r] Gestalt [...] die

---

zeichnet es Holz' begründungstheoretisches Problembewusstsein aus, dass spekulatives Denken eine systematische Ordnung von letztgültigen Basis-Sätzen – zu denen nach Holz etwa Hegels Satz, dass das Ganze das Wahre ist, oder Cusanus' Satz, dass *totum relucet in omnibus* gehören – begründen können muss (vgl. HOLZ 2011a, 217; wobei hierbei, über Holz' Auflistung solcher Sätze hinaus, sich freilich die Frage stellt, wie genau eine Liste solcher Begründungssätze zu einer in sich zusammenhängenden, in sich selbst begründeten systematischen Ordnung werden kann – eine Aufgabe, mit der konfrontiert es sich wiederum zeigt, dass eine materialistische Konzeption sie lösen kann).

<sup>7</sup> GW 9, 19.

Wahrheit existirt»<sup>8</sup>, findet, in sich konstitutiv eine als solche politische Dimension weltimmanenter Praxis enthält – einer Praxis, wie sie in Holz' Sicht sodann im Marxismus ihre notwendige Realisierung erfährt –, konfrontiert seine Konzeption sowohl Hegels absoluten Idealismus als auch den Marxismus mit einer bleibenden Herausforderung. *Zum einen (i)* enthält Spekulation sonach *konstitutiv* eine praktisch-politische Perspektive und kann es sich für Holz bei der Arbeit mit und an ihr mithin niemals bloß um eine sich selbst genügende Exegese handeln. Holz beschränkt seine Beschäftigung mit Hegel nicht auf eine (weitere) perspektivisch einengende Hegel-Hermeneutik, sondern verfolgt mit dem Anspruch, Hegel *systematisch* zu lesen, das *problemgeschichtliche* Ziel, die Hegelsche Spekulation in einem sachlichen Zusammenhang mit der vor-Hegelschen Metaphysik-Tradition und dem Marxismus zu situieren, um sie eben hiermit als ‚Spiegel‘ unserer Zeit, der diese Zeit „*in Gedanken erfaßt*“<sup>9</sup>, zu artikulieren und im Medium ebendieses spekulativen Begreifens eine bewusste Handlung inmitten dieser Zeit, ihrer konkreten Widersprüche, Problemlagen und Bedürfnisse, zu ermöglichen<sup>10</sup>. *Zum*

---

<sup>8</sup> GW 9, 11.

<sup>9</sup> GW 14, 1, 15.

<sup>10</sup> Was Holz terminologisch streng als „Problemgeschichte“ intendiert, darf hierbei nicht damit konfundiert werden, was prominent etwa Nicolai Hartmann mit einer Trennung von «Problemgeschichte» *einerseits* und einer «Systemgeschichte» *andererseits* im Sinne hat (vgl. gegen diese von Hartmann geforderte Trennung kritisch HÖSLE 1984, 63ff.; interessanterweise nimmt Holz in diesem Zusammenhang an einer Stelle auf Hösles objektiv-idealistische Konzeption einer systematischen Philosophie der Philosophiegeschichte Bezug – vgl. HOLZ 1991a, 209, Fußn. 34). Während es für Hartmann darum geht, in Zerfällung philosophisch-metaphysischer Systeme deren sachlich bleibenden Problemgehalt gesondert von der System-Form herauszustellen, betont Holz, dass „die Dialektik in ihrer Problemgeschichte die Elemente ihrer Systematik [findet]“ (HOLZ 1997a, XV), dass in ihr perennierende und transitorische Momente (vgl. HOLZ 2005, 166 ff.), das unabweisbare Systempostulat (vgl. ebd., 102 ff.) und die Kritik an einem seine eigene Geschichtlichkeit vergessenden dogmatischen System-Konzept ineinander verschränkt sind und dass – entgegen einer bloß antiquarischen, historistischen Philosophiegeschichte, der eine abstrakte Systemarchitektur oder zeitlose *philosophia perennis* dann äußerlich entgegenstände – Philosophiegeschichte mithin immanent „ein Konstituens

*ändern (ii)* bedarf ein, in Holz' Sinne, wohlverstandener dialektischer Materialismus einer komplexen, voraussetzungsreichen systematischen Begründungs-Strategie, in deren Rahmen er sich der Aufgabe stellen muss (und sinnvoll überhaupt erst stellen *kann*), sein Verhältnis zum Hegelschen Idealismus – und damit zugleich auch seinen eigenen Status und sein *Selbst-Verhältnis* – zu reflektieren. Beginnt er, als ein thetisch, *intentione recta* genommener Materialismus, anstelle der *intentio obliqua* genuin idealistischer (Selbst-) Reflexion, mit sich selbst, so regrediert er auf eine der Positionen eines Dogmatismus, deren „Defizit rationaler Begründungsstrategien“, wie sie „die idealistische Dialektik umso reichhaltiger ausgebildet hat“,<sup>11</sup> Holz konstatiert. Wohl lassen sich am materiell Seienden dialektische Strukturen extern ablesen und empirisch bestätigen (der Hegelsche Idealismus kann gerade in einem solchen ‚Wiederfinden‘ eine nicht nur wichtige, sondern besonders faszinierende Aufgabe der Naturphilosophie ausmachen). Doch man fiele, so moniert es Holz, der ebendeshalb ja sich um eine *Grundlegung der Dialektik* bemüht, auf begründungstheoretischer Ebene auf die vor-Hegelsche und vor-Kantische Metaphysik „mit ihren dogmatischen Setzungen“ zurück, „würde man nun einfach die dialektischen Strukturen der Materie oder dem Naturseienden *zuschreiben*“.<sup>12</sup> Dialektik bedarf, um nicht bloß *über* Dialektik zu sprechen, sondern um wahrhaft Dialektik zu *sein*, systematisch der immanenten Selbst-Begründung und Selbst-Reflexion im

---

systematischer Philosophie“ (ebd., 23) selbst wird: „Es ist ein Spezifikum der Dialektik, dass in ihr systematische und historische Aspekte ineinander übergehen und verschränkt sind. [...] In besonderer Weise wird daher die *kategoriale Verfassung* dialektischer Philosophie durch die geschichtliche Situation mitdefiniert, in der sie entsteht; und sie verfällt dennoch nicht der Obsoleszenz des Vergangenen, das wir hinter uns gelassen haben, sondern behält als mögliche Formbestimmtheit des Denkens ihre Geltung. Dieser Status von Apriorität, der ins historisch Kontingente eingesenkt ist, macht die *ganze Problemgeschichte der Dialektik* zu einem unverzichtbaren Bestandteil *ihrer aktuellen Systematik*. So ist es unvermeidbar, dass in ihrer Darstellung dem in die Geschichte Blickenden die Systemperspektive aufscheint, wie sie sich ihm gegenwärtig zeigt; nur eine antiquarisch verfahrenende Geschichtsschreibung darf ihn dessenthalben tadeln.“ (Holz 1997a, XV).

<sup>11</sup> Ebd., 14 f.

<sup>12</sup> Holz 2005, 15.

Medium des Begriffs, eines methodischen Selbst-Vollzugs, der über bloß dogmatisch bleibende Feststellungen, die nur äußerlich auf einzelne, zufällig-fragmentarische regional-ontologische Bereiche der realen Wirklichkeit bezogen bleiben und darin den Status ihrer eigenen Perspektive nicht einzuholen und sich über deren Bedingungen nicht Rechenschaft zu geben vermögen, hinausgeht.

Es verdient hierfür höchste Beachtung, dass der Ort der methodischen Selbst-Thematisierung und Selbst-Vergewisserung der Dialektik als absoluter Methode in Hegels systematischer Konzeption das Ende der (den gesamten Gang der *Wissenschaft der Logik* voraussetzenden) *Begriffslogik* ist, an dem sich die absolute Idee im Medium der absoluten Methode als logisches „*System der Totalität*“<sup>13</sup> vollendet; und dass gerade dieser allerhöchste absolut-idealistische Vollendungs-Punkt der methodischen „Reflexion in-sich“,<sup>14</sup> der absoluten Rückwendung der Idee auf sich selbst, als solcher zugleich der „*Wendungspunkt*“<sup>15</sup> ist, an dem und in dem die Idee (die, sofern sie „noch logisch“ ist, „in den reinen Gedanken“ und „in die Subjectivität eingeschlossen ist“)<sup>16</sup> in die als solche reale, materiell bestimmte „*Äusserlichkeit*“ der Natur „sich selbst *frey entläßt*“<sup>17</sup> und gerade hiermit erst sich in diese Äußerlichkeit als eine der Idee in einem radikalen Sinne wirklich und absolut äußerlich seiende Andersheit (*ἕτερότης*, *alteritas*), ein mit ihr Nicht-Identisches, das die Natur als die „Form des *Andersseyns*“<sup>18</sup> der Idee *ist*, überhaupt entlassen *kann*.<sup>19</sup> Für eine solche Lesart des absoluten Idealismus – darauf macht Holz mit Marx und Lenin aufmerksam – findet sich mithin

---

<sup>13</sup> GW 12, 250.

<sup>14</sup> GW 12, 252.

<sup>15</sup> GW 12, 246.

<sup>16</sup> GW 12, 253.

<sup>17</sup> GW 12, 253.

<sup>18</sup> GW 20, 237, § 247.

<sup>19</sup> Vgl. GW 12, 253. – Ebenso verdient es Beachtung, dass an diesem logisch höchsten Punkt des absoluten Idealismus das freie Entlassen der Idee in die Natur keineswegs in dem Sinne ‚bloß idealistisch‘ ist, dass es sich in einer wolkigen, widerstandslosen Freiheit vollzöge, sondern vielmehr spricht Hegel gerade hier von der „reine[n] Idee des Erkennens“ als von einem „*Trieb*“ der Idee, ihr ‚Eingeschlossensein in die Subjectivität‘ aufzuheben (GW 12, 253).

bereits in Hegels System selbst die entscheidende Bewegung. Am Ende der *Begriffslogik* heißt es bei Hegel: „Indem die Idee sich nemlich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des *Seyns* zusammennimmt, so ist sie als die *Totalität* in dieser Form, – *Natur*.“<sup>20</sup> Indem sich bei Hegel am höchsten Punkt des logischen Systems durch die absolute Idee hindurch die Äußerlichkeit der Natur „ergeben“ hat,<sup>21</sup> d.h. sich zeigt und da ist (als „absolute *Befreyung*“, bei der es sich, wie Hegel es betont, nicht einfach um einen weiteren „Uebergang“ innerhalb der *Wissenschaft der Logik* handelt),<sup>22</sup> kann von hier aus der Weg der gesamten *Wissenschaft der Logik* (der am Ende sich auf sich als Weg zurück-wendet, was *Met-hode* = *μέθ-οδος* wörtlich heißt)<sup>23</sup> als die begriffliche Reflexion der Welt in der Formbestimmtheit der absoluten Idee gedeutet werden, die zu jenem Punkt hin-führt, an dem (und an dem allein erst) sich das Andere der Idee – als das unmittelbare Sein der Natur – zeigen kann (ein unmittelbares Sein, das sich hiermit zugleich als in sich immer schon reflektiert, logisch vermittelt erweist): als die aus der logischen Idee, durch sie *hindurch*-gegangen se- end, zu über-*setzende* – was, wie Hegel es syntaktisch durch den Gedan- kenstrich („– *Natur*“) andeutet, auch heißt: *über*-setzende, in die Realität sich hinüber-*setzende* – gegenständlich-materielle Bestimmtheit der Welt, die als *intensionale* Einheit, Totalität, unhintergebar nur idealis- tisch zu denken ist, die aber durch diese ideale Einheit hindurch doch auch das *Andere* zeigt, das die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer *exten- sionalen* Gegenständlichkeit, in ihrer irreduziblen Wider- und Eigen- ständigkeit, in ihrer Eigenbestimmtheit, nicht nur denkt, sondern real verkörpert und *ist*.<sup>24</sup> Lenin, auf dessen *Konspekte* Holz sich hierbei

---

<sup>20</sup> GW 12, 253.

<sup>21</sup> GW 20, 237, § 247.

<sup>22</sup> Vgl. GW 12, 253.

<sup>23</sup> „La méthode“, so sagt Marcel Granet prägnant (zit. nach Dumézil 1948, 12), „c’est le chemin après qu’on l’a parcouru.“ – Vgl. hierzu ferner auch die Fragmente zur Weg-Metapher bei Holz 2017b.

<sup>24</sup> Denn, so Hegel (GW 20, 237, § 247), die Äußerlichkeit der Natur ist nicht nur relativ gegen die Idee („und gegen die subjective Existenz derselben, den Geist“) zu verstehen, „sondern die *Aeußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher [die Idee] als Natur ist.“ Siehe hierzu insgesamt Holz 1997b. 139-148. –

berufen kann, bemerkt in seiner Annotation zu dieser Stelle nachgerade enthusiastisch: „Dieser Satz ist höchst bemerkenswert. Der Materialismus ist fast mit Händen zu greifen. Engels sagte mit Recht, daß das System Hegels ein auf den Kopf gestellter Materialismus ist.“<sup>25</sup> Eben hieraus entfaltet Holz seine materialistische spiegel-theoretische Hegel-Deutung. Demnach zeigt der vollendete Begriff des Absoluten, dass er als absoluter, wie Holz es interpretiert, Spiegel Spiegel von etwas sein muss, um nicht nichts, leere Abstraktion zu sein; der als solcher notwendig idealistische Schein des Spiegel-Denkens wird so auf das hin transparent, was in ihm sich spiegelt:

«Der absolute Begriff, der als Begriff des Begriffs der Begriff des Absoluten zu sein beansprucht, ist nur dann sinnvoll der Begriff eines ‚Systems der Totalität‘, wenn er das Anderssein, das er *logisch* übergreift – und anders kann Totalität gar nicht gedacht werden –, in seiner *ontischen* Selbständigkeit nicht zum bloßen Schein degradiert, sondern es in seiner Vielheit als die zu spiegelnden Gegenstände voraussetzt und die Inhalte der Begriffe als vom Gegenstand im Selbstunterschied übergriffen begreift – den Begriff also als Spiegel begreift»<sup>26</sup>.

---

Vgl., für weiterführende Klärungen der materialistischen Lesart als Form der *Übersetzung* erhellend, zum Begriff der Übersetzung bei Hegel den wesenslogischen Passus (GW 11, 247): „Eben so begreift die Erscheinung des Idealismus den ganzen Umfang dieser mannichfaltigen Bestimmtheiten in sich. Jener Schein und diese Erscheinung sind *unmittelbar* so mannichfaltig bestimmt. Diesem Inhalte mag also wohl kein Seyn, kein Ding, oder Ding-an-sich zu Grunde liegen; er für sich bleibt wie er ist; er ist nur aus dem Seyn in den Schein übersetzt worden; so daß der Schein innerhalb seiner selbst jene mannichfaltigen Bestimmtheiten hat, welche unmittelbare, seyende, andere gegen einander sind.“

<sup>25</sup> LW 38, 226. – Und entsprechend heißt es beim jungen Marx (MEW 40, 585): „Die sich als Abstraktion erfassende Abstraktion weiß sich als nichts; sie muß sich, die Abstraktion, aufgeben und so kömmt sie bei einem Wesen an, welches gerade ihr Gegenteil ist, bei der *Natur*. Die ganze Logik ist also der Beweis, daß das abstrakte Denken für sich nichts ist, daß die absolute Idee für sich nichts ist, daß erst die *Natur* etwas ist.“

<sup>26</sup> Holz 1992, 26.

Im Blick auf seine Fragestellung und auf die in ihrem Rahmen propo-  
nierte materialistische Umkehrung von Hegels idealistischer Konzeption  
spekulativer Logik formuliert Holz programmatisch:

«Ich möchte, um Mißverständnisse zu vermeiden, klar sagen, daß ich hier in  
der Aufnahme Hegelscher Gedanken nicht eine Hegel-*Exegese* zu geben bean-  
spruche. Es soll vielmehr von Hegel aus über Hegel hinaus weitergedacht wer-  
den. Hegel hat, wie ich meine, die elementaren Strukturen einer spekulativen  
Logik herausgearbeitet – und er konnte dies nur, indem er die idealistischen  
Voraussetzungen der neueren Philosophie, also der cartesianischen Begründung  
der Erkenntnisgewißheit und Seinsgegebenheit im *cogito*, mit äußerster Konse-  
quenz entwickelt. Es lag nun in der Natur der Sache, also des Erkenntnisverhält-  
nisses, daß die Durchführung des Idealismus an einen Punkt kommen mußte,  
an dem das An-sich-sein des Objektiven sich in der ausgebildeten Objektivität  
wieder melden würde; daß diesem Ort eine entscheidende Bedeutung für den  
ontologischen Sinn des Spekulativen zukommen muß, liegt auf der Hand. Der  
Weg, den Hegel von dieser Stelle aus einschlägt, ist bekannt; der Weg der abso-  
luten Idee. Meine Vermutung [...] geht dahin, daß von eben dieser Stelle aus  
auch noch ein anderer Weg sich öffnet, der zu einer dem Idealismus entgegen-  
gesetzten, aber symmetrischen Konstruktion führt, und daß die sogenannte ‚Um-  
kehrung‘ Hegels [...] im dialektischen Materialismus genau dieses Verhältnis der  
beiden Wege zum Gegenstand hat»<sup>27</sup>.

Diese beiden ‚Wege‘ – der idealistische und der materialistische – ste-  
hen sich für Holz hierbei aber nicht einfach äußerlich, als beliebige Al-  
ternativen, entgegen, sondern sind als in sich, wie Holz es nach Parmeni-  
des ausdrückt, ‚gegenwendig‘ (als *παλίντροπος κέλευθος*)<sup>28</sup> ineinander  
verschränkt zu denken. Unter den apriorisch stringenten Geltungs- und  
Begründungsvoraussetzungen neuzeitlich-moderner Subjekt-Philoso-  
phie im Ausgang Descartes’ und Kants anerkennt Holz den absoluten  
Idealismus Hegels als die methodisch elaborierteste und konsequenteste  
Philosophie, in der „[d]ie auf das Konzept der Einheit und Ganzheit der  
Welt festgelegte spekulative Dialektik [...] ihre systematisch schlüssige  
Form [gewinnt]“.<sup>29</sup> Er hebt es, mit Bloch, explizit hervor, dass es

---

<sup>27</sup> Holz 2005, 219 f. (Fußn. 66).

<sup>28</sup> A.a.O., 223.

<sup>29</sup> Holz 1997a, 12. – Obgleich Holz in seiner Interpretation spekulativen

---

Denkens den begründungstheoretisch verpflichtenden Geltungsanspruch der Transzendentalphilosophie, die mit Descartes ihren Ausgang nimmt und in Kant kulminiert, durchaus gerade ernst nimmt und sie als eine für den modernen philosophischen Begründungsanspruch zwingende Zäsur betrachtet, die in Hegels absolutem Idealismus sodann eine konsequente Aufhebung erfährt (womit sich der gegen Holz in der Rezeption teilweise formulierte Vorwurf, er vollziehe eine vorkritische Metaphysizierung und Ontologisierung, zumindest in Holz' systematischem Hauptwerk, durchaus entkräftet), deutet er zumal in seiner Beschäftigung mit der chinesischen Philosophie dennoch an, dass er in der neuzeitlich-modernen transzendentalphilosophischen Zäsur (auch) eine Hypothek sieht, mit der etwa die chinesische Tradition – unter anderen Voraussetzungen – nicht zu kämpfen habe (womit sich, im Kontext vor-Kantischer europäischer Philosophie, zugleich die für Holz' Philosophie zentrale Bedeutung zumal von Leibniz, doch auch von Wolff verbinden kann). Unter *diesen* Voraussetzungen scheint für Holz Naturphilosophie die begründungstheoretischen Herausforderungen, mit denen der objektive Idealismus Schellings und Hegels im Ausgang Kants und Fichtes bei Strafe des Rückfalls zu einem die menschliche Freiheit absorbierenden Dogmatismus zwingend konfrontiert ist, vermeiden zu können. Dies ist, in marxistischem Kontext, zumal für den Status von Engels' Naturdialektik relevant, die sich – in der Linie der durch den deutschen Idealismus bestimmten philosophischen Diskussion – immer wieder rechtfertigen muss, nicht dogmatisch zu sein, da in ihr, als einer „Naturalisierung der Dialektik“, die Strukturen der Dialektik „als solche der Materie selbst und somit als universell beschrieben werden“ und da sie somit in der marxistischen Programmatik, ‚Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen‘, „einen Schritt weiter als die Konzeption von Marx [geht]“, in der Dialektik sich nur „als die Struktur einer Welt darstellt, in der menschliche Praxis vorkommt und Dialektik mithin an der Subjekt-Vermittlung der Objektivität erscheint“ und so aber „durch nichts notwendig gemacht [wird], daß sie den Dingen selbst innewohnt und nicht nur den Beziehungen, die durch die Einwirkung tätiger Subjekte auf die Dinge entstehen“ (Holz 1970, 84). Hiermit mag sich alsdann der Zugang zu einer kosmologischen Konzeption zu eröffnen, in der – (scheinbar) unter Umgehung des spezifisch modernen Begriffs und der Erfahrung von Reflexion (und, als ihres gesellschaftlichen Äquivalents, von Arbeit) – Natur und Gesellschaft ‚immer schon‘ in einer umfassenden universalen Seins-Ordnung stehen: „Gewinnt Hegels Dialektik ihre apriorische Stringenz daraus, daß sie als eine solche von Bewußtseinskategorien entwickelt ist und den Widerspruch im Begriff ansiedelt, so folgt Lenin der Engelsschen Umstülpung und behandelt die Dialektik als eine solche des Seienden selbst und

keineswegs „einfach eine ideologische Verzerrung [ist], dass die grosse, gerade dialektische Philosophie auf die eine oder andere Weise stets idealistisch gewesen ist“.<sup>30</sup> Und er konzediert es Hegels absolutem Idealismus, dass sein Vorgehen „zwingend“<sup>31</sup> sei: dies verbunden allerdings nun aber mit einer Programmatik, die bei dem absolut-idealistischen Weg nicht stehen bleibt, sondern die das theoretische ebenso wie praktische Bedürfnis artikuliert, von diesem systematischen Punkt ausgehend den Idealismus in einer methodischen Prozedur, die sich selbst noch als spekulativ (ja als wahrhaft spekulativ) versteht, fortbestimmend zu transformieren, indem sie die idealistische ‚Spiegelschrift‘ – ‚materialistisch‘ – liest, d.h. sie auf die in ihr enthaltenen material-realen Weltgehalte und den gegenwärtigen, weltimmanenten Ort ihrer lebenspraktischen Relevanz hin aufschließt:

«Anders als in der Form der absoluten Idee ist das Ganze in der Tat nicht zu vergegenwärtigen. Es bleibt jedoch bei diesem Ergebnis unbefriedigend, daß die Vermittlung des Denkenden mit der ‚realen Wirklichkeit‘, die doch die reelle

---

den Widerspruch als die ontische Verfassung der Welt. [...] Den universellen (ontologischen) Charakter des Widerspruchs, den Hegel dadurch zu begründen versuchte, daß er die Natur als das Anderssein der Idee begriff, und den Engels dann als die Struktur des Ansichseins der Welt statuierte, kann Mao, ohne mit den Schwierigkeiten des Cartesianismus und der Transzendentalphilosophie ringen zu müssen, aus dem traditionellen chinesischen Weltbild entnehmen.“ (A.a.O., 84 f.). Aus hegelianischer Perspektive – und vor dem Hintergrund der philosophiegeschichtlichen Bezüge der nach-Kantischen Naturphilosophie – erhebt sich gegen eine solche kosmologische Naturauffassung zumal der Einwand des Spinozismus, zu dem hin – wie Hans Friedrich Fulda es in seiner Kritik an Holz’ Programm einer materialistischen Umkehrung Hegels hervorhebt – Holz’ Konzeption, sofern sie sich als dialektisch-materialistische versteht, als, in gewissen Aspekten, zu einer „materialistischen Variante des Spinozismus“ (Fulda 1991a, 50) oszilliere. Dass Holz sich dieser Problemlage indes durchaus bewusst ist und sich mit seiner Auffassung von Naturdialektik an ihr systematisch immer wieder abarbeitet, zeigt sich nicht zuletzt auch an seiner Spinoza-Kritik, die er im direkten Zusammenhang mit seiner Interpretation von Hegels „eigentlicher Metaphysik“ vornimmt (vgl. Holz 1991c, 29 ff.).

<sup>30</sup> Holz 1997a, 13.

<sup>31</sup> Holz 1992, 24.

und ideelle Voraussetzung der Bestimmung und Fortbestimmung des Begriffs ist, nicht in die Methode eingeht und diese gleichsam ‚ortlos‘ in der zerstreuten Vielheit der Welt ihr Werk beginnt. Anders gesagt: Der Weltpunkt, von dem aus die Begriffsdialektik ihren Weg antritt, ist im bloßen Nachvollzug der Bewegung des Begriffs nicht zu bestimmen. Es kann nicht begründet werden, welche Sache in der Spekulation zur Sprache kommt. Über die begriffsdialektische Konstruktion des Ganzen hinaus muß ein weiterer Schritt gewagt werden»<sup>32</sup>.

Die absolute Idee ist die Form, aus der heraus die Welt in ihrer gegenständlichen Einheit und in ihrer Prozessualität sich zu artikulieren vermag. Um dies explizit zu machen, bedarf es aber nach Holz des Schritts einer materialistischen Umkehrung/Übersetzung der intensionalen Einheit der Idee in die extensionale reale Mannigfaltigkeit der materiellen Welt. Holz' materialistisch-dialektische Konzeption ist – in dieser Grundlegung – keine positive, alternative Konzeption, die sich dem absoluten Idealismus äußerlich entgegenstellt, sondern beschreibt ein methodisches Verfahren zur Dechiffrierung, zur Entzifferung der idealistischen Formbestimmtheit, die dem philosophischen Denken als solchem überhaupt zukommt und die in Hegels absolutem Idealismus ihre konsequente Durchführung findet. *Intentione recta* ist die Wirklichkeit nicht zugänglich. Auch noch eine sich als materialistische verstehende Philosophie ist – konstitutiv – in einen ‚notwendigen Idealismus‘<sup>33</sup> eingebunden. Anstatt diesem Idealismus eine positive Konzeption – dogmatisch – entgegenzustellen, obliegt es der von Holz vertretenen materialistischen Lesart, den – als solchen – *unhintergebar idealistischen* Spiegel-Begriff philosophischen Denkens – *intentione obliqua* – auf das in ihm enthaltene Spiegelbild der realen Wirklichkeit hin zu lesen, seine „Spiegelschrift [zu] entschlüsseln“.<sup>34</sup> Die hiermit auf dem Spiel stehende und darin sich öffnende Realität ist nicht eine – dogmatisch, unmittelbar – vorgegebene, sondern manifestiert sich, gerade *als* Wirklichkeit, die auch eine praktische und politische Relevanz und Dringlichkeit hat, erst im Medium eines methodischen Verfahrens, in dem der Idealismus – der damit seinerseits nicht einfach weltlos und abgesondert in sich

---

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Vgl. Holz 2003, 50.

<sup>34</sup> Holz 2005, 357.

verschlossen bleibt, sondern in ein ihn noch übergreifendes „Spiegelverhältnis“ eingebettet ist – „in den Materialismus zurückgebogen wird“.<sup>35</sup> Holz postuliert entsprechend ‚dass, sofern der Marxismus die Begründungsfrage ernst nimmt, er – als „übergreifende [...] Weltanschauungsform, die den Idealismus nicht als ihr Anderes ausschließt und negiert, sondern noch den Grund der Entstehung des idealistischen Scheins aus dem materiellen Verhältnis selbst angeben kann“ –<sup>36</sup> die spekulative und idealistische, überhaupt die metaphysische Tradition in sich integrieren muss. Damit versteht sich der marxistische Materialismus nach Holz konstitutiv *intentione obliqua, meta-reflexiv*, als „Umkehrung der Umkehrung“, im „spekulativen Verfahren des Spiegels des Spiegels“, als „Reflexion der Reflexion“<sup>37</sup> des Idealismus, als die perennierende Übersetzungs-, gleichsam Entzifferungsarbeit der – als solcher notwendig idealistischen – Philosophie und von Begriffen aus der metaphysischen Tradition. Und ebendarin erweist er sich als Philosophie – denn: „*Philosophie ist Spiegel-Denken* – nicht nur Denken als Widerspiegelung (das ist jedes Denken), sondern Denken als Widerspiegelung, also Denken des Denkens, Reflexion der Reflexion, Widerspiegelung der Widerspiegelung.“<sup>38</sup> Er macht so die Erfahrung, dass „Termini, die aus der materialistischen Dialektik verbannt waren und Problembereiche, die mit der Überwindung der vormaligen Metaphysik erledigt schienen, [...] in einer begründeten Theorie der Dialektik eine unerwartete Resurrektion [erleben]“.<sup>39</sup> Erst im Modus dieser *intentio obliqua*, im *medium* dieser in sich verschränkten Doppelbewegung einer Reflexion der Reflexion und erst als diese kann sich für Holz die materielle Wirklichkeit erschließen, um die es ihm – marxistisch – geht. „Ein System spekulativer Philosophie“, so Holz entsprechend, „ist daher prinzipiell immer idealistisch,

---

<sup>35</sup> Holz 2017a, 106. Vgl. hierzu auch Jörg Zimmers – in einer Linie mit Holz' Programmatik stehende und diese in vielen Aspekten weiterführende – Replik auf den von Thomas Metscher gegen ihn erhobenen Idealismus-Vorwurf in Zimmer 2018.

<sup>36</sup> Holz 2005, 72.

<sup>37</sup> A.a.O., 240. Vgl. hierzu das gesamte Kapitel *Materialismus als „Umkehrung der Umkehrung“* a.a.O., 236-242.

<sup>38</sup> A.a.O., 356.

<sup>39</sup> A.a.O., XV.

die ‚materialistische Lesart‘ eines solchen Systems kann immer nur in seiner Umkehrung bestehen.“<sup>40</sup> Und gerade der mit Hegel absolut werdende Idealismus – so Holz’ Pointe – eröffnet die Möglichkeit, des „Widerspiegelungscharakters des Hegelschen Systems“<sup>41</sup> im Ganzen innezuwerden. Hiergegen wäre ein positiver, *intentione recta* auftretender Materialismus nicht nur dogmatisch, d.h. begründungstheoretisch unterkomplex, sondern letztlich überhaupt selbst-widersprüchlich. Denn

«wenn Welt nur als Idee sich zeigt (anders als Seiendes, das angeschaut werden kann), dann ist jede Theorie von Welt idealistisch, auch wenn sie das Wesen der Welt durch deren materielle Verfasstheit erklärt, denn auch das mit dem Begriff *Materie* Gemeinte bleibt dann ein ideelles Konstrukt. Die Faktizität des Materiellen, sein Ansichsein und Insichsein, seine Widerständigkeit und Eigenbewegung, seine Andersheit und Vielheit werden nur an den Einzelseienden erfahren, die in ihrer anschaulichen Gegebenheit gerade disparat zueinander sind, und nicht an der Welt im ganzen. Einheit, Zusammenhang, Beziehungen, Abhängigkeiten usw. sind ideelle Konstrukte, deren Äquivalent in wirklichen Sachverhalten, in materiellen Verhältnissen erwiesen werden muss»<sup>42</sup>.

Ob man Holz’ Marxismus teile oder nicht und ob man es mit ihm für nötig erachte, über Hegels Konzeption hinauszugehen oder nicht, es kann, wie Angelica Nuzzo es zu Recht betont, nicht bestritten werden, dass „die Interpretationsperspektive und die programmatische Aufgabenstellung, die Holz’ Auseinandersetzung mit Hegel immer an die Diagnose der philosophischen Bedürfnisse gebunden hat, eine Beständigkeit und Tiefe zeigen, welche die intellektuelle Biographie kaum eines anderen Philosophen dieses Jahrhunderts kennzeichnet“.<sup>43</sup> Wird der *Ausblick auf die Entwicklung der Dialektik im 20. Jahrhundert*, wie Holz ihn am Ende des letzten Bandes der *Problemgeschichte der Dialektik* skizziert,<sup>44</sup> dereinst fortgeschrieben, so kommt seinem eigenen *Œuvre* darin gewiss ein ausgezeichneter, durch die Strenge der auf systematische Begründung abzielenden Fragestellung sich abhebender Rang zu.

---

<sup>40</sup> A.a.O., 15 (Fußn. 39).

<sup>41</sup> Holz 1997b, 161-186.

<sup>42</sup> Holz 1997a, 13.

<sup>43</sup> Nuzzo 2007, 81.

<sup>44</sup> Holz 1997b, 425 ff.

Inmitten der Überzahl an vorhandener Sekundärliteratur zu Hegel, angesichts derer die Frage, was Dialektik überhaupt sei, dennoch, wie Dieter Henrich es einmal formuliert, „bisher ohne Antwort geblieben“<sup>45</sup> ist, markiert der von Holz unternommene *Versuch einer Grundlegung der Dialektik* einen systematischen Referenzpunkt.<sup>46</sup> Und auch wer Holz' Marxismus nicht teilt, kann in seiner Programmatik einer ‚materialistischen Übersetzung‘ des Hegelschen Idealismus – die sich von den zahlreichen marxistischen Forderungen, die eine ‚Umkehrung‘ oder ‚Umstülpung‘ Hegels fordern, hierbei aber über den *flatus vocis* einer bloßen Metapher nicht hinausgehen, durch systematische Stringenz und Präzision abhebt – einen bewundernswerten Versuch sehen, danach zu fragen, was genau den theoretischen ebenso wie lebenspraktischen Sinn des spekulativen Idealismus ausmacht, den Hegel selbst von seinen ersten Anfängen an (immer auch) als Antwort auf konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Problemlagen und Krisen-Erfahrungen seiner Zeit und der Moderne überhaupt verstand.<sup>47</sup>

3. In der von Holz originell rekonstruierten philosophiegeschichtlich-geschichtsphilosophischen Linie von Leibniz über Hegel zu Marx<sup>48</sup> ist es

---

<sup>45</sup> Henrich 1976, 208.

<sup>46</sup> Als auf einen noch immer sehr klärenden Versuch, der sich um eine Theorie der Dialektik bemüht, sei verwiesen auf Wandschneider 2013, der in dem für seine absolut-idealistische Programmatik bedeutsamen Zusammenhang, wonach „auch die Realität der Logik untersteht oder umgekehrt: [...] dem ‚Logischen‘ auch *ontologische Relevanz* zukommt“, interessanterweise auch auf Holz verweist (a.a.O., 21, Fußn. 13). Vgl. – für den vorliegenden Zusammenhang systematisch relevant – zur Unhintergebarkeit des Logischen im Rahmen des absoluten Idealismus ferner auch Wandschneider 1985.

<sup>47</sup> Vgl. zum konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext von Hegels spekulativer Dialektik etwa Baum 1986; Nuzzo 2018, 3-33. Holz selbst versteht diesen Kontext, hier Joachim Ritter folgend, insbesondere bezogen auf das umfassende moderne Epochen-Ereignis der Französischen Revolution – vgl. Holz 1997b, 29 ff.

<sup>48</sup> Vgl. hierfür konzise Holz 2015b. Leibniz ist für Holz – zweifelsohne – die zentrale ursprüngliche Referenz, vor deren Hintergrund – in systematischer Integration – die für die Gesamtkonzeption begründungstheoretisch tragende

zumal Hegels Konzept von Spekulation, wie es als spekulativer Begriff sich zum absolut-idealistischen System entfaltet, das für Holz auch auf der Stufe des Marxismus der, nach Leibniz' anschaulicher Metapher, *lebendige*, in sich dynamisch bestimmte *Spiegel* (*speculum*), „miroir vivant perpetuel“,<sup>49</sup> bleibt, durch den wir in der perspektivischen Brechung unserer gegenwärtigen Epoche – d.h.: der „bürgerlichen Gesellschaft“ in ihrem bereits von Hegel herausgestellten, in sich, als der „Stufe der *Differenz*“, notwendig krisenhaften „Reflexions-Verhältniß“ –<sup>50</sup> das Ganze der Welt in ihrem vernünftigen *τέλος* zu erkennen und in der Welt

---

Deutung von Hegels Idealismus erfolgt, als dessen materialistische Umkehrung sich für Holz sodann der Marxismus ableiten lässt. Dass Leibniz in der Komposition und Struktur der in Hegels Idealismus und im Marxismus kulminierenden *Problemgeschichte der Dialektik* entsprechend eine nicht zu vernachlässigende Rolle spielt, welche die materialistische Lesart Hegels innerlich vorbereitet, ist speziell hervorzuheben: In Leibniz' monadologischem Welt-System macht Holz (hierbei Josef König folgend – siehe König 1946) die für spekulatives Denken überhaupt bestimmende Grundfigur des *übergreifenden Allgemeinen* (vgl. etwa GW 12, 37 f.; dazu Holz 1983, 51-62; Holz 2005, 186-190) aus; während diese Struktur in Leibniz' Philosophie, als Form „vormaliger Metaphysik“, sozusagen noch äußerlich bleibt, findet sie in Hegels Konzeption ihre geschichtliche Vermittlung (vgl. Holz 1991b, 34 – wobei Holz hier ein mögliches Missverständnis der Leibnizschen Philosophie durch Hegel andeutet); der Marxismus sodann rekonstituiert die durch Innerlichkeit vermittelte Äußerlichkeit, indem er Hegels absolute Idee auf die in ihr intensional enthaltenen extensionalen Weltgehalte hin umkehrt (woraus sich für Holz, auch nach Hegels Leibniz-Kritik, die Re-Aktualisierung des Leibnizschen Systems auf höherer geschichtsphilosophischer Stufe begründen kann). – Die Erhellung des immanenten Zusammenhangs zwischen Leibniz und Hegel – eines allgemein immer noch nur wenig beachteten, indes dringenden Desiderats der Idealismus-Forschung – stellt für sich genommen eine der großen Leistungen von Holz dar. Vgl. für den Zusammenhang zwischen Leibniz und Hegel, *realphilosophisch*, Holz 1968; *systematisch-theoretisch* – im Ausgang der frühen monographischen Leibniz-Studie von 1958 (zumal: 137 ff.) – Holz 2013, 145 ff., 201 ff.

<sup>49</sup> G VI, 616.

<sup>50</sup> GW 14, 1, 159, § 182; zur „bürgerlichen Gesellschaft“ insgesamt GW 14, 1, 160-200, §§ 182-256.

entsprechend zu handeln vermögen.<sup>51</sup> Spekulativer Philosophie eignet als Implikat ihres Status als höchster Form geistesmetaphysischer *θεωρία* die praktisch-normative Aufforderung, dass das Absolute in seiner Bestimmtheit als gegenwärtiger Geist, als konkrete, in sich bestimmte Totalität, sich im Medium des Begriffs selbst erkenne.<sup>52</sup> Sie fordert uns in der Einheit der theoretischen und der praktischen Idee, deren Identität die absolute Idee *ist*,<sup>53</sup> dazu auf, in der konkret bestimmten Sphäre unserer Gegenwart aus Vernunftgründen selbstbestimmt zu handeln. Die Wirklichkeit als vernünftige, d.h. als eine solche, in der wir vernünftig handeln können und sollen, erkennen, können wir nur, indem wir den je so und so bestimmten Zustand dessen, was ist, im Horizont des Ganzen, der Totalität, denkend bestimmen. Hierzu aber muss diese Erkenntnis, über die Unmittelbarkeit von Anschauung und Erfahrung, von ‚natürlich‘ vorgegebenen Vorstellungen, Belangen und Interessen hinaus – bzw.: diese reflektierend –, notwendig die allgemeine systematische Form spekulativen Denkens annehmen. Spekulation ist gerade als dieses wahrhaft allgemeine Denken des Ganzen nicht bloß kontemplativ, sondern ermöglicht, im Horizont des Ganzen stehend, ein methodisches Verfahren zur Erkenntnis des bestimmten Zustands, in dem wir geschichtlich je leben, und zur handelnden Einwirkung auf die Wirklichkeit der Verhältnisse dieses Zustands. Das unhintergebar nur spekulativ denkbare Ganze ist damit keine passiv, äußerlich angeschaute Substanz (wie im

---

<sup>51</sup> Seine Hegel-Deutung entfaltet Holz am umfassendsten im Bd. III seiner *Problemgeschichte der Dialektik* dar (Holz 1997b, 11-186); Interferenzen und Ergänzungen zu einzelnen Bereichs-Strukturen finden sich in den Bänden 1 und 3 von *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie* (Holz 2010; 2011a). In *Weltentwurf und Reflexion* ist Hegel (gefolgt von Leibniz) der meistzitierte Autor (vgl. Holz 2005, 608). Seine systematische Programmatik einer materialistischen Lesart Hegels exponiert Holz konzise in Holz 1983, 17-49; 1991b; 1991c; 1992.

<sup>52</sup> Siehe Peperzak 1987. – Die Forderung an die philosophische Theorie, bestimmte Erkenntnis der gegenwärtigen Zeit zu sein und als philosophische Theorie „diesen ihren Standpunkt (*point de vue*) [zu] reflektieren“ (Holz 1995, 58), wird nicht nur von Hegel erhoben, sondern ist ein Strukturmerkmal des Deutschen Idealismus überhaupt. So trägt auch Fichtes Geschichtsphilosophie paradigmatisch den Titel *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*.

<sup>53</sup> GW 12, 236.

Rahmen der kontemplativen Theorie „vormaliger Metaphysik“), sondern es ist, als „absolute Substanz“, „sich von sich unterscheidend“, vielmehr „absolute Form“,<sup>54</sup> „Methode“.<sup>55</sup> Entsprechend hält Holz fest:

«Spekulation ist die Darstellung der Totalität im *Denken*. [...] Anders als gedacht kann die Totalität nicht gegeben sein, denn sie geht über jede mögliche endliche Erfahrung hinaus. [...] Das Ganze und Absolute kann immer nur im Spiegel des Gedankens erscheinen (man sieht, warum Hegel Spekulation an *speculum* knüpfen will). Das heißt gerade nicht ‚Schau‘, sondern ‚Methode‘»<sup>56</sup>.

Das Absolute vollzieht sich, als spekulativ *gedachtes* Absolutes, wesentlich diskursiv und immanent, als absolute Methode, in deren Vermittlung Transzendentalphilosophie und Ontologie,<sup>57</sup> Denken und Sein sich in der absoluten Idee als – in sich differenziert – identisch herausstellen.<sup>58</sup> Anstatt eine nur äußerlich geschaute Substanz zu sein, ist das Absolute, als absolute Idee im Medium der absoluten Methode, damit wesentlich eine Verhältnis-Form. Hegel spricht – metaphorisch – einmal von einem „diamantene[n] Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen“.<sup>59</sup> Diese Struktur beinhaltet den „Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen“ (die für Hegel mit der „Metaphysik“ zusammenfallen),<sup>60</sup> die für unser – innerweltliches, theoretisches ebenso wie praktisches Welt-Verhältnis, sowohl zur Natur als auch zur Wirklichkeit des Geistes – schlechthin unhintergebar sind. In

---

<sup>54</sup> GW 11, 409.

<sup>55</sup> GW 12, 237. Vgl. hierzu insgesamt Holz 2005, 91 ff.

<sup>56</sup> Holz 2005, 232; siehe hierzu weiterführend insgesamt Holz 2005, 227-247; Holz 2011a, 195-206. – Zu Hegels Begriff von Spekulation vgl. konzise etwa GW 20, 118-120, §§ 79-82; ferner auch Fulda 1990.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu Höhle 1998, 61 f.

<sup>58</sup> Vgl. GW 12, 237: „Die *Methode* kann zunächst als die bloße *Art und Weise* des Erkennens erscheinen, und sie hat in der That die Natur einer solchen. Aber die Art und Weise ist als Methode nicht nur eine *an und für sich bestimmte* Modalität des *Seyns*, sondern als Modalität des Erkennens gesetzt als durch den Begriff bestimmt, und als die Form, insofern sie die Seele aller Objectivität ist, und aller sonst bestimmte Inhalt seine Wahrheit allein in der Form hat.“

<sup>59</sup> TW 9, 20, § 246, Zus.

<sup>60</sup> Ebd.

der Natur und im Geist, in denen die absolute Idee ihr „Daseyn“<sup>61</sup> darstellt, befinden wir uns innerweltlich *immer schon*<sup>62</sup> im Verhältnis dieser mit dem Stoff der Natur und des Geistes erfüllten Denkbestimmungen. An einer Stelle in Hegels Logik-Vorlesung aus dem Sommer-Semester 1831 heißt es hierfür erhellend: „Das Denkende sind wir, das Denkende bin ich. Dieses verbreitet sich instinktmäßig in Alles“.<sup>63</sup>

Hegels holistischer System-Ansatz, wonach das Wahre das Ganze ist,<sup>64</sup> erweist sich für Holz im Blick auf eine handlungsorientierende, normative Konzeption in der Moderne damit als unhintergebar. Und mit diesem Ansatz begründet sich für Holz als Vertreter des dialektischen Materialismus als „wissenschaftlicher Weltanschauung“<sup>65</sup> zugleich ein weiterer zentraler Aspekt: Ein jedes Denken, das in der Moderne, deren Signatur im Ausgang der Neuzeit der wissenschaftlich-technische Fortschritt ist, vernünftige Handlung soll begründen können, bedarf – auf dem Stande irreversibel hochspezialisierter Einzelwissenschaften – einer kohärenten, systematisch-methodisch und rational ausweisbaren

---

<sup>61</sup> GW 12, 236. Von der absoluten Idee sagt Hegel hier: „Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie *alle Bestimmtheit* in sich enthält, und ihr Wesen *diß* ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ihr Daseyn* darzustellen“.

<sup>62</sup> Denn (TW 9, 20, § 246, Zus.): „Jedes gebildete Bewußtsein hat seine Metaphysik, das instinktartige Denken, die absolute Macht in uns, über die wir nur Meister werden, wenn wir sie selbst zum Gegenstand unserer Erkenntnis machen.“ Auch die Sprache steht für Hegel wesentlich *immer schon* im Logischen – vgl. dazu GW 21, 10 ff. – Der Terminus „immer schon“, der die reflexive Zirkularität dieses Verhältnisses trefflich benennt und auf die kategoriale Verschränkung von Logischem und Realität (Natur und Geist) hinweist, ist hierbei, für weitergehende Klärungen, nicht auf Heideggers phänomenologische Ontologie des endlichen Daseins zu beziehen (die, im Anschluss an Dilthey, alle Bezüge zur Hegelschen Logik verwirft), sondern auf Emil Lask, der ihn wohl ursprünglich prägt (Lask 1923, 59) – vgl. dazu Holz 2011a 143 ff.

<sup>63</sup> GW 23, 2, 654.

<sup>64</sup> GW 9, 19.

<sup>65</sup> Holz 2005, 53.

Integration des einzelwissenschaftlich geformten Wissens. Es muss auf die Herausforderung des Faktums ausdifferenzierter wissenschaftlicher Produktivkräfte eine begründete Antwort geben können. Der damit in Anschlag gebrachte Systembegriff kann mithin wesentlich nicht mehr – im Verstande dogmatischer Metaphysik – ein starrer sein. Er erfordert vielmehr gerade die fortlaufende Aufnahme, Reflexion und sinngebende Deutung wissenschaftlichen Wissens. Zugleich aber darf er hierbei bei einem positivistischen Empirismus, der über die Summe einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse nicht hinausweisen kann und das philosophische Begründungsproblem, wie Wissen möglich ist, nicht löst, stehen bleiben. Das spekulativ konzipierte enzyklopädische System hebt sich hierbei als solches ab von den aus dem Ganzen des Seins reduktiv einen einzelnen Gegenstandsbereich absondernden (= abstrahierenden) Einzelwissenschaften; desgleichen auch von einer (selbst wenn dies angesichts der die wissenschaftliche Revolution der Neuzeit und Moderne charakterisierenden explosiven Differenzierung der Einzelwissenschaften überhaupt möglich wäre) *extensiv* verstandenen additiven Summe aller Einzelwissenschaften, wie Holz sie, mit Engels, als „Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang“,<sup>66</sup> d.h. als ein vormalig-metaphysisches Konzept von Enzyklopädie (geprägt durch einen *God's eye point of view*), abweist. Das infrage stehende System-Konzept zielt, in Gegenstellung hierzu, auf die spekulative *omnitudo realitatis*, auf den alle einzelnen Bestimmungen in sich als „in der Denknötwendigkeit des vermittelten Gesamtzusammenhangs oder der Totalität“<sup>67</sup> *methodisch-reflexiv* aufnehmenden und übergreifenden *intensiven* Gesamtzusammenhang des Wissens. Die Hegelsche Systematik ist damit – wie Holz es, Engels in spekulativer Absicht genau lesend, akzentuiert – eben nicht, wie es einem dogmatischen Metaphysik-Verständnis entspräche, „Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang“, sondern, wie es, in sprachlicher Verschränkung des *genitivus obiectivus* mit einem *genitivus subiectivus* dem durch Immanenz und Diskursivität sich auszeichnenden dialektischen Methoden-

---

<sup>66</sup> MEW 20, 307. Dazu Holz 2005, 93.

<sup>67</sup> A.a.O., 9.

Begriff und der konstitutiven Medialität<sup>68</sup> spekulativer Reflexion gerecht wird, „Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs“.<sup>69</sup>

Hegels Konzept eines Systems, in dem – als Ertrag „der Transformation der ‚vormaligen Metaphysik‘ in Dialektik“ –<sup>70</sup> das Absolute sich für uns im methodischen Vollzug spekulativen Denkens konstituiert, trägt diesem (auch) wissenschaftstheoretisch motivierten Erfordernis Rechnung. Die spekulativ gedachte Wahrheit des Absoluten kann keine bloß abstrakte sein. Sie erfährt im Durchgang durch die Mannigfaltigkeit der einzelwissenschaftlich bestimmten Erkenntnisse – als die meta-wissenschaftliche Begründung, welche die Prinzipien der Einzelwissenschaften, die für sich genommen anarchisch und gleichgültig nebeneinander bestehen, prinzipiiert und in die Textur des Ganzen des Systems als in einen in sich zusammenhängenden Ordnungszusammenhang einwebt – in der Konzeption einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* eine immanent-methodisch sich fortbestimmende und ausdifferenzierende Konkreszenz. Insofern enthält Hegels System in der Moderne für eine jede in sich kohärente und konsistente wissenschaftliche Weltanschauung das transzendente und ontologische Formapriori. Die spekulativ-logische Struktur dieses Systems ist damit für Holz in Verschränkung mit Leibniz' monadologischem Reflexionssystem für ein rational ausweisbares Denken der Welt im Ganzen als eines in sich differenzierten unendlichen Zusammenhangs der Wechselwirkung aller einzelnen Bestimmungen – wie es von keiner *einzelnen* Wissenschaft geleistet werden kann, doch wie es dem Begriff *der* Wissenschaft, die erst im und als System zu sich selbst kommt, notwendig inhäriert – der maßgebliche Referenzpunkt:

«Damit hat Hegel das Konzept des Absoluten von Grund auf umgestaltet. Das Absolute ist nichtmehr die indifferente Einheit, also absolute Substanz, sondern das *absolute Verhältnis*, also die Welt als ganze in der Mannigfaltigkeit der *wechselwirkend miteinander verknüpften* Einzelnen. Die Welt als ‚Verhältnis, dessen Momente selbst ihre ganze Totalität sind‘ – diese Formulierung gemahnt an das Leibnizsche Monadensystem, in dem jede einzelne Monade als

---

<sup>68</sup> Vgl. hierfür die Ausführungen a.a.O., 216 ff.

<sup>69</sup> MEW 20, 307.

<sup>70</sup> Holz 2005, 92.

*repraesentatio mundi* die Totalität in sich ist und ‚also absolut besteht‘ und die Verknüpfung aller Monaden der Welt ist. [...] Demnach ist die Frage nach dem Absoluten nicht einfach aus der Philosophie eliminierbar. Auch der Entwurf eines materialistischen Weltmodells kann des archimedischen Punktes nicht entbehren, den der Begriff des Absoluten darstellt, durch den erst die Bestimmung der Relativität des Relativen ermöglicht wird. [...] Die Absolutheit der Materie kann nur als materielles Verhältnis gefaßt werden. Der absolute Begriff der Materie darf also nicht mehr eine bestimmte Gegenständlichkeit meinen, sonst bliebe er das ‚relativ Absolute‘. Hegels Beispiel folgend, der uns die Konstruktion der absoluten Idee als Methode *vorführt*, muß auch eine materialistisch zu begreifende Materie als infinitesimales Resultat in einem Prozeß von Bestimmungen gewonnen werden, in dem jede Bestimmung im Übergang zur folgenden aufgehoben wird. An die Stelle der kosmologischen Vergegenständlichung des absolut Ersten und Einen in der traditionellen Metaphysik tritt nun also ein Konstruktionsverfahren, in dem die unendlich iterierbaren wechselseitigen Reflexionen zum Begriff ihrer Totalität integriert werden»<sup>71</sup>.

4. Diese spekulative Transformation im Denken des Absoluten impliziert als solche, wie bereits betont, *intrinsisch notwendig* eine normative-kritische Dimension. Denn indem spekulatives Denken im Vollzug der absoluten Methode alle einzelnen Bestimmungen auf ihren „Anfang, den einfachen Grund“<sup>72</sup> zurückführt und sie, *damit in eins*, zu neuen Bestimmungen fortführt,<sup>73</sup> kann es *per se* bei keiner einzelnen Bestimmung, bei keinem partikulären Daseienden, keinem einzelnen Zustand, bei keinen „*vorgefundene[n]*“ Thatsachen“<sup>74</sup> stehen bleiben. Es weist, im

---

<sup>71</sup> Holz 2005, 91-93.

<sup>72</sup> GW 12, 252.

<sup>73</sup> GW 12, 251: „Auf diese Weise ist es, daß jeder Schritt des *Fortgangs* im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine *Rückannäherung* zu demselben ist, daß somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das *rückwärts gehende Begründen* des Anfangs, und das vorwärts-gehende *Weiterbestimmen* desselben in einander fällt und dasselbe ist.“ Die dialektische Methode vollzieht sich hiermit (a.a.O., 252), als ein „in sich geschlungene[r] Kreis“, so, dass in ihr „jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, [...] die Reflexion in-sich [ist], die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang des neuen Gliedes ist.“

<sup>74</sup> GW 12, 239.

systematischen Horizont des Ganzen stehend, über alles, was mit dem Anschein natürlicher Unmittelbarkeit faktisch bloß da ist, hinaus. Nun macht Holz aber mit seiner materialistischen Lesart geltend, dass dialektisches Denken sich, wie bereits zitiert, seines innerweltlich verorteten „Weltpunkts“<sup>75</sup> versichern muss, um das kritische Potenzial dieser normativen Dimension in realer Bestimmtheit erfüllen zu können.<sup>76</sup> Die logische Reinheit des Begriffs kann die ihm innewohnende kritische Funktion nur an jener innerweltlichen „Grenze“ realisieren, „an der die Perspektivität von Ort und Zeitstelle sich mit dem Apriori der Universalität berührt. Was davon in das tatsächliche Philosophieren eingeht, wird jeweils eine Spannung zu den bestehenden Zuständen in der Gesellschaft und im Denken bewirken. Das macht die konstitutive Funktion der Kritik in der Philosophie aus.“<sup>77</sup> An dieser systematischen Problemstelle bringt Holz, im Anschluss an Henrich, das Konzept metaphysischer „Abschlußgedanken“<sup>78</sup> in Anschlag. In der Textur des sich fortbestimmenden „Netzes“ der Denkbestimmungen der Dialektik verdichten sich solche abschließenden Gedanken gleichsam zu weltanschaulich

---

<sup>75</sup> Holz 1992, 24. Vgl. hierzu auch Holz 2000.

<sup>76</sup> Holz weist (a.a.O., 33 f., Fußn. 67) aufschlussreich darauf hin, dass eine Hegel-immanente Interpretation sich, um dieses Problem zu klären, sich näher mit Hegels Transformation des Absoluten in das „absolute Verhältniss“ (GW 11, 393 ff.) befassen müsste. Hierbei wäre spezifisch zu prüfen (Holz 1992, 34, Fußn. 67), „inwieweit im Rahmen einer reinen Begriffsdialektik so etwas wie ein absolutes Verhältnis überhaupt gedacht werden kann und ob nicht hier, im Begriff der Wechselwirkung [...] ein Begriff von Welt hervortritt, der – in großer Nähe zu Leibniz – eine Veränderung der Konzeptperspektive als Ausklang der objektiven Logik (= Ontologie) erkennen läßt.“ In der neueren Literatur schlägt, für diese Problematik erhellend, Nuzzo vor, Hegels spekulatives Methoden-Konzept auf gesellschaftlich-geschichtliche Zeiten der Krise zu beziehen – vgl. Nuzzo 2018, 45-106.

<sup>77</sup> Holz 2011b, 355 f.

<sup>78</sup> Siehe Holz 2005 46-53, der sich hierbei bezieht auf Henrich 1987, 13. – In der Parteinahme für die Aktualität von Metaphysik weiß sich Holz mit Henrich – gegen Habermas’ These eines „nachmetaphysischen“ Paradigmas – bei allen Differenzen überhaupt einig. Für Henrichs allgemeines Verständnis der Relevanz von Spekulation, auf das sich Holz immer wieder affirmativ bezieht, siehe zumal Henrich 1988.

orientierenden emblematischen Knotenpunkten einer „Knotenlinie“,<sup>79</sup> anhand derer innerweltlich situiert – für die in je bestimmten Situationen der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt lebenden, in ihr denkenden und handelnden Menschen – das Ganze des Prozesses, der in der extensionalen Realität eine unabschließbare *series rerum* bleibt und dessen intensionaler Begriff, in der absoluten Methode, sich einer veranschaulichenden Vergegenständlichung gerade entzieht, eine sichtbare, sinnliche Darstellung findet und als Repräsentation von Welt im Ganzen (*repraesentatio totius mundi*) übersetzbar wird. Zwar führt Hegels Transformation der Metaphysik in spekulative Logik gerade zu dem Ergebnis, dass in ihrem Rahmen das Absolute nicht mehr – wie im Rahmen vormaliger Onto-Theologie – vergegenständlichend vorgestellt werden kann. Allerdings bemerkt bereits Hegel selbst „das sonderbare Schauspiel [...], ein *gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen“,<sup>80</sup> und schreibt er in seiner Philosophie des absoluten Geistes der Kunst und der Religion bleibende Funktionen zu, in denen die Formen der Anschauung und Vorstellung auch nach der Kritik an der vormaligen Metaphysik und auf der systematischen Grundlage der *Wissenschaft der Logik* ihre Bedeutsamkeit behalten.<sup>81</sup> Der Verfall der Metaphysik nach Hegel, so macht Holz es angesichts dessen geltend, „erweist sich als ein Verzicht auf die weltanschaulich organisierende Kraft der Philosophie“, die in ihrem starken Vernunft-Anspruch „immer auch der Maßstab einer guten Lebenspraxis“<sup>82</sup> ist. Es ist insofern ein zentrales Anliegen von Holz materialistischer Lesart Hegels, ausgehend von Hegel – und seine Konzeption systematisch ernst nehmend – spekulative Philosophie auf die Möglichkeit eines lebenspraktisch wirksamen „Welt-Bildes“ hin zu öffnen:

«Hegels in der *Logik* gegebene Antwort auf die Frage nach der Form metaphysischer Erkenntnis, daß das Absolute als absolute Idee nur in der Methode

---

<sup>79</sup> GW 11, 435-442; dazu, in der hier verwendeten Interpretation dieser Hegelschen Terminologie, Holz 2003, 11.

<sup>80</sup> GW 21, 6.

<sup>81</sup> GW 20, 543-554, §§ 556-571.

<sup>82</sup> Holz 2005, 46, 49. Vgl. zur Verfallsgeschichte der Metaphysik nach Hegel – „gekennzeichnet durch den Verfall an spekulativer Anstrengung des Begriffs und weltanschaulicher Konsistenz“ – ferner Holz 2011a 48-87, hier: 49.

seiner Darstellung durch seine Manifestationen hindurch begriffen werde, hebt zwar auf befriedigende Weise die transzendentalphilosophischen Restriktionen auf, räumt das Antinomienproblem aus dem Weg und zeigt uns die extensionale Konstruktion der Totalität als Äquivalent ihrer intensionalen Einheit. Die Aufgabe der Metaphysik, ein Welt-Bild zu geben, das es ermöglicht, sich *in* der Welt zu orientieren, ist damit aber nur zur Hälfte erfüllt – und Hegels Natur- und Geistesphilosophie entwerfen nun in der Tat auch ein solches, sich in den Schlußparagrafen der *Enzyklopädie* abschließendes ‚Bild‘. Unter den Voraussetzungen des Ergebnisses der *Wissenschaft der Logik* darf also nach epistemischen Status eines solchen Bildes gefragt werden»<sup>83</sup>.

Metaphysische Abschlussgedanken haben hierbei die praktisch-hermeneutisch operative, sinn-konstituierende und welt-orientierende Funktion, das Absolute, das in seiner spekulativ-begrifflichen Form, als absolute Idee und absolute Methode, unanschaulich bleibt, allegorisch lesbar und darstellbar zu machen.<sup>84</sup> In ihnen „treten die

---

<sup>83</sup> Holz 2005, 121; für den Verweis auf Hegels enzyklopädisches Konzept des „Bildes“ siehe GW 20, 569-571, §§ 575-577. – Es verdient hierfür besonderes Interesse, dass sich in Hegels Notizen zum letzten Paragraphen (der ersten Auflage) der *Enzyklopädie* (zu § 477 als der Vorlage für § 577 der Ausgabe von 1830), die er anlässlich seiner Vorlesung zur *Enzyklopädie* 1818/19 macht, unter der Überschrift „Bild der vernünftigen Weltanschauung durch Begreifen derselben –“ die Notiz findet, dass die drei Standpunkte der *Enzyklopädie* in „Einem vereinigt“ sind und dass „diese Eine Idee [...] Überblick [ist]“ (Schneider 1974, 37). Und im Zusatz zum § 449 heißt es (TW 10, 255, § 449, Zus.): „Die vollendete Erkenntnis gehört nur dem *reinen Denken der begreifenden Vernunft* an, und nur derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung; bei ihm bildet die Anschauung bloß die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntnis sich wieder zusammendrängt. In der unmittelbaren Anschauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erst in der zur Form der einfachen Anschauung zurückkehrenden, allseitig entfalteten Erkenntnis steht die Sache als eine *in sich gegliederte, systematische* Totalität vor meinem Geiste.“ Vgl. zu diesen *loci* die Kommentare bei Fulda 2004.

<sup>84</sup> In seiner eigenständigen systematischen Ästhetik findet Holz nicht zuletzt gerade auch im Blick auf diese Problematik in der Kunst, im Kunstwerk, eine Lösung.

Weltanschauungsgehalte, die in die Auslegung des spekulativen Begriffs eingehen, mit großer Deutlichkeit hervor“.<sup>85</sup> Denn:

«Insofern das Absolute nur durch das absolute Attribut aussagbar ist, worin ‚das Absolute in einer Formbestimmung‘ erscheint, wird es jeweils auf den Vorstellungs- und Begriffsinhalt gebracht, der die Grenzerfahrungen eines Weltverhältnisses ausdrückt: Der christliche oder der islamische Gott, das buddhistische Nichts, das *Dau* der Chinesen, die platonische Idee, die *heimarmene* der Stoiker, das *Ich* Fichtes»<sup>86</sup>.

Abschlussgedanken beinhalten in dieser ihnen eigentümlichen Deutlichkeit ein gleichsam aufblitzendes Moment sinnlicher Evidenz, kraft dessen sie (auch über Jahrhunderte hinweg „jetztzeitlich“ aktualisierbar)<sup>87</sup> in paradigmatischem und maßgeblichem Sinne eine lebenspraktisch leitende Rolle zu spielen vermögen.<sup>88</sup> Was Holz als „metaphysisches

---

<sup>85</sup> Holz 2005, 75. In dieser weltanschaulichen Materialisierung philosophischer Theorie gehen – unter den realen und empirischen Bedingungen der Gesellschaft – in die philosophische Theorie hierbei immer auch institutionelle und ideologische Zwänge und Machtfaktoren ein, wie es nicht nur die Geschichte der Scholastik zeigt (Holz 2011b, 355): „Ob Buddhismus oder Marxismus – wo eine Weltanschauung sich als politische Macht organisierte, verband sich das mit Rahmenvorgaben für die Philosophie.“

<sup>86</sup> Holz 2005, 75.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu, mit Bezug auf Benjamin, a.a.O., 24. Begründungstheoretisch aufschlussreich benennt Holz hierbei (a.a.O., 25, Fußn. 61) das Desiderat, das „geschichtsphilosophische und methodologische Problem“ einer solchen Aktualisierbarkeit weltanschaulicher Paradigmata genauer zu untersuchen: „Es erfordert eine eigene Untersuchung, die auf den ontologischen Grund von Konstanten der Sinn-Konstitution führen muß. Es gibt offenbar – unabhängig von der Verschiedenheit historisch-gesellschaftlicher Verhältnisse – nur eine begrenzte Zahl von Deutungsmustern, in die Weltverhältnisse eingetragen werden. Vermutlich hängen diese Deutungsmuster mit der Struktur des *logos* zusammen.“

<sup>88</sup> Dass der „gesunde Menschenverstand[...]“ – dem man bei Holz im Kontext seiner Konzeption von Weltanschauung mit Bezug auf Gramsci (vgl. Holz 2005, 47) eine systematisch durchaus tragende Rolle zuschreiben kann – der „*sinnliche[n]* Evidenz“ bedarf, bemerkt (wenngleich hier in kritischer Absicht) auch Hegel (GW 12, 243). Dass Holz’ materialistisches Umkehrungsprogramm

Modell<sup>89</sup> versteht und einfordert, bietet auf diese Problemstellung eine ausgearbeitete Antwort an: Als „*repraesentatio mundi*“,<sup>90</sup> als ein Schema-Bild<sup>91</sup> von Welt im Ganzen, als „Ausarbeitung des Weltbegriffs“,<sup>92</sup> vergegenwärtigt ein jedes metaphysisches Modell – situiert in einer je besonderen geschichtlichen Lage und das Bewusstsein und Wissen seiner Zeit in sich reflektierend und integrierend –<sup>93</sup> das transempirische Ganze, ohne dass dieses, sofern es als Idee nur im Denken zugänglich ist, außerhalb seiner perspektivischen Vergegenwärtigung als Modell und im Modell innerweltlich je *anschaulich* sein könnte.<sup>94</sup> Im Modell gewinnt der spekulative Begriff eine – als solche immer auch sprachliche, ein sinnlich-

---

nicht nur – wie bereits zitiert – zu einem Spinozismus tendiere, sondern auch die „natürliche“ Einstellung des Bewußtseinssubjekts zur Welt“ wiederherstelle, ist der kritische Einwand von Fulda 1991a, 50. Allerdings argumentiert Fulda selbst andernorts (Fulda 1990, 445) für eine – spekulative – Wiederherstellung des „natürlichen Weltverständnisses“ im Rahmen spekulativer Theorie: „Es liegt nahe, den Begriff spekulativer Theorie dadurch zu erläutern, daß man ihn einerseits gegen den einer *theoria negativa* und andererseits gegen die Ontologie des natürlichen Weltverhältnisses abgrenzt. Während die *theoria negativa* nachzuweisen versucht, daß alles Vereinzelte in sich radikal unselbständig ist und einzig das Eine wirklich, entfaltet eine spekulative Theorie, wie es scheint, ein Bild von der Welt, in welchem die einzelnen Gegenstände natürlichen Weltverstehens als Implikate der All-Einheit hervortreten.“

<sup>89</sup> Vgl. hierfür Holz 2005, 118-147.

<sup>90</sup> A.a.O., 144.

<sup>91</sup> Vgl. hierzu, im Anschluss an Kants Terminologie, etwa a.a.O., 246.

<sup>92</sup> A.a.O., 146.

<sup>93</sup> Ebd.: „Die Ausarbeitung des Weltbegriffs, der vorphilosophisch durch die Erfahrung des In-der-Welt-seins konstituiert ist, geschieht in Abhängigkeit vom jeweils gegebenen historischen Stand wissenschaftlicher Beschreibung innerweltlicher Beziehungen (und der darin auftauchenden Integrationsprobleme); aber auch in Abhängigkeit von dem jeweils gegebenen historischen Stand der Bewußtseinslage (die relativ ist auf den Zustand der gesellschaftlichen Organisation menschlicher Tätigkeiten). Metaphysische Modelle haben also ihren wissenschaftsgeschichtlichen wie ideologischen Ort, sie sind in beider Hinsicht perspektivisch. Der Gegenstand der Metaphysik ist immer derselbe, aber in jeweils anderer historischer Ausprägung.“

<sup>94</sup> A.a.O., 137: „Das metaphysische Modell drückt seinen Gegenstand aus, aber dieser Gegenstand ist nie anders denn als dieser Ausdruck gegeben.“

ästhetisches Moment enthaltende – deutende Übersetzung (*translatio, interpretatio*) als „das Zeichen für das Integral [der] im Endlichen nicht abzuschließenden Vermittlungsprozesse zwischen Mensch und Welt“<sup>95</sup> und gewinnt so der spekulative Satz, dass das Wahre das Ganze ist, „Evidenz“.<sup>96</sup> Das Modell ist für Holz insofern die ausgezeichnete Schema-Form, in der die doppelte Aufgabe von Dialektik seit Hegel – *einerseits* „*Methode der Konstruktion des Gesamtzusammenhangs*“ (die als solche nur im Denken möglich ist), *andererseits* „eine Theorie über die Form der Welt im ganzen“ zu sein – selbst anschaulich werden und somit, als Welt-Anschauung, im Blick auf die Bewusstseinsbildung der Menschen, die in einer bestimmten Zeit leben und denken, innerweltlich in kritischer und normativer Absicht<sup>97</sup> wirksam werden kann. Es kann als solches dazu dienen, „die unausdrücklichen Systemvoraussetzungen, die im Denken einer Zeit eingeschlossen sind“<sup>98</sup> und die in der Bewegung der Methode, im „System der Logik“ als einem „Reich der Schatten“,<sup>99</sup> unanschaulich bleiben (müssen), sinnlich präsent, gegenwärtig und so unter den realen Bedingungen der Gesellschaft operativ zu machen.

Holz bringt hierbei Hegels spekulativen Begriff des prozessual sich in allen Einzelnen – diese als konkretes Allgemeines übergreifend – manifestierenden Ganzen problemgeschichtlich und systematisch in große Nähe zu Leibniz’ monadologischem Welt-Modell.<sup>100</sup> Zu Recht macht Nuzzo darauf aufmerksam, dass Holz’ Verständnis von Hege und insbesondere von dessen Weltbegriff stark durch Leibniz geprägt ist.<sup>101</sup>

---

<sup>95</sup> A.a.O., 71.

<sup>96</sup> A.a.O., 73.

<sup>97</sup> A.a.O., 145: „Da [...] in der Beschreibung einer Systemstruktur zugleich das System der in dieser Struktur möglichen Zwecke eingeschlossen ist – sei es ausdrücklich, sei es implizit –, wird ein voll entfaltetes metaphysisches Modell zugleich den Horizont sinnvoller Praxis abstecken, beziehungsweise den Widerspruch zwischen Systemzweck und Systemwirklichkeit entlarven.“

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> GW 21, 42.

<sup>100</sup> Der Modell-Begriff wird wesentlich anhand von Leibniz eingeführt – vgl. Holz, 2005, 124 ff. Das Leibnizsche monadologische Modell behandelt Holz an zahlreichen Stellen – siehe etwa Holz 1958, für den vorliegenden Kontext speziell: 42 ff.

<sup>101</sup> So – in kritischer Absicht – bei Nuzzo 2007, 89. Die Kritik an Holz’ Welt-

Insbesondere zeigt sich dies darin, dass für Holz Welt kosmologisch-naturphilosophisch, substanzmetaphysisch-ontologisch fundiert ist. Ihr Konzept lässt sich nicht – wie Holz es an der ontologie-kritischen Frankfurter Schule, die ihre Hegel-Rezeption zumal auf die Lehre vom objektiven Geist fokussiert, entschieden kritisiert – auf die geschichtlich-soziale Welt reduzieren. Der Weltbegriff muss für Holz als durch eine solche Struktur geprägt konzipiert werden, wonach er das Ineinander von Natur und von gesellschaftlich-geschichtlicher Welt, von Geist systematisch begründbar und begreifbar machen kann.

Leibniz' monadologisches Welt-Modell nun konzipiert – prägnant zusammengefasst – den Gesamtzusammenhang, die intentionale Einheit der Welt im Ganzen als wechselwirkenden, in sich unendlich reflektierten Zusammenhang der unendlichen Mannigfaltigkeit aller Monaden. Danach gilt, dass in jeder Monade und aus der Perspektive ihres je ganz singulären Weltpunktes heraus, aus dem *τόπος* ihrer je individuellen Perspektive (*point de vue*), *spekulativ*, d.h. – wie Holz das Wort *speculatio* im Anschluss an die metaphysisch-theologische Tradition deutet –<sup>102</sup> als *in einem Spiegel* (*δι' ἐσόπτρου, in speculo*), die Welt im Ganzen

---

Begriff nimmt in der Auseinandersetzung mit Fulda eine wichtige Rolle ein – vgl. hierzu Fulda 1991b; Holz 1991c; ferner Holz 2015a, 75 f.

<sup>102</sup> Siehe Holz 2005, 227-236. Von Interesse ist hierbei speziell, dass Holz (a.a.O., 231) mit Augustinus und Thomas von Aquin *speculatio* „a speculo, non a specula“ versteht: Während der Spiegel (*speculum*) ein *innerweltliches*, Verhältnis, eine *immanente* Perspektive veranschaulichen kann, verwies *specula* (Aussichtsturm oder Warte) auf einen außer- oder überweltlichen Standpunkt. – Es mag Hegel-*hermeneutisch* fragwürdig sein, inwiefern bei Hegel (der sich der Begriffsgeschichte zweifelsohne bewusst ist) selbst, wie Holz es ihm zuschreibt, die Spiegel-Metapher eine tragende Bedeutung hat – so die Kritik von Fulda 1991a, 53. Hegel gebraucht die Spiegelmetapher an verschiedenen Stellen – so heißt es etwa in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (TW 12, 70): „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält. Definition enthält alles, was zur Wesentlichkeit des Gegenstandes gehört, worin seine Natur auf einfache Grundbestimmtheit zurückgebracht ist als Spiegel für alle Bestimmtheit, die allgemeine Seele alles Besonderen.“ Die entsprechenden Passagen aus der *Enzyklopädie* (§§ 275-278, mit den Zusätzen in TW 9, 111-125), auf die sich Holz zur Interpretation des für Hegels Konzept des Geistes

als der reflexive Gesamtzusammenhang aller anderen Monaden sich spiegelt (wobei diese Spiegelung, gleichsam wie in einem Spiegelkabinett des

---

zentralen Terminus der „Manifestation“ bezieht (Holz 1991c, 34-40), stehen in naturphilosophischem Zusammenhang: Der Spiegel bleibt für Hegel auf der Stufe der Natur. Die Monade, das Naturphänomen einer „Blase“, ist für ihn entsprechend in sich beschränkt – sie vermag es nicht, wie der über die Natur hinausgehende Geist, die Totalität in sich zu setzen, zu reflektieren, sondern ist diese Totalität nur an sich, mithin ungeschichtlich: „Die Monade ist daher *an sich*, ihrer *Substanz* nach, die Totalität, *nicht in ihrer Manifestation*. Diese *Beschränkung* der Monade fällt nothwendig nicht in die *sich selbst setzende* oder *vorstellende* Monade, sondern in ihr *Ansichseyn*, oder ihre absolute Grenze“ (GW 11, 378). Holz, Hegel zitierend, weist selbst darauf hin, dass der Spiegel hierbei ein bestimmter Sonderfall der Allgemeinheit von Reflexion oder Manifestation unter den spezifisch *natürlichen* Bedingungen „von partikularisierten räumlichen Bestimmungen“ ist – und fügt hinzu, dies sei „eine Bemerkung, die man im Hinblick auf den metaphorischen Gebrauch des Terminus Widerspiegelung im Gedächtnis behalten sollte“ (Holz 1991c, 37); und er merkt andernorts an: „Doch wurde vor Hegel – wenn wir von dem besonderen Fall Giambattista Vicos absehen – die Idee einer dynamisch-dialektischen Prozeßwelt aus dem Gegenstandsbereich der Kosmologie (oder Naturphilosophie) gewonnen, während bei Hegel seit den Frühschriften die gesellschaftliche Wirklichkeit im Widerspruch zu metaphysischen Setzungen erfahren wurde. Ging bei Leibniz die ‚Umgestaltung‘ der Metaphysik von den Bedürfnissen der Naturwissenschaften aus, so empfängt Hegel seinen Impuls von den politischen Umwälzungen, die nur durch einen Begriff von der Geschichtlichkeit [...] gedacht werden konnten.“ (Holz 2010, 97 f.). Die Spiegel-Metapher kann, alles dessen eingedenk, allerdings – in ihrer *systematischen* Funktion im Rahmen der materialistischen Lesart, die Hegel ja durchaus gerade weiterführen will – in ausgezeichneter Weise dazu dienen, die sinnliche Form, das nicht mehr leere (vgl. GW 12, 247), sondern in sich bestimmte Schema zu sein, vermittels dessen das Unsinnliche der idealistischen Begriffs-Sprache, das „ursprüngliche *Wort*“ der Idee (GW 12, 237), übersetzt werden kann – und bei diesem Gebrauch des Spiegels handelt es sich dann nicht um unmittelbare Natur, sondern um eine natürliche Form in metaphorischer Vermittlung, als reflektiert in der ‚geistigen‘ Übersetzung des Modells. Und zugleich kann es hiermit deutlich werden, dass die Hegelsche Begriffs-Sprache selbst immer schon auch diese sinnlich-materielle Dimension aufweist und, als eine selbst konstitutiv *sprachlich* verfasste, ihrer sich bedienen muss, wie es in zentralen Konzepten wie „Spekulation“, „Be-griff“, „Idee“, „Met-hode“ sich zeigt.

Rokoko,<sup>103</sup> damit zugleich, wiederum von allen anderen Monaden gespiegelt wird, sich Reflexion mithin immer schon als Reflexion der Reflexion vollzieht und sie konstitutiv einen sich fortschreibenden, intensiv sich anreichernden und zunehmend komplexer werdenden (Welt-) Prozess impliziert). Bei der Spiegel-Metapher – in der sich hierbei zugleich performativ zeigt und eine bildliche Übersetzung (*μεταφορά* lässt sich auch als *translatio* übersetzen) erfährt, dass der spekulativen Vernunft, dem Begriff der Spekulation, selbst eine sprachlich-sinnliche, ästhetische Dimension innewohnt und innewohnen muss, damit das spekulative Verfahren darstellbar werden kann –<sup>104</sup> handelt es sich in diesem Modell nicht einfach um irgendeine beliebige, sondern um eine *exakte, konstitutive* Metapher:<sup>105</sup> In einem Spiegel spiegelt sich, als *Gespiegeltes*, ein unabhängig von ihm existierendes materielles Seiendes (bzw. ein Komplex von materiellen Seienden), das *Bespiegelte*.<sup>106</sup> In der *re-praesentatio*, die der Spiegel ist und als die er sich als Reflexion der Reflexion darstellt, wird das Bespiegelte als *Gespiegeltes* präsent.<sup>107</sup> Doch auch der Spiegel selbst ist ein materielles Seiendes. Inmitten aller Seienden ist der Spiegel indes insofern ein solches „ausnehmend besonderes“<sup>108</sup> Seiendes, als er ein Seiendes ist, in dem sich anderes, von ihm *verschiedenes* materielles Seiendes spiegelt (das, in die Repräsentation des Spiegelbildes eingehend, von diesem übergriffen, in der Idealität des Spiegelbildes zu dessen *Selbstunterschied* wird) – und in dem sich, als in einem (wie es im Rahmen der

---

<sup>103</sup> Vgl. Holz 1991c, 37.

<sup>104</sup> Vgl. Holz 2005, 333-340.

<sup>105</sup> Siehe Holz 2003, 31-43.

<sup>106</sup> Die entsprechende Grammatik seiner spiegeltheoretischen Deutung entfaltet Holz bereits früh in Holz 1961.

<sup>107</sup> „Vergessen wir“, so bemerkt Joachim Schickel hierzu terminologisch (Schickel 2012, 305), „unser Wort ‚Repräsentation‘ [...]. Das einfache ‚praesentatio‘, das bei antiken Autoren nicht auftritt, bedeutet mittellateinisch, daß etwas Gegenwärtiges und Sichtbares sich darstellt; daher meint ‚repraesentatio‘ soviel wie, diese Darstellung zu wiederholen, nämlich im Bild, auch im *Spiegelbild*. Bei Leibniz, gebraucht er ‚image‘ oder ‚imago‘, gebraucht er ‚repraesentatio‘ im Kontext seiner Monadenlehre, haben wir immer ‚miroir‘ oder ‚speculum‘ mitzuhören.“

<sup>108</sup> So im Anschluss an eine Wendung von Josef König Holz 1992, 21.

Spiegel-Metapher präziser zu veranschaulichen ist) Kugelspiegel,<sup>109</sup> das Seiende der existierenden Wirklichkeit im Ganzen, von dem der Spiegel materiell selbst übergriffen wird und dessen Teil er ist (und das als solches nur idealistisch, im Spiegelbild zu repräsentieren ist), spiegelt. Mit dieser von Holz in der Konfiguration des Modells als exakte ausgearbeiteten Metapher des Spiegels kann anschaulich evident werden, wie Materialität (materielles Seiendes, zu dem der Spiegel selbst gehört) und Idealität (das Spiegelbild) sich zueinander verhalten: wie die Idealität des Spiegelbildes in sich die ganze Materialität des Seienden repräsentieren kann und sie, im Bilde, in sich übergreift, wie der Spiegel selbst aber Teil der außer ihm seienden materiellen Wirklichkeit ist und von ihr übergriffen wird; und hiermit zeigt sich zugleich, dass das begriffliche Denken mithin nichts Außerweltliches ist, sondern Derivat – und integrales Konstituens – eines unabhängig von einem subjektiven Bewusstsein bestehenden objektiven Seinszusammenhangs. Das das Ganze denkende spekulative Denken hat – als es selbst – selbst einen innerweltlichen Ort. Spekulatives Denken ist nicht weltlos, sondern lässt sich – anhand der modellhaft exponierten Deutung der Spiegel-Metapher – als ein innerweltliches Verhältnis dechiffrieren. Die Spiegel-Metapher liefert für Holz so ein das als solches unsichtbare begrifflich-spekulative Verhältnis exakt aufschließendes, stimmiges Bild (das selbst-reflexiv noch sich selbst, seinen eigenen Status als das Sein eben dieses Bildes begründen und einholen kann), wie Holz es systematisch – als Widerspiegelungstheorem, das im Widerspiegelungsmodell veranschaulichend ausgeführt wird – originell in das Zentrum seiner gesamten Konzeption einer materialistischen Lesart von Spekulation überhaupt stellt.

Im Blick auf Holz' materialistische Lesart verdient es hierbei Beachtung, dass das monadologische Modell das begriffslogisch, in der Methode konstruierte Verhältnis des Gesamtzusammenhangs von Einzelem und Ganzem als ein *gegenwärtiges* und *wirkliches* Verhältnis der Wechselwirkung, als Reflexions-System *gegenständlich-materiell* bestimmter *Weltverhältnisse* veranschaulichen kann:

«Jede singuläre, individuelle Substanz ist (in diesem Modell), wie ein vollkommener Spiegel, in dem, wenn auch in perspektivischer Verkürzung oder

---

<sup>109</sup> Siehe A.a.O., 303-312; dazu Holz 2003, 38.

Verzerrung, die ganze Welt erscheint (*repraesentatio mundi*) – folglich also jede andere Monade, die ihrerseits ein vollkommener Spiegel ist. Die Welt als ganze wird so als ein universelles Reflexionssystem modelliert – jeder ‚Weltpunkt‘ spiegelt alle anderen und wird von allen anderen gespiegelt. Dabei ist vorausgesetzt, daß die Substanz materialiter etwas ist (bei Leibniz: *vis activa*), denn lauter leere Spiegelflächen hätten nichts als die Leere zu spiegeln. Das Widerspiegelungsmodell ist ein *Strukturmodell*, das die Materialität der die Struktur bildenden Substanzen impliziert»<sup>110</sup>.

Diese substantielle Materialität ist nach Holz in Hegels Idealismus – reflektiert – als dessen Wirklichkeitsgehalt enthalten; Hegels *Wesenslogik* führt gerade zu dem Ergebnis, dass „das Allgemeine [...] immer nur in der Reflexion der Reflexion der Bedingungen jedes Einzelnen [sich zeigt oder erscheint]; und daß diese Reflexion [...] sich immer nur als die Besonderung der Perspektive des Einzelnen in seiner sich gegen das Ganze limitierenden Position [realisiert].“<sup>111</sup> Die Einsicht, dass hiermit das Allgemeine „nur im Selbstunterschied als das Besondere des Einzelnen“<sup>112</sup> existiert, tritt im Idealismus der absoluten Idee als solchem, so Holz’ Pointe, aber nicht hervor oder heraus. D.h.: Der Spiegel des Begriffs kann selbst sein eigenes „Spiegel-Sein“, dessen Allgemeinheit „nur

---

<sup>110</sup> Holz 1992, 26.

<sup>111</sup> Holz 2015a, 196. – Im Blick auf die notorisch schwierige Frage nach dem Status der *Phänomenologie des Geistes* in Hegels gesamtem System betont hierbei – bezüglich des Wirklichkeitsgehalts spekulativen Denkens – aufschlussreich: „Die marxistische Hegel-Aneignung hat also den *ganzen* Hegel ernst zu nehmen und darf sein Werk nicht nur als Steinbruch behandeln. Das bedeutet insbesondere, daß ungeachtet aller Entwicklung im Denken Hegels die ‚Phänomenologie des Geistes‘ und die ‚Wissenschaft der Logik‘ als Teile eines zusammenhängenden Ganzen begriffen werden müssen [...]. Der Einsatz der ‚Logik‘ beim einfachen Begriff des Seins ist nicht ein genetisch Erstes des Denkens, sondern weist zurück auf das Werden des Wissens, das die ‚Phänomenologie‘ dargestellt hatte, am Ende dieses Prozesses der Entfaltung der Mannigfaltigkeit der Wissensinhalte steht die Rückkehr zum einfachen Allgemeinen, dem Sein, der Anfang der ‚Logik‘ wird nicht frei gesetzt, sondern aus der Erfahrung abgeleitet, die das Wissen an sich selbst macht.“

<sup>112</sup> Holz 2015a, 196.

durch die Besonderheit eines Spiegelbildes erfaßt werden<sup>113</sup> kann, nicht zeigen:

«Hier erst – aber hier, meine ich, dann auch notwendigerweise – stellt sich die Frage nach einer materialistischen Begründung und Bestimmtheit der Dialektik. Muß nämlich der weltlose Begriff des Absoluten aufgegeben werden, weil in ihm das Relationensystem der Reflexion, das die Bewegung des Begriffs in Hegels in gang hält, in sich zusammenfallen würde, dann ist die Pluralität der Substanzen, d.h. der materiellen Welt als primordial zu restituieren. Wie eine solche Welt unendlicher Mannigfaltigkeit zu denken wäre, ohne daß ihre intentionale Einheit als Welt preisgegeben werden müßte, hat Leibniz im Modell des Monadensystems entwickelt»<sup>114</sup>.

In der konkreten Allgemeinheit der Leibnizschen Monadologie findet die gegenständlich, extensional bestimmte Wechselwirkung der Weltverhältnisse nach Holz mithin eine modellhafte Repräsentation. Das Spiegel-Modell macht sich im Rahmen der materialistischen Lesart insofern gleichsam als der Dreh- oder Wendungspunkt, als das Scharnier geltend, das den Vollzug der Umkehrung der idealistischen Intensionalität der Idee in die materiale Extensionalität des Weltverhältnisses (dessen Einheit als solche nur idealistisch zu denken ist), anschaulich hervor- und heraustreten lässt. Diese Anschaulichkeit der *vorstellenden* Sprache des Modells fällt – sofern sie, eben *als* Modell, sich ihres Status als einer Übersetzung, als eines analogischen Sprechens bewusst ist – hierbei nicht in die dogmatische *intentio recta* vormaliger Metaphysik zurück,<sup>115</sup> sondern hängt mit dem Hegelschen, systematisch sich zur absoluten Idee entfaltenden Begriff (der als solcher die Vorstellung vormaliger Metaphysik gerade überwindet) – eben als dessen Übersetzung und Interpretation – unhintergebar zusammen.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Holz 2005, 209.

<sup>114</sup> Holz 1992, 26.

<sup>115</sup> Deren Dogmatismus kritisiert Hegel dahingehend, dass sie Verstandesbestimmungen auf Vernunftgegenstände anwendet und insofern diese Gegenstände so behandelt, als seien sie – gegenständlich – (vor-) gegeben – vgl. Hegel GW 20, 69-74, §§ 26-36.

<sup>116</sup> Es muss m.E. als nicht nur aus Hegelscher, sondern auch aus allgemeiner begründungstheoretisch-systematischer Perspektive unbefriedigend und

Mit dieser materialistischen Lesart bringt Holz Hegels Ansatz nicht nur in große Nähe zu Leibniz. Ebenso öffnet sich hiermit der Hegelsche Idealismus auf die problemgeschichtliche Aktualität der gesamten vor-Hegelschen (und nach-Hegelschen) Philosophiegeschichte hin. Die

---

ungeklärt kritisiert werden, dass Holz dieses Begründungsverhältnis nicht (immer) artikuliert. Teilweise spricht er auch von Hegels Logik als einem Modell (so als ob diese, neben dem System von Leibniz, einfach ein weiteres „Beispiel“ eines metaphysischen Modells wäre – so in Holz 2005, 198). Dies verkennt aber den Status der Unhintergebarkeit und Universalität des Logischen, der von *allem* unserem wirklichen und möglichen Sprechen und Handeln immer schon vorausgesetzt wird (ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht). Während Hegels Darstellungen des Logischen in der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie* als Modelle gelesen werden können (die als solche immer auch revidierbar sind und an deren Fassungen Hegel bis zuallerletzt immer wieder neu zu arbeiten sich gezwungen sieht (vgl. GW 21, 20)), ist das Logische als solches, in seinem Begründungsanspruch, schlechthin absolut (vgl. dazu Wandschneider 1985). Holz selbst bemerkt diesen Unterschied (Holz 2005, 214): „Hatte Leibniz noch festgehalten, daß die Monade die Welt nur spiegele oder *darstelle*, so läßt Hegel im spekulativen Begriff die Darstellung der Welt zum Schaffen der Welt werden.“ Wird diese „Selbstbewegung“ des Begriffs aber materialistisch als hypostasierte Bewegung verstanden, die dann als überspannter Idealismus – den es eben nur als Konstruktion (ein von Holz, nicht zuletzt wohl beeinflusst durch Walter Benjamin, oft verwendeter Terminus, den Hegel, für spekulatives Denken, in einer Stoßrichtung gegen Fichte und Schelling, gerade ablehnt), als Modell, zu verstehen gälte – zu kritisieren wäre, so verkennt dies die Radikalität und die Immanenz, die mit der Unhintergebarkeit des Logischen, außerhalb von dessen Absolutheit sich schlechthin *nichts* denken lässt und die nicht nur in jedem Denken, sondern auch in jedem praktischen Weltverhältnis *immer schon* am Werk ist, auf dem Spiel steht. Metaphysisches Modell und Logik bewegen sich, begründungstheoretisch, nicht auf derselben Ebene: Während Hegel von der Philosophie sagt, sie erfasse ihre Zeit in Gedanken (womit Philosophie, mit Holz, durchaus Hegel-immanent, als ein Modell interpretiert werden kann), sagt Hegel von der Logik, ihr Inhalt ist „*die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*“ (GW 21, 34). Dieser systematisch absolut unhintergebare Anspruch des (Hegelschen) Logischen scheint mir im Blick auf weiterführend klärende Diskussionen zu Holz' Konzeption – prägnant: als das Verhältnis von *Reflexion* und *Weltentwurf* – von besonderer Dringlichkeit und Relevanz zu sein.

ideale Gegenwärtigkeit, mit der es nach Hegel die Philosophie (als Form des absoluten Geistes), sofern sie sich mit dem Vergangenen befasst, zu tun hat,<sup>117</sup> artikuliert und modelliert sich für Holz – in einem problemgeschichtlich offeneren und hermeneutisch komplexeren Sinn von ‚Aufhebung‘, als man ihn (wie es sich kritisch einwenden lässt)<sup>118</sup> in Hegels Philosophiegeschichte finden kann – als eine Werkstätte, an deren perennierende, un abgeschlossene Arbeit ein jedes systematisch triftiges Denken anschließen muss. Ebenso wie sich in der materialistischen Lesart, durch die idealistische Allgemeinheit hindurch, die „unendliche Mannigfaltigkeit“ der Wirklichkeit in Geltung bringen soll, so auch die „unendliche Mannigfaltigkeit“, die unabgegoltene Komplexität und Multiperspektivität der gesamten Philosophiegeschichte (in deren Rahmen Holz auffällig etwa auch dem chinesischen Denken gerechter werden will als Hegel). Es zeigt sich hierbei konkret und plastisch, dass das System „nicht eine abstrakte Einheit [ist], sondern gerade die funktionale Verknüpfung seiner Momente, die Hegel unter der Kategorie der *Vermittlung* faßt“.<sup>119</sup> Diese Deutung gestattet es Holz, in inwendiger Verschränkung von Philosophiegeschichte und systematischer Philosophie die kontinuierliche Vermittlung metaphysischer Problemstellungen über die Jahrhunderte hinweg – in einem im Anschluss an Leibniz eigens zu bedenkenden Konzept einer *philosophia perennis* –<sup>120</sup> hervorzuheben:

«So gehen in jede philosophische Position Momente der vorangegangenen Philosopheme ein, und die neue Formulierung ist nicht einfach eine Überwindung der älteren, sondern oft einperspektivische Verschiebung des Blicks auf das Problem, die neue Aspekte hervortreten läßt (wobei Aspekte älterer Betrachtungsweisen verdeckt werden können), so daß Philosopheme verschiedener Epochen auch als einander ergänzend zu lesen sind. Ein gewisser Eklektizismus, der Originalität keineswegs ausschließt, ist der Philosophie wesensgemäß eigen, weil das Denken des Ganzen immer nur im partikulären Gleichnis, im

---

<sup>117</sup> TW 12, 105.

<sup>118</sup> Als vor-Hegelsche Traditionen allzu fugenlos in sich aufhebend kritisiert etwa auch Vittorio Hösle Hegels Philosophiegeschichte.

<sup>119</sup> Holz 2005, 544.

<sup>120</sup> Die Bedeutsamkeit dieses Verständnisses von Philosophie zeigt sich darin, dass *Weltentwurf und Reflexion* prominent mit dem Terminus *philosophia perennis* endet (a.a.O., 606).

„metaphysischen Modell‘,möglich ist, und Gleichnisse (bzw. Modelle) sich gegenseitig erhellen und ergänzen und verschiedene Manifestationen des Ganzen zur Ansicht bringen»<sup>121</sup>.

Hinter das Erbe dieses Ganzen, wie er in der großen klassischen Metaphysik und ihrer dialektischen Aufhebung im Deutschen Idealismus seine Manifestation findet – in einer Sequenz, „die den Ursprung der spekulativen Dialektik aus der traditionellen Metaphysik deutlich und die unlösbare Bindung der Dialektik an das Denk-Apriori des Absoluten verständlich [macht]“ –,<sup>122</sup> darf der Marxismus in Holz’ Sicht nicht zurückfallen:

«Doch gab es und gibt es jedenfalls – auch wenn man sich der Kritik an der dogmatischen Metaphysik in den drei Etappen von Kant, Hegel und Marx/Engels voll anschließt – keine menschliche Tätigkeit ohne diese weltanschauliche Orientierung, die das System der Zwecke fundiert und in ihm handlungsleitend wirkt; das bedeutet, daß die Fragestellungen der klassischen Metaphysik nicht obsolet geworden sind, auch wenn die Weise, in der sie von der Metaphysik beantwortet wurden, sich als unangemessen erwiesen hat»<sup>123</sup>.

Hierbei erweist sich die metaphysische Terminologie in ihrem bleibenden sachlichen Gehalt. „Die Dialektik“, so gibt Holz entsprechend zu bedenken, „stößt sich nicht so einfach von der Metaphysik ab, wie es post festum in den Lehrbuchdarstellungen deklariert wurde.“<sup>124</sup> Und ebenso wenig ist damit der Idealismus der großen metaphysischen Tradition bis hin zu Hegel im dialektischen Materialismus so einfach erledigt, wie es dieselben Lehrbuchdarstellungen gleichermaßen deklarieren.

5. Denn für Holz muss „die dialektische Notwendigkeit, zu den trans-empirischen Gegenständen der Spekulation überzugehen, die nur im Denken selbst gegeben sind, [...] unter allen Umständen den Idealismus

---

<sup>121</sup> A.a.O., 23.

<sup>122</sup> A.a.O., 92.

<sup>123</sup> A.a.O., 19.

<sup>124</sup> A.a.O., XV.

auf der Ebene der Metaphysik“<sup>125</sup> restituieren. Hegels Typus des Idealismus meint für Holz hierbei – entgegen solchen vereinfachenden Lehrbuchdarstellungen –, wie er es mit Fulda betont, nicht jenen (*subjektiven*) Idealismus, gemäß dem „alles Wißbare [...] nur ein durch ‚Ich‘ – den selbsthaften Kern in jedem Selbstbewußtsein – oder gar ein durch ein vereinzelttes Bewußtseinssubjekt Gesetztes [sei] – das muß man vulgärmarxistischen Hegelkritikern und vielen anderen ad nauseam klarmachen.“<sup>126</sup> Diese hermeneutische Selbstverständlichkeit ist mit Holz gegen fortwuchernde Vorurteile sowohl des naiven, dogmatischen Materialismus eines Vulgärmarxismus als auch einer kantianisierenden Hegeldeutung zu betonen. Gegen eine begründungstheoretische Restriktion von Idealismus auf die Konstitutionsleistung (endlicher) transzendentaler Subjektivität und gegen die Idealismus-Kritik positivistischer, empiristischer und vulgärmarxistischer Provinienz stimmt Holz Fuldas Charakterisierung des Typus des Hegelschen spekulativen oder absoluten Idealismus als eines Monismus der Idee zu, wenn dieser weiter ausführt: „Der Idealismus Hegels besagt vielmehr, alles Endliche sei kein wahrhaft Seiendes, sei nicht ὄντως ὄν sondern ‚ideell‘, das heißt ein im wahrhaft Unendlichen Aufgehobenes. Man tut“, so Fuldas entsprechende Konklusion, der Holz ebenfalls zustimmt,

«gut, von der Bedeutung des Eigenschaftswortes ‚ideell‘ aus auch das Substantivum ‚Idee‘ in seiner Hegelschen Bedeutung zu verstehen. Denn Idee ist für Hegel nicht *Produkt* eines Denkens oder einer Subjektivität oder gar diese selbst; sondern eben jenes Eine, in dem alles Endliche aufgehoben ist: etwas, wovon es der Natur der Sache nach nur ein einziges gibt, und zwar eines, das nicht neben oder unter anderem vorkommt – wie ein einzigartiges Individuum unter anderem Vereinzeltten –; sondern etwas, das ebenso einzig wie umfassend ist; und das solches ist als das Eine, in dem alles Endliche vereinigt ist»<sup>127</sup>.

Philosophie *als solche*, d.h. a *fortiori* auch noch eine sich als materialistische verstehende Philosophie, ist, darin folgt Holz Hegel,<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> A.a.O., 356.

<sup>126</sup> Fulda 1981, 67.

<sup>127</sup> A.a.O., 10 f.

<sup>128</sup> GW 21, 142: „Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus, oder hat denselben wenigstens zu ihrem Princip [...]. Die Philosophie ist es sosehr als die Religion;

notwendig Idealismus – sei sie sich dessen bewusst oder nicht. Der von Hegel repräsentierte Typus des Idealismus – und dies ist für Holz' Marxismus-Begründung zentral und muss als Grundeinsicht in sie eingehen – ist nicht einfach, wie im Rahmen etwa von Diltheys relativistischer Weltanschauungstypologie, (irgend)eine Philosophie neben anderen. „Idealismus“ ist nicht eine besondere Art von Philosophie, sondern deren apriorische Gattungsgemeinheit: Jede wahrhafte Philosophie muss, soll sie in der Tradition der klassischen Metaphysik und des Deutschen Idealismus, wie Holz es für den Marxismus reklamiert, „die volle Funktion der Philosophie“<sup>129</sup> für sich in Anspruch nehmen, als *begreifendes* Denken der Welt das spekulative Formapriori des Idealismus in sich enthalten. Denn jede Philosophie ist – so Holz – „im Hinblick auf die Totalität von Welt *spekulativ Konstruktion der Idee*.“<sup>130</sup> „Idee“ übernimmt dieses Sinnes explizit auch Holz als metaphysischen Titel für das unendliche *Ganze, Totum* der Welt:

«In einem solchen Vorgehen ist im Begriff *Welt* die Realität des Gegenstands *Welt* enthalten, was Hegel mit dem Terminus *Idee* bezeichnet. Die Idee ist kein Inhalt oder Resultat *subjektiver* Konstitution – also nicht transzendentalphilosophisch zu deuten; sie ist vielmehr das Integral der gegenständlichen Beziehungen, in denen das denkende und handelnde Subjekt (als einzelnes und als Gattung) steht»<sup>131</sup>.

Dies trägt dem Sachverhalt Rechnung, dass das Ganze sich als solches konstitutiv nur spekulativ, mithin im Denken manifestieren kann. Das Ganze ist nichts, das der Anschauung oder der verstandesmäßigen Vorstellung je gegeben sein könnte. Hierzu bedarf es vielmehr *notwendig* des spekulativen Begriffs. Erst in der Immanenz spekulativen Denkens können sich methodisch die Begriffe entfalten, vermittelt derer das

---

denn die Religion anerkennt die Endlichkeit ebenso wenig als ein wahrhaftes Seyn, als ein Letztes, Absolutes, oder als ein Nicht-gesetztes, Unerschaffenes, Ewiges.“ In seinem Kern „besteht“ der philosophische Idealismus „in nichts anderem, als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seyendes anzuerkennen“ (ebd.).

<sup>129</sup> Holz 1995, 57.

<sup>130</sup> Holz 1991b, 42.

<sup>131</sup> Holz 1997a, 13.

unmittelbar unanschauliche Ganze der Welt im hierfür unhintergehbaren Medium dieses Denkens in Erscheinung tritt. Und erst gerade durch dieses Medium hindurch vermag sich der welthafte, objektive, ontologische Gehalt von Denken zu offenbaren. Wirklichkeit, der reale Gehalt von Welt ist *per se* gerade nur spekulativ zu gewinnen. Wir bedürfen, um zu diesem Ganzen zu gelangen, als endliche Geister *unhintergebar* der spekulativ-logischen Methode des Begriffs, wie sie in Hegels *Wissenschaft der Logik* ihre konsequente Ausarbeitung findet

Der von Hegels spekulativem Idealismus begriffene – und nur von ihm, im spekulativen Begriff, begreifbare – Zusammenhang führt uns zur Einsicht, dass jeder einzelne Gegenstand erst im Zusammenhang mit dem Ganzen im vollen Sinne wirklich, ja überhaupt erst voll *seiend*, wird und darin als solcher, als einzelner Gegenstand, überhaupt erst gedacht und verstanden werden kann. Der Hegelsche Idealismus denkt – dies bildet sein grundlegendes, sein unhintergegbares spekulatives Apriori – das *Wahre* als das erst und nur *systematisch* sich konstituierende *Ganze*. Im Gang der spekulativen Methode führt der Hegelsche Idealismus, sofern dieser methodische Gang im Horizont des Ganzen steht, notwendig über jedes Einzelne, das als Einzelnes immer schon vom Ganzen übergriffen wird, hinaus. Jede einzelne Bestimmung, die in ihrer Vereinzelnung und Verendlichkeit, als abstrakte Partikularität, gerade unwahr wird, mithin in Widerspruch zum Ganzen tritt, findet ihre Aufhebung in einer anderen Bestimmung, als in ihrer bestimmten Negation. Zuhöchst und zuletzt aber findet sie ihre Aufhebung im methodisch zu sich selbst kommenden Ganzen als dem Inbegriff aller wirklichen und möglichen Bestimmungen, wie er sich nur im spekulativen Begriff, als in sich unendlicher Idee, denken lässt. Außerhalb dieses denk- und seinsnotwendigen unendlichen Ganzen verharrete das Einzelne in einer stummen Partikularität und entzöge sich so, in weltloser Abschattung, jeder Denkbarkeit und damit auch jedem intersubjektiven Nachvollzug. Erst, wie Holz sagt, „[i]m logischen (notwendigen) Zusammenhang der Bestimmungen des Seienden wird die disparate Mannigfaltigkeit des Erfahrungswissens als Einheit der Welt faßbar. Anders als in der methodischen Ordnung des Denkens zeigt sich die erfahrene materielle Vielheit nicht als gegenständliche

Einheit.“<sup>132</sup> Jede Philosophie, auch eine nominell materialistische – dies mithin Holz’ zentrale These – enthält, sei es implizit oder explizit, diese unhintergehbare spekulative Grundlegung; und jede Philosophie *muss* sie, bei Strafe ihrer begründungs- und geltungstheoretischen Inkonsistenz, enthalten. Denn, so Holz: „Wenn [...] das Einzelne gerade eine Abstraktion und das eigentliche Wirkliche nur der Gesamtzusammenhang ist, so erreicht unsere Erkenntnis erst da, wo sie spekulativ ist, die Wirklichkeit.“<sup>133</sup>

Der spezifische Einsatz von Holz’ materialistischer Lesart spekulativer Philosophie nun hält an der Unhintergebarkeit einer solchen idealistischen Formbestimmtheit des Gesamtzusammenhanges fest. Zugleich will sie aber über spekulative Philosophie in ihrer herkömmlichen Gestalt auch prinzipiell hinausführen: Die materialistische Lesart entziffert das systematische Denkgeflecht spekulativer Begriffe im Modell auf die in ihm, in seinem begrifflichen Spiegel enthaltene Welthaftigkeit hin. Sie kann eben damit die emphatisch lebenspraktische Bedeutsamkeit und Tragweite spekulativen Denkens artikulieren. Die von Holz proponierte widerspiegelungstheoretische Lesart idealistischer Philosophie macht deren integrale Übernahme in eine – sie in spezifischem Sinne noch einmal *spekulativ* übergreifende – materialistische erforderlich. Die materialistische Lesart von Spekulation gibt einen Schlüssel an die Hand, kraft dessen eine Übersetzung des unhintergebar idealistischen Prinzips, das den spekulativen Begriff – in einer, wie Hegel sagt, „Selbstbewegung des Begriffes“ –<sup>134</sup> sich selbst entfalten lässt, geleistet werden kann. Aus materialistischer Perspektive wird diese Selbstbewegung als eine – als solche schlechthin *notwendige* – dem Denken zukommende Formbestimmtheit lesbar. Materialistisch deutet der von Holz gedachte Marxismus die idealistische Gestalt des Systems als die Manifestation, das im Spiegel sich zeigende Ganze der *wirklichen* Bewegung der gegenständlich bestimmten Welt, als in sich dynamische Totalität der Wirklichkeit. Zugleich baut der Marxismus – als ein sich seiner selbst als eines solchen innerwerdendes *spekulatives* Denken – das eben aus diesem Innerwerden heraus zur Praxis wird, in sich damit auch die Einsicht ein, dass das Ganze der Welt

---

<sup>132</sup> Holz 1991b, 42.

<sup>133</sup> A.a.O., 35.

<sup>134</sup> GW 9, 48.

*unhintergebar* nur in der Form des Systems spekulativer Begriffe – mit- hin als Spiegelbild – erfasst werden kann, da sich das Ganze der Welt der *intentio recta* endlichen Verstandes und endlicher Anschauung entzieht. Der mit Hegel in der absoluten Idee sich vollendende Idealismus ist aus Holz' Perspektive damit nicht einfach „falsch“, sondern für den Zugang zu Welt im Ganzen – in einem über Kants subjektiven Idealismus hin- ausgehenden starken Sinne – *unhintergebar*. Er kann und muss aber in der von Holz geltend gemachten materialistischen Lesart als Spiegel- schrift dechiffriert werden, d.h. auf die Weltgehalte hin gelesen werden, die in ihm – und nur in ihm, als in einem Spiegel – enthalten sind. Nur weil der Idealismus in seiner systematischen Fassung bei Hegel in sich diese Weltgehalte schon enthält, kann er, gemäß der Forderung der Klas- siker des Marxismus, sinnvollerweise überhaupt auch „umgestülpt“ oder „vom Kopf auf die Füße“ gestellt werden. Die Metapher einer „Umstül- pung“ macht *à la rigueur métaphysique* nur dann Sinn, wenn man – mit Holz – die absolute Idee als die für das Denken von Welt im Ganzen unhintergehbare spekulative Form deutet. Außerhalb der Idee ist die Welt – gerade auch in ihrer gegenständlich-materiell bestimmten Einheit und Ganzheit – gar nicht zugänglich. Bei der spekulativen Idee – als der Hegels idealistisches Systemprogramm tragenden und vollendenden Matrix – handelt es sich in Holz' materialistischer Lesart insofern um das „spiegelsymmetrische Verhältnis von extensionaler Pluralität und inten- sionaler Einheit der Welt und deren Erscheinungsweisen als materieller Natur- und ideeller Begriffsform“.<sup>135</sup> Es ist hierbei zu betonen, dass Holz' Konzeption spekulativer Dialektik nur dann trägt, wenn diese, mit Hegel, streng an der inneren Einheit von Methode und System festhält. „Die Provokation der spekulativen Philosophie“, so Holz entsprechend, be- steht heute (für den Marxismus) gerade darin, „Hegels System als gan- zes“<sup>136</sup> aufzuheben. Ihre eigentliche Tragweite zeigt die von Holz gefor- derte Umkehrung des Idealismus gerade nur erst dann, wenn sie, wie Nuzzo es festhält,

«die notwendige und unhintergehbare Einheit von dialektischer Verfahrens- weise und Seinsweise betrifft. Umzukehren ist also nicht nur die spekulative

---

<sup>135</sup> Vgl. Holz 2015a, 151.

<sup>136</sup> Holz 1991b, 30.

Methode des Denkens, sondern das System spekulativer Begriffe und begrifflicher Inhalte, die unsere bewusste Erfahrung der Welt zusammen mit deren ontologischer Struktur in sich ‚widerspiegeln‘»<sup>137</sup>.

Erst so manifestiert für Holz der Begriff der *Spekulation* seinen vollen Sinn, Spiegel der Welt (*speculum mundi*) zu sein: ein Sinn, der – wie Holz es in philosophiegeschichtlicher Linie zeigt – bereits in Leibniz’ Konzeption der *monas monadum als repraesentatio totius mundi*, als *notio completa* angelegt ist und wie er in Hegels spekulativer Logik sich als System vollendet.

Diese methodisch-systematische Totalität aller Bestimmungen ist der sich aller unmittelbar-empirischen Anschauung und allem vorstellenden, verstandesmäßigen Denken entziehende Gegenstand *wahrhafter Spekulation*. Das Absolute, entzieht sich konstitutiv aller vereinzelnden Vergegenständlichung und aller empirischen Gegebenheit. Es kann sich deshalb wesentlich nur in dem zeigen, was Hegels als spekulative Methode begründet: als spekulativer Begriff, der sich im Durchgang durch alle einzelnen Bestimmungen als Prozess seiner immanenten Selbstbestimmung konstituiert. An einem solchen Begreifen des Ganzen müssen ein dogmatischer Materialismus ebenso scheitern wie die vormalige Metaphysik *ei-nerseits* und Kants Transzendentalphilosophie *andrerseits*. Für letztere wird das Denken des eigentlich metaphysischen Gegenstands, die Welt im Ganzen, das Absolute, zu einer Antinomie, der – da Kant die Dialektik als „Logik des Scheins“ zurückweist – sonach nicht mehr konstitutiv, gegenständlich, sondern nur noch in der Form eines ihrem Gegenstand äußerlich bleibenden „regulativen Ideals“ entsprochen werden kann.<sup>138</sup>

6. Dass das Ganze der Welt dem partiellen Bewusstsein des endlichen Geistes nur im Medium der begrifflich verfahrenen Methode und damit in idealistischer Form gegeben sein kann, erweist sich strukturell mithin als unhintergebar. Zu einer, nach einer Wendung von Rosenkranz, „gnostischen Hypostase“<sup>139</sup> oder, nach einer Wendung von Lenin,

---

<sup>137</sup> Nuzzo 2007, 82.

<sup>138</sup> Vgl. hierzu Holz 1998, 269-279.

<sup>139</sup> Rosenkranz 1870, 6.

„taube[n] Blüte“<sup>140</sup> wird das nur im idealistischen Medium des Begriffs denkbare Ganze für Holz indes insofern, als es sich, als notwendig idealistisches, dieser seiner idealistischen Formbestimmtheit selbst nicht (mehr) bewusst wird und ihm seine eigene Form verhüllt bleibt – „als sei“, wie Holz einen an einem bei sich selbst bleibenden Idealismus entsprechend kritisiert, „die Methode der Erzeugung der absoluten Idee die Methode der wirklichen Erzeugung der Welt“.<sup>141</sup> Die über den Idealismus, den idealistischen Abschluss hinausführende Einsicht in das Prinzip seiner eigenen Erzeugung bleibt dem idealistischen System als solchem, in der Immanenz seiner Geschlossenheit, versperrt – und es ist die Aufgabe der materialistischen Lesart, dieses im Idealismus enthaltene, aber in ihm zugleich auch verschlossene Prinzip aus dem Idealismus herauszuwenden. Dieses konstitutive „Erzeugungsprinzip“ muss deshalb *als*, im von Holz ausgearbeiteten Sinne, *Widerspiegelung* explizit gemacht werden und für uns als solches aus der idealistischen Systematik heraustreten. Damit wird der Idealismus als Spiegelbild lesbar. Dieses Heraustreten aber kann zugleich – dies die Pointe – nur *durch die Immanenz der Geschlossenheit des Systems hindurch* statthaben, anstatt – außerhalb des Systems – eine unmittelbare Realität (die als solche gar nicht denkbar ist) dogmatisch zu setzen. Im Spiegelbild des Modells wird sich der unhintergehbare Idealismus des Denkens als eines solchen ansichtig – und kann er sich so seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Situiertheit und Handlungsmöglichkeit bewusstwerden: „Er reflektiert die Reflexion, er spiegelt die Spiegelung und macht sie dadurch als Spiegelung kenntlich.“<sup>142</sup> Man kann mit Holz entsprechend sagen: Wenn der Spiegel des Denkens als reelle Wirklichkeit erfahren wird, wenn die Spiegelung mithin in einen sie übergreifenden wirklichen Seinszusammenhang (der hinter die idealistische Begründung aber nicht einfach auf einen realistischen Dogmatismus regredieren darf) eingeht und sich ihrer selbst als integralen Bestandteils dieses Zusammenhangs an- und einsichtig wird, ist der Idealismus der Philosophie, der spekulative Begriff des Ganzen, ein Bestandteil des Absoluten, das als solches – als wesentlich ein Selbst-Verhältnis – nicht nur sich selbst ist, sondern auch noch das

---

<sup>140</sup> LW 38, 344.

<sup>141</sup> Holz 1991b, 44.

<sup>142</sup> Holz 2011, 348.

Bild seiner selbst enthalten muss, geworden. Holz evoziert ebendiese dialektische Verschränkung als sinnlich-anschauliche Evidenz in dem von ihm im Anschluss an Leibniz entworfenen Widerspiegelungsmodell. In dieser Spiegel-Metapher scheint sinnlich ein ansonsten, im Rahmen des Idealismus, notwendigerweise unanschauliches Verhältnis auf.

Mit der Einsicht in diesen Sachverhalt, mit dieser – in materialistischer Wendung – selbstreflexiv werdenden Spekulation bleibt der Marxismus damit nun aber bei einem *Bewusstwerden* der Umkehrung der Umkehrung nicht einfach stehen. Blicke der Marxismus hierbei stehen, wäre er bloß eine weitere Gestalt des philosophischen Bewusstseins und verfehlte damit gerade seine spezifisch materialistische Vollzugsform von Spekulation. Denn, so gibt Holz zu bedenken, „[i]ndem ich ein Spiegelbild noch einmal spiegele, wird es keine reelle Wirklichkeit“.<sup>143</sup> Die praktische Vollzugsform einer *Reflexion der Reflexion*, eines *Denkens des Denkens*, wie es mit einem spekulativ konzipierten Marxismus seine systematische Ausformulierung findet, kann nach Hegel nicht einfach wieder zu einer neuen, weiteren Philosophie führen. Der Marxismus ist keine, bei aller gegenteiligen Beteuerung, bei sich selbst bleibende Philosophie, sondern in seinem Vollzug wesentlich die *Verwirklichung* der Philosophie: eine Verwirklichung, in der sich die Philosophie – in des Wortes dialektischem Sinne – *aufhebt*.

In den *Feuerbach-Thesen* wird diese Verwirklichung, als Umschlag der Philosophie in die Wirklichkeit, das wirkliche Verhältnis gegenständlich-materieller Tätigkeit, von Marx programmatisch eingefordert.<sup>144</sup> In der realen Bewegung des – in der klassentheoretischen Bestimmtheit des Marxismus verstandenen – Proletariats,<sup>145</sup> in der dieses, als Subjekt

---

<sup>143</sup> Holz 1991b, 45.

<sup>144</sup> Vgl. – für das Folgende – zumal Holz 2011, 338-351.

<sup>145</sup> Holz bezieht sich auch in diesem explizit marxistischen Zusammenhang auf Henrich, bei dem es heißt (Henrich 1988, 20): „Aus eben dem Grunde also, der Metaphysik zu einer Sache des Menschenlebens selber macht, muß alles Denken, das noch anderes ist als philosophische Theorie, die Horizonte offenzuhalten, zu erweitern und vertieft zu verstehen wissen, welche in der Gründungszeit spekulativen Denkens zum ersten Male aufgeschlossen worden sind.“ Sofern der Universalismus des hiermit infrage stehenden Menschenlebens – marxistisch – als Proletariat übersetzt wird, findet er darin eine – selbst wieder

gegenständlicher, wirklicher Praxis, den bestehenden Weltzustand aufhebt – mithin als Kommunismus – wird diese Erfahrung zur revolutionären Wirklichkeit. Die Marxsche Forderung der – selbst unhintergebar ein spekulatives Verhältnis beschreibenden – Einheit von Theorie und Praxis wird für Holz vor diesem Hintergrund verstehbar als die wirkliche Aufhebung des Idealismus der spekulativen Philosophie, d.h. als das Praktisch-Werden dieser Aufhebung, als ihre Verwirklichung. Damit wird spekulative Philosophie zum unhintergebaren Bestandteil revolutionärer Praxis.

Der so gedachte Materialismus führt spekulative Philosophie über sich selbst heraus, ohne ihre begründungstheoretisch unhintergebaren Ansprüche preiszugeben. Spekulatives Denken wird im Medium der materialistischen Lesart auf das hin lesbar, was es über sich – als, nach Henrich Wendung, „Denken, das noch anderes ist als philosophische Theorie“ – hinausweisen lässt. In der konsequenten Fortbestimmung spekulativen Denkens wird dieses somit, als eine denkimmanent sich aufdrängende Umkehrung, zu seinem eigenen „*Anderswerden*“.<sup>146</sup> Als wahrhaft spekulatives dechiffriert das seiner selbst innewerdendes Denken noch den Schein, in den es sich, als Denken, notwendig und unhintergebar verstrickt. Für Holz' Materialismus wird der spekulative Idealismus so als die Spiegelschrift entzifferbar, die in sich – spiegelbildlich – etwas enthält, was mit ihr nicht identisch ist, sondern was sie, als seinen Selbstunterschied, noch übergreift. In seiner spekulativen Interpretation spiegelt der Materialismus das Spiegelverhältnis des Idealismus – indem er es exponiert: Indem er das nur idealistisch zu denkende Spiegelbild der Welt im Ganzen noch einmal spiegelt, bleibt er nicht Philosophie, sondern öffnet er dieses Spiegelbild auf Wirklichkeit hin. Diese Wirklichkeit ist damit aber keine unmittelbare, präreflexive Realität, kein Stückwerk einzelner positiver Gegenständlichkeit, nicht die „objective Welt ohne die Subjectivität des Begriffes“ –<sup>147</sup> worüber philosophische Reflexion sich in der Moderne irreversibel erhoben hat. Entgegen einem vulgären Empirismus und Materialismus öffnet sich in der marxistischen Spiegelung der Spiegelung die Welt vielmehr notwendig im unendlichen

---

spekulativ zu denkende – Bestimmung.

<sup>146</sup> GW 9, 19.

<sup>147</sup> GW 12, 235.

Horizont menschlicher Emanzipation, als innerweltlicher Ort von Befreiung in der Epoche, in der wir leben, denken und handeln, als in dieser Epoche inkorporierter Maßstab der Vernunft.

Die bestimmte Negation,<sup>148</sup> zu der Philosophie hierbei fortbestimmt wird, ohne indessen hinter Reflexion, hinter ihren begründungstheoretischen Anspruch zurückzufallen, wird in den *Feuerbach-Thesen* als gegenständlich sich vollziehende Praxis artikuliert. Die Ebene dieses materiellen Verhältnisses bildet gleichsam die Spiegelebene, an der das Spiegelbild, wie das Spiegel-Modell es entwirft, in die hiermit zugleich transformierte und fortlaufend sich transformierende Wirklichkeit des in ihm Gespiegelten zurückschlägt. Die *Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie* – d.h. ihre Negation als „Hypostasierung der Spiegelverkehrtheit des Denkens“,<sup>149</sup> als Spiegel, der sich selbst nicht darüber bewusstwird, Spiegel zu sein – markiert jene qualitative revolutionäre Zäsur, mit der sich in der politisch selbstbewussten Praxis des Proletariats die klassenlose Gesellschaft, der *Kommunismus*, verwirklicht. „Der Kopf dieser Emanzipation“, so die entsprechende programmatische Formulierung bei Marx, „ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“<sup>150</sup>

(i) *Zum einen* übergreift hierbei die Theorie die Praxis, das Denken das gegenständliche Seiende, das Allgemeine das Einzelne – oder, in der Terminologie von Marx’ *Feuerbach-Thesen*: Philosophische Interpretation übergreift praktische Veränderung. Theorie übergreift, als Interpretation, Praxis insofern, als sie allein, als begrifflich geschärftes Denken, das *τέλος* der Praxis artikulieren kann und – *sub specie totalitatis* – ihren geschichtlichen Weltpunkt und Horizont zu bestimmen – d.h. zugleich in einen umfassenden Zusammenhang einzuordnen und zu integrieren – vermag. Dies bildet, wie Holz es interpretiert, die *theoretische* Seite des spekulativen Verhältnisses. In Hegels System findet diese Seite, wie Holz es auch für den Marxismus anerkennt, ihre höchste Vollendung und

---

<sup>148</sup> Vgl. zur bestimmten Negation als Grundoperation spekulativen Denkens GW 21, 38; für den vorliegenden Kontext Holz 2017c, 197.

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> MEW 1, 391,

Ausarbeitung als System eines spekulativen Idealismus, eine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Wird diese philosophische Systematik aber nicht – im Rahmen einer materialistischen Lesart – als Spiegelschrift entziffert, bleibt die Idee, anstatt sich als sittliche Praxis organisierender „Macht-habende[er] Begriff[...]“<sup>151</sup> innerweltlich zu artikulieren – inmitten der bürgerlichen Gesellschaft *bloße* Philosophie.

(ii) *Zum ändern* aber übergreift in diesem wechselseitigen spekulativen Verhältnis die Praxis, die gegenständliche Wirklichkeit aber auch die Theorie: Denn jedes theoretische Verhältnis zum Wirklichen ist als solches auch von dem her bestimmt und davon abhängig, was in der äußeren, realen Welt geschieht und was der Theorie als Material vorgegeben ist. Dies bildet die *ontische* Seite des spekulativen Verhältnisses. In Marx' und Engels' *Deutscher Ideologie* findet diese Seite materieller Wirklichkeit und Praxis, des Seienden, der Gegenständlichkeit ihre besonders vehemente Programmatik. In ihrer Verselbständigung führt diese Seite zu einem in seiner un- oder anti-philosophischen Stoßrichtung letztlich dogmatischen, inkonsistenten Materialismus.

Im Sinne einer materialistischen Beantwortung der „Grundfrage“<sup>152</sup> muss hierbei für Holz, in letzter Instanz, freilich das Primat des Ontischen, der objektiven Realität der Materie über das Denken, den Begriff betont werden. Denn, wie das Modell es zeigt: Die im Spiegel des Begriffs aufscheinende Sache existiert in ihrer Realität auch ohne den Begriff, der diese Realität spiegelt. Und insofern greift für Holz der Materialismus über den Idealismus über und ist die Leserichtung der materialistischen Lesart asymmetrisch. Im Blick hierauf bemerkt er:

«Formal haben wir hier ein doppeltes Reflexions- oder Widerspiegelungsverhältnis: Der Gegenstand spiegelt sich im Begriff, der Begriff spiegelt sich in der durch Einwirkung veränderten Form des Gegenstandes. Ich habe 1983 in Dialektik und Widerspiegelung es bei der Feststellung dieses zweifachen Richtungssinns der Reflexion belassen. Heute meine ich, daß dies zu einfach und darum falsch ist. Die logische Struktur der beiden Reflexionsverhältnisse ist nicht dieselbe und diese verhalten sich darum asymmetrisch zueinander. Für den Begriff ist es definitiv, daß er die Eigenschaften des Gegenstands zum Inhalt hat

---

<sup>151</sup> GW 12, 176.

<sup>152</sup> Vgl. MEW 21, 274. Dazu Holz 2005, 60-73.

– oder in der Spiegelmetaphorik gesprochen: Für das Spiegelbild, das *Gespiegelte*, ist es definitiv, daß es das *Bespiegelte*, den Gegenstand ausdrückt [...]. Der Gegenstand aber ist vorhanden, auch wenn es keinen Spiegel gibt, der ihn spiegelt, das Spiegelbild ist nicht in ihm enthalten, der Gegenstand hat nur möglicherweise (und nicht notwendig) ein Spiegelbild und greift also auf das Spiegelbild nicht über, sondern es geht von ihm aus»<sup>153</sup>.

Hier scheint bei Holz – in der Tradition marxistischer und leninistischer Schulphilosophie – durchaus ein positiv-ontologischer Materialismus durch und scheint mir Holz, insofern, hinter Hegel zurückzufallen. In Hegelscher Perspektive ist eine solche ‚Grundfrage‘ – ob dem Sein, der Materie, der realen Wirklichkeit oder dem Bewusstsein, dem Denken das Primat zukomme – überhaupt abstrakt, dogmatisch und letztlich uninteressant.<sup>154</sup> Eine solche Fragestellung, die – isoliert – von *der* Materie, *dem* Sein oder *dem* Bewusstsein spricht – fällt hinter die begründungstheoretisch ausgewiesene und zugleich dynamisch-dialektische Bedeutung, die solche Termini in Hegels System-Zusammenhang haben, zurück. Und nicht zuletzt betont ja Holz mit Fulda selbst gegen vulgärmarxistische Idealismus-Kritiken, dass „Idee“ – mit Hegel – gerade nicht auf (sei es subjektives, sei es intersubjektives, gesellschaftlich objektiviertes) Bewusstsein zu reduzieren ist und dass die logischen Denkbestimmungen als „*objective* Gedanken“<sup>155</sup> nicht als Formen eines der gegenständlichen Realität äußerlich gegenüberstehenden bloßen Denkens oder Bewusstseins (insbesondere eines falschen oder verzerrten Bewusstseins, als Ideologie) zu verstehen sind. Ein Terminus wie „Materie“ (der systematisch auf einer anderen Ebene sich bewegt als der Terminus „Idee“, die nicht einfach ein abstrakt herausgreifbares Konzept ist, sondern sich konstitutiv nur durch das Ganze des Hegelschen Systems hindurch entfaltet)

---

<sup>153</sup> Holz 2015a, 143.

<sup>154</sup> Dass sie sich in der nach-Hegelschen Epoche – als Weltanschauungsfrage des Materialismus – stellt und zu einer Streitsache wird, muss freilich gerade auch aus Hegelscher Perspektive ernst genommen und verstanden werden. Gramsci sagt einmal aufschlussreich, dass auch noch der Dogmatismus seine geschichtliche Funktion haben kann.

<sup>155</sup> GW 20, 67, § 24. Hier sagt Hegel ferner – für den vorliegenden Zusammenhang überhaupt erhellend: „Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt“.

unterliegt – auch noch, wenn es nominell, mit Bezug auf die *Feuerbach-Thesen*, als materielles ‚Verhältnis‘ bezeichnet wird (das sich von einem bloß anschauenden Materialismus unterscheidet) –, sobald es systematisch, d.h. sobald es überhaupt gedacht wird und sobald ihm (außerhalb der in das System-Ganze eingegliederten Realphilosophie) ein begründungstheoretischer Status als eigentliche Grund-Wirklichkeit zukommt, der Dialektik, der am Anfang der *Wissenschaft der Logik* das Sein erliegt: Sie schlägt in das bestimmungslose „Nichts“ um.<sup>156</sup> Trotz dieses gelegentlichen Rests eines abbildtheoretisch-realistischen Materialismus bei Holz muss dies – eingebettet in den *systematischen* Rahmen von Holz materialistischer Lesart und gemessen am Maßstab von deren eigener Programmatik – aber nicht heißen, dass hiermit für Holz der begründungstheoretische Anspruch, doch auch die normative Dimension des Idealismus zurückgenommen würden: Denn erst im Medium des Begriffs kann die natürliche ebenso wie gesellschaftliche Wirklichkeit in der Möglichkeit ihrer Veränderbarkeit, als Ort praktischen Eingriffs, bewusst und artikuliert werden. Holz hebt – Hegel ernst nehmend – immer wieder hervor, dass zwischen Realität und Wirklichkeit, doch auch zwischen Ding und Sache unterschieden werden muss.<sup>157</sup> Erst im Horizont des Begriffs enthebt sich die Realität – womit man, den *logischen* mit dem *ontischen* Aspekt vermittelnd zu ihrer *onto-logischen* Synthesis gelangt – des partikularen *status* einer bloß ontisch-materiellen Faktizität und wird Praxis so, über das Stückwerk eines bloßen Pragmatismus oder einen bloßen Machtkampf hinaus, zu einer wahrhaft *allgemeinen* Wirklichkeit, zur Verwirklichung eines Denkens, das mit dem universalistischen Anspruch emanzipatorischer Vernunft auftreten kann, das die Sache der Vernunft verwirklicht.<sup>158</sup> Wohl ist das Bespiegelte in seinem Dasein, in seiner

---

<sup>156</sup> GW 21, 69.

<sup>157</sup> Vgl. etwa Holz 1997b, 94 ff.

<sup>158</sup> Es wäre erhellend, Hegels gesamtes Werk auf diesen problemgeschichtlichen Zusammenhang hin zu untersuchen. So heißt es (hier noch in Nähe zu Schelling) in der *Differenzschrift* (GW 4, 27 f.): „Insofern die Spekulation von der Seite der blossen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität, in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien [...]. Reines Wissen, das hiesse, Wissen ohne Anschauung, ist die Vernichtung der Entgegengesetzten im Widerspruch; Anschauung ohne diese Synthese Entgegengesetzter ist empirisch,

Realität – ontisch-genetisch – in einem Widerspiegelungsverhältnis dem es spiegelnden Spiegelbild äußerlich und vorgängig bzw. materiell von ihm unabhängig (der Hegelsche Idealismus, der als Form des objektiven Idealismus kein subjektiver Idealismus ist, hat keine Schwierigkeit, diese – realistische – Selbstverständlichkeit des *common sense* zu konzedieren).<sup>159</sup> Doch erst aus dem geschärften Blickpunkt einer methodisch ausweisbaren Deutung des begrifflichen Spiegelbilds heraus vermag sich jene über eine bloß unmittelbare Realität hinausgehende Wirklichkeit zu eröffnen, in der die Menschen, die in dieser Wirklichkeit denken und handeln, in ihren bestimmten Kämpfen zugleich um die allgemeine Sache der Vernunft kämpfen. Als ein ausgebildetes Modell einer solchen deutenden Übersetzung spekulativer Spiegelschrift ist der von Holz vertretene Marxismus kein vulgärmarxistischer, kein dogmatischer, empiristischer oder positivistischer Materialismus, sondern, im vollen Sinne, eine Gestalt *dialektischer* Theorie. In seine Konstitution und seinen Vollzug muss – soll Dialektik nicht bloß als Etikette miterwähnt, sondern in ihrem ganzen systematischen Anspruch ernst genommen werden – der spekulative Idealismus konstitutiv miteingehen.

---

gegeben, bewußtlos. Das transcendente Wissen vereinigt beydes, Reflexion und Anschauung; es ist Begriff und Seyn zugleich. [...] Im philosophischen Wissen ist das Angesehene eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtseyns und des Bewußtlosen zugleich; es gehört beyden Welten, der ideellen und reellen zugleich an – der ideellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freyheit gesetzt ist, – der reellen, indem es seine Stelle in der objektiven Totalität hat, als ein Ring in der Kette der Nothwendigkeit deducirt wird. Stellt man sich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freyheit, so ist das Ideelle das Erste, und das Wesen, und das Seyn nur die schematisirte Intelligenz; stellt man sich auf den Standpunkt der Nothwendigkeit oder des Seyns, so ist das Denken nur ein Schema des absoluten Seyns.“ – Dass gerade Hegels spekulative Logik in einer Nähe zu den *Feuerbach-Thesen* steht, deutet an Nuzzo, 2018, 17: „The logic tells us that to understand our historical present is to understand – and indeed to practice – the logic of change. Perhaps, the last of Marx’s *Theses on Feuerbach* can be taken to express a similar program.”

<sup>159</sup> So auch Holz in Holz 1981, 23: „Wer wäre so naiv anzunehmen, Hegel habe die Materialität der dinglichen Welt im Denken einfach verschwinden lassen wollen, so als sei das Denken das Substrat der Realität?“

Im Zuge dessen wird – wie es im Widerspiegelungsmodell artikuliert wird – Spekulation zugleich des (scheinbar) *über-* oder *außerweltlichen*, *göttlichen* Standpunkts enthoben, der ihr in ihrer traditionellen Gestalt zukommt, und nimmt, *als Spekulation*, einen Perspektivenwechsel vor. Sie wird „aus der Gegenständlichkeit des Begreifens in die Eigentümlichkeit des Teilnehmens überführt“. <sup>160</sup> Diese spekulativ begründete Teilnehmerperspektive ist für die Theorieform des Marxismus konstitutiv. Indem der Marxismus seinen eigenen geschichtlichen Weltpunkt, seine innerweltliche Perspektivität – in klassentheoretisch bestimmter Übersetzung: die „proletarische Perspektive“ – gerade *um* der Allgemeinheit eines vernünftigen Wahrheitsanspruchs *willen*, notwendig in sich einbeziehen und als in seiner Eigenbestimmtheit artikulieren muss – denn nur gerade aus dieser reflexiv gebrochenen, partialen Perspektive der Teilnahme ist das Ganze innerweltlich denkbar und nur aus ihrer Immanenz heraus kann im umgreifenden Horizont der Vernunft gehandelt werden –, liefert sein Modell – wie Holz es postuliert – „eine Theorie, die ein Geschichtsmodell mit begründetem allgemeinen Gültigkeitsanspruch und die historische Relativität der Theoriebildung in einen kohärenten und reflektierten Zusammenhang bringt.“ <sup>161</sup> Spekulation wird so, *als* Spekulation, weltimmanent und ermöglicht, ja erfordert eine „Engagierung des Denkens in einer Perspektive des bewußten Lebens“. <sup>162</sup> Sie manifestiert, indem sich in ihr Theorie mit Meta-Theorie, Reflexion mit Reflexion der Reflexion, Leben und Handeln mit Denken inwendig verschränken, eine Dimension innerweltlicher Parteinahme, ohne dass hierdurch indes ihr metaphysischer Wahrheitsanspruch zugunsten eines – nach Maßgabe idealistischer Systemphilosophie – präreflexiven oder dogmatischen Weltverhältnisses preisgegeben würde. Spekulativ-theoretische Vernunft steht hiermit nicht abstrakt über der Welt, sondern wird – aus ihrem eigenen Begriff heraus – in der Mitte der Welt stehend zu einem unentbehrlichen Maßstab in der praktischen Fortbestimmung der bestimmten „Sache des Menschenlebens selber“:

---

<sup>160</sup> Holz 2011a, 347.

<sup>161</sup> Holz 1995, 58.

<sup>162</sup> Henrich 1987, 118.

«Die Metasprache der Spekulation ist das Medium, in dem der Schein der Erscheinung, der sich im Begriff konkretisiert, die Sache selbst zum Vorschein kommen läßt – aber nun nicht mehr als Stückwerk der Wahrnehmung, sondern als begriffene im Horizont der Totalität. Die spekulative Metaebene der Reflexion der Reflexion ist der Ort der Vernunft. Vernunft kann in vollgültigem Sinne erst Vernunft sein, wenn sie nicht nur Erkenntnis konstituiert, sondern Handeln instituiert»<sup>163</sup>.

Wie Holz selbst es hierbei andeutet, lässt sich in ebendiesem Sinne eines Über-sich-selbst-Hinausführens theoretischer Vernunft in praktisch-objektiv sich verwirklichende Vernunft das Ende von Hegels *Enzyklopädie* lesen:

«Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweyt, jenen zur zur Voraussetzung als den Proceß der *subjectiven* Thätigkeit der Idee, und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Proceß der *an sich*, objectiv, seyenden Idee»<sup>164</sup>.

Ob – nach Holz' Überzeugung – der Marxismus die geschichtliche Gestalt ist (und bleibt), als die sich jener Prozess vollzieht, darüber mögen die Geister sich weiterhin scheiden und dies kann ohnehin nur die wirkliche Tätigkeit der Menschen in der Geschichte zeigen. Jedenfalls aber verdient Holz' Konzeption einer materialistischen Lesart – und zwar gerade auch für eine Perspektive, die an Hegels absolut-idealistischer System-Idee festhält – weiterhin großes theoretisches und praktisches Interesse.

## Literaturverzeichnis

### Gesamtausgaben

— Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968 ff. *Gesammelte Werke* [= GW]. Hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, Hamburg.

---

<sup>163</sup> Holz 2011, 348 f.

<sup>164</sup> GW 20, 570 f., § 577.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969 ff. *Werke* [= TW]. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1875 ff. *Philosophische Schriften* [= G]. Hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt. Berlin: Weidmann.
- Lenin, Vladimir Il'ič. 1955 ff. *Werke* [= LW]. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich. 1956 ff. *Werke* [= MEW]. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz.
- Plato. 1899 ff. *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet. Oxonii: Clarendon.

### Weitere Literatur

BAUM, MANFREDM 1986

*Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn.

DUMEZIL, GEORGES, 1948

*Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Gallimard, Paris.

FULDA, HANS FRIEDRICH, 1981

„Dialektik in Konfrontation mit Hegel“. In: *Dialektik 2: Hegel – Perspektiven seiner Philosophie heute*, S. 63-84.

Id., 1990

„Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein“. In: Cramer, Konrad et al. (Hrsg.): *Theorie der Subjektivität*, S. 444-479. Frankfurt a.M. 1990.

Id., 1991a

„Bemerkungen zu einer materialistischen Umkehrung Hegels“. In: Ders./Holz, Hans Heinz/Pätzold, Detlev (Hrsg.): *Perspektiven auf Hegel* (= dialectica minora 1), S. 47-60, Köln. Dinter.

Id., 1991b

„Spekulative Logik als die ‚eigentliche Metaphysik‘ – Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses“. In: Pätzold, Detlev/Vanderjagt, Arjo (Hrsg.): *Hegels Transformation der Metaphysik* (= dialectica minora 2), S. 9-27, Köln. Dinter.

Id., 2004

„Der letzte Paragraph der Hegelschen ‚Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften‘“. In: Lucas, Hans-Christian/Tuschling, Burkhard/Vogel, Ulrich (Hrsg.): *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der ‚Wissenschaft der Logik‘ zur Philosophie des absoluten Geistes*, S. 481-506. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

HENRICH, DIETER, 1976

„Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die ‚Wissenschaft der Logik‘“. In: Guzzoni, Ute/Rang, Bernhard/Siepe, Ludwig (Hrsg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, S. 208-230, Meiner, Hamburg.

ID., 1987

„Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas“. In: Ders.: *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, S. 11-43. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

ID., 1988

„Grund und Gang spekulativen Denkens“. In: Ders./Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, S. 83-120. Stuttgart: Klett-Cotta.

HOLZ, HANS HEINZ, 1958

*Leibniz*. Stuttgart: Kohlhammer.

ID., 1961

„Die Selbstinterpretation des Seins. Formale Untersuchungen zu einer aufschließenden Metapher“. In: *Hegel-Jahrbuch* 1961/2, S. 61-124.

ID., 1968

*Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel: Zur Interpretation der Klassengesellschaft*. Neuwied: Luchterhand.

ID., 1970

*Widerspruch in China. Politisch-philosophische Erläuterungen zu Mao Tse-tung*. München: Carl Hanser.

ID., 1981

„Hegel – systematisch gelesen“. In *Dialektik 2: Hegel – Perspektiven seiner Philosophie heute*, S. 20-28.

ID., 1983

*Dialektik und Widerspiegelung*. Köln: Pahl-Rugenstein.

ID., 1991a

„Philosophiegeschichte als Konstituens systematischer Philosophie“. In: Sandkühler, Hans-Jörg (Hrsg.): *Geschichtlichkeit der Philosophie*, S. 193-210. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang.

ID., 1991b

„Das Erbe der spekulativen Philosophie“. In: Fulda, Hans Friedrich/Holz, Hans Heinz/Pätzold, Detlev (Hrsg.): *Perspektiven auf Hegel* (= dialectica minora 1), S. 29-45, Köln. Dinter.

ID., 1991c

„Hegels Konzept der ‚eigentlichen Metaphysik‘“. In: Pätzold, Detlev/Vanderjagt, Arjo (Hrsg.): *Hegels Transformation der Metaphysik* (= dialectica minora 2), S. 28-42, Köln. Dinter.

ID., 1992

„Gegensatz und Reflexion. Zum Grundmuster einer materialistischen Dialektik“. In: *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften* 1992/1: *Strukturen der Dialektik*, S. 11-34.

ID., 1995

„Thesen über die Zukunft des Marxismus“. In: Losurdo, Domenico (Hrsg.): *Zukunft des Marxismus*, S. 53-68, Köln. Dinter.

ID., 1997a. *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Bd. I: *Die Signatur der Neuzeit*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

ID., 1997b

*Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Bd. III: *Die Ausarbeitung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

ID., 1998

*Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, Bd. II: *Pluralität und Einheit*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

ID., 2000

„Weltort und Zeitstelle. Bemerkungen zum Verhältnis von Wahrheit und Geschichtlichkeit“. In: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät* 37/2, S. 47-56.

ID., 2003

*Widerspiegelung*. Bielefeld: transcript.

ID., 2005

*Weltentwurf und Reflexion: Versuch einer Grundlegung der Dialektik*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

ID., 2010

*Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Bd. 1: *Die Algebra der Revolution. Von Hegel zu Marx*. Berlin: Aurora Verlag.

ID., 2011a

*Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie*, Bd. 2: *Integrale der Praxis. Aurora und die Eule der Minerva*. Berlin: Aurora Verlag.

ID., 2011b

*Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Bd. II: *Gott und Welt. Problemgeschichte der Dialektik im Mittelalter*. Darmstadt: WBG.

ID., 2013

*Leibniz. Das Lebenswerk eines Universalgelehrten*. Hrsg. von Jörg Zimmer. Darmstadt: WBG.

ID., 2015a

*Freiheit und Vernunft: Mein philosophischer Weg nach 1945*. Hrsg. von Jörg Zimmer. Bielefeld: Aisthesis.

ID., 2015b

„Von Leibniz über Hegel zu Marx“. In: Ders.: *Leibniz in der Rezeption der Rezeption der klassischen deutschen Philosophie*. Hrsg. von Jörg Zimmer, S. 55-68. Darmstadt: WBG.

ID., 2017a

*Die Sinnlichkeit der Vernunft. Gespräche mit Arnold Schölzel und Johannes Oehme. Februar 2011*. Hrsg. von Martin Küpper/Vincent Malmede/Johannes Oehme. Berlin: Das Neue Berlin.

ID., 2017b

„Drei Fragmente zur Weg-Metapher“. In: Ders.: *Speculum Mundi: Schriften zur Theorie der Metapher, spekulativen Dialektik und Sprachphilosophie*. Hrsg. von Jörg Zimmer, S. 141-154. Bielefeld: Aisthesis.

ID., 2017c. „Natur und Gehalt spekulativer Sätze“. In: Ders.: *Speculum Mundi: Schriften zur Theorie der Metapher, spekulativen Dialektik und Sprachphilosophie*. Hrsg. von Jörg Zimmer, S. 155-198. Bielefeld: Aisthesis.

HÖSLE, VITTORIO, 1984

*Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Plato.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Id., 1994

*Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik.* München: C.H. Beck.

Id., 1998

*Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität,* Meiner, Hamburg.

KÖNIG, JOSEF, 1946

„Das System von Leibniz“. In: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Vorträge der aus Anlass seines 300. Geburtstages in Hamburg abgehaltenen wissenschaftlichen Tagung.* Hrsg. von der Redaktion der Hamburger Akademischen Rundschau, S. 17-45. Hamburg: Joachim Heitmann & Co.

LASK, EMIL, 1923

*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre.* In: Ders.: *Gesammelte Schriften.* Hrsg. von Eugen Herrigel, Bd. II. Tübingen: Mohr (Siebeck).

NUZZO, ANGELICA, 2007

„Hegels dialektische Logik: ‚absolute Idee‘ und Weltbegriff“. In: Hubig, Christoph/Zimmer, Jörg (Hrsg.): *Unterschied und Widerspruch – Perspektiven auf das Werk von Hans Heinz Holz,* S. 81-91, Köln. Dinter.

EAD., 2018

*Approaching Hegel's Logic, Obliquely. Melville, Molière, Beckett.* Albany: SUNY.

PEPERZAK, ADRIAAN VON, 1987

*Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

ROSENKRANZ, KARL, 1870

*Erläuterungen zu Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* Berlin: Heitmann.

SCHICKEL, JOACHIM, 2012

*Der Logos des Spiegels. Struktur und Sinn einer spekulativen Metapher.* Hrsg. von Hans Heinz Holz. Bielefeld: transcript.

SCHNEIDER, HELMUT, 1974

„Hegels Notizen zum absoluten Geist“. In: *Hegel-Studien* 9, S. 9-38.

WANDSCHNEIDER, DIETER, 1985

„Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur. Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39, S. 331-351.

ID., 2013.

*Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

ZIMMER, JÖRG, 2018

„Verdeckter Idealismus? Antworten auf Thomas Metschers Essay zu ‚Arbeit am Begriff‘“. In: *Zeitschrift für marxistische Erneuerung* 114/Juni, S. 176-186.

## Unità e autonomia relativa dello Stato. Alcune note su Poulantzas lettore de *Il 18 Brumaio* di Marx

Alberto Destasio (Università di Catania)

*This essay examines Nicos Poulantzas' interpretation of Marx's "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" within the framework of his theory on the relative autonomy of the capitalist state. Poulantzas challenges the instrumentalist perspective of the state, arguing instead that the state functions as a space for the unstable compromise among dominant class fractions while maintaining the unity and coherence of institutionalized political power. Drawing upon Marxist texts and theories from Engels, Lenin, and Gramsci, Poulantzas emphasizes the evolving forms of state autonomy across historical phases and regimes, particularly highlighting Bonapartism as a paradigm for understanding the state's dual character: as a tool for class domination and as an institution with its own structural logic. The essay critiques Poulantzas' rejection of instrumentalism, raising questions about the relationship between state autonomy and the direct influence of dominant classes.*

*Capitalist State; Relative Autonomy; Bonapartism; Marxist Theory; Class Domination.*

«Ora, se l'Eni era un'azienda, era anche un *topos* del potere, com'è troppo noto perché io mi diffonda in spiegazioni...»  
(P. P. Pasolini, *Petrolio*)

«[...] *Il Capitale* di Marx ci dà le chiavi per costruire il concetto dello Stato capitalistico.»  
(N. Poulantzas, *Potere politico e classi sociali*)

### 1. Introduzione

Nicos Poulantzas ha sviluppato una delle teorie più organiche dello Stato capitalistico apparse nell'alveo del marxismo occidentale. La sua riflessione, che da ultimo sta ricevendo un rinnovato interesse critico nel contesto italiano e internazionale<sup>1</sup>, si concentra non solo sul

---

<sup>1</sup> La casa editrice italiana PGreco ha curato la ristampa anastatica di *Stato, potere, socialismo* (pubblicata nel 2023 a cura di S. Pippa e M. Parodi) e di *Potere politico e classi sociali* (di prossima uscita nel 2024 a cura di S. Tinè). Si

funzionamento peculiare dello Stato capitalistico e delle sue varianti, ma anche sulle relazioni teoriche che questa forma-Stato intrattiene coi piani reciprocamente articolati dei rapporti di produzione, delle classi sociali, del diritto, dell'ideologia e delle pratiche politiche. L'obiettivo di Poulantzas, almeno in *Potere politico e classi sociali*, non è fornire una teoria empirico-descrittiva di un dato Stato o di un insieme di Stati mediante il metodo della generalizzazione, bensì *costruire* il concetto scientifico dello Stato capitalistico come livello relativamente autonomo, ossia autonomamente conoscibile, della struttura capitalistica.

Questo collocamento metodologico, frutto di un'iniziale vicinanza alle questioni epistemologiche sollevate da Althusser, consente al teorico greco di compiere due operazioni teoretiche di grande incidenza e, almeno sotto un certo rispetto, inedite entro la teoria marxista novecentesca: 1) la derivazione del *concetto, dei tratti tipologici e delle forme di movimento* dello Stato capitalistico direttamente dall'analisi scientifica del modo di produzione capitalistico formulata da Marx<sup>2</sup>; 2) l'edificazione di una teoria della politica a partire dai testi di Marx, Engels, Lenin, Gramsci e altri autori novecenteschi, per es. Althusser e Bettelheim. Nello svolgimento di quest'ultima direttiva di ricerca, Poulantzas muove da una convinzione audace e insolita: la teoria marxista è in grado di sviluppare una dottrina del politico autonoma (cioè dotata di un proprio statuto teorico) e scientificamente consistente. Il cardine epistemico di tale teoria, che ne stabilisce l'indipendenza principale, concerne la non-

---

spera dunque in una futura ripubblicazione (magari con nuova traduzione) dei restanti lavori di Poulantzas, specie del suo libro sul fascismo e la III Internazionale, pubblicato nel 1972 da Jaca Book in un'edizione martoriata da refusi tipografici ed errori traduttivi. Per quanto concerne il panorama internazionale, si segnala il numero del 2016 di "Actuel Marx", *La fin de l'état démocratique. Nicos Poulantzas, un marxisme pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, in particolare il saggio del teorico ed ex vicepresidente boliveriano Álvaro Marcelo García Línara, a motivo dell'incidenza del pensiero poulantziano sulle attuali esperienze di costruzione del socialismo. Cfr. anche l'intervista doppia con Sandro Mezzadra e il su citato Línara a proposito dell'attualità di Poulantzas pubblicata nel recente numero monografico di *Terrains/Théories* (2024).

<sup>2</sup> Anche gli autori della così detta *Staatsableitungsdebatte* hanno lavorato in questa direzione. Per un bilancio critico su questa importante stagione della teoria marxista dello Stato, cfr. ALTVATER—HOFFMAN 1990.

autonomia, o la autonomia soltanto relativa, del suo oggetto. Da intendersi: il fatto che il politico, lo Stato, siano temi conoscibili nella loro individualità, e nella loro legalità peculiare, non implica *l'irrelatezza ontologica* di tali oggetti. Secondo Poulantzas, infatti, è impossibile indagare l'oggetto-forma-Stato facendo astrazione dalla totalità dei livelli e dalla varietà tipologica delle contraddizioni della struttura capitalista.

Norberto Bobbio, com'è noto, ha sostenuto che non esiste una dottrina marxista dello Stato. Ebbene, *dalla prospettiva teorica Bobbio*, trattasi di un'affermazione giustificata e persino condivisibile: dacché per la riflessione marxista non esiste qualcosa come una teoria pura e normativa dello Stato e della politica *qua* realtà del tutto autonome, a rigore la teoria marxista di queste realtà *sarebbe la teoria di un'inesistenza*. Ma domandiamo: forse che questo aspetto, ossia la necessaria co-implicazione dell'oggetto-Stato con altri elementi del tutto sociale capitalistico, e la conseguente negazione dell'isolamento intellettualistico del politico (il che, sia detto *en passant*, rappresenta il *prius* logico-metodologico della *critica* e del futuro *dileguamento* di tale oggetto), non è ciò che singolarizza *scientificamente* la teoria marxista dello Stato<sup>3</sup>?

## 2. *Autonomia relativa*

Come dicevamo, specie nella sua prima grande opera *Potere politico e classi sociali*, Poulantzas intende estrarre i lineamenti teorici principali di una teoria marxista del politico e dello Stato dalle analisi politiche di Marx, Engels, Lenin e Gramsci<sup>4</sup>. Il testo a tale scopo più significativo, per

---

<sup>3</sup> Per le ricognizioni critiche più recenti su questo tema, cfr. WETHERLEY 2005, HUNTER—KHACHATURIAN—NANOPOULOS 2023.

<sup>4</sup> A proposito dello statuto teorico di questi testi, Poulantzas afferma: «a dispetto delle apparenze, essi non sono semplicemente analisi storiche di fenomeni concreti di una formazione determinata, ma anche, in uno sdoppiamento di complessa decifrazione, una riflessione teorica sulle forme politiche del MPC. Consideriamo, ad esempio, i testi di Marx concernenti il periodo 1848-1952 in Francia: già Lenin riteneva che essi presentassero le trasformazioni che avrebbero investito lo Stato capitalistico. Nel dire questo Lenin si rende conto che i testi di Marx costituiscono uno sforzo di costruzione teorica del concetto

via dei problemi considerati, è senz'altro il *18 Brumaio* di Marx. Poulantzas, infatti, presenta la sua lettura del *18 Brumaio* di Marx nel corso della trattazione della problematica fondamentale di *Potere politico e classi sociali: l'autonomia relativa dello Stato capitalistico*<sup>5</sup>. Lo scopo del libro del 1968 è giocare l'ipotesi dell'autonomia relativa contro la classica tesi strumentalista dello *Stamokap*<sup>6</sup>, secondo cui lo Stato capitalistico è una cosa

---

dello Stato capitalistico» (POULANTZAS 2024, p. 329). Precisiamo che anche il presente studio vuole essere un contributo alla problematica della *formazione del concetto* dello Stato capitalistico, non l'analisi comparata dei pareri storiografici di Poulantzas e Marx su una congiuntura storica determinata (il colpo di Stato di Napoleone III).

<sup>5</sup> Il problema dell'autonomia relativa dello Stato non è, va da sé, un'invenzione di Poulantzas. A partire dal pensiero di Marx e Engels, è uno dei temi più importanti e più discussi della teoria politica marxista. Possiamo riassumerlo con la seguente domanda di Pashukanis: «perché mai il dominio di classe non rimane ciò che è, l'assoggettamento di fatto di un settore della popolazione ad opera dell'altro, ed assume, invece, la forma di un potere ufficiale dello Stato; o, che è lo stesso, perché il sistema della coercizione statale non si determina già come apparato privato della classe dominante, ma assume caratteri distintivi di apparato pubblico impersonale, separato dal corpo della società?» (PASHUKANIS 1975, p. 150).

<sup>6</sup> A misura che approfondirà il funzionamento dello Stato nella fase del capitalismo monopolistico, Poulantzas svilupperà una teoria più ampia dell'immanenza dello Stato nei rapporti di produzione e dell'intervento economico dello Stato rispetto alle considerazioni, ancora generiche, di *PPCS*. «It is in the “transformed form” of this separation and in the changes in these enlarged spaces (due to the changes in the relations of capitalist production) that the decisive role of the state is inscribed in the very cycle of reproduction and accumulation of capital in the current phase of monopoly capitalism, a role qualitatively different than what it fulfilled in earlier capitalism. Therefore, to the extent that a series of domains (qualification of the work force, urbanism, transportation, health, environment, etc.) becomes integrated in the growth of the very space of the accumulation of capital, and insofar as entire economic sectors of capital (public and nationalized) become integrated in the growth of the space of the state, the relations between the two and the functions of the state in relation to the economy become modified. But these changes do not obliterate the relative separation of the state and the economy. Notably, this separation marks the structural limits of the “intervention” of the state in the

o uno strumento a disposizione dell'uso libero e arbitrario delle frazioni egemoni delle classi dominanti<sup>7</sup>. L'idea dell'autonomia relativa, secondo Poulantzas, è strettamente connessa a un altro tratto tipologico dello Stato capitalistico, ossia l'*unità* propria del potere politico istituzionalizzato dello Stato, la sua coesione interna. Tra i due elementi vi è una implicazione reciproca. Dacché lo Stato capitalistico si caratterizza per l'unità del potere politico centralizzata in apparati specifici (al contrario della dispersione policentrica di nuclei economico-politici che contraddistingue le forme precedenti di Stato, per es. quella feudale), esso dimostra una relativa autonomia rispetto al campo della lotta di classe, dunque una relativa autonomia rispetto alle singole frazioni del blocco delle classi dominanti. L'interna differenziazione di classe dello Stato capitalistico, che comporta un controllo plurale delle sue strutture, va articolata dialetticamente con la sua unità *esclusiva*. Lo Stato capitalistico, pertanto, è lo spazio istituzionale e organizzativo in cui le classi dominanti pervengono a un equilibrio instabile di compromesso.

L'altra esigenza teorica di Poulantzas – e qui entrano subito in gioco le analisi marxiane del *18 Brumaio* – è distinguere le forme dell'autonomia relativa in base alle fasi e alle scene politiche dello Stato capitalistico. In tal senso, Poulantzas critica le due spiegazioni dell'autonomia relativa dominanti nella teoria marxista dello Stato, vale a dire quella engelsiana e quella gramsciana. Secondo Engels, lo Stato capitalistico appare relativamente autonomo nei momenti di equilibrio della lotta di classe, per es. durante lo Stato assolutistico o durante il bonapartismo francese. In quest'ultimo caso, l'incapacità organizzativo-egemonica delle classi dominanti francesi agli albori del Secondo Impero, e la momentanea debolezza della classe operaia dopo la sconfitta del 1848, hanno consegnato il potere a un individuo esterno. A motivo della *permanente inadeguatezza* delle frazioni della classe borghese a gestire e mantenere il potere politico, Engels definiva quest'ultimo scenario bonapartistico come la «religione della borghesia». Per Gramsci, invece, il cesarismo è il risultato di un

---

economy» (POULANTZAS 2008, p. 304).

<sup>7</sup> Occorre precisare, però, che quando Marx, Engels e Lenin parlano di «macchina dello Stato» o di «strumento di classe» non intendono punto un uso strumentalistico, neutrale e, in ultima analisi, riformistico dello Stato da parte delle classi dominate.

*equilibrio catastrofico*: in assenza della soluzione cesaristica, l'eventuale prosecuzione della lotta di classe in una data congiuntura reca alla distruzione reciproca delle parti in conflitto.

Poulantzas accoglie con scetticismo queste due teorie dell'equilibrio. La tesi engelsiana non lo convince per due ragioni. Anzitutto, essa non consente di distinguere l'autonomia relativa della forma-Stato in una fase di transizione (lo Stato assolutistico) da quella della forma-Stato nel periodo della riproduzione allargata del capitale (il bonapartismo). In secondo luogo, l'idea engelsiana dell'equilibrio non rispecchia adeguatamente la situazione della lotta di classe al momento della presa del potere di Napoleone III, ben lungi dal configurare uno stato di equilibrio. La tesi gramsciana, invece, non riesce a spiegare le variazioni storiche dell'autonomia relativa. A ben vedere, Poulantzas non rifiuta i contenuti delle due tesi, bensì contesta la loro pretesa di illuminare in guisa monologica e univoca il funzionamento dell'autonomia relativa dello Stato capitalistico, la quale ha un'essenza mutevole e pluri-forme, variabile in base alle fasi dello Stato capitalistico e ai tipi di regime.

Così, il compito della teoria politica marxista è formulare *il concetto di questo mutamento*.

### 3. Bonapartismo

Il luogo testuale in cui Poulantzas tratta i temi appena introdotti è il capitolo III della Parte Quarta del *Potere politico e le classi sociali*, "Lo stato capitalistico e il campo della lotta di classe". Poulantzas apre il capitolo in questione ripercorrendo le acquisizioni teoriche dei capitoli precedenti, in particolare l'"effetto di isolamento" prodotto dall'ideologia e dal giuridico sulla totalità della struttura sociale capitalistica. L'effetto di isolamento, a misura che separa il livello economico e livello politico della struttura capitalistica, occulta la natura di classe del potere, nonché la stessa distinzione in classe della società. Lo Stato capitalistico, cioè, può apparire un che di unitario, di autonomo, di indipendente, di compatto, grazie all'effetto di isolamento dell'ideologico e del diritto. La capacità dello Stato capitalistico di governare un popolo nazionale unitario, formato da monadi in concorrenza tra loro, deriva anch'essa dall'*effetto di*

*solvenza* prodotto dall'ideologico. «Il potere istituzionalizzato dello Stato capitalistico presenta una unità propria, nelle sue relazioni con i rapporti sociali economici (lotta economica di classe), nella misura in cui rappresenta l'unità del popolo nazione composto di agenti costituiti in soggetti "individui-persone-politiche", vale a dire nella misura in cui rappresenta l'unità politica di un isolamento economico che è suo proprio effetto».<sup>8</sup> Lo Stato capitalistico è la realtà di un paradosso: esso è, al contempo, uno Stato-di-classe, uno Stato attraversato dal potere delle classi dominanti, e uno Stato nazional-popolare, ossia un'entità «che non rappresenta il potere di una classe o di classi determinate, ma l'unità politica di agenti privati». La particolarizzazione originaria dello Stato, il suo essere Stato-di-classe, fa tutt'uno con la forza unificante prodotta dagli effetti dell'ideologia e del giuridico sulla lotta economica.

«Si ritiene, in effetti, che lo Stato rappresenti l'interesse generale, la volontà generale e l'unità politica del popolo e della nazione. Abbiamo qui le caratteristiche della rappresentatività, dell'interesse generale, dell'opinione pubblica, del suffragio universale, delle libertà pubbliche, in breve, siamo in presenza dell'insieme normativo istituzionale della democrazia politica»<sup>9</sup>.

Il problema teorico di Poulantzas, pertanto, è «mostrare come il quadro istituzionale unitario indicato, coniugandosi con la funzione ideologica propria di questo Stato, gli permetta di funzionare, nei suoi rapporti con la lotta di classe, quale potere politico univoco delle classi o frazioni dominanti, e anche in quale senso preciso il funzionamento univoco di tale Stato implichi la sua autonomia relativa nei confronti di queste ultime. Comincerò con quello che ne dice Marx nei suoi scritti politici»<sup>10</sup>.

Anzitutto, Poulantzas sostiene che, negli scritti politici di Marx, si trovano due concezioni dello Stato solo in apparenza in contrasto. Lo Stato capitalistico è al tempo stesso «un antagonismo tra lo Stato e la società» (la cifra della teoria dello Stato del giovane Marx) e uno Stato che «esoneri completamente la società borghese dalla preoccupazione di governarsi da sé». Lo Stato capitalistico è, da una parte, un'istanza che domina

---

<sup>8</sup> POULANTZAS 2024, p. 354.

<sup>9</sup> Ivi, p. 355.

<sup>10</sup> Ivi, p. 358.

dall'alto sulla società civile, e dall'altra, uno Stato che *consente* l'organizzazione politica delle classi dominanti. Come motivare dunque questo carattere ancipite dello Stato capitalistico? In che modo lo Stato è sia relativamente autonomo dalla società civile, sia strutturalmente legato alle classi dominanti della società?

Secondo Poulantzas, per spiegare la correlazione tra questi due aspetti dello Stato capitalistico, bisogna muovere da una comprensione adeguata dell'antagonismo tra società civile e Stato. Quest'antagonismo nomina lo scarto peculiare del politico e dell'economico, la distinzione – tipica del modo di produzione capitalistico – tra il livello della lotta economica di classe e l'organizzazione politica unitaria dello Stato-nazione. Ciò significa che lo Stato capitalistico non è direttamente in rapporto con gli interessi economici delle classi dominanti<sup>11</sup>, ma coi suoi interessi politici di dominio sull'intera società. Il bonapartismo, pertanto, sembra essere la forma “normale” dello Stato capitalistico, perché mostra l'estensione degli interessi della classe dominante al corpo sociale (l'egemonia della borghesia) e l'autonomia dello Stato rispetto agli interessi economici delle singole classi dominanti, *non* alla loro azione politica complessiva.

«Il bonapartismo, considerato come tipo di Stato capitalistico, come “religione della borghesia”, corrisponde in realtà agli interessi politici della borghesia, al suo potere univoco di classe. La stessa cosa si può dire del fenomeno storico del bonapartismo francese, che serve esclusivamente gli interessi politici della borghesia, in quanto i contadini parcellari, rappresentati da Luigi Bonaparte, sono, in realtà, solo una classe-sostegno che non ha nessuna presa sul

---

<sup>11</sup> Questa concezione dello Stato è propria della tendenza economicistica-volontaristica, massimamente rappresentata dalle teorie dello *Stamokap*. Essa riduce il funzionamento oggettivo-strutturale dello Stato capitalistico (in tal senso autonomo e determinato da limiti sistemici) alla volontà delle soggettività di classe che momentaneamente usano gli apparati di Stato. Poulantzas critica altresì le versioni non-marxiste dell'autonomia dello Stato, specie quelle di matrice pluralista-istituzionalista-neocorporativista (*PPCS*). Tuttavia, il rapporto per nulla stabile di Poulantzas con la teoria del capitalismo monopolistico di Stato aspetta ancora una sua attenta ricostruzione analitica. Come nota Bob Jessop, la concezione strategico-relazionale dello Stato, che Poulantzas svilupperà nella sua ultima opera, comporta un'apertura *de facto* alle posizioni tattiche dello *Stamokap* (JESSOP 1985, pp. 108-111).

potere politico. [...] Infatti, una classe o frazione egemonica, che detiene in definitiva il potere politico di una formazione capitalistica caratterizzata dalla autonomia tra la lotta economica e la lotta politica, può dominare effettivamente solo ove innalzi i suoi interessi economici a interessi politici. Essa, detenendo il potere statale, può perpetuare i rapporti sociali esistenti, ma solo con una gamma di compromessi, che mantengono l'equilibrio instabile delle classi in presenza, solo con una organizzazione politica e un funzionamento ideologico particolari, attraverso i quali essa riesce a porsi come rappresentativa dell'interesse generale del popolo e come incarnante l'unità della nazione»<sup>12</sup>.

Ma la borghesia, nota Poulantzas, è incapace a innalzarsi al livello propriamente politico, in quanto è coinvolta «in lotte di frazioni, senza poter realizzare la sua unità politica in base ad un interesse comune politicamente concepito». La borghesia necessita dello Stato per affermare la sua egemonia politica. Di qui l'autonomia relativa dello Stato capitalistico. Infatti, affinché una frazione della borghesia diventi dominante, lo Stato deve stipulare dei compromessi con le classi dominate e porsi «contro gli interessi economici a lungo termine di tale o tal'altra frazione della classe dominante: compromessi e sacrifici necessari talvolta per realizzare il loro interesse politico di classe»<sup>13</sup>. Lo Stato, cioè, non è autonomo rispetto al piano della lotta di classe in generale, ma rispetto a una o più frazioni delle classi dominanti<sup>14</sup>. Ponendosi sia *tatticamente* in ascolto delle classi

---

<sup>12</sup> POULANTZAS 2024, p. 363.

<sup>13</sup> Ivi, p. 366.

<sup>14</sup> Se con "autonomia dello Stato dalle classi dominanti" si intende la separazione tra il ceto politico di governo/parlamentare e la classe dei capitalisti, il concetto di questa separazione deriva dalla matrice del modo di produzione capitalistico, ossia la relativa separazione tra economia e politica, a sua volta effetto della separazione dei produttori diretti dai mezzi di produzione. Tuttavia, a noi pare che Poulantzas, a motivo del suo netto rifiuto della tesi strumentalista, trascuri la tendenza alla sovrapposizione, altrettanto strutturale (e non solo congiunturale), tra ceto politico e classe capitalista negli Stati capitalistici. Com'è noto, la polemica di Poulantzas con Miliband verteva principalmente su questo punto (cfr. BARROW 2002, POULANTZAS 2008). Il problema del rapporto tra ceto politico e classi dominanti impatta direttamente le tematiche qui discusse: Poulantzas, infatti, convinto che l'identità tra ceto politico e classe capitalistica sia un fatto tutt'al più casuale, afferma – in modo alquanto paradossale – che lo Stato capitalistico serve meglio gli interessi delle classi dominanti quando i

dominate, sia contro alcune frazioni della classe dominante, lo Stato costituisce l'egemonia politica della borghesia. In questo modo, esso *appare come* indipendente rispetto ai singoli interessi delle parti in lotta<sup>15</sup>. L'azione dello Stato contro alcuni settori delle classi dominanti, e talvolta a favore delle classi dominate, ha un doppio obiettivo: neutralizzare la rappresentanza politica delle classi dominate attraverso la ricezione *di alcune loro richieste* economiche;<sup>16</sup> moderare gli egoismi e il frazionamento delle classi al potere. Va da sé che queste richieste possono essere formulate e poste in essere previa l'esistenza di un soggetto politico (il partito). Gli elementi di democrazia sociale presenti negli stati occidentali novecenteschi, nonché lo sviluppo in senso progressivo delle stesse procedure democratiche, sono stati il frutto dell'azione delle classi dominate costituite in partito.

---

membri di queste classi *non partecipano* direttamente al potere di Stato. Per questa ragione egli vede nel bonapartismo (e nel bismarckismo) i modelli *normali* di funzionamento dello Stato capitalistico.

<sup>15</sup> Per SWEEZY (1951), esiste un modo ulteriore di spiegare l'apparente equidistanza dello Stato dalla lotta di classe in alcuni momenti della storia: questo modo è l'uso strategico della *concessione*. La concessione, va da sé, non comporta la presenza delle classi dominate all'interno dello Stato, ma, più semplicemente, la capacità dei detentori del potere di mantenere la totalità dello Stato (vale a dire la concentrazione politica dei rapporti sociali) servendosi di determinati apparati, per es. l'apparato giuridico, al fine di promulgare tatticamente alcune richieste delle classi dominate. Sulle diverse letture che la dottrina marxista e post-marxista dello Stato hanno dato del *Welfare State* e dell'interventismo di Stato, lo studio più rilevante, tutt'ora insuperato sotto il rispetto della ricostruzione teorico-storiografica e dell'analisi sociologica, è quello di BARROW 1993.

<sup>16</sup> «Basta richiamare le cosiddette “funzioni sociali” dello Stato, che rivestono attualmente un'accresciuta importanza. Se è vero che esse sono oggi conformi alla politica degli investimenti statali, diretta all'assorbimento del surplus della produzione monopolistica, quindi conformi agli interessi economici dei monopoli, non è meno vero che esse sono state imposte alle classi dominanti dallo Stato, sotto la pressione della lotta delle classi dominate; ciò si è tradotto spesso in una ostilità tra lo Stato e le classi dominanti» (POULANTZAS 2024, p. 366). La funzione riproduttiva dello Stato è stata una delle tematiche al centro della *Staatsableitungdebatte*, segnatamente nei lavori di Neussuss e Müller (HOLLOWAY—PICCIOTTO 1969, pp. 32-39).

#### 4. *Il leninismo di Poulantzas*

Secondo Poulantzas, quelli appena riassunti sono i tratti essenziali del bonapartismo. Quest'ultimo, dunque, non è solo un momento della lotta di classe nella Francia della seconda metà del XIX sec., un fenomeno storico circoscritto, ma anche la forma normale dello Stato capitalistico di classe, «la chiave» dell'autonomia relativa dello Stato.

«Si vede che lo Stato capitalistico, nell'assolvere la sua funzione politica, riesce a poggiare su alcune classi dominate e a farle talvolta funzionare contro le classi dominanti, realizzando concretamente l'autonomia relativa nei confronti di queste ultime, iscritta nelle sue istituzioni: autonomia che gli permette di essere in rapporto costante con il loro interesse politico. Non bisogna dimenticare infatti che lo Stato capitalistico in questi limiti precisi non si allontana affatto dagli interessi politici della borghesia: nel caso del bonapartismo francese Marx mostra come Luigi Bonaparte, rappresentante ufficiale della piccola borghesia e dei contadini parcellari, non prenda nessuna misura politica a loro favore»<sup>17</sup>.

Tuttavia, questa tipologia determinata di autonomia relativa deve essere distinta «dal caso di una autonomia dello Stato dovuta all'equilibrio delle forze contrapposte nella lotta di classe» (la tesi engelsiana). Lo Stato è parimenti autonomo sia di fronte a forze equivalenti politicamente organizzate, sia di fronte a forze equivalenti disorganizzate. Nel primo caso, lo Stato interviene per organizzare il dominio di una di queste classi organizzate (ma prive di egemonia: un esempio è lo Stato assolutistico come Stato di transizione); nel secondo caso, lo Stato interviene assumendo direttamente su di sé gli interessi delle classi dominanti disorganizzate. «Lo Stato, facendo funzionare alternativamente l'una contro l'altra le forze contrapposte, contribuisce al dominio effettivo di certe classi – perché non è mai un arbitro neutro – solo con il suo ruolo di fattore di coesione e di conservazione delle strutture di una formazione data»<sup>18</sup>. Il presupposto di questa azione organizzatrice dello Stato è l'incapacità delle classi

---

<sup>17</sup> POULANTZAS 2024, p. 367.

<sup>18</sup> Ivi, p. 368.

dominate a innalzarsi «con i propri mezzi a livello egemonico nei confronti delle classi dominanti». L'istanza organizzativa dello Stato è correlata a un'azione *disorganizzativa* volta a impedire l'organizzazione «in partito politico autonomo della classe operaia». Meglio: l'apparente irrazionalità e disorganizzazione del comando delle classi dominanti ha, come effetto politico positivo, la disarticolazione degli organi politici delle classi dominate.

«Il carattere paradossale del rapporto sta nel fatto che lo Stato assume un'autonomia relativa nei confronti di queste classi, proprio nella misura in cui costituisce un loro potere politico univoco ed esclusivo. In altre parole, l'autonomia nei confronti delle classi politicamente dominanti non autorizza affatto una partecipazione effettiva delle classi dominate al potere politico, o una cessione di frammenti di potere istituzionalizzato a tali classi. Il potere statale non è una macchina o uno strumento, un tutto le cui parti, ove non fossero direttamente nelle mani di certe classi, sarebbero automaticamente nelle mani di altre; il potere statale è un insieme di strutture. [...] La sua unità politica, in quanto rappresentativa dell'unità del popolo-nazione, è, in ultima analisi, quella della sua unità come potere politico *univoco* delle classi dominanti»<sup>19</sup>.

Questa univocità reca – sebbene indirettamente – alla tesi dello smantellamento dello Stato borghese *qua talis*. Di fatti, se lo Stato capitalistico è la struttura politica che organizza il potere delle classi dominanti, e conserva i rapporti di sfruttamento del modo di produzione capitalistico, ne viene che tale struttura va, in quanto tale, *spezzata*. Insomma, la tesi dell'autonomia relativa, almeno in *PPCS*, non ha esiti riformistici. Essa consegue dal *leninismo peculiare* di Poulantzas<sup>20</sup>.

Quanto detto vale per il funzionamento tendenziale delle istituzioni dello Stato capitalistico. In realtà, la ragione per cui Poulantzas tiene a distinguere nettamente l'autonomia relativa dallo stato di equilibrio è che quest'ultimo scenario manifesta una crisi profonda del dominio politico,

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 370.

<sup>20</sup> Sotto questo rispetto, non ci pare condivisibile il giudizio di Negri secondo cui, nella formulazione poulantzasiana, «la lotta operaia non si porta, non può portarsi contro lo Stato, deve bensì mediarsi sul livello della società civile» (NEGRI 2012, p. 279). Questa critica può valere, forse, per *Lo stato, il potere, il socialismo*, non per *PPCS*.

foriera di un *ribaltamento* dei rapporti tra le classi. L'autonomia relativa non impedisce, in linea di principio, un'azione della lotta politica delle classi dominate contro gli apparati di Stato.

In breve: l'equilibrio tra le forze non è l'indice normale dell'autonomia relativa, ma, semmai, il suo *caso-limite*, l'effetto soggettuale del *forcing* delle classi dominate sul perimetro della forma capitalistica di Stato.

### 5. *La dialettica delle classi dominanti*

Alcune considerazioni critiche sulle questioni appena affrontate. Possiamo sicuramente ammettere che le classi dominanti, dato il loro frazionamento, hanno un intimo bisogno di affidare la loro organizzazione egemonica a istanze esterne e, in alcuni casi, semi-dittatoriali. In tal senso, si può considerare il bonapartismo come una tendenza spontanea dello Stato capitalistico. Le classi dominanti vivono in un perenne stato di crisi egemonica che blinda il potere di Stato contro le classi dominate. Tuttavia, nutriamo qualche dubbio sul fatto che il bonapartismo comporti un'effettiva autonomia relativa dello Stato capitalistico rispetto alle frazioni della borghesia. A nostro avviso, l'eccessiva enfasi critica di Poulantzas contro la teoria strumentalista rischia di smarrire *l'aggancio cosale* dello Stato capitalistico al *potere diretto* delle classi dominanti<sup>21</sup>. Nel *18 Brumaio*, lo stesso Marx afferma che «i partiti che lottano per il potere considerano il possesso di questo enorme edificio dello Stato come *il bottino principale* del vincitore»<sup>22</sup>, a conferma che il rapporto di appropriazione è difficile da sottovalutare. Certo, il potere di Stato non è sempre tra le mani della medesima frazione delle classi dominanti; ma quando una data frazione detiene il potere, ed è in grado di organizzare le altre, l'autonomia relativa dell'apparato di Stato tende a svanire. In altre parole: si può parlare di autonomia relativa rispetto *alla pluralità* di frazioni delle classi dominanti, ma *non* nel senso di un'estraneità *costitutiva* del potere

---

<sup>21</sup> È per la sua estrema e, in alcuni casi, indiscriminata diffidenza per la tesi strumentalistica che Poulantzas ricorre a formule del tipo “lo Stato capitalistico assume...”, “lo Stato capitalistico riesce...”, “lo Stato capitalistico organizza...”, a tutta prima incomprensibili.

<sup>22</sup> MARX—ENGELS 1973, p. 576.

di Stato al *possesso* delle classi dominanti. Al fine di garantire il mantenimento del loro dominio, infatti, le classi dominanti trasformano lo Stato in una macchina apparentemente indipendente, fortificata (dall'esercito, dalla polizia e dalla burocrazia), la quale modella e organizza i rapporti di forza interni al potere di Stato<sup>23</sup>. Ma questa indipendenza, dalla nostra prospettiva, va pensata nella *forma dell'apparenza*. Essa è la *forma fenomenica* di un possesso di *fatto* della macchina statale da parte delle classi dominanti. Un possesso celato attraverso i dispositivi di mediazione e legittimazione che garantiscono l'azione universalistica, *omnes et singulatum*, dello Stato, vale a dire il diritto, gli apparati ideologici e repressivi<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Per Marx, lo ricordiamo, burocrazia, esercito, ceto tecnico e ceto politico (ossia la classe che controlla gli apparati di Stato, in sé potenzialmente diversa dalla frazione egemonica), rappresentano la base legittimativa e riproduttiva dello Stato capitalistico. Questa idea della divisione del lavoro tra classe capitalista e classe di *State managers*, che perpetua il potere di Stato necessario al mantenimento della società capitalistica, sarà al centro della critica di Block sia alla tesi strumentalista, sia alla tesi dell'autonomia relativa. Secondo Block, entrambe le tesi, poiché riducono – in modi diversi – il funzionamento dello Stato alla coscienza di classe delle classi economicamente dominante, non riescono a spiegare il meccanismo concreto, di selezione strutturale (per dirla con Offe), con cui lo Stato capitalistico, ma non dei-capitalisti, operi ciò non di meno a favore degli interessi di quest'ultimi (Block 1978, Block 1980). Tuttavia, Block sottovaluta un aspetto che, a nostro avviso, è di estrema rilevanza (e che Poulantzas pone all'origine della sua teoresi), vale a dire il fondamento di questa divisione nella struttura dei rapporti di produzione capitalistici. La distinzione tra classe economica e "State managers" è possibile perché, nel modo di produzione capitalistico, non solo la proprietà è tendenzialmente distinta dal controllo, ma la produzione diretta è distinta dalle condizioni esterne della produzione e della riproduzione. La distinzione tra potere legislativo e potere esecutivo, che Marx, non a caso, vedeva superata nell'ipotesi di «un organismo parlamentare *di lavoro*», deriva anch'essa dalla matrice strutturale del m.p.c.

<sup>24</sup> Anche Antonio Negri critica gli esiti riformistici dello *Stamokap* e propone una propria lettura dell'autonomia relativa, radicalmente differente da quella di Poulantzas. Se per quest'ultimo l'autonomia relativa va pensata secondo il modello del bonapartismo, per Negri essa è inscritta nella figura engelsiana dello Stato come capitalista collettivo ideale che «quanto più si appropria le forze produttive tanto più diventa un capitalista collettivo, tanto maggiore è il numero dei cittadini che sfrutta». Per Negri, cioè, autonomia relativa vuol dire

---

progressivo assorbimento statale del meccanismo produttivo e riproduttivo capitalistico, identificazione diretta dello Stato con la dinamica valorizzativa. Lo Stato si autonomizza rispetto alla società civile quando ne assume e interiorizza la funzione produttiva, diventando «figura di organizzatore complessivo dello sfruttamento», culmine politico della riproduzione allargata del capitale (NEGRI 2012, p. 272). L'autonomia relativa è dunque la realtà di una più stretta integrazione strutturale tra Stato-capitale-tessuto conflittuale di classe. Ma al di là dei diversi riferimenti testuali di Poulantzas e Negri, qui sono in questione, va da sé, due metodologie diverse di *costruzione del concetto* dello Stato capitalistico. Dal punto di vista di Negri, che intende mettere in *diretto* rapporto lo Stato capitalistico coi rapporti di produzione (con le sue parole: «lo Stato come un capitolo di *Das Kapital*», NEGRI 2012, p. 374), la teoria di Poulantzas tratta lo Stato come un'istanza regionale auto-riproducibile e distante dal piano della predominanza economica. L'autonomia relativa dello Stato, così come viene pensata da Poulantzas, diviene autonomia del politico: la metodologia strutturalista-regionalista ha come esito necessario il politicismo. Ora, possiamo concordare con Negri sui rischi di politicismo insiti nell'epistemologia strutturalista. Anche Jessop formulerà una critica simile al metodo di Poulantzas in *PPCS*. Tuttavia, a nostro avviso, è errato sostenere che il Poulantzas di *PPCS* non consideri lo Stato come organizzatore sociale diretto del lavoro salariato. Nelle sue analisi sulla burocrazia, Poulantzas ammette senza mezzi termini che, nel tardo capitalismo, il lavoro riproduttivo degli apparati di Stato (amministrativi e di comando) viene vieppiù sussunto sotto la produzione di plusvalore. L'esigenza di Poulantzas, piuttosto, è illuminare il meccanismo per cui lo Stato non appare *immediatamente* un agente diretto dei rapporti di sfruttamento, ma, al contrario, il concentrato politico dell'isolamento che caratterizza il livello economico, il quale, da una parte, fornisce la base reale della legittimità popolare, e dall'altra mistifica il carattere di classe dello Stato. Questo aspetto, per Poulantzas, è di fondamentale importanza, poiché solo tale dialettica rivela il segreto dell'esistenza dello Stato, della sua energia conservativa, nonostante i periodi di crisi, di squilibrio e di alta intensità di lotta. In altre parole, il problema di Poulantzas è comprendere perché lo Stato non è anzitutto l'oggetto dell'attacco diretto delle classi dominate, le quali, al contrario, sono costantemente disorientate, disorganizzate, assorbite e irretite. Certo, nell'ottica di Negri, lo Stato non mistifica più la sua capacità di sfruttamento (mediante l'equivalenza dello scambio): esso si identifica senza residui con l'irrazionalità sproporzionata del comando. Eppure, aggiungiamo noi, se lo Stato non è stato ancora distrutto, è forse perché non ha ancora dismesso le sue capacità concertatrici, che a ben vedere possono continuare a operare accanto alla

Le criticità del rifiuto poulantzasiano della tesi strumentalista appaiono in più zone del testo del 1968. Nel capitolo su “Lo stato capitalistico e le classi dominanti”, Poulantzas scrive che «le classi non si spartiscono il potere istituzionalizzato»: queste classi possono «assicurarsi il loro dominio solo nella misura in cui sono politicamente unificate»<sup>25</sup>. L’agente di questa unificazione, va da sé, è lo Stato. Tuttavia, il problema è che, per Marx, è il domino montante delle classi dominanti nella società capitalistica ad aver costruito lo Stato, ad aver rafforzato lo Stato e la sua unità come macchina di governo. Le classi dominanti possono richiedere allo Stato effetti di unità e di garanzia del loro dominio solo perché questo dominio è stato già impresso nel codice genetico degli apparati di Stato lungo la storia, fino al punto da rendersi *indipendente* dalla *azione continua* delle classi al potere. Le classi dominanti non hanno bisogno di ricercare l’unità del loro potere: essa hanno già costituito una macchina in grado di garantirlo e organizzarlo (il che, va da sé, non esclude l’evenienza, anche frequente, di crisi egemoniche e politiche). A noi pare, pertanto, che il *carattere differenziato* del blocco di potere non sia un argomento sufficiente per affermare l’autonomia relativa dello Stato.

Ancora: Poulantzas afferma che, nel *18 Brumaio*, Marx dimostra l’incapacità delle classi dominanti di innalzarsi a classi e frazioni egemoniche, «realizzando così l’unificazione del blocco di potere sotto la propria egida»<sup>26</sup>. Nella pagina successiva, invece, egli scrive che «generalmente, la classe o frazione egemonica, di cui lo Stato costituisce l’organizzatore politico, ha il sopravvento sulle altre forze del blocco di potere: questa posizione privilegiata non esclude tuttavia l’autonomia relativa dello Stato nei suoi riguardi»<sup>27</sup>, giacché la classe egemonica non possiede in quanto tale la totalità degli apparati di Stato. Ma se le classi dominanti sono incapaci di innalzarsi a classe egemoniche, perché, «generalmente», esse sono in grado di farlo? E in che modo lo Stato può svolgere una funzione organizzativa “dall’esterno” rispetto alla classe egemonica?

---

pressione maiuscola del dominio. Anzi, proprio perché tale pressione *esiste* che la mediazione (da intendersi: bisogno di pretendere con successo legittimità) è ben lungi dal perdere la sua centralità strategica.

<sup>25</sup> POULANTZAS 2024, p. 386.

<sup>26</sup> Ivi, p. 387.

<sup>27</sup> Ivi, p. 388.

Andiamo ai testi di Marx per meglio discutere queste incongruenze.

Le complesse analisi di Marx del *18 Brumaio* si riferiscono a due fasi dei rapporti di forza borghesi, cui corrispondono due modalità di funzionamento dello Stato capitalistico. «La fondazione della repubblica borghese» corrisponde al «periodo della costituzione», in cui «le vecchie potenze della società si erano raggruppate, riunite e messe d'accordo, e trovarono un appoggio inatteso nella massa della nazione, nei contadini e nei piccoli borghesi, i quali, cadute le barriere della monarchia di luglio, si precipitavano tutti ad un tempo sulla scena politica»<sup>28</sup>. In questa prima frase, si assiste a un cambio delle *forme di rappresentanza*, non di dominio delle classi borghesi, perché «se prima una parte limitata della borghesia regnava in nome del re, ora deve dominare in nome del popolo la totalità della borghesia»<sup>29</sup>. Le classi dominanti devono anzitutto rafforzare gli istituti dello Stato che consentono di organizzare, rafforzare e unificare il loro dominio contro la monarchia, per es. il parlamento.

Tuttavia, le classi dominanti si accorgono presto che gli strumenti politici e istituzionali (la macchina dello Stato), dapprima adoperati per strappare il potere alla monarchia, possono essere utilizzati contro di lei. Diciamo subito che è in questa seconda fase che appare la co-implicazione tra il potere di classe borghese e l'apparato di Stato.

«Ma l'interesse materiale della borghesia francese è precisamente legato nel modo più stretto al mantenimento di quella grande e ramificata macchina statale. Qui essa mette a posto la sua popolazione superflua; qui essa completa, sotto forma di stipendi statali, che non può incassare sotto forma di profitti, interessi, rendite e onorari. D'altra parte il suo interesse politico la spingeva ad aumentare di giorno in giorno la repressione, cioè i mezzi e il personale del potere di Stato. [...] Così la borghesia francese era spinta dalla sua stessa situazione di classe, da un lato, ad annientare le condizioni di esistenza di ogni potere parlamentare, e quindi anche del suo proprio, dall'altro lato a rendere irresistibile il potere esecutivo che le era ostile»<sup>30</sup>.

Un passo del genere mette a dura prova la tenuta teorica dell'autonomia relativa dello Stato nella teorizzazione poulantzasiana. Qui lo Stato

---

<sup>28</sup> MARX—ENGELS 1973, p. 494.

<sup>29</sup> *Ibidem*

<sup>30</sup> Ivi, p. 526.

appare letteralmente al servizio delle classi dominanti. Quest'ultime sono così avvinte alle strutture statuali al punto da modificare spontaneamente in senso repressivo e reazionario gli equilibri e le garanzie dei poteri dello Stato. La borghesia, scrive a tal proposito Marx, «capiva che tutte le cosiddette libertà e istituzioni progressive borghesi attaccavano e minacciavano il suo dominio di classe tanto nella sua base sociale quanto nella sua sommità politica: erano cioè diventate socialiste»<sup>31</sup>. I valori che la borghesia aveva posto alla base della sua affermazione politica, una volta che rischiavano di lasciare spazio di manovra politica alle classi dominate, dovevano essere abbandonati.

«Tacciando dunque di eresia socialista ciò che prima aveva esaltato come liberale, la borghesia confessa che il suo proprio interesse le impone di sottrarsi al pericolo dell'autogoverno; che per mantenere la calma nel paese deve anzitutto esser ridotto alla calma il suo parlamento borghese; che per mantenere intatto il suo potere sociale deve essere spezzato il suo potere politico; che i singoli borghesi possono continuare a sfruttare le altre classi e a godere tranquillamente della proprietà, della famiglia»<sup>32</sup>.

In questo brano, Marx offre un *piece of work* di dialettica. Nel momento in cui la borghesia capisce che i suoi apparati politici possono essere utilizzati contro di lei, dando vita a una nuova fase espansiva della lotta di classe, essa decide non solo di smantellare in senso reazionario e autoritario le istituzioni che furono necessarie alla sua ascesa, ma soprattutto di rinunciare all'organizzazione della *propria* rappresentanza politica unitaria. Al cospetto di rischi provenienti dalle pressioni socialiste, la borghesia non vuole più porsi il problema del governo diretto del potere di Stato, dunque del suo auto-governo. Di qui il bisogno di una direzione eteronoma dello Stato e del potere di classe borghese: di qui la spontanea tendenza delle forme politiche borghesi al bonapartismo. «Il 10 Marzo il suffragio universale si era dichiarato direttamente avverso al dominio della borghesia. La borghesia rispose dando il bando al suffragio universale»<sup>33</sup>. È in questo frangente che lo Stato *appare* autonomo dalle volontà

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 529.

<sup>32</sup> Ivi, p. 530.

<sup>33</sup> Ivi, p. 534.

delle classi dominanti e delle sue frazioni: l'autonomia, cioè, è soltanto un *effetto politico* della rinuncia delle classi borghesi al controllo diretto dell'apparato statale, un apparato che è stato già rafforzato nelle sue funzioni repressive e di governo<sup>34</sup>. Il fatto che le rivoluzioni borghesi hanno «rafforzato la macchina dello Stato» sottrae, a ben vedere, realtà sostanziale all'autonomia allo Stato. Le classi dominanti in tanto *possono* rinunciare al potere immediato dello Stato, in quanto lo hanno già ispessito nelle fasi precedenti (e soprattutto in quanto lo detengono). La disarticolazione dell'azione parlamentare, e il conseguente rafforzamento dell'esecutivo, sono dunque un esempio della non-autonomia dello Stato capitalistico. La borghesia può rinunciare ai suoi istituti, a pezzi della realtà politica, poiché la struttura dello Stato è così garantita e solida da poter funzionare indipendentemente dal governo diretto di una singola

---

<sup>34</sup> «La prima Rivoluzione francese, a cui si poneva il compito di spezzare tutti i poteri indipendenti di carattere locale, territoriale, cittadino e provinciale, al fine di creare l'unità borghese della nazione, dovette necessariamente sviluppare ciò che la monarchia assoluta aveva incominciato: l'accentramento; e in pari tempo dovette sviluppare l'ampiezza gli attributi e gli strumenti del potere governativo. Napoleone portò alla perfezione questo meccanismo dello Stato. La monarchia legittima e la monarchia di luglio non vi aggiunsero nulla, eccetto una più grande divisione del lavoro, che si sviluppava nella stessa misura in cui la divisione del lavoro nell'interno della società borghese creava nuovi gruppi di interessi, e quindi nuovo materiale per l'amministrazione dello Stato. Ogni interesse comune fu subito staccato dalla società e contrapposto ad essa come interesse generale, più alto, strappato all'iniziativa individuale dei membri della società e trasformato in oggetto di attività del governo, a partire dai ponti, dagli edifici scolastici e dai beni comunali del più piccolo villaggio, sino alle ferrovie, al patrimonio nazionale e all'Università di Francia. La repubblica parlamentare, infine, si vide costretta a rafforzare, nella sua lotta contro la rivoluzione, assieme alle misure di repressione, gli strumenti e la centralizzazione del potere dello Stato. Tutti i rivolgimenti politici non fecero che perfezionare questa macchina, invece di spezzarla. I partiti che successivamente lottarono per il potere considerarono il possesso di questo enorme edificio dello Stato come il bottino principale del vincitore. Ma sotto la monarchia assoluta, durante la prima rivoluzione, sotto Napoleone, la burocrazia era stata soltanto un mezzo per preparare il dominio di classe della borghesia» (MARX—ENGELS 1973, p. 576).

frazione delle classi borghesi<sup>35</sup>. Ciò, va da sé, non esclude le crisi egemoniche e l'incapacità politico-organizzativa delle classi dominanti.

Dietro l'apparente indipendenza dello Stato, pertanto, vi è comunque un'*azione diretta* delle classi dominanti. Non sono le classi dominanti che necessitano dello Stato relativamente autonomo per organizzarsi. È l'autonomia dello Stato il *risultato (momentaneo o duraturo)* dell'astensione delle classi dominanti all'auto-governo, il quale richiede una rinuncia parziale, da parte delle frazioni delle classi dominanti, di quote dei loro interessi. Questa dinamica ha una natura dialettica: è la classe borghese ad auto-rinunciare al potere e auto-destituire le proprie stesse forme politiche. Non è lo Stato che, dall'esterno, smantella gli apparati liberali di Stato per fornire un'unità esteriore alle classi dominanti mediante la figura di Napoleone III. Il rilascio del potere, per le classi dominanti, è un *fenomeno della loro potenza (anche se in crisi)*, è un atto necessario a mantenere il loro dominio attraverso una struttura statale che in tanto si è resa indipendente, in quanto ha perfettamente assunto i connotati del potere di classe che la governa. Infatti, il governo diretto del potere di Stato per frenare le spinte delle parti politiche avverse disturba la placida tutela degli interessi delle classi dominanti.

Il domino borghese richiede da sé un automatismo di governo che lo sollevi dall'auto-governo.

---

<sup>35</sup> Sappiamo già che Poulantzas rigetta questa ipotesi, in quanto riduce l'oggettività e gli automatismi delle strutture dello Stato alle mire volitive e coscienziali delle classi dominanti. Eppure, a nostro avviso, legalità strutturale del funzionamento dello Stato e detenzione del potere di Stato non si escludono a vicenda: un possesso di fatto, un controllo acquisito abituale e sedimentato, condividono una soglia di indistinzione con la ritmica oggettiva degli apparati statuali.

## 6. Conclusioni

Al di là delle riserve critiche possibili, ci pare che la dottrina poulantziana dell'autonomia relativa dello Stato capitalistico colga, in ogni caso, delle effettive tendenze di movimento degli Stati capitalisti. Per questa ragione la teoria politica di Poulantzas in *PPCS* presenta, sotto questo rispetto, importanti elementi di attualità. Se il bonapartismo non configura soltanto un tipo eccezionale di Stato, ma è la chiave per comprendere l'autonomia relativa dello Stato capitalistico, l'inclinazione normale delle classi dominanti rispetto alla gestione del potere di Stato, questo obbliga a una ri-considerazione delle funzioni e del rapporto tra legislativo ed esecutivo, o per dirla con Marx, tra "autonomia della nazione" ed "eteronomia della nazione"<sup>36</sup>. Diversamente dalla vulgata per cui il legislativo e i parlamenti figurano come poteri in sé rischiosi per le classi dominanti al governo (in quanto possono accogliere e imporre l'eventuale presenza della rappresentanza politica delle classi dominate), il primato, in alcuni frangenti storici, del legislativo o dell'esecutivo, così come il mutamento dei rapporti tra i due poteri, chiamano in causa soltanto forme qualitativamente differenziali di legittimità del blocco delle classi dominanti al potere, corrispondenti a fasi, forme di regime e forme di lotta ideologico-egemonica diverse, dunque, in ultima analisi, a rapporti mutevoli tra frazioni al potere, frazioni dominanti avversarie e classi dominate al traino. Insomma, la presenza di dispositivi di mediazione e di concertazione tra classi sociali e Stato indica soltanto una fase, una *variatio* nella periodizzazione del politico in una formazione sociale capitalistica: essa si snoda tra i limiti strutturali della forma-Stato *del capitale*. Per Poulantzas, infatti, sia l'idea del legislativo come espressione e *sede naturale* della volontà democratica del popolo, sia l'astratta contrapposizione tra la legittimità del primato del legislativo e l'illegittimità autoritaria del primato dell'esecutivo, sono entrambi dei *miti*. Sebbene in modalità plebiscitarie, anche un forte primato dell'esecutivo può esprimere una data volontà popolare più o meno organizzata. Certo, un primato dei parlamenti è legato all'esistenza di partiti con basi di classe diverse; tuttavia,

---

<sup>36</sup> Sulle forme contemporanee di bonapartismo (che, come rilevava già Gramsci, non hanno più bisogno dell'esito militare), cfr. LOSURDO 1993, AZZARÀ 2014, LUCIANI 2019.

*l'unità ontologica* dello Stato *capitalistico* – di qui la sua centralità analitica per Poulantzas – comporta strutturalmente un ribilanciamento dei poteri dello Stato a detrimento dei rappresentanti politici delle classi dominate. Uno squilibrio che può essere agevolato anche da poteri occulti, *specie in fasi di crisi politica* (massonerie, gruppi di pressione e, nel caso italiano, organizzazioni paramilitari come GLADIO).

L'unità dello Stato capitalistico, in ultima analisi, se da una parte motiva l'ancoraggio dell'esercizio del potere alla richiesta di legittimità presso il popolo sovrano, essa è altresì *l'indice* della detenzione *esclusiva* del potere di Stato da parte delle classi economicamente dominanti nella società<sup>37</sup>.

### Riferimenti bibliografici

ALTVATER, ERMAN — HOFFMAN, JÜRGEN, 1990  
*The West German State Derivation Debate: The Relation between Economy and Politics as a Problem of Marxist State Theory*, "Source Social Text", 24, 1990, pp. 134-155.

AZZARÀ, STEFANO G., 2014  
*Democrazia cercasi*, Imprimatur, Reggio Emilia.

BARROW, CLYDE, 2002  
*Critical Theories of the State*, Wisconsin University Press, Madison.

BLOCK, FRED, 1978  
*The Ruling Class Does Not Rule*, "Socialist Revolution", 7 (3), pp. 6-28.

BLOCK, FRED, 1980  
*Beyond Relative Autonomy: State Managers as Historical Subjects*, "Socialist Register 1980", pp. 33-49.

---

<sup>37</sup> Come nota JESSOP (1985), nei testi successivi Poulantzas modificherà ampiamente questa idea di unità del potere statale, e con essa la stessa teoria dell'autonomia relativa. In *Stato, potere, socialismo*, per es., Poulantzas rileverà, influenzato da Foucault, che nello stato capitalistico contemporaneo «più che con un corpo di funzionari, con un personale di Stato unitario e consolidato intorno a una volontà politica univoca, si ha a che fare con dei feudi, con dei clan, con fazioni di vario tipo, in breve con una moltitudine di micropolitiche diversificate» (POULANTZAS 2023, pp. 180-181). Ma queste evoluzioni della teoria poulantziana esulano dagli obiettivi primari di questo studio.

DUCANGE, JEAN-NUMA — KEUCHEYAN, RAZMIG, 2016

*La fin de l'état démocratique. Nicos Poulantzas, un marxisme pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, "Actuel Marx".

BARTSIDIS, IONNA — DOUET, YOHANN — POLLERI, MATTEO, 2024

*Actualité et inactualité de Nicos Poulantzas*, "Terrains/Théories", 18.

HOLLOWAY, JOHN — PICCIOTTO, SOL, 1969

*State and Capital. A Marxist Debate*, Edward Arnold, London.

HUNTER, ROB — KHACHATURIAN, RAFAEL — NANOPOULOS, EVA, 2023

*Marxism and the Capitalist State: Towards a New Debate*, Palgrave Macmillan, Switzerland.

JESSOP, BOB, 1985

*Marxist Theory and Political Strategy*, Macmillan, New York.

LOSURDO, DOMENICO, 1993,

*Democrazia o Bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino.

LUCIANI, MASSIMO, 2019

*Bonapartismo, oggi?*, "Teoria politica", 2019, pp. 139-168.

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1973

*Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma.

NEGRI, ANTONIO, 2012

*La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*, Dalai Editore, Milano.

POULANTZAS, NICOS, 2024

*Potere politico e classi sociali*, PGreco, Milano.

Id., 2023

*Lo Stato, il potere, il socialismo*, PGreco, Milano.

Id., 2008

*Poulantzas Reader*, ed. by James Martin, Verso, London-New York.

PASHUKANIS, EVGENIJ, 1975

*La teoria generale del diritto e il marxismo*, De Donato, Bari.

SWEEZY, PAUL, 1951

*La teoria dello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino.

WETHERLEY, PAUL, 2003

*Marxism and the State. An Analytical Approach*, Palgrave Macmillan, New York.

## Creare nuove *enclosures*. La ripetizione violenta dell'accumulazione primitiva attraverso degradazione delle donne, *lockdown*, finanza predatoria, guerra, saccheggio dei beni comuni<sup>1</sup>

Lorenzo Magnani<sup>2</sup> e Anna Maria Marchini<sup>3</sup>

*Starting from the analysis of the chapter of Marx contained in the first volume of Capital, this article describes the Marxian emphasis on the extremely violent aspects – a list of the main cases is also provided – of the so-called "enclosures" as fundamental procedures that favored "primitive accumulation" (or original accumulation), that is, the first social and economic step that led to capitalism. The implementation of the "enclosures" that characterized the process of primitive accumulation is illustrated in detail, violently expropriating the peasants, razing their cottages and their homes to the ground. At the same time, we will describe what we call the "moral bubble", created*

---

<sup>1</sup> Traduzione italiana (svolta dagli autori) dell'articolo in Open Access *Creating New "Enclosures": Violently Mimicking the Primitive Accumulation through Degradation of Women, Lockdowns, Looting Finance, War, Plunder*, "Philosophies" 7 (3), 2022. La ricerca per questo articolo è stata sostenuta dal PRIN 2017 Ricerca 20173YP4N3-MIUR, Ministero dell'Università e della Ricerca, Roma, Italia.

Il titolo riprende quello della prima parte del libro di Silvia Federici, *Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*, PM Press, Oakland, CA, 2019 (trad. italiana *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, Ombre Corte, Verona, 2021). Alcuni temi relativi al problema generale della violenza in prospettiva filosofica e delle cosiddette "bolle morali" trattati in questo articolo sono già stati trattati nel libro di Lorenzo Magnani *Understanding Violence. The Intertwining of Morality, Religion and Violence: A Philosophical Stance*, Springer, Cham, Svizzera, 2011 (seconda edizione ampliata *Understanding Violence. The Intertwining of Morality, Religion, Capitalism and Violence: A Philosophical Stance*, Springer, Cham, Svizzera, 2024). Per le critiche informative e gli interessanti scambi che ci hanno aiutato ad arricchire l'analisi dei temi trattati in questo articolo, siamo grati ai due revisori e ai collaboratori del primo autore Selene Arfini e Alger Sans Pinillos. Un ringraziamento particolare va a Fabio Minazzi, che ha suggerito l'importanza del capitolo di Marx sull'accumulazione primitiva per completare l'analisi della violenza già disponibile nel libro scritto dal primo autore di questo articolo, citato in precedenza.

<sup>2</sup> Sezione di Filosofia e Laboratorio di Filosofia Computazionale, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Pavia.

<sup>3</sup> Istituto di Istruzione Secondaria "Giuseppe Campanini" (Ministero dell'Istruzione), 27053 Lungavilla, Italia, annamariamarchini@yahoo.it

*by the – morally edifying – narratives on the enclosures, dedicated only to the emphasis on positive economic and social results: the moral bubble acts as a powerful conceptual device capable of hiding the violence that accompanies the enclosures. The second part of the article underlines the fact that the mechanism of enclosures can be traced back not only to the violent expropriation of common lands where peasants previously thrived, but also to the processes of violence against women to substantially reduce them to machines for the production of new workers, in the framework of the new "wage patriarchy". The importance of the so-called "new enclosures" is further outlined after showing how the enclosures express the historical and general tendency of capitalist accumulation and not only of the primitive one. The analogous violent aspects of primitive accumulation, and therefore of primitive enclosures, are described as the protagonists of every phase of the recent capitalist globalization, marked by a continuous and unprecedented assault (as an intelligent social, political and economic mechanism to produce enclosures) on common goods, perpetrated by the World Bank, the International Monetary Fund, the lockdown for the coronavirus and, currently, also by the paradoxical economic effects of the interaction between the green era and the Ukraine war/global food and energy crisis. Finally, the last paragraph provides information on what we have called "terminal enclosure" linked to the aggression of the common good par excellence: water.*

*Enclosures; Capitalism; Morality; Violence.*

### *1. Morale e violenza nel ruolo delle recinzioni nell'accumulazione primitiva capitalistica*

Nel primo volume del *Capitale*<sup>4</sup>, "Il processo di produzione del capitale", nella sezione "Il processo di accumulazione del capitale", all'inizio della parte intitolata "Il segreto dell'accumulazione originaria", Marx introduce un parallelismo tra l'accumulazione primitiva (o originaria) in economia politica e il peccato originale in teologia:

«Nell'economia politica quest'accumulazione originaria fa all'incirca la stessa parte del *peccato originale* nella teologia: Adamo dette un morso alla mela e con ciò il peccato colpì il genere umano. Se ne spiega l'origine raccontandola come aneddoto del passato. C'era una volta, in una età da lungo tempo trascorsa, da una parte una *élite* diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice, e dall'altra

---

<sup>4</sup> MARX 1980: i riferimenti di pagina sono forniti direttamente nel testo.

c'erano degli sciagurati oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più. Però la leggenda del peccato originale teologico ci racconta come l'uomo sia stato condannato a mangiare il suo pane nel sudore della fronte; invece la storia del peccato originale economico ci rivela come mai vi sia della gente che non ha affatto bisogno di faticare. Fa lo stesso! Così è avvenuto che i primi *hanno accumulato ricchezza* e che gli altri non hanno avuto all'ultimo altro da vendere che la propria pelle. È da questo peccato originale data *la povertà della gran massa* che, ancor sempre, non ha altro da vendere fuorché se stessa, nonostante tutto il suo lavoro, e la ricchezza dei pochi che cresce continuamente, benché da gran tempo essi abbiano cessato di lavorare. Il signor Thiers p. es. sminuzza ancora ai francesi che una volta erano così intelligenti, tali insipide bambinate con tutta la serietà e solennità dell'uomo di Stato, allo scopo di difendere la *propriété*» (pp. 777-8).

È chiaro che Marx si riferisce a una narrazione della nascita del capitalismo che sfrutta la distinzione tra esseri umani buoni e cattivi, una narrazione che evidentemente intende criticare<sup>5</sup>. Dato che « la cosiddetta accumulazione originaria non è altro che il *processo storico di*

---

<sup>5</sup> Il riferimento di Marx alla storia del peccato originale è ovviamente ironico: a nostro avviso, in questo caso, Marx non si sta prendendo gioco della religione (conosciamo il profondo significato religioso della storia così come è presentata nell'Antico Testamento) ma semplicemente utilizza una metafora che può paradossalmente indicare le condizioni "reali" e "materiali" della nascita del capitalismo. Gli autori desiderano comunque sottolineare che il presente articolo non affronta gli aspetti della filosofia di Marx che riguardano il materialismo storico o l'assunto filosofico secondo cui i grandi cambiamenti sociali devono essere spiegati in termini di lotta di classe, e la natura delle classi e i dettagli della lotta come determinati, in ultima istanza, dalla base economica. Non stiamo nemmeno affrontando il problema canonico dell'accesso all'era comunista. L'articolo adotta il riferimento al semplice meccanismo delle recinzioni descritto da Marx come modo di interpretare i fenomeni attuali che forniscono anche la controparte materiale del recente aumento delle enormi proprietà private di capitali e persone iper-ricche. Un meccanismo che spiega perché, nel decennio iniziato nel 2010, a ridosso della Grande Recessione, la crescita economica è andata a gonfie vele e i mercati azionari di tutto il mondo hanno registrato anni di rialzi significativi, contribuendo ad alimentare l'enorme aumento delle grandi fortune. Il numero di miliardari in tutto il mondo è quasi triplicato nell'ultimo decennio, raggiungendo quota 2095 come indicato dalla lista dei miliardari del mondo di "Forbes" del 2020.

*separazione del produttore dai mezzi di produzione*», esso appare «“originario” perché costituisce la *preistoria del capitale* e del modo di produzione ad esso corrispondente» (p. 754).

Marx si interessa al processo storico che trasforma i produttori in lavoratori salariati, semplici venditori di se stessi, dopo essere stati privati di tutti i propri mezzi di produzione e di tutte le garanzie di sopravvivenza fornite dai vecchi sistemi feudali. Questo processo viene immediatamente classificato come estremamente violento: «E la storia di questa espropriazione degli operai è scritta negli annali dell'umanità a tratti di sangue e di fuoco. [...] L'espropriazione dei produttori rurali, dei contadini e la loro espulsione dalle terre costituisce il fondamento di tutto il processo» (pp. 779-80).

Per illustrare il meccanismo che rende possibile questa espropriazione, viene descritto in dettaglio il caso classico della sua adozione in Inghilterra. Nel XV secolo la maggioranza della popolazione era costituita da liberi contadini indipendenti o salariati: «Anche questi ultimi erano, oltre che salariati, di fatto contadini indipendenti in quanto veniva loro assegnato, oltre al salario, terreno arabile di quattro e più acri assieme a *cottages*. Inoltre essi godevano, assieme ai contadini veri e propri, dell'usufrutto delle terre comunali, sulle quali pascolava il loro bestiame e che offrivano loro anche il materiale per il fuoco: legna, torba, ecc.!» (p. 781). I fatti violenti che sono all'origine del capitalismo si verificano nell'ultimo terzo del XV secolo e nei primi decenni del XVI:

«Piuttosto, il grande signore feudale, in tracotante opposizione alla monarchia e al parlamento, creò un *proletariato incomparabilmente più grande* scacciando con la forza i contadini dalle terre sulle quali essi avevano lo stesso titolo giuridico feudale, e usurpando le loro terre comuni. In Inghilterra in particolare l'impulso immediato a quest'azione fu dato dalla fioritura della manifattura laniera fiamminga e dal corrispondente aumento dei prezzi della lana. Le grandi guerre feudali avevano inghiottito la vecchia nobiltà feudale, e la nuova era figlia del proprio tempo per il quale il denaro era il potere dei poteri. Quindi la sua parola d'ordine fu: trasformare i campi in pascoli da pecore. Lo *Harrison*, nella sua *Description of England. Prefixed to Holinshed's Chronicles*, descrive come l'espropriazione dei piccoli contadini mandò in rovina il paese, “*What care our great incroachers!*” (Che cosa gliene importa ai nostri grandi usurpatori!). Le abitazioni dei contadini e i *cottages* degli operai agricoli vennero abbattuti con la violenza o abbandonati alla lenta rovina» (p. 782).

## 2. Le “*Enclosures*” e la relativa “*bolla morale*” basata su narrazioni economiche edificanti

I termini inglesi *enclosure* e *inclosure* [recinzioni] sono usati in modo intercambiabile e si riferiscono all'appropriazione di *waste* o *common (state) land* che segrega e di conseguenza espropria i *commoners* dei loro diritti di accesso e di proprietà. Il processo, che risale al XII secolo, è stato realizzato a favore dei proprietari terrieri della *gentry* e della borghesia mercantile e ha avuto luogo in Inghilterra tra il XIII e il XIX secolo. Le recinzioni distrussero i diritti comuni delle persone sui terreni agricoli ma anche sui beni parrocchiali e comportarono l'attribuzione dei piccoli appezzamenti di terra a nuove grandi aree delimitate da siepi, muri o recinzioni, con l'obiettivo di concedere esclusivamente ai singoli proprietari o ai loro affittuari l'uso e lo sfruttamento delle nuove aree recintate<sup>6</sup>.

Gli accordi di recinzione delle terre potevano essere stipulati grazie alla formazione di “chiusure” selezionate delle terre comuni con atti legali del parlamento. I contadini venivano danneggiati a favore dei grandi proprietari terrieri, infatti i piccoli proprietari non erano in grado di sostenere spese private e legali per l'attuazione delle recinzioni. Alla fine del XVIII secolo, il sistema di recinzioni costruito dall'aristocrazia e dalla

---

<sup>6</sup> Un recensore del presente articolo si è lamentato del fatto che non abbiamo fornito un metodo sufficientemente convincente per provare “l'imitazione attuale” dell'accumulazione primitiva, quindi l'articolo sarebbe privo di una valida prova intellettuale di questi processi. Riteniamo che l'adozione del termine recinzione in senso marxiano con l'obiettivo di spiegare casi recenti che di solito non vengono “visti” come forme di recinzione nella letteratura corrente (ad esempio in economia, scienze politiche, mass media e nella mentalità della gente comune) sia l'adozione di una prospettiva teorica chiara e appassionata, che ovviamente si offre alla comunità intellettuale come totalmente aperta a (1) critiche e/o (2) possibili ulteriori arricchimenti/potenziamenti e/o correzioni e modifiche. Abbiamo analizzato attentamente varie fonti e bibliografie attuali ma non c'è traccia di dibattito sulle “nuove recinzioni”. Sembra che altri punti di vista (probabilmente più prони ad apprezzare forme meno controllate – neoliberali per esempio – di sviluppo capitalistico) semplicemente “non vedano” le nuove recinzioni all'opera, che al contrario noi invece noi notiamo in efficace azione.

borghesia creò un'enorme quantità di lavoratori disoccupati, disponibili per essere sfruttati a basso costo nella nuova era industriale capitalistica. Naturalmente, si può dire che le recinzioni furono rese necessarie dall'aumento della domanda di beni agricoli e di lana di pecora legati alla manifattura tessile: i contadini non erano in grado di migliorare l'efficienza del loro lavoro sulla terra, e invece i nuovi grandi proprietari terrieri poterono affittare le terre a contadini più aggressivi e produttivi, in grado di pagare affitti elevati e di aumentare la produzione agricola dell'Inghilterra. Inoltre, il valore economico delle aree recintate crebbe notevolmente. Furono recintate di fatto terre comuni (*common wastes*) e terre indivise (campi liberi). È importante notare che queste giustificazioni economiche non devono nascondere gli atti violenti perpetrati contro i contadini durante questi processi, come testimoniano alcune proteste e rivolte (dal terzo decennio del XVI secolo alla metà del successivo) contro l'estirpazione dei diritti della gente comune. Come si spiegherà più avanti, in questo caso siamo in presenza di quella che può essere definita una "bolla morale" basata su narrazioni economiche edificanti, caratterizzate dalla forza razionale dell'"oggettività", che delinea una situazione descrivibile con il motto stereotipato "questo è ciò che è accaduto e non erano possibili comportamenti alternativi".

### 2.1. Le "bolle morali" basate su narrazioni economiche edificanti

Nel 1999, Justin Kruger e David Dunning hanno pubblicato sul "Journal of Personality and Social Psychology" l'interessante articolo *Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflated Self-Assessments*<sup>7</sup>, che illustra il cosiddetto effetto Dunning-Kruger. Nella prospettiva della naturalizzazione della morale, Magnani<sup>8</sup> ha evidenziato la presenza di qualcosa di analogo a tale effetto, chiamato effetto bolla morale, legato alla carente (o molto precaria) consapevolezza degli esseri umani riguardo ai loro comportamenti violenti: spesso gli esseri umani compiono atti violenti ma non ne rilevano gli effetti, così da ignorare il danno imposto. È importante

---

<sup>7</sup> DUNNING—KRUGER 1999.

<sup>8</sup> MAGNANI 2024.

osservare che questa peculiarità cognitiva degli esseri umani è centrale per garantire la stabilità dei quadri morali. L'atto di rendere invisibile la violenza e di accettarla si basa su un fenomeno psicologico comune noto come "imbollamento". Il comportamento umano è dunque schiavo di quelle che sono state chiamate bolle morali, che nascondono regolarmente la violenza; ciò è anche legato al fatto che è risaputo che nella nostra società molti comportamenti violenti sono generalmente trattati come se fossero qualcosa di diverso.

Come abbiamo indicato sopra, ci troviamo di fronte a questo tipo di bolla morale nel caso della giustificazione dell'accumulazione capitalista primitiva: le narrazioni economiche edificanti, dotate della forza e dell'ineluttabilità dell'oggettività degli eventi, sono lo strumento migliore per alimentare le bolle morali e nascondere le conseguenze violente reali o potenziali. Tale diffusa violenza occultata, quando viene evidenziata, ad esempio quella – nel caso delle recinzioni – contro i contadini (che Marx descrive in modo così eloquente), viene implicitamente scusata o giustificata: questo porta al cuore della nostra convinzione che sia invece importante sottolineare il potere che hanno i modelli morali adottati nel nascondere e allo stesso tempo (potenzialmente) provocare vari tipi di violenza. È in questo modo che possiamo vedere più facilmente che la violenza non è così speciale, al di là dei comuni stereotipi ripetitivi, come ad esempio nel caso della sua facile e semplicistica psichiatrizzazione. Del resto, come mostra Marx riportando l'analogia tra le narrazioni dell'economia politica e quelle della teologia, che abbiamo citato all'inizio del primo paragrafo, abbiamo ancora a che fare con una sorprendente bolla morale, come mezzo per "non vedere" la violenza perpetrata e accaduta in determinate circostanze.

Woods ha introdotto la nozione di bolla epistemica: un «agente cognitivo si trova in una bolla epistemica rispetto alla proposizione *a* se si trova in uno stato *k* rispetto ad *a* e la distinzione tra il suo sapere che *a* e il suo sperimentare se stesso come se lo sapesse è fenomenicamente inapparente per lui nel presente»<sup>9</sup>. In sintesi, sappiamo meno di quanto crediamo di sapere e difficilmente siamo in grado di discriminare tra un sapere reale e uno apparente, dalla prospettiva della prima persona.

---

<sup>9</sup> WOODS 2013, p. 162.

Abbiamo bisogno di un punto di vista in terza persona per riconoscere l'errore.

Analogamente, il processo di imbollamento morale si autoalimenta perché, come dimostrano alcuni studi di logica, logica informale e retorica, le fallacie (tipiche del linguaggio umano al lavoro), soprattutto nelle situazioni quotidiane, inclinano a errori di vario tipo, anche nascosti, e possiedono quella che René Thom ha definito «intelligenza militare»<sup>10</sup>, nel quadro della teoria delle catastrofi. La dolcezza che spesso accompagna le fallacie le rende particolarmente efficaci nelle strategie intelligenti di protezione dei gruppi, di affermazione dei quadri morali e quindi di generazione di possibili effetti violenti più o meno invisibili. Le bolle morali rappresentano una parte rilevante di questi processi di dissimulazione perché l'essere inconsapevoli dei nostri errori e/o della violenza in modo fondamentale e spontaneo è spesso intrecciato con la nostra "eccessiva sicurezza" intorno alle argomentazioni che stiamo sostenendo, e relative azioni derivate, dando per scontato che non siano assolutamente portatrici di possibili esiti violenti.

Sosteniamo che le fallacie incorporate nelle discussioni, nei dialoghi e nelle deliberazioni umane potenzino fortemente la creazione e la stabilità di bolle morali che devono essere considerate del tutto omomorfe alle bolle epistemiche: riguardano aspetti morali/violenti e non solo cognitivi/epistemologici. In conclusione: *l'ignoranza dei nostri errori è spesso legata alla mancanza di consapevolezza della natura ingannevole/aggressiva del nostro discorso (e del nostro comportamento).*

Le bolle morali, da questa prospettiva, sono un potente e semplice meccanismo psicologico che permette agli esseri umani di legittimare e dissimulare la violenza allo stesso tempo. Il risultato che ne deriva è una protezione delle nostre convinzioni morali a livello individuale e dei quadri morali che agiscono nelle nostre collettività.

Insomma, grazie alle bolle morali, possiamo verificare che al loro interno, anche se possiamo essere facilmente consci dei probabili esiti violenti reali, questa possibilità non viene attivata e scompare dalla consapevolezza. Le azioni che discendono da varie serie convinzioni e regole morali sono sempre dotate di un forte valore cognitivo perché sono saldamente legate e noi vi aderiamo senza esitazione: la possibile violenza

---

<sup>10</sup> THOM 1988.

generata scompare perché il suo valore cognitivo è terribilmente secondario e/o essa è completamente giustificata e quindi può essere disattesa/dimenticata e la conseguente inconsapevolezza legittimata. Le narrazioni economiche sono fortemente caratterizzate dallo sfruttamento delle comuni bolle morali che gli individui sono soliti costruire per nascondere la possibile violenza correlata, come Marx indica chiaramente nella parte dal titolo “Il segreto dell’accumulazione originaria” del primo volume del *Capitale*, che abbiamo citato sopra. L’intero capitolo è completamente dedicato alla disintegrazione delle bolle morali all’opera nella giustificazione dell’accumulazione primitiva allo scopo di mostrare chiaramente la violenza perpetrata (ma tuttavia nascosta).

È interessante notare che la narrazione standard che descrive le recinzioni e le premesse della loro creazione, riportata ad esempio da Wikipedia, solo sommessamente e di sfuggita fa riferimento al loro lato violento. Questa narrazione rileva innanzitutto che l’istituzione del sistema feudale portò a un aumento della crescita economica e dell’urbanizzazione dell’Inghilterra. Nel XIII secolo, i ricchi signori prosperarono monetariamente, ma i contadini, che dovevano far fronte a spese sempre maggiori, non lo fecero e le loro attività di sostentamento declinarono. Durante le epidemie di peste nera a metà del XIV secolo, la popolazione e i raccolti di grano crollarono. Con il calo demografico, i lavoratori agricoli rimasti divennero molto richiesti. I proprietari terrieri furono costretti a scegliere se aumentare i salari per competere per la manodopera o lasciare andare in rovina le loro fattorie. I salari dei braccianti perciò aumentarono, causando inflazione in tutta l’economia. Le recinzioni dei terreni agricoli risalgono al XII secolo: in Inghilterra, tuttavia, la storia delle recinzioni varia da luogo a luogo. Il metodo celtico pre-romano di coltivare in piccoli campi recintati si è conservato in alcune zone dell’Inghilterra sud-orientale (in particolare nell’Essex e nel Kent). I campi non sono mai stati aperti oppure sono stati recintati solo in parte in alcune zone dell’Inghilterra occidentale e nord-occidentale. Il “sistema dei campi aperti” era il principale sistema di gestione dei campi nelle zone di pianura, cioè nelle aree dell’Inghilterra che abbracciano un’ampia fascia dallo Yorkshire e dal Lincolnshire in diagonale verso sud, includendo parti del Norfolk e

del Suffolk, il Cambridgeshire, vaste aree delle Midlands e la maggior parte dell'Inghilterra centro-meridionale<sup>11</sup>.

2.2. L'incredibile elenco degli effetti violenti provocati dalle recinzioni

Al di là della bolla morale creata dalle narrazioni edificanti sugli effetti positivi dell'accumulazione primitiva, che anticipano quindi gli effettivi buoni risultati del capitalismo entrante, e che purtroppo nascondono – sia dal punto di vista psicologico che storico – le relative violenze avvenute, vale certamente la pena di notare direttamente molti passaggi eloquenti e seriamente informati forniti dallo stesso Marx che colmano questa lacuna. Il lettore potrà “godere”, anche se con qualche indignazione, della lettura di tutti i passaggi o “selezionare” quella dei più interessanti.

1. *Abbattimento dei cottages e delle abitazioni dei contadini*. «Lo Harrison, nella sua *Description of England. Prefixed to Holinshed's Chronicles*, descrive come l'espropriazione dei piccoli contadini mandò in rovina il paese, “*What care our great incroachers!*” (Che cosa gliene importa ai nostri grandi usurpatori!). Le abitazioni dei contadini e i cottages degli operai agricoli vennero abbattuti con la violenza o abbandonati alla lenta rovina» (p. 782).

2. *Declino di popolazione, città, chiese, e decime*. «Nella sua storia di Enrico VII, Bacone dice: “Intorno a quel tempo (1489) aumentarono le lamentele sulla trasformazione di terreno arabile in pascoli (per le pecore ecc.), facilmente curati da pochi pastori; e le affittanze a tempo, a vita e a disdetta annua (delle quali viveva una gran parte degli *yeomen* [piccoli contadini indipendenti]) vennero trasformate in tenute direttamente gestite dal proprietario fondiario. Questo provocò una decadenza della popolazione e di conseguenza un declino delle città, delle chiese, delle decime... Mirabile fu in quel tempo la saggezza del re e del parlamento nella cura di questa sciagura... Essi presero misure contro questa usurpazione spopolatrice delle terre comuni (*depopulating inclosures*) e contro la coltura prativa, altrettanto spopolatrice (*depopulating pasture*) che la seguiva passo passo”» (p. 783).

---

<sup>11</sup> V. <https://en.wikipedia.org/wiki/Enclosure> (ultimo accesso 18/04/2022).

3. *Un numero incredibile di persone è stato privato dei mezzi per mantenersi e per mantenere le famiglie.* «Un Atto di Enrico VII, 1489, c. 19, proibì la distruzione di ogni abitazione di contadini che fosse legata a almeno venti acri di terreno. In un Atto, 25, di Enrico VIII viene rinnovata la stessa legge. Fra l'altro vi si dice che “vanno accumulandosi in poche mani molte affittanze e grandi mandrie di bestiame, specialmente pecore, con il che le rendite fondiari sono molto cresciute e la aratura dei campi (*tillage*) è molto decaduta, chiese e case sono state abbattute, e una massa stupefacente di popolazione è stata privata della possibilità di mantenere se stessa e le famiglie”» (p. 783).

4. «“*Pauper ubique jacet*” [dappertutto ci sono poveri], esclamò la regina Elisabetta dopo aver fatto il giro dell'Inghilterra. Infine, nel quarantatreesimo anno del suo regno, si fu costretti a riconoscere ufficialmente il pauperismo mediante l'introduzione della *tassa dei poveri*» (p. 785).

5. «*Mettere in libertà*» la popolazione contadina come proletariato per l'industria. «Mentre agli *yeomen* indipendenti subentravano *tenants-at-will*, piccoli fittavoli con disdetta annua, banda servile e dipendente dall'arbitrio dei *landlors*, s'ingrossarono quelle grandi affittanze che nel secolo XVIII si chiamavano “*affittanze di capitale*” o “*affittanze di mercanti*” e “liberavano” la popolazione rurale facendone proletariato per l'industria; e le aiutò ad ingrossarsi, oltre al furto dei beni dello Stato, proprio in particolare il furto della proprietà comunale condotto sistematicamente» (p. 789).

6. *Aumento dei prezzi delle provviste e spopolamento dei prodotti.* «Non è cosa insolita vedere che quattro o cinque ricchi allevatori di bestiame usurpano grandi signorie da poco recinte che prima si trovavano in mano a 20-30 fittavoli e di altrettanti proprietari minori e contadini. *Tutti costoro sono stati gettati fuori dai loro possessi assieme alle famiglie*, oltre a molte altre famiglie che trovavano occupazione e sostentamento per mezzo loro” [dal rev. Addington, *Inquiry into the Reason for or against Inclosing Open Fields*, Londra, 1772, pp. 37-43 *passim*]. Non solo la *terra soda*, ma spesso la *terra coltivata* o in comune o in cambio di un dato pagamento alla comunità, veniva annessa da parte del *landlord* confinante col pretesto della recinzione. “Qui parlo della recinzione di campi e terreni aperti che sono già in coltivazione. Anche gli scrittori che

difendono le *inclosures* ammettono che queste ultime aumentano il monopolio delle grandi fattorie, fanno salire i prezzi dei mezzi di sussistenza e producono lo spopolamento... e anche la recinzione di terre deserte, come viene condotta oggi, ruba al povero una parte dei suoi mezzi di sussistenza e fa ingrossare fattorie che sono già troppo grandi” [dr. R. Price, *Observation on Reversionary Payments*, W. Morgan, London, 1803]» (pp. 789-790).

7. I salari cominciarono a scendere al di sotto del minimo tra il 1765 e il 1780. «Egli [il dottor Price] così riassume l’effetto complessivo delle recinzioni: “Nell’insieme la situazione delle classi inferiori della popolazione è peggiorata quasi sotto ogni punto di vista; i proprietari fondiari e fittavoli minori sono stati abbassati allo stato di giornalieri e mercenari; e allo stesso tempo è diventato più difficile *guadagnarsi la vita in questa situazione*”. Di fatto l’usurpazione delle terre comuni e la concomitante rivoluzione agricola ebbero un effetto così acuto sugli operai agricoli che, secondo lo stesso Eden, fra il 1765 e il 1780 il loro salario “cominciò a scendere al di sotto del minimo e ad esser integrato mediante l’assistenza ufficiale ai poveri [*Poor Law*]”. Il loro salario, egli dice, “era sufficiente ormai appena per i bisogni elementarissimi della vita”» (p. 751).

8. *Lo «sgombero delle proprietà», cioè l’allontanamento degli esseri umani da esse.* «L’ultimo grande processo di *espropriazione degli agricoltori con la loro espulsione dalle terre* è stato infine il cosiddetto *clearing of estates* (parziale estromissione dei piccoli fittavoli dalle grandi proprietà, che in realtà ha spazzato via gli uomini da quelle). Tutti i metodi inglesi che abbiamo esaminato finora sono culminati nel “*clearing*”. Come si è visto nella descrizione delle condizioni moderne nel paragrafo precedente, oggi che non c’è più da spazzar via contadini indipendenti, si continua fino al *clearing dei cottages*, cosicché gli operai agricoli non trovano più sulle terre da loro lavorate neppure lo spazio necessario per la propria abitazione» (p. 792).

9. *«Sgombero delle tenute», cioè l’allontanamento degli esseri umani da esse.* L’esempio della Duchessa di Sutherland. «Come esempio del metodo dominante nel secolo XIX basteranno qui i “*clearing*” della duchessa di Sutherland. Costei, istruita nell’economia, appena iniziato il suo governo, risolse di applicare una cura economica radicale e di trasformare in pastura per le pecore l’intera contea, la cui popolazione si era già

ridotta attraverso precedenti processi del genere a 15.000 abitanti. Dal 1814 al 1820 questi 15.000 abitanti, all'incirca 3.000 famiglie, vennero sistematicamente cacciati e sterminati. Tutti i loro villaggi furono distrutti e rasi al suolo per mezzo del fuoco, tutti i loro campi furono trasformati in praterie. Soldati britannici vennero comandati a eseguire quest'impresa e vennero alle mani con gli abitanti. Una vecchia morì fra le fiamme della capanna che si era rifiutata di abbandonare. Così quella dama si appropriò di 794.000 acri di terra che da tempi immemorabili apparteneva al *clan*. Agli abitanti che aveva cacciato assegnò all'incirca 6.000 acri, due acri per famiglia, in riva al mare» (p. 794).

10. *Il furto dei beni ecclesiastici, la fraudolenta alienazione di terre demaniali, il saccheggio delle proprietà comuni, la trasformazione usurpatoria della proprietà feudale e dei clan in proprietà privata moderna.* «Il furto dei beni ecclesiastici, l'alienazione fraudolenta dei beni dello Stato, il furto della proprietà comune, la trasformazione usurpatoria, compiuta con un terrorismo senza scrupoli, della proprietà feudale e della proprietà dei *clan* in proprietà privata moderna: ecco altrettanti *metodi* idillici dell'*accumulazione originaria*. Questi metodi conquistarono il campo all'agricoltura capitalistica, incorporarono la terra al capitale e crearono all'industria delle città la necessaria fornitura di proletariato eslege» (p. 796).

11. *I contadini furono trasformati in quantità massicce in mendicanti, ladri e vagabondi.* «D'altra parte, neppure quegli uomini lanciati all'improvviso fuori dall'orbita abituale della loro vita potevano adattarsi con altrettanta rapidità alla disciplina della nuova situazione. Si trasformarono così, in massa, in mendicanti, briganti, vagabondi, in parte per inclinazione, ma nella maggior parte dei casi sotto la pressione delle circostanze. Alla fine del secolo XV e durante tutto il secolo XVI si ha perciò in tutta l'Europa occidentale una *legislazione sanguinaria* contro il *vagabondaggio*. I padri dell'attuale classe operaia furono puniti, in un primo tempo, per la trasformazione in vagabondi e in miserabili che avevano subito. La legislazione li trattò come *delinquenti "volontari"* e partì dal presupposto che dipendesse dalla loro *buona volontà il continuare a lavorare o meno nelle antiche condizioni non più esistenti*» (p. 797).

12. *Contadini espropriati e torturati.* «Così la popolazione rurale espropriata con la forza, cacciata dalla sua terra, e resa vagabonda, veniva

spinta con leggi fra il grottesco e il terroristico a sottomettersi, a forza di frusta, di marchio a fuoco, di torture, a quella disciplina che era necessaria al sistema del lavoro salariato» (p. 800).

13. *Creare un nuovo mercato industriale basato sulla distruzione delle materie prime e dei mezzi di sussistenza precedenti.* «Di fatto gli eventi che hanno trasformato i piccoli contadini in operai salariati e i loro mezzi di sussistenza e di lavoro in elementi materiali del capitale, creano contemporaneamente a quest'ultimo il suo mercato interno. Prima, la famiglia contadina produceva e lavorava i mezzi di sussistenza e le materie prime che poi consumava per la massima parte essa stessa. Ora, queste materie prime e questi mezzi di sussistenza sono diventati *mercì*: le vende il grosso fittavolo che trova il suo mercato nelle *manifatture*. Refe, tela, lanerie rozze, cose le cui materie prime si trovavano nell'ambito di ogni famiglia contadina, che le filava e tesseva per proprio uso, ora si trasformano in articoli di manifattura, lo sbocco dei quali è costituito proprio dai distretti rurali. La numerosa e dispersa clientela che fino allora si basava su una massa di piccoli produttori che lavoravano per proprio conto, si concentra ora *in un grande mercato, rifornito dal capitale industriale*» (p. 810).

Altri due esempi di violenza non sono direttamente collegati alle reazioni, ma sicuramente descrivono altri fattori scatenanti dell'accumulazione primitiva. 100£ in valuta nuova per scalpi di maschi dai 12 anni in su, 105£ per maschi fatti prigionieri, 50£ sia per la cattura che per lo scalp di donne e bambini!

«Il trattamento degli indigeni era naturalmente più rabbioso che altrove nelle piantagioni destinate soltanto al commercio di esportazione, come nelle Indie Occidentali, e nei paesi ricchi a densa popolazione, abbandonati alla rapina e all'assassinio, come il Messico e le Indie Orientali. Tuttavia neppure nelle colonie vere e proprie il carattere cristiano dell'*accumulazione originaria* si smentiva, Quei sobrii virtuosi del protestantesimo che sono i puritani della Nuova Inghilterra misero nel 1703, con risoluzioni della loro *assembly*, un premio di quaranta sterline su ogni *scalp* d'indiano e per ogni pellirossa prigioniero; nel 1720 misero un premio di cento sterline per ogni *scalp*, nel 1744, dopo che Massachusetts-Bay ebbe dichiarata ribelle una certa tribù, i premi seguenti: per uno *scalp* di maschio dai dodici anni in su, cento sterline di valuta nuova, per prigionieri maschi centocinque sterline, per donne e bambini prigionieri cinquantacinque sterline, *per scalps di donne e bambini cinquanta sterline!* Alcuni decenni dopo, il

sistema coloniale si prese la sua vendetta contro i discendenti dei pii *pilgrim fathers* che nel frattempo erano diventati sediziosi. Per istigazione inglese e al soldo inglese essi furono *tomahawked* [uccisi a colpi di *tomahawk* (scure di guerra dei pellirossa)]. Il parlamento britannico dichiarò che i cani feroci e lo *scalping* erano “mezzi che Dio e la natura avevano posto in sua mano”» (p. 816).

Liverpool si è arricchita grazie al commercio degli schiavi. Questo era il suo metodo di accumulazione primitiva.

«Con lo sviluppo della produzione capitalistica durante il periodo della manifattura la pubblica opinione europea aveva perduto l'ultimo resto di pudore e di coscienza morale. Le nazioni cominciarono a vantarsi cinicamente di ogni infamia che fosse un *mezzo per accumulare capitale*. Si leggano p. es. gli ingenui annali commerciali del galantuomo *A. Anderson*. Vi si strombetta come un trionfo della saggezza politica inglese il fatto che l'Inghilterra estorcesse alla Spagna, nella pace di Utrecht, col trattato d'*asiento* [asiento chiamavano gli spagnoli i permessi per il traffico con le colonie], altrimenti monopolio della madre patria, il privilegio di esercitare da quel momento la tratta dei negri, che fino allora gli inglesi avevano esercitato soltanto fra l'Africa e le Indie Occidentali inglesi, anche fra l'Africa e l'America spagnuola. L'Inghilterra ottenne il diritto di provvedere l'America spagnuola di 4.800 negri all'anno, fino al 1743. In tal modo veniva anche coperto ufficialmente il contrabbando inglese. Liverpool è diventata una città grande sulla base della tratta degli schiavi che costituisce il *suo* metodo di *accumulazione originaria*. È fino ad oggi gli “onorabili” di Liverpool son rimasti i Pindaro della tratta degli schiavi, la quale – si confronti lo scritto citato del dott. Aikin del 1795 – “acuisce lo spirito d'iniziativa commerciale fino alla passione, forma marinai magnifici e rende enormi somme di denaro”. Nel 1730 Liverpool impiegava per la tratta degli schiavi 15 navi; nel 1751, 53; nel 1760, 74; nel 1770, 96; nel 1792, 132. L'industria cotoniera, introducendo in Inghilterra la schiavitù dei bambini, dette allo stesso tempo l'impulso alla trasformazione dell'economia schiavistica negli Stati Uniti, prima più o meno patriarcale, in un sistema di sfruttamento commerciale. In genere, la schiavitù velata degli operai salariati in Europa aveva bisogno del piedistallo della schiavitù *sans phrase* nel nuovo mondo» (p. 822).

### 2.3. La tendenza storica dell'accumulazione capitalistica

Lo sfruttamento e la violenza non si fermano. Lo stesso Marx, nella parte del libro primo del *Capitale* intitolata “Tendenza storica dell'accumulazione capitalistica”, adombra chiaramente l'eterna lotta che va oltre il conflitto tra contadini e proprietari terrieri per arrivare a quello tra gli stessi capitalisti, come possiamo palesemente vedere oggi sotto i nostri occhi e su tutti i giornali mainstream. L'interazione tra le “nuove recinzioni” e la loro violenza nascosta continua. Ecco un elenco in cui evidenziamo i temi principali citati nel brano di Marx qui sotto, ancora attuali:

- «un capitalista colpisce sempre molti altri»,
- «altri sviluppi avvengono su scala sempre maggiore»,
- «la crescita della forma cooperativa del processo lavorativo»,
- «l'applicazione tecnica consapevole della scienza, lo sfruttamento pianificato del suolo, la trasformazione dei mezzi di lavoro in forme in cui possono essere utilizzati solo in comune, la trasformazione in strumenti economici di tutti i mezzi di produzione attraverso il loro utilizzo come mezzi di produzione del lavoro combinato e socializzato»,
- «l'intreccio di tutti i popoli nella rete del mercato mondiale»,
- «la crescita del carattere internazionale del regime capitalista»,
- «la massa di miseria, oppressione, schiavitù, degrado e sfruttamento cresce».

«Ora, quello che deve essere espropriato non è più il lavoratore indipendente che lavora per sé, ma il capitalista che sfrutta molti operai. Questa espropriazione si compie attraverso il giuoco delle leggi immanenti *della stessa produzione capitalistica, attraverso la centralizzazione dei capitali*. Ogni capitalista ne ammazza molti altri. Di pari passo con questa centralizzazione ossia *con l'espropriazione di molti capitalisti da parte di pochi*, si sviluppano su scala sempre crescente la forma cooperativa del processo di lavoro, la consapevole applicazione tecnica della scienza, lo sfruttamento metodico della terra, la trasformazione dei mezzi di lavoro in mezzi di lavoro utilizzabili solo collettivamente, l'economia di tutti i mezzi di produzione mediante il loro uso come mezzi di produzione del lavoro sociale, combinato, mentre tutti i popoli vengono via via intricati nella rete del mercato mondiale e così si sviluppa in misura sempre crescente il carattere internazionale del regime capitalistico. Con la diminuzione costante del numero dei magnati del capitale che usurpano e monopolizzano tutti i vantaggi di questo processo di trasformazione, cresce la massa della

miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento» (pp. 825-826).

### *3. La violenza come forza più produttiva: le donne ridotte a riproduttrici*

3.1. Sfruttamento femminile e accumulazione capitalistica primitiva: le donne diventano macchine per la produzione di nuovi lavoratori e le recenti “nuove” recinzioni

In questo articolo è anche centrale evidenziare l'effetto violento dello sfruttamento delle donne nel processo di accumulazione capitalistica, dato che le donne sono ovviamente produttrici e riproduttrici di una merce capitalistica centrale: la forza-lavoro. La questione è legata alla lotta contro la privatizzazione della terra illustrata nei paragrafi precedenti, in cui la “recinzione” non ha riguardato solo l'espropriazione delle terre comunali ma anche delle relazioni sociali. È Federici<sup>12</sup> che estende utilmente l'analisi di Marx sull'accumulazione primitiva basata sulla prospettiva del proletariato maschile salariato e sullo sviluppo della produzione di merci al problema dei cambiamenti introdotti nella collocazione sociale delle donne e nella produzione di forza-lavoro. In sostanza, ci troviamo di fronte ai seguenti fattori: 1. la formazione di una nuova divisione sessuale del lavoro che genera l'assoggettamento del lavoro femminile e del potere riproduttivo delle donne alla riproduzione della forza lavoro; 2. la costruzione di un nuovo ordine patriarcale, legato alla sistematica esclusione delle donne dal lavoro salariato e al loro assoggettamento agli uomini; 3. «[...] una sorta di meccanizzazione del corpo proletario e la sua trasformazione, nel caso delle donne, in una macchina per la produzione di nuovi lavoratori»<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> FEDERICI 2004.

<sup>13</sup> Ivi, p. 16.

### 3.2. La violenta distruzione del controllo che le donne esercitavano sulla funzione riproduttiva

Quando abbiamo progettato il titolo e il sottotitolo del presente articolo, relativi all'attuale imitazione violenta dell'accumulazione primitiva, abbiamo trovato negli studi di Federici un'immediata conferma, che vede correttamente gli aspetti violenti dell'accumulazione primitiva come protagonisti di ogni fase della recente globalizzazione capitalistica. Siamo di fronte a nuove forme trasformate di capitalismo che riproducono strutturalmente l'antica espulsione dei contadini dalla terra (che verrà analizzata più avanti), ma anche il ruolo economico delle varie guerre recenti (ad esempio, per esportare la "democrazia"), del saccheggio su scala mondiale e della degradazione delle donne. Tutti questi aspetti sembrano essere condizioni ineluttabili per il fiorire delle forme neoliberali di capitalismo. Anche nei Paesi in cui gli uomini hanno raggiunto buoni livelli di libertà formale, le donne sono ancora trattate come esseri socialmente inferiori e talvolta sono sfruttate in modo simile alla schiavitù. Ciò avviene anche se nei Paesi occidentali più ricchi questa sottomissione viene regolarmente dissimulata, ad esempio dai media mainstream, grazie alla spettacolarizzazione del presunto successo del processo della cosiddetta "emancipazione femminile", insieme all'esibizione strumentale delle poche donne che ricoprono posizioni di prestigio in politica, nell'industria e nella ricerca, spesso di fatto caratterizzate dalla tradizionale mentalità maschilista e/o di scarsa qualità intellettuale.

Federici sottolinea la rilevanza della famosa caccia alle streghe dal Cinquecento al Settecento nella promozione del capitalismo: anche la violenta persecuzione delle streghe, sia in Europa che nel Nuovo Mondo, insieme alla tratta degli schiavi, giocò un ruolo non minore di quello giocato dalla colonizzazione e dall'espropriazione dei contadini europei tipica delle recinzioni. Il processo violento fu finalizzato alla distruzione del controllo che le donne avevano precedentemente esercitato sulla loro funzione riproduttiva anche allo scopo di favorire il dominio patriarcale, un processo legato alla fustigazione delle forme virtualmente "demoniache", perché non produttive e non procreative, di sessualità femminile.

Un processo che si intreccia con la realizzazione dell'accumulazione primitiva e con la nascita del capitalismo:

«Il corpo è stato per le donne nella società capitalista ciò che la fabbrica è stata per i lavoratori salariati maschi: il terreno primario del loro sfruttamento e della loro resistenza, poiché il corpo femminile è stato reso proprio dallo Stato e dagli uomini e costretto a funzionare come mezzo per la riproduzione e l'accumulazione del lavoro [...] Possiamo anche vedere che la promozione della crescita demografica da parte dello Stato può andare di pari passo con una massiccia distruzione della vita; infatti, in molte circostanze storiche – come testimonia la storia della tratta degli schiavi: l'una è condizione per l'altra. Infatti, in un sistema in cui la vita è subordinata alla produzione di profitto, l'accumulo di forza-lavoro può essere raggiunto solo con il massimo della violenza, cosicché, secondo le parole di Maria Mies, la violenza stessa diventa la forza più produttiva»<sup>14</sup>.

A sua volta, la globalizzazione dello sfruttamento del lavoro ha generato quella che Federici chiama la «femminilizzazione della povertà»<sup>15</sup> in quell'interazione che vede il capitalismo sempre impegnato a promettere libertà contro la realtà di una diffusa coercizione, che vede la promessa di prosperità contro la realtà di una diffusa penuria e, infine, che vede la contraddizione tra l'accumulazione e la distruzione della forza lavoro, ovviamente in primo luogo a danno delle donne, dei loro corpi e delle loro vite.

### 3.3. Donne cacciate dalle terre comuni

«Le donne serve della gleba erano meno dipendenti dai loro parenti maschi, meno differenziate da loro fisicamente, socialmente e psicologicamente, ed erano meno asservite alle esigenze degli uomini di quanto non lo fossero le donne “libere” più tardi nella società capitalista [...] L'autorità dei servi della gleba maschi sulle loro parenti femmine era ulteriormente limitata dal fatto che la terra era generalmente assegnata al nucleo familiare e le donne non solo la lavoravano, ma potevano disporre dei prodotti del loro lavoro e non dovevano dipendere dai mariti per il mantenimento. [...] Inoltre, poiché il lavoro nella fattoria servile era organizzato su una base di sussistenza, la divisione sessuale del lavoro era meno pronunciata e meno discriminante che in una fattoria capitalista. Nel villaggio feudale non esisteva alcuna separazione sociale tra la produzione di beni e la

---

<sup>14</sup> FEDERICI 2004, p. 12.

<sup>15</sup> Ivi, p. 17.

riproduzione della forza lavoro; tutto il lavoro contribuiva al sostentamento della famiglia. Le donne lavoravano nei campi, oltre ad allevare i figli, cucinare, lavare, filare e tenere un orto di erbe aromatiche; le loro attività domestiche non erano svalutate e non implicavano relazioni sociali diverse da quelle degli uomini, come avverrà più tardi, in un'economia del denaro, quando il lavoro domestico cesserà di essere considerato un vero lavoro»<sup>16</sup>.

Un improvviso cambiamento della situazione è legato ai primi effetti dell'accumulazione primitiva e al progressivo instaurarsi del nuovo regime capitalistico: il controllo delle donne sulla riproduzione sembra creare una minaccia alla nuova organizzazione economica e sociale, visto anche il disastro demografico generato dalla peste nera, la devastante pestilenza che, tra il 1347 e il 1352, uccise più di un terzo della popolazione europea, seguita da un periodo in cui: «Il differenziale tra i guadagni femminili e maschili si ridusse drasticamente [...]. Ciò significò per il proletariato europeo non solo il raggiungimento di un tenore di vita che rimase ineguagliato fino al XIX secolo, ma anche la scomparsa della servitù della gleba»<sup>17</sup>.

Inoltre, l'accumulazione primitiva si intreccia con l'aumento delle differenziazioni e delle divisioni tra i lavoratori, in base al genere, alla razza e all'età; anche le gerarchie vengono costruite in base al genere, alla "razza" e all'età, con l'obiettivo di creare conflitti e ostilità, facilitando così l'occultamento dello sfruttamento.

La specificità della violenza che tale processo scatenò contro le donne è anche legata al fatto che le nuove donne proletarie erano espropriate come gli uomini ma, a differenza dei loro mariti e parenti, in una collettività sempre più basata sul denaro, non avevano quasi accesso al salario, per cui dovevano vivere in una situazione caratterizzata da una condizione di povertà costitutiva e ineluttabile, di dipendenza economica e di «invisibilità come lavoratrici»<sup>18</sup>. È sorprendente notare come ancora oggi, nei servizi televisivi derivati da casi realmente accaduti riguardanti le cosiddette "donne mortali", molte di loro uccidono mariti e altri parenti o maschi per impossessarsi di maggiori risorse economiche.

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 25.

<sup>17</sup> Ivi, p. 47.

<sup>18</sup> Ivi, p. 75.

3.4. Quando le terre comuni vengono distrutte dalle recinzioni, le donne diventano il nuovo bene comune: il nuovo “patriarcato del salario”

Quando le terre vengono privatizzate e i beni comuni vengono limitati o annullati, le donne diventano madri, mogli, figlie, vedove e le loro funzioni “lavorative” cadono in secondo piano: di conseguenza gli uomini possono disporre del corpo e del lavoro delle donne, e anche del corpo e del lavoro dei loro figli: una risorsa “naturale”, al di sotto e al di là di qualsiasi tipo di attività “commercializzata”. Come nota chiaramente Federici,

«in base a questo nuovo contratto socio-sessuale, le donne proletarie diventavano per i lavoratori maschi il sostituto della terra persa nelle recinzioni, il loro mezzo di riproduzione più elementare e un bene comune. Ogni donna (a parte quelle privatizzate dagli uomini borghesi) divenne un bene comune, perché una volta che le attività femminili furono definite come non lavoro, il lavoro delle donne cominciò ad apparire come una risorsa naturale, disponibile per tutti, non meno dell’aria che respiriamo o dell’acqua che beviamo»<sup>19</sup>.

Per così dire, i mariti ricevono il “salario” delle donne, perché esse collaborano e lavorano, ma le donne non vengono pagate, creando così la cosiddetta “parte non retribuita della giornata lavorativa”; non solo, questo fatto può anche essere dissimulato utilizzando lo stratagemma della famosa “inferiorità naturale delle donne”:

«È in questo senso che parlo di *patriarcato del salario* [...] Se è vero che i lavoratori maschi sono diventati solo formalmente liberi sotto il nuovo regime di lavoro salariato, il gruppo di lavoratori che, nella transizione al capitalismo, si è maggiormente avvicinato alla condizione di schiavi è stato quello delle donne della classe operaia [...]. La differenza di potere tra donne e uomini e la dissimulazione del lavoro non retribuito delle donne sotto la copertura dell’inferiorità naturale hanno permesso al capitalismo di espandere enormemente la “parte non retribuita della giornata lavorativa” e di utilizzare il salario (maschile) per appropriarsi del lavoro delle donne; in molti casi, inoltre, è servito a deviare l’antagonismo di classe in un antagonismo tra uomini e donne»<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 97.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 98 e 115.

Alla luce delle considerazioni precedenti, dobbiamo dire che lo sfruttamento del lavoro salariato degli uomini è solidamente legato al “super-sfruttamento” del lavoro non salariato (ad esempio, come casalinga) che, tra l’altro, non appare più come lavoro o fatica. È in questo senso che le donne/casalinghe<sup>21</sup> costituiscono la forza lavoro ottimale per il capitalista, nella misura in cui non sono considerate lavoratrici: la cosiddetta “casalinghizzazione” – legata all’universalizzazione del modello della famiglia nucleare<sup>22</sup> – è infatti una sorta di esternalizzazione dei costi che di conseguenza non devono essere pagati dai capitalisti. Inoltre, la crescente privatizzazione dei servizi sociali, precedentemente forniti dal Welfare State, ha finito per determinare un ulteriore aumento del lavoro per le casalinghe: il comando ideologico relativo alla famosa “flessibilizzazione del lavoro” è riuscito a promuovere ulteriormente il lavoro femminile non retribuito.

In sintesi, il processo che porta alla femminilizzazione della povertà, che abbiamo già citato sopra, si intreccia con l’appropriazione da parte degli uomini del lavoro delle donne nel quadro di un nuovo tipo di organizzazione patriarcale, non più moderata come nei territori precapitalisti in cui le donne potevano accedere ai beni comuni e ad altre risorse condivisibili. Dobbiamo considerare classicamente come fattori scatenanti del capitalismo non solo l’espropriazione violenta dei lavoratori europei dai loro mezzi di sopravvivenza e la schiavitù dei nativi americani e degli africani nelle miniere e nelle piantagioni del “Nuovo Mondo”, ma anche la distruzione del controllo che le donne esercitavano sulla funzione riproduttiva, un altro importante mezzo attraverso il quale si è formato e realizzato un mondo di lavoratori proletari.

#### *4. Gli aspetti violenti dell’accumulazione primitiva come protagonisti di ogni fase della recente globalizzazione capitalistica*

Siamo di fronte a un assalto aggressivo senza precedenti ai beni comuni, che si concentra negli attuali Paesi capitalisti occidentali ma anche

---

<sup>21</sup> Sull’affermazione dello status dominante delle donne come “madri di famiglia” nell’Illuminismo francese cfr. MARCHINI 2022.

<sup>22</sup> MIES 1986, p. 109.

nei Paesi a basso e medio reddito (Low-and Middle-Income Countries, LMIC). Il presente paragrafo affronterà alcuni degli aspetti più importanti di questo processo.

4.1. Le “nuove recinzioni” candidamente gestite dai funzionari della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale. I *lockdown* per coronavirus

Imitare l’accumulazione primitiva sembra essere un processo universale che informa diverse strategie tipiche dello sviluppo capitalistico e delle crisi capitalistiche con l’obiettivo di ridurre il costo del lavoro e allo stesso tempo nascondere lo sfruttamento delle donne e dei Paesi non occidentali. Possiamo ora vedere chiaramente che oggi i nuovi conquistadores sono i funzionari della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale. Grazie a varie circostanze favorevoli (si veda, ad esempio, il caso illustrato nel seguente sottoparagrafo dedicato alle conseguenze dei *lockdown* per coronavirus), le agenzie finanziarie possono promuovere “nuove recinzioni”, ad esempio provocando violentemente l’impoverimento di ampi gruppi di proprietari di micro, piccole e medie imprese, consentendo così a grandi gruppi e corporazioni finanziarie o industriali di acquistarle per pochi euro o dollari o, meglio ancora, di costringere i rispettivi proprietari a indebitarsi ulteriormente per ingrassare i loro già enormi capitali finanziari<sup>23</sup>. In questo caso, ovviamente, non siamo di fronte alle classiche/storiche recinzioni di terre comuni tipiche dell’accumulazione primitiva descritta da Marx, ma a nuove forme trasformate di esse che imitano quelle originali, producendo un analogo effetto di espropriazione a favore dell’accumulazione di capitale: le recinzioni create dalla violenza finanziaria basata sul debito funzionano come modi per uccidere o deprimere le attività economiche “chiudendo” il fiorire della

---

<sup>23</sup> Va anche citato l’impatto della pandemia COVID-19 sui mercati immobiliari diversi da quelli commerciali, che riguardano anche le proprietà residenziali e il mercato dei mutui: come notano BALEMI—FÜSS—WEIGAND 2021 «la ricerca futura dovrebbe prendere in considerazione gli studi esistenti sulla epidemia da COVID-19 e dovrebbe approfondire i possibili legami con i mercati immobiliari, la macroeconomia e i mercati finanziari».

loro commercializzazione per trasformarle in succulente prede economiche da comprare o sottoporre a quello che non è esagerato chiamare “strozzinaggio”.

Altri nuovi tipi di recinzioni saranno promossi dalla nuova legge europea chiamata “Bolkestein”, che toglierà gli stabilimenti balneari ai locatari alla scadenza del loro contratto. È vero che gli attuali affittuari pagano affitti ridicoli agli Stati e fanno un sacco di soldi affittando ombrelloni e lettini. Non viene detto però che questo turismo balneare sarà magari sostituito dai migliori offerenti globalizzati (multinazionali, investitori stranieri, ecc.) che “chiuderanno” le spiagge comuni e pagheranno forse più affitti allo Stato, ma con un enorme impatto sulla classe media e aumentando invece i propri enormi profitti. Vale la pena notare che l’Unione Europea ha inoltre previsto – sotto l’urgenza della *Green Era* – una legge incredibilmente assurda che rende obbligatoria la riqualificazione energetica di tutti gli immobili a spese delle classi popolari e dei ceti medio-bassi, espellendo anche dal mercato degli affitti e delle compravendite gli edifici privi dei requisiti minimi presenti nella direttiva. Immaginate di non poter più far parte del mercato immobiliare: le ricadute saranno anche di natura sociale con una significativa riduzione del numero di immobili immessi sul mercato degli affitti e, inoltre, gli affitti cresceranno in maniera esponenziale a fronte dei costi sostenuti dai proprietari per adeguare gli immobili stessi. Riteniamo che la conseguenza dominante di queste “nuove recinzioni” sarà una svalutazione per tutti gli immobili privi dei requisiti minimi che verranno candidamente offerti all’eccitante aggressione economica dei ricchi “globalizzati” già citati in precedenza, che aumenteranno ulteriormente i loro ingenti capitali.

Inoltre, è almeno dagli anni Novanta che, paradossalmente e pateticamente, la retorica dei beni comuni è stata sfruttata dalla Banca Mondiale e dalle Nazioni Unite per promuovere ogni tipo di privatizzazione. Diverse popolazioni insediate da secoli nelle loro “nicchie”, ad esempio le foreste pluviali, sono state spostate dalla Banca Mondiale dicendo strumentalmente che la biodiversità deve essere protetta come patrimonio ecologico comune dell’umanità, concedendo invece l’accesso ai ricchi ecoturisti. Inoltre: «Da parte loro, le Nazioni Unite hanno rivisto le leggi internazionali che regolano l’accesso agli oceani, in modo da garantire

che i governi possano concentrare l'uso dell'acqua marina in poche mani, in nome della conservazione del patrimonio comune dell'umanità»<sup>24</sup>.

#### 4.2. I *lockdown* per coronavirus favoriscono le “nuove recinzioni”

Anche il *lockdown* per il coronavirus ha recentemente favorito le “nuove recinzioni”, seguendo lo stesso processo che abbiamo appena delineato riguardo all'espropriazione, all'impoverimento e all'aumento del debito globale dell'intera popolazione dei Paesi occidentali. L'ascesa delle vaccinazioni globali vendute dalle Big Pharma con sede negli Stati Uniti, erette a centrali (e centralizzate dai governi) sotto l'egida dell'indiscutibile conoscenza scientifica biomedica, ha prodotto un doppio effetto, caratterizzato anch'esso dall'efficace ruolo delle bolle morali. Da un lato, le vaccinazioni e altri strumenti insieme a varie politiche protettive hanno effettivamente tutelato la salute della popolazione e hanno dunque avuto effetti positivi; dall'altro, però, hanno favorito la distruzione di ampie aree di attività economiche. In entrambi i casi le bolle morali sono perfettamente funzionanti: (1) la lotta contro le morti dovute al COVID nasconde l'effetto violento dei *lockdown* e le conseguenze in termini di espropriazione e impoverimento di ampie categorie di persone; (2) le vittime, terrorizzate dall'imminente possibilità di morire e sopraffatte da una lontana conoscenza tecnico-scientifica dotata di un'aura di inaccessibilità e di impossibilità di essere compresa, mettono in secondo piano gli orribili risultati in termini di perdita di libertà e impoverimento. In quest'ultimo caso vediamo nuovi esempi di quelle che possiamo chiamare “recinzioni estese”: non sono più legate alla terra (e alle proprietà di piccole e medie dimensioni) ma anche ai corpi e alle relazioni sociali.

Infine, è d'obbligo ricordare l'effetto di un altro tipico esempio di “recinzione” in grado di favorire l'accumulo di capitale. C'è infatti un effetto di depredazione della ricchezza delle popolazioni di vari Paesi per l'acquisto di vaccinazioni – ovviamente molto costose – a causa della “migrazione” di enormi quantità di ricchezza dalle persone (attraverso l'uso di denaro dell'erario pubblico) alle avide multinazionali del farmaco. Un processo, lo sappiamo tutti, già prima in atto, innescato dagli ultimi

---

<sup>24</sup> FEDERICI 2012, pp. 65-66.

decenni di politiche neoliberiste e dalle loro ripetute e violente crisi finanziarie, quando gli Stati hanno dovuto e devono in genere proteggere vari tipi di aziende e imprese private di interesse pubblico strategico o per la minaccia generata dall'eccessiva disoccupazione.

#### 4.3. Il paradosso dell'interazione tra *green era*, guerra in Ucraina/crisi alimentare ed energetica globale

Negli anni Ottanta, soprattutto nei Paesi a basso e medio reddito (LMIC), l'aggressività finanziaria del Fondo Monetario Internazionale (FMI) ha tagliato gli alimenti di base sovvenzionati e ha attuato la raccomandazione di dare un prezzo alla terra: l'effetto è stato la privatizzazione di ampie parti dei beni comuni (ad esempio, in Africa), con la conseguenza di rendere quasi impossibile la già difficile agricoltura di autosostentamento. Vale la pena citare il seguente passaggio di Dalla Costa, che fa da contrappunto alla recente retorica dell'urgenza *green* propagandata dai media mainstream e dai globalisti più entusiasti, che può essere vista come un ulteriore innesco di orribili e violente recinzioni:

«Questa misura (aggravata negli anni di cui parliamo dal corredo delle altre misure tipiche dell'aggiustamento [tipico del FMI]) costituisce a mio avviso la prima causa della fame nel mondo e della produzione di una popolazione che appare sempre più sovrabbondante perché resa, come cinque secoli fa, “senza terra”. *Ritengo che l'applicazione sempre più drastica delle politiche di aggiustamento negli anni '80 abbia rappresentato una grande operazione di sottosviluppo della riproduzione a livello globale.* Ha costituito il *momento programmatico* del neoliberismo. Infatti, abbassando le condizioni di vita e le pretese di vita, provocando una povertà senza precedenti, ha fornito *il prerequisito per il decollo della nuova economia globalizzata: per il dispiegarsi del neoliberismo a livello mondiale* in quanto richiede più sacrifici ai lavoratori affinché le imprese possano meglio competere nell'economia globale; per l'attestarsi delle nuove modalità produttive tese ad abbassare il salario e ad incentivare la deregolamentazione del lavoro; per il radicarsi della nuova divisione internazionale del lavoro che ristrutturata nel mondo il corpo sociale lavoratore in termini sempre più pesanti sia nell'ambito della produzione che della riproduzione. Negli anni '80 cominciano quei suicidi di contadini in India che negli ultimi tre anni sono stati più di 20.000, agricoltori impossibilitati a pagare i debiti contratti per comprare

sementi e pesticidi. Un genocidio! Ma se i suicidi di massa danno la misura della fame e della morte portate dalla Rivoluzione Verde e dalle misure di aggiustamento, dobbiamo tenere in conto che gli anni '80 sono anche gli anni delle numerose lotte contro tali misure (dall'America Latina, all'Africa all'Asia) e contro l'espropriazione della terra, contro il suo avvelenamento, contro lo stravolgimento e distruzione dei suoi poteri riproduttivi»<sup>25</sup>.

Infine, i mass media mainstream affermano ripetutamente che la guerra in Ucraina sta portando a una crisi alimentare ed energetica globale. In diversi Paesi, come Germania e Italia, l'effetto potrebbe essere terribilmente devastante: l'embargo virtuale contro il gas russo produce già in questi Paesi un rallentamento delle attività produttive (e potrebbe essere estremamente più violento dal punto di vista economico se trasformato in un embargo reale nel prossimo futuro). Ancora la crisi generale causata dalla guerra è l'occasione per produrre nuove recinzioni di attività economiche, di salari, di piccole, medie, ma anche grandi, in questo caso, attività e ricchezze private. Ancora adesso ci troviamo di fronte, ad esempio in Italia, a un'ulteriore "migrazione" – come già descritto sopra nel caso delle Big Pharma – di enormi quantità di ricchezza dalle persone (attraverso l'utilizzo di denaro proveniente dall'erario pubblico) ai distributori mondiali di energia, a causa di un incredibile aumento dei prezzi, che, tra l'altro, era già attivo anche prima della guerra in Ucraina. Non servono altri commenti: buona fortuna a tutti noi, non solo dal punto di vista economico ma anche dal punto di vista delle nostre possibilità di sopravvivenza.

Non dobbiamo tra l'altro dimenticare che le sanzioni (estremamente aumentate rispetto agli anni Novanta, quando riguardavano solo la Rhodesia del Sud e il Sudafrica) verso le dittature e i Paesi che hanno commesso cattive azioni, sanzioni tanto amate dall'UE e dagli USA (l'Occidente, per così dire), hanno l'effetto di impoverire intere popolazioni (spesso non complici delle élite che le governano) favorendo allo stesso tempo l'atteggiamento predatorio delle multinazionali e di altre agenzie finanziarie aggressive che possono acquistare a basso costo industrie, enormi proprietà terriere, mercati immobiliari, compresi quelli residenziali e commerciali, nonché i mercati dei mutui ipotecari, che hanno perso

---

<sup>25</sup> DALLA COSTA 2019, pp. 242-243.

valore. Inoltre, le penalizzazioni più o meno giustificate (alle banche e ad altre istituzioni finanziarie, per esempio) per le violazioni delle sanzioni sono una fonte di capitale. È interessante citare il seguente testo scritto dall'ex segretario al Tesoro Jacob J. Lew e dall'ex funzionario del Dipartimento di Stato americano Richard Nephew, che critica le cosiddette “sanzioni extraterritoriali”:

«Oggi, il Paese ottiene in gran parte i suoi risultati perché non c'è un'alternativa al dollaro e non c'è un mercato di esportazione così attraente come gli Stati Uniti. Ma se Washington continuerà a costringere altre nazioni ad assecondare politiche che considerano illegali e poco sagge, nei prossimi 20-30 anni è probabile che esse si allontanino dall'economia e dal sistema finanziario degli Stati Uniti”. Le sanzioni extraterritoriali (o secondarie) sono concepite per limitare l'attività economica di governi, imprese e cittadini di Paesi terzi. È interessante notare cosa è successo nel caso della frustrazione generata negli alleati dal ritiro degli Stati Uniti dal Piano d'azione congiunto globale del 2015 e dalla promessa di ripristinare le sanzioni extraterritoriali sulle imprese europee che facevano affari con l'Iran; di conseguenza, diversi governi considerano queste sanzioni una violazione della loro sovranità e del diritto internazionale»<sup>26</sup>.

4.4. Le bolle morali generate dalle “nuove recinzioni”: sia i trasgressori che gli offesi dissimulano la violenza

Il processo che abbiamo illustrato nei paragrafi precedenti è caratterizzato anche dalla presenza di una doppia bolla morale. La prima riguarda i creatori delle “nuove recinzioni”. Esattamente come nel caso della descrizione di Marx dell'accumulazione primitiva, la narrazione che organizza, innesca e giustifica le recinzioni delle attività private è legata a ragioni superiori, ad esempio un'ulteriore crescita economica dettata dalla situazione generale del mercato e dei consumatori o, come abbiamo visto, dettata dall'urgenza di una rivoluzione verde.

Nel caso delle nuove recinzioni generate dall'aggressività finanziaria e dalla pandemia di coronavirus, ci siamo trovati (e ci troviamo tuttora) di fronte a un effetto generale di impoverimento dovuto alla loro capacità di compromettere le attività economiche e/o di rastrellare un'enorme

---

<sup>26</sup> V. <https://tinyurl.com/578npdys>, data di accesso 23 maggio 2022.

quantità di fondi pubblici provenienti dalla tassazione della popolazione. Questi aspetti testimoniano una forte somiglianza strutturale con le recinzioni originarie: l'unica differenza è legata al fatto che non sono le terre comuni a essere espropriate, ma le piccole, medie o anche grandi attività "private". Esse vengono espropriate nel senso che vengono acquistate per pochi soldi o ridotte a un livello minimo di sopravvivenza a causa di un eccesso di debiti e di una tassazione crescente che funziona come una sorta di "taglio" [*clipping*] della ricchezza della popolazione. I beni immobili non vengono risparmiati in questi processi di espropriazione: la cronaca recente mostra come miliardari e oligarchi del capitalismo occidentale e orientale possiedano – ad esempio in Italia, il Paese notoriamente più bello del mondo – magnifici alberghi e sontuosi hotel e come le nuove agenzie immobiliari internazionali stiano rastrellando le proprietà di piccoli e medi proprietari impoveriti. In fondo, questi nuovi processi di accumulazione del capitale si basano ancora, in modo più o meno indiretto e invisibile, su quella «espropriazione dei produttori di sussistenza dai loro mezzi di produzione» che caratterizzava le recinzioni originarie.

Il secondo evento di bolla morale riguarda le vittime dei fenomeni appena descritti: esse non sono affatto consapevoli di ciò che sta accadendo e non mostrano alcun tipo di reazione. I processi di impoverimento e di espropriazione sono pensati come il frutto ineluttabile e legittimo di una sorta di "mano morale/economica invisibile" (per riprendere l'espressione di Adam Smith) o sono visti come causati dalla necessità *green* di proteggere la natura o la sopravvivenza umana (ad esempio, in quest'ultimo caso, attraverso vaccinazioni estremamente costose) e quindi sono classificati come "oggettivi" – cioè mai diretti o pianificati dagli esseri umani – e quindi non ne sono affatto riconosciuti i deliberati effetti violenti.

## 5. *La “recinzione estrema”: aggredire il bene comune finale*

### 5.1. L’acqua come merce: violenza contro i poveri?

E il bene comune per eccellenza? Come previsto dalla Banca Mondiale, entro il 2025 i due terzi della popolazione mondiale avranno seri problemi a reperire acqua dolce e sembra che diverse società private – molte delle quali potenti – stiano prestando molta attenzione alla possibilità di trasformare la miseria delle regioni affamate d’acqua in profitti per i loro dirigenti e azionisti<sup>27</sup>. Fra le condizioni per l’acquisizione di prestiti nel caso di Paesi poveri e politicamente deboli – per evitare potenziali inadempienze – è presente la privatizzazione dell’acqua. Sembra che molti governi stiano promuovendo la privatizzazione, spostando il controllo dal settore pubblico a quello privato insieme agli accordi stipulati con le compagnie idriche, che includono diritti di distribuzione per 25-30 anni,<sup>28</sup> il che si traduce in una sorta di sistema monopolistico. Le nuove clausole relative all’acqua sono il futuro di questo importante bene comune.

Un problema fondamentale legato alla trasformazione dell’acqua in un bene commerciabile è che spesso ai poveri ne viene negato l’accesso (o essi hanno accesso ad acqua non sicura); considerando che essi sono già privi di cibo, istruzione e assistenza medica, è facile prevedere che sarà praticamente impossibile per i poveri dei Paesi in cui l’acqua verrà privatizzata avere accesso ad acqua pulita. L’ovvia conseguenza è la riduzione della possibilità di controlli locali (ad esempio, attraverso la municipalizzazione) e dei diritti pubblici, data la centralizzazione della gestione legata al profitto e non alla tutela dei consumatori, e, naturalmente, si perderanno molti posti di lavoro, come sempre accade in ogni processo di privatizzazione degli ultimi sciagurati decenni neoliberali. L’ultima nota dolente riguarda il fatto che potremmo assistere sorprendentemente alla “migrazione” dell’approvvigionamento idrico da Paesi ricchi d’acqua a Paesi poveri d’acqua, con conseguenze ecologiche negative e disastrose

---

<sup>27</sup> Cfr. <https://tinyurl.com/4mwwh6rz> (ultimo accesso 18/04/2022).

<sup>28</sup> È anche noto che la privatizzazione è difficile da invertire, date le varie protezioni economiche e i vantaggi legali.

(che dire dell'esaurimento delle fonti d'acqua per la fauna selvatica che ne dipende?)<sup>29</sup>.

Un'altra conseguenza dell'attacco aggressivo<sup>30</sup> delle aziende idriche private riguarda il rafforzamento della tendenza alla commercializzazione dei servizi idrici pubblici, favorendo i tagli di bilancio e le ben note politiche neoliberali (come meno stato, bassa tassazione delle imprese e deregolamentazione) per trasformare anche questi servizi idrici pubblici in aziende private, applicando prezzi di mercato anche quando le famiglie non possono permettersi di pagare (politiche che in alcuni casi sono state allentate durante la pandemia di COVID-19, ad esempio, in Colombia, ma non però in Uruguay, dove la pandemia ha promosso un'ulteriore privatizzazione).

---

<sup>29</sup> Sull'effetto della pandemia COVID-19 come fattore scatenante della privatizzazione dell'acqua (e dei servizi igienico-sanitari), ad esempio in Brasile, a Giacarta e a Filadelfia, si veda <https://tinyurl.com/4epdypks> (ultimo accesso 18/04/2022). MCDONALD—SPRONK 2021 (p. 4) riferiscono che la Banca Mondiale ha promosso un piano di «finanziamento misto» che richiede la partecipazione del settore privato prima che gli amministratori pubblici dell'acqua possano ricevere un sostegno finanziario e che UN-Habitat e UNICEF stanno promuovendo partenariati pubblico-privato per «coinvolgere e responsabilizzare» i piccoli venditori privati di acqua (cfr. <https://tinyurl.com/4epdypks>, (ultimo accesso 18/04/2022)). Tutti questi processi di privatizzazione sono in aperta contraddizione con i Rapporti speciali delle Nazioni Unite, che hanno presentato un *op-ed* che sottolinea come “il COVID-19 ha messo in luce l'impatto catastrofico della privatizzazione di servizi vitali come l'acqua e i servizi igienico-sanitari, con le compagnie idriche private che antepongono il profitto ai bisogni fondamentali e alla salute pubblica”.

<sup>30</sup> Nel 2017, il video in cui «il presidente ed ex amministratore delegato di Nestlé Peter Brabeck suggerisce che dichiarare l'acqua un diritto è “estremistico” e afferma che l'acqua è un prodotto alimentare meglio valutato e distribuito dal libero mercato» ha raggiunto una notevole popolarità negativa. Dire che l'acqua non dovrebbe essere un diritto pubblico è esattamente il contrario di quanto scritto in tutte le legislazioni antiche. Cfr. <https://tinyurl.com/59a573c6> (ultimo accesso 18/04/2022).

## 5.2. La violazione “speciale” dell’accesso delle donne all’acqua

Nel 2002, la WEDO<sup>31</sup> ha identificato l’accesso e il controllo dell’acqua da parte delle donne come una questione chiave, sostenendo soprattutto che la richiesta di privatizzazione arriva spesso dalle istituzioni globali più che dai governi e dalle imprese.

Quando l’acqua è scarsa, inquinata o non accessibile, la violenza contro le donne è maggiore e “speciale”. Dato che le donne, in qualità di prestatrici di cura e responsabili della gestione della casa, sono responsabili della fornitura di acqua alle loro famiglie, spesso percorrono lunghe distanze per trovare l’acqua e portarla alle loro case, sottraendo tempo ad altre attività, come l’educazione e il coinvolgimento nei processi decisionali riguardanti la collettività:

«La gestione delle risorse idriche nei Paesi di tutto il mondo è sempre più determinata dalle politiche delle istituzioni finanziarie e commerciali internazionali, Banca Mondiale, Fondo Monetario Internazionale (FMI) e Organizzazione Mondiale del Commercio (OMC). Più di vent’anni fa, la Banca Mondiale e il FMI hanno iniziato a prescrivere ai Paesi indebitati un nuovo pacchetto di politiche chiamato programmi di aggiustamento strutturale (PAS) in cambio di prestiti. I PAS richiedevano ai governi, tra le altre misure, la riduzione o l’eliminazione dei servizi pubblici, l’apertura dei mercati locali agli interessi stranieri e la vendita di attività precedentemente di proprietà dello Stato a investitori privati, un processo noto come privatizzazione. Queste politiche si sono ampliate nel corso degli anni e sono diventate un aspetto importante della politica “commerciale” dell’OMC. Mentre i governi cedono il controllo dei sistemi idrici nazionali sotto la pressione delle istituzioni internazionali, delle banche regionali e degli accordi commerciali, le imprese transnazionali (TNC) ottengono un accesso senza precedenti alle forniture idriche nazionali e locali. Così, alcune grandi società idriche come Veolia, RME/Thames Water e Suez controllano sempre più l’accesso all’acqua in molte parti del mondo»<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> La WEDO (Women’s Environment & Development Organization) è un’organizzazione internazionale di patrocinio che cerca di aumentare il potere delle donne in tutto il mondo come responsabili delle decisioni a tutti i livelli per raggiungere la giustizia economica e sociale, la governance democratica e lo sviluppo sostenibile. <https://wedo.org/> (ultimo accesso 18/04/2022).

<sup>32</sup> Cfr. <https://tinyurl.com/nhdyckax>, p. 2 (ultimo accesso 18/04/2022).

La privatizzazione dell'acqua rafforza il divario tra ricchi e poveri e la disuguaglianza di genere, colpendo in modo più grave le donne e le ragazze povere a causa dell'aumento dei prezzi, dell'interruzione dell'erogazione, della cattiva qualità dell'acqua e dei rischi per la salute e i servizi igienici. È evidente la centralità delle donne nella lotta contro la vendita delle agenzie idriche pubbliche alle multinazionali; fortunatamente, negli ultimi anni molte associazioni femminili locali hanno promosso marce, picchetti e campagne educative contro la privatizzazione in tutto il mondo. Per concludere, vale la pena di riportare integralmente il seguente passaggio, relativo allo stretto legame tra le donne e le nuove recinzioni, che ha caratterizzato anche il paragrafo tre di questo articolo:

«Le donne svolgono un ruolo centrale nelle lotte sociali perché sono le più colpite dall'espropriazione e dal degrado ambientale, subendo direttamente gli effetti delle politiche pubbliche nella loro vita quotidiana. Sono le donne che devono occuparsi di coloro che si ammalano a causa della contaminazione da petrolio o perché l'acqua che usano per cucinare, lavarsi e pulirsi è tossica, e che non possono sfamare le loro famiglie a causa della perdita di terre e della distruzione dell'agricoltura locale. Oggi le donne sono in prima linea contro le multinazionali minerarie e agroalimentari che invadono le aree rurali e devastano l'ambiente. Come ha sottolineato la studiosa-attivista ecuadoriana Lisset Coba Meja, nella regione amazzonica sono le donne a condurre la lotta in difesa dell'acqua [...]. Esse vedono che i problemi che devono affrontare non derivano solo da politiche o imprese specifiche, ma sono radicati nella logica mercenaria dell'accumulazione capitalista, che anche attraverso la promozione di una "economia verde" sta trasformando la pulizia dell'ambiente in una nuova fonte di speculazione e di profitto»<sup>33</sup>.

In conclusione, con la globalizzazione e la privatizzazione delle risorse idriche, si rafforza il tentativo di erodere completamente i diritti dei popoli e di sostituire la proprietà collettiva con il controllo delle imprese<sup>34</sup> [14] (p. 46). Finora questo tentativo ha avuto un successo parziale, data l'opposizione dei popoli e delle democrazie. Tuttavia, possiamo facilmente immaginare un futuro distopico in cui il capitalismo estremo, le multinazionali e le grandi società di gestione degli investimenti avranno

---

<sup>33</sup> FEDERICI 2019, pp. 142-144.

<sup>34</sup> SHIVA 2016, p. 46.

un successo schiacciante nel corrompere o “comprare” i parlamenti di tutto il mondo sia nei Paesi democratici (ormai determinati da elezioni enormemente “inquinata” dalla propaganda) sia in quelli non democratici. Questa “ultima recinzione” avrà pieno successo: la recinzione dell’acqua, cioè della vita.

## 6. *Conclusioni*

Questo articolo ha illustrato la descrizione di Marx degli aspetti estremamente violenti delle cosiddette “recinzioni”, come procedure sociali ed economiche che hanno dato impulso all’“accumulazione primitiva”, cioè ai primi passi che hanno portato al capitalismo. Abbiamo descritto come le recinzioni comportassero la brutale espropriazione dei contadini attraverso la distruzione dei loro casolari e delle loro abitazioni. Abbiamo anche discusso il ruolo svolto dalla “bolla morale”, creata da narrazioni moralmente edificanti sulle recinzioni che si concentrano esclusivamente sui risultati economici e sociali positivi: la bolla morale agisce come un potente strumento in grado di rendere invisibile la violenza legata alle recinzioni. Abbiamo anche detto che il meccanismo delle recinzioni può essere ricondotto non solo all’esproprio violento delle terre comuni in cui prosperavano i contadini, ma anche a processi violenti contro le donne, che venivano essenzialmente ridotte a macchine per la “produzione” di nuovi lavoratori, come parte del nuovo “patriarcato del salario”. L’importanza delle cosiddette “nuove recinzioni” è ulteriormente spiegata dopo aver esaminato come le recinzioni sostanzino le caratteristiche storiche e generali dell’accumulazione capitalistica, piuttosto che solo quella originaria. Le caratteristiche violente dell’accumulazione primitiva, e quindi delle recinzioni primitive, sono descritte come gli aspetti principali di ogni momento della recente globalizzazione capitalistica, segnata da un ininterrotto assalto sociale, politico ed economico ai beni comuni, da parte della Banca Mondiale, del Fondo Monetario Internazionale, dei *lockdown* per coronavirus e, più recentemente, dagli effetti economici paradossali dell’interazione tra *green era* e guerra in Ucraina/crisi alimentare ed energetica globale. Il paragrafo finale fa luce su quella che

abbiamo chiamata “recinzione terminale”, riguardante il bene comune supremo: l’acqua.

### Riferimenti bibliografici

BALEMI, NADIA — FUSS, ROLAND — WEIGAND, ALOIS, 2021

*COVID-19's impact on real estate markets: review and outlook*, “Financial Markets and Portfolio Management», 35, pp. 495–513.

DALLA COSTA, MARIAROSA, 2002

*La porta dell’orto e del giardino*, intervento al seminario al seminario presso il Rialto occupato, Roma, 1-2 giugno, per il lancio del libro *Futuro anteriore*, a cura di G. Borio, F. Pozzi, G. Roggero, DeriveApprodi, Roma 2002).

DUNNING, DAVID — KRUGER, JUSTIN, 1999

*Unskilled and unaware of it: How difficulties in recognizing one’s own incompetence lead to inflated self-assessments*, “J. Personal. Soc. Psychol.”, 77, pp. 1121–113

FEDERICI, SILVIA, 2004

*Calibano and the Witch*, Autonomedia, New York.

EAD., 2012

*Il Femminismo e la politica dei beni comuni*, “DEP”, 20, pp. 63-77.

EAD., 2024 (2018)

*Re-Enchanting the World. Feminism and the Politics of the Commons*, PM Press, Oakland.

MCDONALD, DAVID ALEXANDER — MAROIS, THOMAS — SPRONK, SUSAN, 2020

*Public Banks+ Public Water=SDG 6?*, “Water alternatives”, 14, pp. 1–18.

MAGNANI, LORENZO, 2024 (2011)

*Understanding Violence. The Intertwining of Morality, Religion, Capitalism and Violence: A Philosophical Stance*, Springer, Cham; trad. it. della 1a ed.. *Filosofia della violenza*, Il Melangolo, Genova 2011, poi Mimesis, Milano 2022.

MARCHINI, ANNA MARIA, 2022

*Women in the French Enlightenment. From Femme Savante to Mother of the Family*, Routledge, New York.

MARX, KARL, 1980

*Il capitale*, Libro primo, trad. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.

MIES, MARIA, 1986

*Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Zed Books, London.

SHIVA, VANDANA, 2016 (2002)

*Water War: Privatization, Pollution, and Profit*, North Atlantic Books, Berkeley.

THOM, RENE, 1988

*Esquisse D'une Sémiophysique*, InterEditions, Paris.

WOODS, JOHN, 2013

*Errors of Reasoning. Naturalizing the Logic of Inference*; College Publications, London.

# Studi diversi

## Una rivolta messinese e l'idea del potere nella Sicilia normanno-sveva

Federico Martino (Università di Messina)

### *Breve premessa*

Da qualche tempo (come, del resto, è naturale), constatiamo che gli anni accrescono il nostro bagaglio di dubbi e incertezze. Se alcuni aspetti della ricerca storica si mostrano con migliore evidenza, molti di più chiedono di essere riesaminati e verificati. Soprattutto, vacilla la fiducia negli storici e lascia spazio alla esigenza di controllarne, sempre, le affermazioni sulle fonti. Senza generalizzare, ci sembra che, specie i medievisti, pur citando a iosa cronache, annali e diplomi, raramente si prendano la briga di leggere, non diciamo i testi manoscritti, ma neppure quelli editi e vulgati da anni, da decenni e, talvolta, da secoli. Prender la distanza dalla fonte, è apprezzabile scelta metodologica, che, in larga misura, condividiamo, ma non può, né deve, escludere la conoscenza della stessa, la quale sarà, comunque, letta e interpretata nell'ottica della "contemporaneità". L'ineliminabile elemento "soggettivo" (imposto dall'ambiente in cui lo storico opera) attiene alla valutazione dei "fatti", che vanno, però, riferiti come sono e non taciuti o narrati parzialmente. Banalità metodologiche, delle quali chiediamo venia, che rammentiamo (innanzi tutto, a noi stessi) in conseguenza di recentissime riflessioni, effettuate a proposito di un privilegio concesso da Enrico VI ai Messinesi<sup>1</sup>, al quale, in certa misura, si lega il presente articolo.

### *1. L'infanzia dello Stupor Mundi e il potere maiestatico di tradizione normanna*

Se è vero, come si dice da molti, che il carattere di un individuo deriva dall'*imprinting* ricevuto nell'infanzia, dobbiamo particolarmente rammaricarci per l'ignoranza che circonda i primi anni di Federico II. A giudicare dai successivi comportamenti, il padre Enrico (morto quando egli aveva poco più di due anni) non fu figura dominante nella sua

---

<sup>1</sup> MARTINO 2024.

formazione. Un ruolo essenziale, invece, sembra averlo svolto la madre Costanza, scomparsa l'anno dopo il marito, che riuscì a trasferire a Palermo l'erede alla Corona di Sicilia. Rimasto privo di genitori, il fanciullo non visse l'infanzia libera e affamata nei vicoli cittadini che una tarda tradizione gli attribuisce<sup>2</sup>, ma respirò l'aria cosmopolita della Capitale di un Regno trilingue, inserito nel Mediterraneo. Probabilmente, essere oggetto delle mire di poteredi Marqward di Annweiler rafforzò in lui il sentimento materno di diffidenza e repulsione verso i Tedeschi, di cui pure portava nelle vene il sangue. Guglielmo Francesco, suo precettore in quei difficili tempi, ricorda che, il 17 ottobre 1201, l'antico Siniscalco di Enrico espugnò Palermo e il 1 novembre entrò nel Castello, dove avevano cercato rifugio il fanciullo e il *magister regis*. Quando le guardie, che dovevano difenderlo, lo abbandonarono, il Re di Sicilia «oppose tutte le sue forze di bambino ai sacrileghi soldati che lo volevano catturare»<sup>3</sup>. Non a caso, e non senza conseguenze, era consapevole di discendere da Ruggero II, portatore di una idea della regalità cui la fusione con la Corona imperiale avrebbe fatto assumere una «latitudine imman»<sup>4</sup>. Dovette nascere allora, in un turbolento contesto, la scelta di proseguire e sviluppare la concezione “pubblicistica” del potere, presente e operante nelle Assise dei predecessori, destinata a nutrirsi della cultura di *ius commune*, che *scholae* e *studia* andavano elaborando. Certo, il nonno, da cui prendeva il nome, e il padre erano stati grandi e temuti portatori della Corona imperiale, ma era stato il padre di Costanza a rivendicare per il *Rex Siciliae* quella sacralità che comportava, per quanti ne offendessero la persona, l'applicazione delle pene conseguenti al *crimen lesae maiestatis*. I testi greci dei *Basilici*, prima, e le *summae* latine, poi<sup>5</sup>, cercati in Oriente e in Europa, avevano precocemente consentito al primo sovrano normanno e ai suoi successori la conoscenza e l'uso del diritto del *Sacratissimus Imperator*. I sudditi del Barbarossa e di Enrico, invece, per studiare il *Corpus*, dovevano recarsi a Bologna o a Padova e nell'Impero Romano-Germanico non si immaginava neppure una legislazione nutrita da *principia* e *figurae* giustiniane. È stato acutamente osservato che questa idea della

---

<sup>2</sup> KANTOROWICZ 1976, pp. 23-24.

<sup>3</sup> DELLE DONNE 1998.

<sup>4</sup> CALASSO 1952, pp. 471-472.

<sup>5</sup> MARTINO 2023, *passim*.

regalità costituiva «un mantello troppo largo»<sup>6</sup>, per spalle che non fossero quelle dell’Imperatore. L’aporia fu sanata, quasi per caso, dall’assunzione di Federico al trono imperiale ed egli poté legiferare, nel e per il Regno, come Imperatore, attingendo alla cultura elaborata da giuristi di diritto comune, quali Benedetto d’Isernia e Roffredo Beneventano.

Sono punti sui quali siamo più volte tornati e non intendiamo insistere. Li richiamiamo qui per sottolineare che è questa la principale angolazione dalla quale guardare la ricchissima e complessa figura di Federico: che si tratti dei rapporti col Papato, dell’arte, del diritto, della monetazione etc., la visione maiestatica, ispirata al Mondo Antico (da quello classico a quello bizantino, suo diretto erede), sta sempre sullo sfondo. Prescindere da essa, preclude la possibilità di comprendere gli eventi e, sovente, banalizza e rende inintelligibili persino i documenti più chiari.

## 2. *La storiografia sulla rivolta*

La c. d. “rivolta di Martino Bellone”, anche se non completamente trascurata, non ha suscitato particolare interesse. Nonostante sia partita da una importantissima città («clavis totius Siciliae» la dice Saba Malaspina), coinvolgendo numerosi altri centri, in molti casi determinandone la distruzione e la deportazione degli abitanti, e abbia suscitato le proteste di un papa per l’applicazione a semplici sudditi ribelli della pena riservata agli eretici<sup>7</sup>, solo tardi e solo pochi storici hanno esaminato in dettaglio la vicenda e ne hanno indagato le cause<sup>8</sup>.

Lasciando ad altri la ricerca dei motivi di ciò, è utile rammentare che quando, nel 1939, Piero Pieri pubblicò il primo lavoro in cui l’evento era specificamente e scientificamente esaminato<sup>9</sup>, la città stava ancora,

---

<sup>6</sup> KANTOROWICZ 1976, p. 207.

<sup>7</sup> MARTINO 2023, p. 159.

<sup>8</sup> Tra Otto e Novecento, in Germania, hanno trattato dell’episodio WINKELMANN 1897, pp. 402-403 e nt. 3, 413-414; COHN 2006, pp. 183-184, 186-188. Schematico il primo; più ampio e interessante, ma talvolta impreciso e non sempre condivisibile, il secondo.

<sup>9</sup> PIERI 1939.

faticosamente, ricostruendo le sue strutture fisiche, mentre non avrebbe mai recuperato l'identità distrutta, con gli abitanti, nella catastrofe del 1908.

Non fu, dunque, per caso che il volume seguisse di soli due anni l'edizione, fatta da Camillo Giardina, dei *Capitoli e privilegi di Messina*<sup>10</sup>. Pur con i limiti derivanti dalla sparizione degli originali<sup>11</sup>, il testo "critico" dell'intero *Corpus* documentale messinese costituì un vero "salto di qualità". Si chiudevano l'attardato municipalismo e la *querelle* con Palermo per un anacronistico primato nell'Isola. Le complicate vicende attraversate dal centro in età medievale e moderna potevano essere indagate in una prospettiva rispondente a tempi mutati. Inoltre, tra Otto e Novecento, la storiografia risorgimentale cedeva il passo a nuovi interessi e a nuove tendenze. Alla "questione nazionale", fino ad allora esclusiva, sia pure in differenti varianti, subentrava la "questione sociale", agevolata dal diffondersi della conoscenza (non sempre esatta e di prima mano) del pensiero di Marx. A cavallo dei due secoli, grazie ad un ordinamento universitario che prevedeva, e quasi imponeva, la circolazione di uomini e idee, l'Ateneo peloritano registrò la presenza di Giacinto Romano<sup>12</sup> e Gaetano Salvemini<sup>13</sup>, mentre a Palermo insegnava Giuseppe Salvioli<sup>14</sup>, storico del diritto che, allora, volgeva i propri interessi allo studio dell'Economia e delle strutture sociali. Questa congiuntura era segnata da vivissima attenzione per le "classi", sia pure lette attraverso un pensiero marxiano deprivato della dialettica e "arricchito" di indebiti apporti positivisticci e sociologici (come quello di Achille Loria)<sup>15</sup>. Così, nacquero il volume di Umberto Dalla Vecchia sulle *Cause economiche e sociali dell'insurrezione messinese del 1674*<sup>16</sup> e il contributo (purtroppo,

---

<sup>10</sup> GIARDINA 1937.

<sup>11</sup> Sulle secolari vicissitudini dei diplomi messinesi, almeno, SPARTI 1994, pp. 191-199 e bibl. cit.

<sup>12</sup> ROTA 1936, consultabile *on line*, con bibl.

<sup>13</sup> CONTI 2013, consultabile *on line*, con bibl.

<sup>14</sup> VESCIO 2017, consultabile *online*, con bibl.

<sup>15</sup> In alcuni casi (ad es., quello di Salvemini), inevitabili conseguenze furono schematismo e determinismo, che si manifestarono con evidenza proprio nei lavori medievistici.

<sup>16</sup> DALLA VECCHIA 1907

incompiuto) del Romano su *Messina nel Vespro siciliano e nelle relazioni siculo-angioine de' secoli XIII e XIV fino all'anno 1372*<sup>17</sup>.

Il primo era destinato ad avviare il chiarimento, ancora in corso, di dinamiche “proto moderne”, occultate, per secoli, dalla propaganda e dall'ideologia municipalistica. Ma, proprio per questo, per la medievistica, fu poco specifico. L'altro lavoro, invece, indagò caratteri e natura delle principali componenti della Società peloritana nei secoli di mezzo e, dopo la parentesi causata dal sisma, continuò ad avere fortuna e venne ripetutamente ripreso dalla storiografia sulla Sicilia tra Due e Quattrocento.

Il lavoro di Pieri aveva solide basi nella edizione di Giardina e, per la prima volta, proponeva una Storia cittadina libera da vecchie e ammuffite pastoie, aperta ad una lettura per la quale le locali istituzioni erano state costruite e modellate su concreti interessi. In quest'ottica, la rivolta del 1232 non poteva essere ignorata e non lo fu.

Lo storico piemontese<sup>18</sup> considerò la compilazione del *Liber Augustalis* mero strumento per reperire risorse finanziarie e ridusse le cause del moto non tanto all'abolizione dei privilegi giurisdizionali, quanto all'imposizione di monopoli statali su merci essenziali alle «industrie messinesi»<sup>19</sup>. Tutta la narrazione seguì questa falsariga: «Un movimento dunque a base schiettamente economica, promosso dal ceto commerciale e industriale, e senza alcuna partecipazione dell'elemento feudale e dei militi»<sup>20</sup>. Il capo della rivolta, Martino Bellone, in base al cognome, fu definito «evidentemente non nobile», ma l'autore non si interrogò sulla

---

<sup>17</sup> ROMANO 1899.

<sup>18</sup> PIERI 1939, p. 73: «[...] I preparativi per la grande guerra contro i Comuni Lombardi, richiedevano molto denaro; e bisognava prenderlo specialmente là dove industrie e commerci lo procacciavano [...] Federico procedeva colle Assise di Melfi (giugno-agosto 1231) a un nuovo e maggiore riordinamento di tutto l'assetto del regno, legislazione, ordinamento amministrativo, ordinamento tributario. Ora veramente la posizione privilegiata di Messina subisce un grave colpo».

<sup>19</sup> Ivi, pp. 73-74: «Non è qui [l'abolizione del privilegio di foro] il maggiore motivo di scontentezza! Fra l'aprile e l'ottobre 1231 sono istituiti vari monopoli statali che comprendono le merci su cui più si fondano le industrie messinesi [...]».

<sup>20</sup> Ivi, p. 75.

provenienza. Egualmente inspiegato rimase che «l'insurrezione prese piede e tosto dilagò a Catania, Siracusa, Centuripe, Nicosia, Troina, Montalbano, Capizzi». Infine, non fu notato che la sommossa proseguì anche dopo che Federico (ottobre 1232) revocò le disposizioni economiche, facendo cadere le presunte cause del malcontento<sup>21</sup>.

Il volume vide la luce nell'anno in cui l'Italia mussoliniana entrò in guerra a fianco della Germania di Hitler e, partecipando alla spaventosa esperienza, si accomunò al resto dell'Europa e del Mondo. Vi erano compiti ben più gravi e urgenti da affrontare anziché analizzare le dinamiche sociali di Messina medievale<sup>22</sup>. Di lì a poco, la città avrebbe sperimentato devastazioni e morti, provocate dai bombardieri statunitensi, che rinnovarono la perdita d'identità causata dal sisma una generazione avanti e mai sanata. Solo a distanza di tempo, e in un contesto profondamente mutato, la rivolta tornò a suscitare interesse<sup>23</sup>.

Nel 1980, in un saggio dedicato a *Messina nel Trecento*<sup>24</sup>, Enrico Pispisa segnava una tappa fondamentale per la complessiva rilettura della vicenda storica dell'«emporio delle genti»<sup>25</sup>. Il filo conduttore gli venne fornito dall'ipotesi formulata sullo scorcio del secolo precedente: «Quali erano però in concreto le classi sociali a Messina alla fine del Duecento e quali i ceti egemoni cui era affidato il compito di guidare la politica cittadina? Nelle linee generali rimane ancora valida, a nostro avviso, l'esemplificazione fatta [...] da Giacinto Romano [...]»<sup>26</sup>. In sintesi, «il ceto nobiliare era rappresentato dai *milites*, dalla piccola nobiltà del distretto

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Superfluo ricordare la militanza antifascista di Salvemini che lo aveva condotto, per molti anni, negli Stati Uniti. Su Pieri, IEVA 2015, consultabile *on line*, con bibl. Cohn, dopo una lunga e penosa emarginazione, fu ucciso dai Nazisti insieme alla famiglia. Una drammatica testimonianza di quegli anni sono i suoi *Tagebüchern* 1933-1941: COHN 2006.

<sup>23</sup> PONTIERI 1965 (1950), pp. 52-53, negava che la politica economica fredericiana avesse impoverito Messina, riducendone la popolazione, e riportava le cause del moto anti-imperiale al «disagio spirituale, causato dal sentirsi costretti nel ferreo cerchio dell'assolutismo di Federico II».

<sup>24</sup> PISPISA 1980.

<sup>25</sup> L'espressione è di 'Ovadyah Yare da Bertinoro, su cui: CAMPAGNA 2017, pp. 2143-2144.

<sup>26</sup> PISPISA 1980, p. 23.

[...]. I borghesi si dividevano in *meliores*, *mediocres* e *populares*». I primi erano mercanti, grandi proprietari di terra, giuristi. I secondi «costituivano il tessuto connettivo della città, con professionisti, negozianti, medi proprietari terrieri. *Populares* erano piccoli commercianti e artigiani. Al di sotto dei «ceti borghesi» stavano i contadini e gli operai salariati e quanti vivevano alla giornata (*plebs*, *vulgus*, *multitudo*)<sup>27</sup>. In buona sostanza, il gruppo dirigente peloritano aveva espresso interessi legati all'esercizio dei commerci e delle manifatture e da essi era stato guidato e condizionato nei comportamenti tenuti verso il potere regio. Un quarto di secolo dopo<sup>28</sup>, agli inizi del nuovo millennio, l'Autore riprendeva e affinava la lettura, applicandola alla rivolta<sup>29</sup>.

Come già sostenuto da Pieri, il *Liber Augustalis* e le disposizioni ad esso collegate avevano danneggiato le «componenti produttive». Poteva, così, spiegarsi il fatto (per la prima volta notato da Pispisa) che il capo della sommossa fosse indicato dalle fonti con un cognome di origine genovese. Molto poco (o per nulla), invece, sarebbe stato sofferto il ridimensionamento delle competenze stratigoziali, poiché giuristi e burocrati ebbero nuove occasioni di ascesa sociale e politica. Tuttavia, l'acribia dell'Autore lo costrinse a tenere in considerazione documenti, sino ad all'ora ignoti, che complicavano il quadro, troppo lineare, di una rivolta "borghese". L'edizione di un ricco tabulario faceva sapere che, tra i partecipanti colpiti da provvedimenti di condanna, vi furono soggetti non qualificabili come mercanti, ma titolari di feudo, come Carlo e Ranaldo Battifolla i cui beni erano situati nella piana di Milazzo. «Se la base sociale dei rivoltosi era composta da mercanti, bottegai e trafficanti, a essi si aggiunsero, dunque, *milites* e feudatari, i quali approfittarono del tumulto

---

<sup>27</sup> Per una analisi dei ceti sociali messinesi, *ivi*, pp. 23-37. Senza entrare nel merito della "classificazione" riferita nel testo, osserviamo, solo, lo slittamento semantico da "classe" a "ceto" e l'assenza di parametri identificativi che non siano meramente sociologici.

<sup>28</sup> A breve distanza dal saggio di Pispisa, della rivolta messinese si era, specificamente, occupato il suo Maestro, TRAMONTANA 1983, pp. 683-684; 709-710, che riconduceva la vicenda al timore dei Messinesi di essere privati «dei privilegi e delle franchigie», ma senza enfatizzare troppo l'aspetto "economico" rispetto a quello "istituzionale".

<sup>29</sup> PISPISA 2005, consultabile *on line*, con bibl.

per tentare di scrollarsi di dosso l'insopportabile controllo di Federico». Tenendo ferme come determinanti e esclusive le cause economiche, Pispa concludeva: «In definitiva, la rivolta del 1232, promossa da Martino [Bellone], fu orchestrata dagli ambienti dei mercanti e degli aristocratici, fortemente penalizzati dalla politica imperiale, mentre i funzionari, pur inseriti in un organismo centralizzato, rimasero estranei al moto».

### 3. *Le fonti narrative*

Riccardo da San Germano, contemporaneo dei fatti, che servì Federico ed era solitamente bene informato<sup>30</sup>, dice: «In Sicilia apud Messanam contra Imperatorem seditio orta est occasione Ryccardi de Montenigro per Imperatorem iustitiarum in Sicilia constituti, quem cives contra eorum facere libertates»<sup>31</sup>. Sotto l'anno successivo (1233), è sommariamente registrato l'epilogo: «Imperator Messanam intrat, et de quodam Martino Mallone, qui caput fuerat mote seditionis in populo, et eius complicitibus sumpsit debitam ultionem, de quibus quosdam suspendio et quosdam incendio condempnavit»<sup>32</sup>.

Vissuto negli stessi anni dell' *imperialis notarius* sembra l'anonimo autore del *Breve Cronicon de rebus siculis*, edito nella *Historia Diplomatica Friderici Secundi* da Huillard-Breholles<sup>33</sup>. Anch'egli è bene informato e, nonostante le imprecisioni cronologiche, dovute al copista, offre una

---

<sup>30</sup> GARUFI 1936-1938.

<sup>31</sup> RYCCARDI DE SANCTO GERMANO NOTARII, 1936-1938, p. 182 e nt. 6. La data è collocata da Garufi nei «primi mesi del 1232» in base ad una nota del manoscritto che recita: «Anno Domini M<sup>o</sup>CC XXXI<sup>o</sup>, v ind. (1 sett.-31 dic.) dominus Imperator misit ipsas Constitutiones suas per totum regnum et in Siciliam per dominum Riccardum de Montenigro, qui erat magister iusticiarius Sicilie; et in eodem anno mense augusti dicte indictionis (cioè v ind. 1232) Martinus Bellonus rebellavit contra dominum Imperatorem cum aliquantis hominibus Messane, et ipse magister iusticiarius arripuit fugam, et etiam dictus Martinus causa timoris domini imperatoris similiter arripuit fugam, et fuit captus cum sociis suis apud Maltam».

<sup>32</sup> Ivi, p. 185.

<sup>33</sup> HUILLARD-BRÉHOLLES 1852, *Addimenta*. Per la storia del testo e i codici allora conosciuti, si veda la breve nota premessa all'edizione.

vivace rappresentazione: «Anno dominice incarnationis M.CCC.XXII [(1232)] indictionis sexte, mense iulii aliqui Syculi cives Messanenses pro nihilo et sine causa contra imperatorem nisi sunt rebellare. Ad quam civitatem sequente mense madii (1233) imperator cum familia sua accessit, et omnes eos tam majores quam minores in majori ecclesia Messanensi assecuravit et omnes offensas quas fecerunt totaliter remisit. Et aliquibus revolutis diebus, non sequens mores et vestigia magnorum principum quorum verba retrorsum non habent, quosdam ipsorum turpi morti tradidit, quosdam incarceravit; et alii per fugam evaserunt. Et illud idem fecit in quibusdam aliis terris Sicilie, destruens totaliter terram Centurbii et Trayne et montis Albani et cuiusdam alterius terre que (*sic*) modo memoria non existit»<sup>34</sup>.

Di qualche tempo posteriore (ma non di molto) fu chi redasse (almeno in parte) gli *Annales Siculi*, mostrandosi tanto a giorno delle vicende peloritane da far supporre che si trattasse di un messinese vissuto sino al terzo quarto del sec. XIII<sup>35</sup>: «Anno Domini MCCXXXI quintae indictionis, dominus imperator misit ipsas Constitutiones suas per totum regnum, et in Siciliam per dominum Riccardum de Montenigro, qui erat magister justitiarius Siciliae. Et in eodem anno, mense augusti dictae indictionis, Martinus Ballonus se rebellavit contra dominum imperatorem cum aliquantis hominibus Messanae; et ipse magister justitiarius arripuit fugam. Et etiam dictus Martinus, causa timoris domini imperatoris, similiter arripuit fugam, et fuit captus cum sociis suis apud Maltam. Anno Domini MCCXXXII sextae indictionis, dominus imperator, mense aprilis eiusdem indictionis, venit Messanam, et succendit dictum Martinum Bellonem. Et in eodem anno similiter fecit apud Syracusam et Nicosiam»<sup>36</sup> (corsivo nostro).

Estraneo all'ambiente siciliano e regnicolo fu Matteo Paris, cui, però, la collocazione nell'abazia inglese di St. Alban, non precluse la conoscenza degli eventi<sup>37</sup>. In margine ai *Chronica Maiora*, infatti, si trova una

---

<sup>34</sup> Ivi, pp. 904-905.

<sup>35</sup> MALATERRA 1925, pp. 112-114, dove l'editore esamina il problema dell'autore e dell'epoca di composizione.

<sup>36</sup> Ivi, p. 117.

<sup>37</sup> MATTHAEI PARIISIENSIS 1888, p. 126. Secondo Liebermann, il brano è scritto in calce al testo di Matteo Paris nei ms. posti sotto il num. 1 della sua edizione.

singolare notizia, certamente non sua, ma a lui non ignota. A proposito degli «excessus» di cui Gregorio IX accusava Federico è aggiunto: «Hos versus composuit ipse imperator super desolatione cuiusdam civitatis que dicitur Gallice Meschines, quam commiserat cuidam Martino custodiendam, sed Martinus perteritus tradidit illam fraudulenter pape; et iterum, fortuna arriidente, restituta imperatori:

*«Cesar, Messina, te corrigit absque ruina;  
Nam, si demens sis, puniet te cesaris ensis.  
Ve tibi, Messana, tam longo tempore vana!  
Nam tua campana plorat delicta prophana.  
Pleps Messanensis, vides, quia iam tremuit ensis,  
Quo Martinensis stat verberibus caro densis».*

Non ci vuol molto a rendersi conto della erroneità dell'informazione che, però, non può essere liquidata senza una accurata analisi e, a nostro avviso, contiene un nucleo di verità.

#### 4. *Qualche considerazione*

Il ridotto numero e la stringatezza delle fonti narrative ci consentono di porle sotto lo sguardo del lettore in forma integrale, onde possa trarre personali conclusioni. Tuttavia, non rinunciamo a formulare alcune nostre osservazioni.

L'informazione di Riccardo da San Germano sulle cause e sulla genesi della rivolta è, quanto meno, laconica e, per questo, fu integrata e chiarita da una nota che rendeva esplicita la relazione con l'arrivo a Messina di Riccardo da Montenegro, incaricato di fare applicare le *Constitutiones*. Nel medesimo brano, è riferita la cacciata del Maestro Giustiziere, orchestrata da alcuni messinesi capeggiati da Martino Mallone, il suo tentativo di fuga a Malta e la cattura. L'Editore non dice se l'aggiunta risale all'autore del testo e la cosa non appare probabile, pur se deve ritenersi effettuata a breve distanza dalla redazione originaria. Il punto è rilevante, poiché l'intero brano corrisponde *ad verbum* con un passo degli *Annales*

---

Per la descrizione dei codici, pp.106 sgg.

*Siculi*<sup>38</sup>. In questa parte, dunque, la fonte fu unica e bisogna chiedersi se chi redasse gli *Annales* abbia usato il manoscritto di Riccardo (o un apografo), o viceversa, o se entrambi dipendano da un comune archetipo<sup>39</sup>. Lasciando ai filologi la soluzione del complicato problema, osserviamo che, intorno agli Anni '35-'40 del sec. XIII, in ambiente meridionale, la genesi della rivolta era ricondotta al *Liber Augustalis*. I Messinesi reagirono contro il Maestro Giustiziere, e ne causarono la fuga, lamentando la violazione delle proprie «libertates». Emerge, dunque, uno spirito partecolaristico, che si oppone alla visione del potere da cui è pervasa la raccolta fridericiana. Nessun accenno a provvedimenti squisitamente economici che, certamente, vi furono e, con altrettanta certezza, fornirono esca alla sommossa, ma che, rimasti fuori dal *Liber*, furono facilmente e rapidamente revocati dall'Imperatore preoccupato di spegnere un pericoloso incendio, ma non disposto a modificare l'idea maiestatica che lui e i suoi giuristi traevano dalla compilazione giustiniana.

Proprio alla revoca potrebbe riferirsi il *Breve Cronicon* quando sottolinea che i Messinesi si sarebbero ribellati «pro nihilo et sine causa». Spostando l'attenzione su monopoli e imposizioni fiscali, dopo la loro cancellazione, l'intera vicenda diventava incomprensibile o difficilmente spiegabile. L'annotazione, dunque, non solo non mostra «una totale insensibilità alle dinamiche cittadine del Regno»<sup>40</sup>, ma pone in rilievo che taluni contemporanei avvertirono il limite alla lettura “economicistica” e sentirono la necessità di ampliare l'angolo visuale: se non è vista, principalmente, come negazione dell'accentramento, la rivolta perde senso e appare fatta «per nulla e senza motivo».

Del resto, la rapida espansione in altri centri siciliani e il (relativamente) lungo protrarsi del moto obbligano a riflettere e richiedono di essere spiegati.

---

<sup>38</sup> Cfr. il brano riportato *supra*, nt. 31 e quello, nel testo, da noi posto in corsivo prima di nt. 36.

<sup>39</sup> Per quanto ci è noto, il fatto è sfuggito agli storici della rivolta. PISPISA 2005c, in particolare, asserisce che gli *Annales* «confermando la notizia di Riccardo di San Germano, fanno esplicito riferimento al maestro giustiziere», ma nulla dice del riferimento al *Liber* presente solo nella nota alla *Chronica* di Riccardo, né della identità con gli *Annales*.

<sup>40</sup> PISPISA 2005c.

Purtroppo, nessuna cronaca contiene l'elenco completo delle *universitates* che seguirono Messina<sup>41</sup> e siamo costretti a mettere insieme notizie di diversa provenienza e, addirittura, a ricorrere a quanto scrive Tommaso Fazello quasi tre secoli dopo<sup>42</sup>. Abbiamo, comunque, sufficienti elementi per ritenere che la ribellione si propagò in quasi tutta la Sicilia Orientale, toccando, verso Sud, Centorbi e Siracusa, mentre, nella zona settentrionale, si affermò a Montalbano, Capizzi, Nicosia e Troina. L'elenco è certamente approssimato per difetto, ma, già così, costringe a dubitare della esclusiva rilevanza (o della preponderanza) delle imposizioni tributarie e dei monopoli pubblici nella genesi del moto. È impossibile affermare che attività prevalentemente agricolo – pastorali, come quelle esercitate nella grande maggioranza dei centri ricordati, venissero danneggiate da fondaci statali o da monopoli su «ferro e acciaio, canape sego e pece, strettamente legati alle costruzioni navali»<sup>43</sup>. Dunque, se la rivolta poté rapidamente diffondersi e durare persino dopo la revoca delle misure economiche, ciò dipese, solo, dalla natura “ideologica”, cioè sovrastrutturale, in quanto legata alla cultura (in senso lato) di chi rifiutava l'idea di potere contenuta nel *Liber Augustalis*<sup>44</sup>. Non è

---

<sup>41</sup> Sono ricordati i centri che vennero distrutti e i cui abitanti furono deportati a Palermo, ma è evidente che le città che seguirono Messina dovettero essere di più.

<sup>42</sup> Fazelli 1560, p. 65: «[...] Iterum tamen eam [Catanam] Fredericus Secundus Romanorum Imperator, Siciliae huius nominis primus Rex, quod ab eo descivisset, solo fere aequavit; arcemque in ea, quae adhuc extat, in rebellionis formidinem posuit. Qui poenitentibus postea, ac supplicibus civibus indulisit, ut urbem structura humili, ac lutea, restituerent». Il dotto domenicano non precisa a quale rivolta abbiano partecipato i Catanesi, ma la loro associazione a quella del 1232 sarebbe plausibile. Tuttavia, PISPISA 2005° non ritiene credibile la notizia di Fazello.

<sup>43</sup> PIERI 1939, p. 74.

<sup>44</sup> Ci permettiamo di accennare *en passant* ai rischi di una riduzione del pensiero di Marx a “materialismo volgare”, che dimentica la dialettica e scade nel sociologismo. Può essere comodo, ma è sicuramente errato, catalogare gli individui a seconda dell'attività economica esercitata, centrando la valutazione sulle peculiarità della «classe in sé» e ignorando, o dimenticando, la «classe per sé». Se è indiscutibilmente vero che l'“ideologia” è *consequenza ultima* del modo di produzione che lega gli uomini in un contesto storico dato, non è meno vero

considerazione di poco conto, poiché Federico non aveva introdotto una *nuova* visione maiestatica, ma, legiferando da Imperatore per il *Regnum*, aveva dato migliore fondamento e reso più esplicita ed evidente quella presente nelle *Assisae* dell'avo materno e in molte norme dei Normanni. Per i sudditi siciliani, l'idea del potere che scaturiva dalle Costituzioni non era ignota.

Alcune suggestioni per orientare le indagini vengono, di nuovo, dalle fonti, che vanno criticamente valutate, ma mai considerate con irrisione o sufficienza. Pispisa ha avuto il merito di richiamare l'attenzione sulla origine genovese del capo degli insorti, che Riccardo di San Germano è il solo a chiamare Martino Mallone. Tuttavia, trasportato da vero *furor sociologicus*, si è limitato a dedurre che, data la provenienza, il turbolento soggetto doveva essere un "mercante" e, come tutti, ha omesso di chiedersi perché il ribelle di origine genovese tentasse di fuggire a Malta. L'isola faceva parte del *Regnum* e, quindi, recarsi lì non assicurava alcuna impunità: era come andare a Palermo, a Trapani o in qualsiasi altra città della Sicilia o dell'Italia Meridionale. Da molto tempo, però, per consolidata tradizione<sup>45</sup>, la contea di Malta era appannaggio di Genovesi e, nei primi tre decenni del Duecento, il conte era stato Enrico Pescatore, probabilmente appartenente alla potentissima famiglia dei Castello. Sembra che egli sia morto intorno al 1230, poiché, dopo questa data, non è più menzionato dalle fonti. Ma, nel 1232, quando il capo dei rivoltosi progettò e organizzò la sua sfortunata ritirata, i documenti attestano come conte di Malta suo figlio Nicolosio. L'idea di cercare rifugio nell'isola, dunque, non era balzana, ma, piuttosto, scontata e naturale per chi

---

che la stessa "ideologia" (politica, religiosa, artistica, genericamente culturale) ha una sua concretissima "oggettività" e interagisce, spesso in modo determinante, con la struttura da cui è prodotta. Sono considerazioni indispensabili alla comprensione del presente, ma le riteniamo imprescindibili per quanti analizzano strutture sociali, come quelle dei secoli di mezzo, che è arduo adattare al letto di Procuste della Modernità e della sua Società divisa in classi.

<sup>45</sup>Secondo Houben 1993, l'isola di Malta sarebbe stata eretta in contea per Margarito di Brindisi e, successivamente, sarebbe sempre andata a chi *pro tempore* comandava la flotta siciliana. Durante la monarchia sveva, le due cariche congiunte furono assegnate a Genovesi. Il primo, nominato da Enrico VI, fu Guglielmo Grasso.

sapeva di poter contare sulla “copertura”, più o meno esplicita, di un compatriota. I Mallone, infatti, «furono grandissima famiglia la quale diede alla repubblica [di Genova] trentotto consoli, diciassette de’ maggiori e ventuno dei placiti»<sup>46</sup>. Lasciando agli appassionati del *common law* l’attesa della “pistola fumante”, che fornisca la prova, ci accontentiamo di questi indizi e riteniamo assolutamente plausibile l’attestazione del cognome fornita da Riccardo e la conseguente origine genovese di Martino<sup>47</sup>.

Alla luce di quanto osservato, vanno viste le informazioni scivolte fra le pagine di Matteo Paris e frettolosamente liquidate da chi le ha ritenute frutto di «scarsa dimestichezza con le vicende peloritane»<sup>48</sup>. Ci sembra indubbio che i (brutti) versi non siano dell’Imperatore e certamente errata è la notizia che Federico abbia “affidato” Messina al Mallone, il quale («perteritus» non si sa da chi o da cosa), l’avrebbe «fraudulenter» ceduta al papa. Tuttavia, che Gregorio IX abbia pensato di trarre profitto da un moto contro lo Svevo non possiamo escluderlo, né possiamo escludere che i Genovesi abbiano avuto parte in tale disegno. Una studiosa accuratissima e sempre documentata della vita politica e istituzionale della Repubblica<sup>49</sup>, ha notato che «Genova invia nel 1231 propri ambasciatori alla dieta di Ravenna, ma sceglie podestà provenienti da città della Lega lombarda, *appoggia la rivolta di Messina [...]*» (corsivo nostro). L’ambiguità finì nel 1238, quando la città scelse la la Lega e il papato contro Federico. Ma, anche prima, il coinvolgimento pontificio in una rivolta messinese, guidata da un Mallone, con l’appoggio (più o meno esplicito) di Genova, è assolutamente plausibile e non può essere escluso *a priori*.

---

<sup>46</sup> CANALE 1844, p. 561. L’A. offre un elenco accurato dei membri della famiglia che ricoprirono la carica di console, traendolo dai documenti. L’edizione, a cura di L. T. Belgrano, C. Imperiale di Sant’Angelo *et alii*, degli *Annali* di Caffaro e continuatori permette, oggi, opportune verifiche e utili completamenti.

<sup>47</sup> Naturalmente, non possiamo, né vogliamo, negare che il Mallone abbia esercitato traffici commerciali, ma ci rifiutiamo, per ciò solo, di qualificarlo “borghese” e di trarre indebite deduzioni, peraltro smentite dalle fonti.

<sup>48</sup> PISPISA 2005c.

<sup>49</sup> PETTI BALBI 2005.

5. *Le c. d. “comunità lombarde di Sicilia” e il privilegio del 1194*

a) Un pacifico «itinerario di guerra»

Escludendo Catania, oggetto solo della tarda informazione di Fazello, si nota che i centri maggiori non subirono le conseguenze più gravi della repressione. Nella città del Faro, il sovrano convocò gli abitanti in cattedrale, promise impunità e perdono e mandò al rogo Mallone, facendone impiccare i principali collaboratori. Siracusa, probabilmente, fu privata di parte del territorio, concesso ad Augusta fondata da poco, e venne visitata dall’Imperatore «per ristabilire l’ordine con la sua stessa presenza. Come era avvenuto anche a Messina, la repressione sveva non andò più in là della punizione dei diretti partecipanti alla sommossa [...]»<sup>50</sup>. Per quanto sappiamo, lo stesso accadde a Nicosia. Invece, la *devastatio* colpì Centorbi, Montalbano, Troina, Capizzi, i cui abitanti vennero deportati a Palermo<sup>51</sup>. Il comportamento di Federico presuppone una particolare virulenza del moto negli insediamenti popolati e resi inoffensivi. Ciò che è noto indica una duplice direzione. A Sud, attraverso il Catanese (Centorbi), essa raggiunse Siracusa. A Nord, nella fascia nebroidea dell’attuale provincia di Messina, arrivò a Capizzi, Nicosia, Troina. In grandissima prevalenza, siamo di fronte a centri, comunemente definiti “lombardi”, che, in realtà, mostrano la migrazione in Sicilia di popolazioni provenienti dal basso Piemonte e dalla Liguria. Ritorna, in tal modo, il “fantasma genovese” e ricorda eventi che, una generazione prima, avevano condotto alla “imperializzazione” del Regno, al cambio di dinastia dai Normanni agli Svevi e alla concessione di un privilegio “anomalo”<sup>52</sup>, che appare costitutivo della concezione del potere elaborata dai Messinesi. Ne abbiamo scritto più volte e non vogliamo tornarci, ma, sia pure sommariamente, è necessario farvi cenno.

Il primo settembre 1194, poco meno di quattro mesi avanti la nascita del *Puer Apuliae*, Messina aveva aperto le porte alle flotte congiunte di

---

<sup>50</sup> PISPISA 2005b.

<sup>51</sup> BOCCHI 1980, pp. 67-69, con bibl.

<sup>52</sup> Il testo, tràdito dal diploma attualmente conservato nell’Archivio Ducal Medinaceli a Toledo, è edito in appendice a MARTINO 1991, pp. 73-76.

Pisani e Genovesi, venute in nome dell'Imperatore che procedeva per via di terra per assicurare la Monarchia Meridionale alla moglie Costanza. Poco prima, forse in seguito ad accordi coi Messinesi, l'ammiraglio degli ultimi sovrani normanni, Margarito di Brindisi, era stato privato di beni mobili e immobili e cacciato dalla città o, comunque, ne era uscito. Il figlio del Barbarossa si era rivelato un vero "seduttore", riuscendo a convincere le due repubbliche, da sempre mortalmente nemiche, a partecipare insieme all'impresa. Ai Genovesi, in particolare aveva ripetutamente giurato di osservare quanto promesso dal padre e dare in feudo, alla Repubblica, l'agognata Siracusa e, ad eminenti concittadini, terre in Val di Noto. Ma, poiché «le vie che conducono all'inferno sono lastricate di buone intenzioni», appena toccato il suolo, gli armati delle due parti cominciarono a scagliar frecce e quadrella e a vibrar lance e picche.

Non scendiamo negli abbondanti dettagli che ci racconta l'annalista Ottobono Scriba, ma ribadiamo che lo scontro avvenne *dopo* lo sbarco e non riguardò una resistenza normanna, che non vi fu perché Messina si era già data allo Svevo<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Ci siamo fermati sul punto nel saggio cit. *supra*, nt. 1 e nella bibl. *ivi* cit. Qui, rammentiamo che Ottobono partecipò alla spedizione come *scriba*, al seguito del podestà genovese, con lo specifico compito di redigere una cronaca dei fatti, anche per evidenziare il contributo militare fornito dalla Repubblica alla conquista del Regno e giustificare il compenso territoriale promesso dall'Imperatore. Assolutamente impensabile, dunque, che abbia trascurato di registrare anche la più lieve resistenza opposta allo sbarco dalle truppe di Sibilla. Raimbaut de Vaqueiras parla di scontri messinesi, ma non specifica quali soggetti ne furono protagonisti. Poiché si deve escludere la resistenza normanna, bisogna dedurre che si riferisca alla "battaglia" tra Pisani e Genovesi, nella quale dovette essere coinvolto anche il suo mecenate. Raimbaut era uno squattrinato poeta, fattosi giullare per sbarcare il lunario, che «andava a piedi, povero in canna ed affamato, peregrinando su e giù per le strade di Lombardia» (UGOLINI 1949, pp. XIII-XIV), sin quando non entrò nella Corte di Bonifacio di Monferrato. Divenuto compagno d'armi del marchese, lo seguì in Oriente e, memore e grato, pare sia caduto al suo fianco per mano dei Bulgari (*ivi*, p. XV). Agli ultimi anni (1205) sono riconducibili le tre *lasse*, cui appartengono i nostri versi, composte per ricordare le imprese vissute con Bonifacio e chiedere nuova, più adeguata, ricompensa (*ivi*, p. XVIII). Torneremo subito sul resto del componimento, ma è evidente che non ha, né può avere, alcuna oggettività: le sue informazioni vanno

Un importante risultato della tappa peloritana<sup>54</sup>, invece, fu avere anticipato l'arrivo sull'Isola di uno stretto collaboratore imperiale, che doveva agevolare la conquista, non tanto con proprie truppe, delle quali nessuna fonte parla, ma con la ripresa di antichi e, forse, mai interrotti legami. Bonifacio, marchese di Monferrato<sup>55</sup>, apparteneva alla gente, presente in Sicilia dal tempo dell'ultimo matrimonio del conte Ruggero, scesa in massa e in ondate successive dalle terre di origine, popolando vaste zone e conservando lingua, consuetudini e mentalità<sup>56</sup>. Il nobile personaggio era legato al Barbarossa e, dopo la sua morte, al figlio Enrico. Uomo di grande prestigio, fu tenuto in considerazione dal nuovo Imperatore che ne apprezzò la sagacia diplomatica e l'abilità militare. Per questo, si fece assistere da lui nelle difficili trattative per ottenere il sostegno della flotta genovese e Bonifacio partecipò all'impresa col ruolo di legato imperiale. Delle "avventure" nell'Isola siamo informati da Ottobono e da Raimbaut de Vaqueiras. Il primo è assolutamente affidabile, ma, per ragioni diverse<sup>57</sup>, segue solo parzialmente le peregrinazioni del marchese. Dal secondo conosciamo le tappe di quello che, alcuni anni or sono, è stato definito «itinerario di guerra»<sup>58</sup>.

In effetti, come tale è presentato dal poeta, il quale, dopo aver citato la «batalha» di Messina, quando aveva riparato Bonifacio con lo scudo blasonato, ricorda al valoroso benefattore

---

sempre verificate e "pulite" dalla poetica finzione che vi aggiunse l'autore per i suoi scopi encomiastici.

<sup>54</sup> Le due flotte andarono a Messina per stabilire al più presto una "testa di ponte" nell'Isola e assicurare il passaggio alle truppe imperiali. Enrico arrivò, per via di terra, quasi due mesi dopo. Frattanto, i Genovesi si erano "portati avanti col lavoro", liberando Catania e sottraendo Siracusa al controllo dei Pisani.

<sup>55</sup> GORIA 1971, consultabile *on line*.

<sup>56</sup> Sul tema, la letteratura è assai vasta. Ci limitiamo a rinviare a quella contenuta in due recenti lavori: MURSIA 2021, pp. 38-41; CATALIOTO 2023, pp. 17-35.

<sup>57</sup> Quasi certamente, dopo lo sbarco e i drammatici momenti narrati negli *Annali*, i percorsi di Ottobono e Bonifacio si divisero: il cronista rimase con i compatrioti, mentre il marchese partì per il suo "giro di Sicilia".

<sup>58</sup> LO CASCIO 1957, pp. 117-151.

«*quan prezes Randas e Paterno  
Rochel' e Termen e Lentin et Aido,  
Plass' e Palerma e Calatagiuro*»<sup>59</sup>.

Senza alcun dubbio, tono e parole rinviano ad uno scenario epico («prezes» indica la violenta conquista di un luogo), ma, con le ovvie eccezioni di Palermo e Termini, i rimanenti centri molto difficilmente avrebbero chiuso le porte in faccia o opposto la minima resistenza al marchese: Roccella<sup>60</sup>, Randazzo, Paternò, Caltagirone, Piazza, Aidone erano insediamenti che, da circa un secolo, costituivano il cuore e le membra delle signorie “lombarde” nell’Isola. Con buona pace dell’immaginario trovatore, dunque, l’«itinerario di guerra» fu tale solo nel senso che segnò un percorso di “visite”, fatte da Bonifacio per sollecitare i “parenti siciliani” ad abbandonare le reliquie normanne e seguire lo Svevo, divenuto marito della nipote di Adelasia<sup>61</sup>. Inoltre, se collochiamo su una carta geografica i centri toccati dal marchese, notiamo una sostanziale corrispondenza tra l’area da essi definita e la zona, che, negli stessi giorni, era oggetto di concessione in feudo a Messina. Il privilegio, rilasciato da Enrico il 27 ottobre, non fa una minuziosa elencazione delle terre obbligate a prestare *homagium* alla città, ma indica i punti estremi del territorio:

---

<sup>59</sup> UGOLINI 1949, p. 28.

<sup>60</sup> LO CASCIO 1957, nella pianta situata tra le pp. 148-149, indica diverse località chiamate Roccella lungo l’itinerario di Raimbaut. A nostro parere, la più probabile dovrebbe essere quella presso Randazzo, oggi detta Roccella Valdemone.

<sup>61</sup> È probabile che il giro “politico – diplomatico” sia stato compiuto tra la metà di settembre e il dicembre 1194. Bonifacio, infatti, non compare tra i testi del privilegio (27 ottobre 1194) concesso da Enrico appena sbarcato in città. Ma sappiamo che, con l’Imperatore, era a Palermo il 20 novembre. Inoltre, un moderno biografo (GORIA 1971), seguendo una fonte coeva, afferma che ebbe il comando dell’avanguardia nella conquista dell’Isola. È, dunque, plausibile che l’«avanguardia» sia consistita nei pochi cavalieri (tra i quali Raimbaut) che lo accompagnarono nel *tour* siciliano: nei giorni iniziali di dicembre, risalendo da Piazza, il gruppo raggiunse Enrico e, col grosso dell’esercito, entrò a Palermo, che non oppose resistenza. Sulla (asserita, ma inesistente) deviazione di Enrico a Catania e Siracusa, prima della occupazione di Palermo, MARTINO 2025.

Patti, a Nord, e Lentini, a Sud<sup>62</sup>. Entrambi sono fortemente segnati da presenze significative: a Patti era sepolta Adelasia e Lentini, proprio allora, veniva visitata dal «Gran Lombardo»<sup>63</sup>, che riscopriva antichi legami e cercava sostegno ai nuovi sovrani.

b) Una città del *Regnum* titolare di feudo

La concessione imperiale obbligava alla prestazione del «ligio omaggio» gli abitanti di un territorio che copriva quasi per intero la Sicilia Orientale e comprendeva, persino, due sedi vescovili (Patti e Catania). Per questo, e per lo strumento giuridico usato, l'operazione fu in controtendenza rispetto a quanto praticato dai sovrani normanni. Tuttavia, tra XII e XIII secolo, ciò che era inusuale in Sicilia, era frequente nell'Italia Settentrionale. Le fonti ricordano l'uso del «feudo oblato» da parte di città, come Asti, Tortona, Ivrea, Vercelli (“centri dominanti”), per controllare aree ad esse sottoposte tramite la soggezione feudale piegata a fini originariamente non previsti. In particolare, l'esempio vercellese, attestato nel 1141-1142, confermato e modificato nel 1181 e 1192, evidenzia forti analogie col privilegio peloritano, specie quando questo prescrive l'obbligo per terre e città di apprestare le armi al fine di «manutenere honorem Messane, si necesse fuerit, salva fidelitate et mandato nostro et servicio et redditibus nostris». A Vercelli come a Messina, lo “stampo” feudale assicura il controllo su un territorio popolato da centri urbani. Senza soffermarsi sulla diversità di risultati che il processo ebbe nel Regno e nell'Impero, va ricordato come una “frantumazione” del potere regio sulle terre demaniali era in contrasto con le idee prevalenti dal tempo di Ruggero II e dei successori, dei quali sono note norme volte a comprimere, per quanto possibile, le spinte centrifughe del baronaggio e delle *universitates*. Dunque, è incredibile che il ricorso al «feudo oblato» sia stato ideato dal gruppo dirigente messinese, di cui, peraltro, non

---

<sup>62</sup> La mancanza di determinazioni puntuali e precise, non è casuale, poiché favorisce una sorta di “elasticità” della concessione, che può essere “modellata” a seconda dei concreti rapporti di forza tra i soggetti.

<sup>63</sup> Ci auguriamo che il lettore voglia perdonare l'anacronistica citazione vittoriniana, ma non abbiamo saputo resistere ad una travolgente tentazione.

conosciamo i componenti, la loro appartenenza sociale e l'”ideologia” politica. In via ipotetica, è più verisimile che i collaboratori “nordici” di Enrico (Marqward di Annweiler o Bonifacio di Monferrato o entrambi) abbiano fatto da “suggeritori” per uno strumento largamente adoperato nell'Italia del Nord<sup>64</sup>.

Ma, certamente, l'esigenza del controllo territoriale, che era a base della richiesta, venne da Messina. Lo prova una seconda concessione, fatta nel dicembre 1199. Il primo privilegio, molto probabilmente, non ebbe applicazione e potrebbe esser caduto sotto una delle ripetute *constitutiones de resignandis privilegiis* emanate dallo stesso Enrico e da Federico<sup>65</sup>. Delusi nelle aspettative, ma sostenuti da una radicata mentalità “particolaristica”, quanti avevano usato lo strumento feudale per sottoporre alla città la zona da Lentini a Patti, riformularono la richiesta, limitandola alla sola Randazzo. Il regale bambino (o, meglio, Gualtieri di Palearia, suo cancelliere, allora in difficoltà per lo scontro con Marqward) accedette ai *desiderata* dei fedeli sudditi e, sia pure con linguaggio più misurato del protonotaro Alberto, il notaio Matteo da Salerno redasse il testo<sup>66</sup>.

Il primo documento è, palesemente, segnato da contraddizioni che consentono di distinguere in esso più parti<sup>67</sup>. Per semplificare, i privilegi

---

<sup>64</sup> MARTINO 2005, pp. 40-42.

<sup>65</sup> CERNIGLIARO 2005. La regola era che la Cancelleria provvedesse a ritirare gli originali dei privilegi cassati, ma ciò non sempre avveniva. Il nostro diploma rimase negli archivi della città per passare poi a Toledo, dove è ancora conservato. La pergamena esistente è scritta da una mano del XII sec. *ex.* o del XIII *in.* che a noi sembra quella di Alberto, protonotaro imperiale, che confezionava gli atti in quei giorni. Tuttavia, pur essendo poco probabile, non escludiamo che sia copia coeva, forse fatta dallo stesso Alberto.

<sup>66</sup> GIARDINA 1937, pp. 34-35. Non conosciamo i motivi del fortissimo e perdurante interesse dell'oligarchia peloritana verso Randazzo. La sicura appartenenza del centro etneo agli *oppida Lombardorum* lascia sospettare l'esistenza di legami di stirpe e richiede di approfondire le ricerche sulle famiglie “lombarde” insediate a Messina. D'altro canto, l'area era ricchissima di legname e, per questo, essenziale alle costruzioni navali della città. Comunque, dal XIV-XV sec., le fonti attestano uno stringente controllo su Randazzo esercitato da importanti casate feudali della città del Faro: SALVO 2003, pp. 179-198.

<sup>67</sup> MARTINO 2024, in corso di stampa, p. 191.

commerciali, le esenzioni e l'infeudazione sono posti all'inizio<sup>68</sup>. Un elenco di soggetti banditi è posto in fine<sup>69</sup>. Nella parte centrale, sono collocate le statuizioni in linea con l'idea normanna del potere. In senso "pubblicistico" vanno letti il divieto della venalità degli uffici giudiziari e l'esclusione dell'arbitrarietà nei procedimenti dello Strategoto, le cui sentenze sono affidate ai giudici; l'estensione a tutti i gruppi linguistici (Latini, Greci, Ebrei) dei benefici fiscali; la competenza dei giudici locali su quanti risiedono in città e la prescrizione che uno dei tre sia grecofono. Prescindendo dalla condizione sociale, a tutti è vietato sottrarsi alla giustizia e tutti hanno obbligo di testimoniare in giudizio; gli avvocati «suspecti populo» non possono esercitare nella *curia* messinese; eccettuati i casi di *crimen lesae maiestatis*, omicidio e furto, i giudici non potranno più incarcerare chi è in condizione di presentare fideiussori. Ma, a loro volta, i convenuti non potranno avvalersi del sostegno di *magnates*<sup>70</sup>. È chiara la volontà di contenere i potentati locali – anche feudali – ricorrendo agli strumenti del diritto<sup>71</sup>. Se ce ne fosse bisogno, lo prova il fatto che Federico inserì nel *Liber Augustalis*, ed estese a tutto il Regno, la disposizione chiesta e ottenuta dai soli Messinesi contro quanti usavano a proprio vantaggio la protezione dei *potentes*<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> Neanch'essa esente da contraddizioni, poiché il feudo ligio, quando viene usato nel Regno, non può evitarle: Martino, "Messina e il suo distretto", cit., pp. 46-47.

<sup>69</sup> MARTINO 2024, in corso di stampa, p. 191.

<sup>70</sup> Non sono in contrasto con lo spirito di queste norme quelle sulla rappresaglia e sull'acquisizione della proprietà da parte del possessore di buona fede per un anno, un mese, una settimana e un giorno.

<sup>71</sup> Poco più di un secolo dopo (1302), in occasione di un nuovo cambio di dinastia, Federico III, *Rex Trinacriae*, concesse che città, terre e luoghi situati tra la pianura di Milazzo e il fiume Alcantara fossero sottoposti allo strategoto e alla sua *curia* (*officium Straticotie*). Rispetto al privilegio del 1194, a parte la riduzione del territorio, va notata la scomparsa dello strumento feudale, sostituito dall'esercizio della giurisdizione, in linea con i più moderni strumenti apprestati dal *ius commune*: MARTINO 2005, pp. 52 sgg.

<sup>72</sup> L. A., III, 7: MARTINO 2023, p. 131 e nt. 53. Il privilegio, molto più stringato, dice: «Volumus etiam et precipimus ut nemo in civitate Messane vigore et protectione alicuius magnatis et potentis persone se defendat, nisi solo nostro vigore et potentia»: MARTINO 1991, p. 75.

Grazie alla stratificazione, il privilegio è precisa testimonianza della rapida e profonda trasformazione iniziata con la fine della dinastia normanna. Quando fu chiaro che il processo di sfaldamento del Regno (improvviso e imprevedibile) era senza ritorno, esplosero tendenze “centrifughe” sino ad allora contenute dal carisma e dalla forza del fondatore della Monarchia o dall’abilità dei successori. L’idea di un potere “parcelizzato” era prevalente in Europa e aveva origini “signorili” e “feudali”, cioè era l’ideologia («falsa coscienza») del modo di produzione dominante, ma, da tempo, in crisi e in trasformazione. Paradossalmente (ma non troppo, se ricordiamo la dialettica), la conseguenza fu che, nel Regno, il “particolarismo” caratterizzò, egualmente, baroni, città e terre demaniali. Tuttavia, la stagione aperta dalle *Assisae* (ma iniziata dal conte Ruggero e da Adelasia) non era rimasta senza frutto. Il recupero di una visione maiestatica, attraverso “Giustiniano che parla greco” (epitomi dei *Basilici*) e “Giustiniano che parla latino” (primi prodotti della Scuola dei Glossatori), lasciò tracce significative. In essa poterono riconoscersi i sudditi di lingua e cultura greco-bizantina, i molti latini “sopravvissuti” alla conquista islamica e, senza eccessiva difficoltà, anche i musulmani, con cui i sovrani normanni, privi di “spirito di Crociata”, mantennero rapporti, generalmente, non conflittuali. Infine, nessuno ignorava che l’esistenza, la costruzione e lo sviluppo di un Regno multi-etnico e multi-culturale erano possibili solo grazie alla visione “pubblicistica” del potere e, infine, molti consideravano il “livellamento verso il basso” una garanzia efficace contro baroni, signori e oligarchie urbane<sup>73</sup>. La pergamena del

---

<sup>73</sup> Di sfuggita e per evitare equivoci duri a morire, rammentiamo (sempre a noi stessi) che Federico fu monarca squisitamente medievale, lontanissimo dall’idea di farsi costruttore di uno “Stato opera d’Arte” e, men che mai, “moderno”. Una “egualianza” (solo apparente) scaturisce dal “livellamento” di *tutti* i sudditi davanti al sovrano ed ha fondamento nella visione maiestatica, che i miopi “nipoti dell’89” scambiano per anticipazione della Modernità. Resta, comunque, il fatto (sconvolgente per l’epoca) che un re normanno (Guglielmo I o Guglielmo II), seguito da Federico, abbia stabilito la punizione di chiunque (anche *militēs* e baroni) arrecasse violenza alle meretrici, cosa impensabile nei Comuni dell’Italia Settentrionale, dove l’“infamia” della professione o del soggetto era una discriminante giuridica. La pena, però, non ripristinava un (inesistente) diritto delle *miserabiles mulieres*, ma, piuttosto, risarciva l’autorità sovrana, offesa nella persona dei sudditi oltraggiati: MARTINO 2023, pp. 103-104, nt. 173.

1194 “fotografa” la compresenza di due “culture del potere”: una di matrice “feudale”, l’altra ispirata ai modelli romanistici che venivano prodotti nelle *scholae*, usando i testi giustiniani.

La crisi aperta dall’arrivo di Enrico divenne drammatica durante i lunghi anni della minorità di Federico, quando fu evidente che la Società e il patrimonio giuridico costruiti dai Normanni rischiavano di andare perduti. Per una sorta di eterogenesi dei fini, invece, l’assunzione al trono imperiale del Re di Sicilia dette nuovo e più sicuro fondamento all’attività normativa prodotta per il Regno e il *Liber Augustalis* inglobò le *constitutiones* emanate dai precedenti sovrani<sup>74</sup>.

## 6. Una ipotesi d’insieme

Come era prevedibile, non solo non abbiamo raggiunto alcuna (impossibile) certezza, ma abbiamo avanzato nuovi dubbi e posto ulteriori obiezioni. Ci sembra, comunque, che la rivolta del 1232 sia esplosa e si sia diffusa per una molteplicità di concause, che agirono con rilevanza diversa a seconda dei territori in cui operarono.

A Messina, tra le motivazioni “contingenti”, vanno annoverati monopoli statali e limitazioni fiscali, a discapito di mercanti e attività economiche, che, peraltro, vennero revocati appena due mesi dopo lo scoppio dell’insurrezione. La causa profonda e radicata, invece, fu il rifiuto di una parte della cittadinanza ad accettare l’accentramento che traspariva dalle norme recate dal Maestro Giustiziere.

Il fatto che a capo della sommossa fosse un genovese, di famiglia consolare, riveste grande interesse, ma non indica una natura “borghese” e mercantile del moto. Piuttosto, sollecita a indagate (e accertate, se vi furono) le interferenze esterne che le fonti lasciano intravedere<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Sul punto, specie per quanto riguarda le *Assisae* ruggeriane, ZECCHINO 2005.

<sup>75</sup> Andrebbero, finalmente, fatte specifiche ricerche sul ruolo effettivo esercitato dai Genovesi in Sicilia. Il poco che sappiamo è dovuto a indagini sulle attività mercantili, mai al peso politico assunto nelle *universitates*. Abbiamo la sensazione che, celati dietro pontefici e Guelfi, Svevi e Ghibellini, molti gruppi dirigenti urbani e gli onnipresenti Genovesi siano stati i reali protagonisti dello sconto, nei rispettivi ruoli di “maschere” e “volti”, in una commedia ben recitata.

La resistenza all'idea maiestatica sembra la causa prevalente (se non esclusiva) della rivolta nei centri in cui si estese: per capire meglio, bisognerebbe meglio conoscere condizioni dell'economia e composizione dei gruppi dirigenti di quei luoghi durante la prima metà del sec. XIII, cose che ignoriamo quasi completamente. Tuttavia, già adesso, appaiono accomunati dall'essere "lombardi", ubicati nell'area concessa in feudo a Messina e "visitata" da Bonifacio di Monferrato negli stessi giorni<sup>76</sup>. È eccessivo ed errato stabilire una automatica equazione tra frammentazione del potere e insediamenti di tradizione "lombarda"<sup>77</sup>. Tuttavia, sono coincidenze che non possono essere trascurate.

---

<sup>76</sup> Una importante informazione è data dallo pseudo Falcando quando narra che, nel 1168, Randazzo, Vicari, Nicosia, Maniaci «ceterique Lombardi qui cancellarii [Stefano di Perche] partes ob multa eius beneficia tuebantur», inviarono ambasciatori a Palermo per convincere Stefano a reprimere con la forza una rivolta messinese, promettendo truppe e assicurando che «de solis Lombardorum oppidis .XX. milia pugnatorum, ubicumque preciperet, habiturum»: FALCANDO 1897, p. 155. Pur se, prudenzialmente, si dimezza il numero dei promessi armati, mettere insieme un esercito di diecimila uomini non era cosa da poco e mostra che gli *oppida lombardorum* erano molti, ben popolati, ricchi e bellicosi. Il fatto che, pur insistendo nella stessa area, i centri infeudati a Messina (in modo volutamente vago e indefinito) e quelli delle signorie "aleramiche" non siano esattamente coincidenti prova la bontà dell'ipotesi, poiché i Messinesi non potevano chiedere (ed Enrico non poteva dare) città e terre appartenenti, da oltre un secolo, a soggetti dei quali, per il tramite e con l'aiuto di Bonifacio, chiedeva l'appoggio contro i residui della monarchia normanna. Per questo, nel privilegio, non trovarono posto Paternò, Piazza e Aidone che, invece, stavano sull'"itinerario" del marchese di Monferrato. Sulla penetrazione dei "lombardi" nel Val Demone (Troina, Capizzi, Nicosia, Randazzo, Naso, Santa Lucia, etc.) e nell'area tra Catania e Siracusa (Lentini): MURSIA 2021, pp. 68-71; 73, con bibl. La scelta di Adelasia di farsi seppellire nella cattedrale di Patti, dipese, anche, dall'essere il suo *morgengabe* situato nel cuore di quel settore della Sicilia in cui ella aveva goduto di un ruolo preminente (ivi, p. 72 e bibl.).

<sup>77</sup> Se ci si perdona l'ovvietà, diciamo che la "frammentazione", insita nella concezione feudale, è, pur sempre, relativa a un "potere". Il sovrano è vertice di una piramide (sudditi, signori, *milites*, *barones*) dalla quale trae la propria forza, ma che è a lui legata e soggetta per il giuramento di fedeltà, di natura sinallagmatica. Ciò che è negato è il rapporto diretto e immediato tra sovrano e

Probabilmente, le diverse ideologie del potere presenti in una città “dai molti volti”, come Messina<sup>78</sup>, consentirono l’esplosione della rivolta, ma ne ridussero forza e virulenza che, in *universitates* più piccole, ma coese internamente intorno alla visione “feudale” della Monarchia, mutuata dalle tradizioni originarie, divenivano dirompenti.

Sono mere ipotesi di lavoro che offriamo a quanti vorranno verificarle o, semplicemente, riterranno di respingerle per avanzarne altre, certo migliori.

---

sudditi, che deriva dalla visione del *rex a deo coronatus* (MARTINO 2023, pp 114-116). La visione “piramidale” della monarchia è il riflesso ideologico di una struttura sociale, statica e stratificata, formatasi (in maniera consuetudinaria), durante un lunghissimo periodo, dopo l’estinzione dell’Impero d’Occidente, la drastica contrazione dell’economia monetaria, il crollo demografico e la sostanziale riduzione della produzione all’autoconsumo. Il “feudalesimo” fu estraneo alle Società bizantina e islamica e, per questo, in Sicilia venne introdotto dagli Uomini del Nord, liberatori dei Cristiani dagli Infedeli, ma portatori del baronaggio. A partire dal sec. XI, questa struttura entrò in crisi e, con la crescita della produttività del suolo, la ripresa dell’economia monetaria, l’aumento della circolazione di merci e uomini nelle città, perdettero senso e iniziarono ad essere avvertiti come “oppressivi” (in quanto non più funzionali) gli antichi rapporti sociali. Fu un processo lento e dominato dalla perdurante ideologia “medievale”, che vide la compresenza di elementi vecchi e “nuovi” (*supra*, nt.73). Adelasia, per il tramite dei collaborator grecofoni, introdusse alla Corte comitale del marito e del figlio le epitomi dei *Basilici*, che aveva fatto procurare in Oriente, e indirizzò le loro scelte verso il modello romano bizantino di potere maiestatico (MARTINO 2023, pp. 69-77). Il fratello Enrico fu un vero *Kingmaker*, che sacrificò la propria discendenza suggerendo al nipote Ruggero di cingere la corona regale, come effettivamente avvenne (MURSIA 2021, pp. 50-51 e bibl.).

<sup>78</sup> Insieme al feudo oblatò, il privilegio attesta la forza dell’elemento grecofono, che ottiene la riserva di uno dei tre giudici cittadini, e l’esistenza di una visione pubblicistica, che piace al legislatore del *Liber Augustalis*. Sembra difficile che tutto ciò sia scomparso in meno di quattro decenni.

### Riferimenti bibliografici

BOCCHI, F., 1980

“Castelli urbani e città nel regno di Sicilia all’epoca di Federico II”, in A. M. Romanini (cur.), *Federico II e l’arte del Duecento italiano. Atti della III Settimana di Studi di Storia dell’Arte Medievale dell’Università di Roma (15-20 marzo 1978)*, I, Congedo Editore, Galatina.

CALASSO, F., 1952

“Rileggendo il *Liber Augustalis*”, *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani. 1950*, Palermo.

CAMPAGNA, G., 2017

“Le città di Palermo e Messina nel tardo Quattrocento dalle lettere di ‘Ovadyah Yare da Bertinoro’”, in G. Belli, F. Capano, M. J. Pascariello (cur.), *La città, il viaggio, il turismo*, CIRICE, Napoli.

CANALE, M.G., 1844

*Storia civile commerciale e letteraria dei Genovesi*, I, Genova, Grondona

CATALIOTO, L. 2023

*I ‘Lombardi’ di Sicilia: una migrazione tra XI e XIII secolo*, “Medieval Sophia”, e-review annuale dell’Officina di Studi Medievali, 25, gennaio-dicembre.

CERNIGLIARO, A., 2005

“Edictum de resignandis privilegiis”, *Federiciana*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, consultabile *on line*.

COHN, W., 1932

*L’età degli Hohenstaufen in Sicilia*, trad. G. Libertini (ed. orig. Breslau, 1925), Zuccarello & Izzi, Catania.

ID., 2006

*Kein Recht, Nirgends. Tagebuch vom Untergang des Breslauer Judentums 1933-1941*, hrsg. von N. Conrads, Bohlau, Weimar und Wien.

CONTI, F. 2013

“Salvemini, Gaetano”, *Enciclopedia Treccani*, Il Contributo italiano alla storia del Pensiero. Storia e Politica, consultabile *on line*, con bibl.

DALLA VECCHIA, U., 1907

*Cause economiche e sociali dell’insurrezione messinese del 1674*, Muglia, Messina.

DELLE DONNE, F. 1998

“Francesco, Guglielmo”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 50, consultabile *on line*.

FALCANDO, U., 1897

*La Historia o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie The-saurarium*, G. B. Siragusa (cur.), Forzani e C., Roma.

FAZELLI, T., 1560

*De rebus siculis decades duae*, Ioannes Mattheus Mayda, Panormi.

GARUFI, C. A., 1936-1938

Introduzione a RYCCARDI DE SANCTO GERMANO NOTARII, 1936-1938.

GIARDINA, C. (ED.), 1937

*Capitoli e privilegi di Messina*, Palermo, Presso la R. Deputazione.

GORIA, A., 1971

“Bonifacio I, marchese di Monferrato”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 12, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, consultabile *on line*.

HOUBEN, H., 1993

“Enrico di Malta”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 42, Istituto dell’Enciclopedia Ita-liana, Roma, consultabile *on line*.

HUILLARD-BRÉHOLLES, J. L. A. (ED.), 1852

*Historia diplomatice Friderici Secundi*, I, II, Plon, Parisiis.

IEVA, F., 2015

“Pieri, Piero”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Ita-liana, consultabile *on line*, con bibl.

KANTOROWICZ, E., 1976

*Federico II imperatore*, Milano, Garzanti.

LO CASCIO, R., 1957

*L’itinerario di guerra di Rambaldo di Vaqueiras in Sicilia*, “Bollettino Centro Studi Filo-logici e Linguistici Siciliani”, 5, Palermo.

MALATERRA, GOFFREDO, 1925

*De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis*, Rerum Italicarum Scriptores 2, V, I, E. Pontieri (cur.), Zanichelli, Bologna.

MARTINO, F., 1991

*Una ignota pagina del Vespro. La compilazione dei falsi privilegi messinesi*, “Archivio Storico Messinese”, 57.

ID., 2005

“Messina e il suo distretto. Dalla fidelitas all’esercizio della giurisdizione”, in C. Biondi (a cura di), *La valle d’Agrò. Un territorio, una storia, un destino, atti del conv. internaz., I. L’età antica e medievale*, Officina di studi medievali, Palermo, pp. 39-56.

ID., 2023

*Concezione del potere e ius commune nella Sicilia normanna e sveva*, “Rivista Internazionale di Diritto Comune”, 33.

ID., 2024

*Gli Annali di Ottobono Scriba e il privilegio messinese del 1194*, “Archivio storico messinese”, in corso di stampa.

MATTHAEI PARIENSIS, 1888

“Ex Chronicis Maioribus”, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXVIII, F. Liebermann (ed.), Tipographeo Hanhiano, Hannoverae.

MURSIA, A., 2021

*Strutture signorili a confronto. Gli Aleramici e gli Avenel Maccabeo nella Sicilia normanna (XI-XII secolo)*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

PETTI BALBI, G., 2005

“Genova”, *Federiciana*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, consultabile *on line*.

PIERI, P., 1939

*La storia di Messina nello sviluppo della sua vita comunale*, D’Anna, Messina.

PISPISA, E., 1980

*Messina nel Trecento. Politica Economia Società*, Intilla, Messina.

ID., 2005a

“Catania”, *Federiciana*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, consultabile *on line*.

ID., 2005b

“Siracusa”, *Federiciana*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, consultabile *on line*.

ID., 2005c

“Martino Bellone”, *Federiciana*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, consultabile *on line*, con bibl.

PONTIERI, E., 1965 (1950)

*Ricerche sulla crisi della monarchia siciliana del secolo XIII*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

ROMANO, G., 1899

*Messina nel Vespro siciliano e nelle relazioni siculo-angioine de’ secoli XIII e X fino all’anno 1372*, D’Amico, Messina.

ROTA, E., 1936

“Romano, Giacinto”, *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, consultabile *on line*, con bibl.

RYCCARDI DE SANCTO GERMANO NOTARI, 1936-1938

*Chronica*, in C.A. Garufi (cur.), *Rerum Italicarum Scriptores* 2, VII, II, Zanichelli, Bologna.

SALVO, C., 2003

“Randazzo: una città demaniale tra egemonia feudale e potere regio”, in C. Salvo, L. Zichichi (cur.), *La Sicilia dei Signori. Il potere nelle città demaniali*, Sellerio, Palermo.

SPARTI, A., 1994

“Il Fondo Messina nell’Archivio della Casa Ducale Medinaceli di Siviglia”, in *Messina. Il ritorno della memoria. Le pergamene della Fondazione Medinaceli a Siviglia. Catalogo della mostra (Messina, 1 marzo-28 aprile 1994)*, Novecento, Palermo.

TRAMONTANA, S., 1983

“La monarchia normanna e sveva”, in Id., *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, UTET, Torino.

UGOLINI, F.A., 1949

“Introduzione”, *La poesia provenzale e l’Italia*, Società Tipografica Editrice Modenese, Mucchi, Modena, seconda ed.

VESCIO, N., 2017

“Salvioli, Giuseppe”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, consultabile *online*, con bibl.

WINKELMANN, E., 1897

*Kaiser Friedrich II., Zweiter Band 1228-1233*, Duncker & Humblot, Leipzig.

ZECCHINO, O., 2005

“Assise di Ariano”, *Federiciana*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, consultabile *on line* e fonti cit.

## Le diverse forme dell'attivismo. Considerazioni su Augusto Del Noce e l'interpretazione filosofica della storia contemporanea<sup>1</sup>

Francesco Germinario (Fondazione L. Micheletti)

### 1. *Un intellettuale trascurato*

Non sembra che, a quasi quarant'anni dalla morte, Augusto Del Noce riscuota una particolare attenzione da parte della cultura italiana di destra. Gli intellettuali di destra che si confrontano col suo pensiero sono molto pochi, i più rappresentativi dei quali sono Francesco Perfetti e Marcello Veneziani<sup>2</sup>. Si tratta forse di una trascuratezza provocata dal fatto che quello di Del Noce era pur sempre un antifascismo che rimontava a tempi non sospetti, cioè addirittura agli anni del regime<sup>3</sup>?

Credo che il motivo sia da individuare nel fatto che, all'interno del tentativo del filosofo di collocare il fascismo nella storia culturale italiana, Del Noce avesse proceduto alla storicizzazione del fascismo medesimo. Non credo di ricorrere alla polemica politica, osservando che per la destra italiana tutto può essere storicizzato ovvero è storicizzabile, tranne che il fascismo. Storicizzare significa inscrivere un fenomeno o una vicenda nel tempo e nello spazio. Una storicizzazione del fascismo significherebbe consegnare le proprie radici al passato; ed è fin troppo noto che per certa destra il passato non può mai passare del tutto.

---

<sup>1</sup> Il testo costituisce la relazione allargata su *Il paradigma di Augusto Del Noce*, tenuta a Brescia presso la Fondazione Clementina Calzari Trebeschi il 20 ottobre 2022, nell'ambito del ciclo di conferenze su *Le interpretazioni italiane del fascismo*.

<sup>2</sup> Del primo, che aveva intrattenuto uno stretto rapporto personale con Del Noce fin dagli anni Sessanta, si veda la recente raccolta di scritti PERFETTI 2024. A questi due nomi di notevole impatto mediatico, soprattutto nel caso del secondo, si può aggiungere quello dello storico ed esponente dell'integralismo cattolico, nonché allievo di Del Noce, Roberto de Mattei. Di questi si veda DE MATTEI 2019, contenente un elenco pressoché completo degli studi su De Noce (p. 1, nota 1).

<sup>3</sup> Differente, il giudizio di Tito Perlini in uno dei più interessanti saggi dedicati al rapporto Del Noce-Noventa; vedi quanto scrive in PERLINI 1999, p. 155.

Si vuole la prova dell'emarginazione di Del Noce? Si compari un testo appena compilatorio, *Storia del pensiero conservatore* di Francesco Giubilei con la minuziosa ricostruzione di Marcello Veneziani, *La rivoluzione conservatrice in Italia*<sup>4</sup>. Se un appunto si poteva muovere a quel lavoro di Veneziani era di avere applicato alla storia culturale italiana una categoria teorico-politica, quella di "rivoluzione conservatrice" appunto, che richiamava ben altri contesti e altre culture nazionali. In ogni caso, nel primo testo mancano del tutto riferimenti a Del Noce; quanto a Veneziani, la nuova edizione di quel volume presentava un intero capitolo<sup>5</sup>, dedicato appunto al filosofo. Quel capitolo mi pare indicativo dell'influenza che Del Noce ha esercitato sul pensiero politico di Veneziani<sup>6</sup>. E tuttavia, lo stesso Veneziani non esitava a polemizzare con un atteggiamento nei confronti del filosofo che a suo avviso era diffuso in gran parte della cultura italiana, scrivendo che «il conformismo della cultura italiana ha impedito che il revisionismo [storico] di Del Noce avesse quella circolazione e quell'udienza che meritava»<sup>7</sup>. Lo stesso Del Noce, in una lettera dell'autunno del 1970 al suo allievo Roberto De Mattei, riconosceva di essere stato «completamente ignorato anzi cinto di un muro di silenzio per quindici anni (dal '48 al '63)»<sup>8</sup>. Per sintetizzare questo punto: Del Noce è sempre stato considerato un autore scomodo, quando nell'area del pensiero cattolico italiano, aveva espresso «posizioni minoritarie se non addirittura una cultura di opposizione», come aveva avuto occasione di rilevare sempre Veneziani nella prima edizione del suo *La rivoluzione conservatrice in Italia*<sup>9</sup>.

In questa sede, mi limiterò a problematizzare alcuni aspetti che hanno caratterizzato la speculazione delnociana; mi soffermerò solo su quegli aspetti inerenti sia la sua proposta originale di leggere in termini filosofici la storia del Novecento, sia la questione delle origini ideologiche del fascismo. Come aveva avuto occasione di osservare a suo tempo De Felice,

---

<sup>4</sup> GIUBILEI 2016; VENEZIANI 1994.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 233-250.

<sup>6</sup> Vedi, in proposito, DEL NOCE 1990a, pp. 7-13.

<sup>7</sup> VENEZIANI 1994, p. 233.

<sup>8</sup> Così Del Noce a De Mattei, lettera del 22 ottobre 1970, in DE MATTEI 2019, p. 107.

<sup>9</sup> VENEZIANI 1994, p. 242. Ma in tal senso anche SERRA 1995, p. 22.

in riferimento ad alcuni saggi delnociani risalenti agli anni cinquanta-sessanta, quelli del filosofo erano «scritti assai stimolanti e ricchi di indicazioni e di suggestioni metodologiche e interpretative particolari che fanno di essi uno dei maggiori contributi che la cultura storicistica ha dato all'interpretazione del fenomeno fascista»<sup>10</sup>. Anticipo il mio giudizio: Del Noce è un autore di una notevole forza speculativa, perché apre piste di ricerca e di riflessione, anche quando le sue analisi e i suoi giudizi suscitano quale dubbio.

## 2. *La storia contemporanea filosoficamente intesa fra il 1789 e il 1917*

Dunque, un primo aspetto, che potremmo considerare metodologico, perché riguarda l'atteggiamento delnociano davanti al Novecento. Come avrebbe scritto Del Noce in una lettera del 1984 a Nolte, «Senza la chiave filosofica la storia contemporanea non si intende [...]. Mai come oggi appare chiaro il senso della famosa frase di Hegel, che la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero»<sup>11</sup>; e poi in altra sede, «la storia contemporanea è la storia di una filosofia che si fa mondo; [...] deve perciò essere vista come storia filosofica, al modo che per la storia medievale si parla di storia religiosa»<sup>12</sup>. Infine,

«Nel 1964, [...] nel mio libro *Il problema dell'ateismo*, definii la peculiarità della storia contemporanea per il suo carattere di storia filosofica. [...] se si riconosce un carattere genuinamente filosofico all'opera di Marx, bisogna prendere alla lettera la sua frase secondo cui la sua concezione è quella di una filosofia che diventa mondo»<sup>13</sup>.

Da dove deriverebbe questa specifica necessità di vedere nella storia contemporanea una storia filosofica?

---

<sup>10</sup> DE FELICE 1986, pp. 87-88.

<sup>11</sup> Così in una lettera del 20 ottobre 1984 a Ernst Nolte, riportata in PERFETTI 2024, p. 93.

<sup>12</sup> DEL NOCE, 2007, p. 65.

<sup>13</sup> DEL NOCE 2015, p. 121.

Si rende necessario l'aiuto della filosofia per comprendere il Novecento perché col 1917 in Russia, una filosofia, il marxismo, si era fatta Stato, giungendo al potere con tutte le sue conseguenze ateistiche, immanentistiche ecc. Col 1917 si “invera”, per utilizzare un verbo che ricorre spesso in Del Noce, la marxiana Undicesima tesi su Feuerbach, con la filosofia che, appunto, cambia il mondo<sup>14</sup>. Questo è uno dei punti forti della riflessione storica e filosofica di Del Noce; ed è un punto che il filosofo avrebbe ribadito in più occasioni.

È da precisare che con Del Noce siamo ben lontani dalle consuete critiche al marxismo: ne è la prova il suo confronto con Tito Perlini<sup>15</sup>, un marxista “eretico” estraneo alle correnti filosofiche accademiche, ma dotato di una notevole statura filosofica. Con Del Noce non vale l'interrogativo sollevato a suo tempo da Vovelle: «ci si può chiedere cosa ci sia di più volgare del marxismo volgare, se non forse l'antimarxismo volgare»<sup>16</sup>. Del Noce le cui *Lezioni sul marxismo* risultano di una chiarezza teorico-politica acuta<sup>17</sup>, non ha mai praticato l'antimarxismo volgare, riconoscendo, anzi, che il marxismo, nel farsi Stato e governo di una società nel 1917, aveva caratterizzato la storia del Novecento.

Viene da osservare che quel giudizio delnociano sul Novecento quale secolo in cui la filosofia si era fatta mondo è da discutere intanto sotto l'aspetto temporale: il discorso riguarda il 1917. Che questa data costituisca un dato che introduceva un elemento di novità nella storia contemporanea, è evidente. Ma perché non far rimontare la sintesi fra filosofia e storia al 1789? Cos'erano stati i giacobini – specie il settore radicale dei montagnardi – se non un tentativo di ispirare a Rousseau le loro scelte politiche, a cominciare da Saint-Just? A me pare che in Del Noce si

---

<sup>14</sup> Così, per tutti, RAMELLA 2008: «La conseguenza di fondamentale importanza che deriva dalla ricostruzione delnociana del pensiero di Marx nei termini di filosofia della prassi, indisgiungibile, quindi, dalla sua realizzazione storica, consiste nell'affermazione che la storia contemporanea è per essenza storia filosofica. Filosofia, filosofia della politica e storia contemporanea sono, per Del Noce, unite come non lo furono mai prima» (p. 279).

<sup>15</sup> Per il confronto tra Perlini e Del Noce, vedi quanto scrive quest'ultimo in DEL NOCE 1995, pp. 31-32.

<sup>16</sup> VOVELLE 2014, p. 91.

<sup>17</sup> DEL NOCE, 1972.

registri una sottovalutazione della Rivoluzione francese, come quando scrive che «se l'età contemporanea deve, a mio giudizio, venir definita come epoca della secolarizzazione, l'inizio non può essere cercato che nell'opera di Lenin».<sup>18</sup> Preciso meglio.

Intanto, a essere messo in discussione era il modello storiografico di un autore, Jacob L. Talmon, punto di riferimento della storiografia di orientamento liberale<sup>19</sup>. Curioso, che un raffinato filosofo e storico delle idee come Del Noce escludesse riferimenti significativi a Talmon?

La teoria talmoniana di una vocazione totalitaria che muoveva da Rousseau e dall'Illuminismo radicale (Mably ecc.) per poi sfociare nel totalitarismo comunista, non mi pare possa essere associata alla posizione delnociana; anzi, sembra essere l'esatto contrario di quest'ultima. Secondo un critico di parte marxista, Domenico Losurdo, con Talmon siamo in presenza di un «sofisma», considerato che lo storico israeliano «condanna la “democrazia totalitaria” (da Rousseau a Stalin!) contrapponendovi un liberalismo che, a suo modo di vedere, avrebbe aborrito la “coercizione” e la “violenza”. [...] giudizio [che] [...] fa totale astrazione dalla storia reale»<sup>20</sup>. Forse ancor più duro sarebbe stato Zeev Sternhell, secondo il quale non Tocqueville era il riferimento di Talmon, ma Burke riletto attraverso Taine<sup>21</sup>. La questione, invece, riguardava proprio l'eventuale rapporto fra Rousseau e Stalin, ossia fra il 1789 e il 1917. Osserviamo la questione in riferimento a Del Noce.

In De Felice un autore come Talmon era chiamato a svolgere un ruolo importante perché lo storico italiano restituiva il fascismo a quella tradizione di radicalismo politico di sinistra comparsa nel 1789 e ben diversa dal radicalismo di destra che sarebbe culminato nel nazismo<sup>22</sup>. Proprio nell'estate 1975 (quindi, in un periodo in cui fervevano le polemiche provocate dalla pubblicazione dell'*Intervista sul fascismo*), in una discussione pubblica con Del Noce e il politologo americano James Gregor, De Felice aveva avuto occasione di osservare che per comprendere

---

<sup>18</sup> DEL NOCE 2015, p. 121.

<sup>19</sup> TALMON 1967, p. 8. Su Talmon, vedi MULIERI 2019;

<sup>20</sup> Entrambe le citazioni in LOSURDO 1998, p. 55.

<sup>21</sup> Cfr. STERNHELL 2007, pp. 549-550.

<sup>22</sup> Cfr. DE FELICE 1975, p. 100.

«le origini storiche, culturali e morali del fascismo [...] mi rifarei, come punto di partenza, al discorso sviluppato dallo storico israeliano Jacob L. Talmon sulle origini della “democrazia totalitaria”, per dire che il fascismo sarebbe il punto di arrivo di un filone – spurio quanto si vuole – di un certo radicalismo di stampo borghese, in una linea caratterizzata da una determinata accezione della rivoluzione francese, che va da Rousseau a Babeuf e poi a Blanqui ed a Proudhon. [...]. Il nazionalfascismo, come dice Salvatorelli, o radicalfascismo è espressione di un certo radicalismo di stampo democratico che ha le sue origini nella rivoluzione francese. Direi, poi, che se andiamo a vedere le cose in particolare ci accorgiamo che il fascismo ha in sé una certa idea di progresso, si fonda sul concetto di progresso storico, pensa addirittura di creare un uomo nuovo. Queste idee – quella del progresso e quella della creazione di un uomo nuovo – le troviamo, insomma, in tutti gli illuministi»<sup>23</sup>.

Diverso, invece, era il giudizio storiografico di Del Noce, peraltro proprio in cortese dissenso da De Felice: ricondurre il fascismo al ciclo rivoluzionario inauguratosi nel 1789 significava spostare troppo indietro le origini del fascismo:

«Si tratta [...] di una connessione troppo lontana. È vero che in senso proprio non si può parlare di pensiero rivoluzionario [...] prima delle tendenze estreme della Rivoluzione francese. Se il fascismo è da intendere come fenomeno rivoluzionario, un qualche rapporto, pur subconscio, con la tradizione che cominciò allora, deve avercelo; resta però il fatto che mai si presentò come continuazione degli ideali della Rivoluzione francese o del giacobinismo, [...] anzi la sua avversione contro di essi fu costante»<sup>24</sup>.

Ben si comprendono le posizioni di De Felice e Del Noce. Anche se il primo, com'è stato osservato, col suo immenso lavoro di ricerca ha costituito «la conferma empirica della interpretazione filosofica di Del Noce»<sup>25</sup>, fra lo storico e il filosofo si può registrare almeno una differenza. Per De Felice le origini di sinistra del fascismo riconducevano inevitabilmente all'Illuminismo radicale. Per Del Noce questo rapporto genetico non valeva perché, piuttosto che trattarsi di destra e di sinistra, tutto il

---

<sup>23</sup> Così Renzo De Felice, discutendo con James A. Gregor e Del Noce, in PERFETTI 2024, p. 194.

<sup>24</sup> DEL NOCE 1978, p. 226.

<sup>25</sup> BUTTIGLIONE 1994, p. 50.

discorso ruotava attorno al marxismo e al dibattito italiano di fine secolo sulla sua revisione. Se il pensiero rivoluzionario, secondo la proposta di Talmon, aveva avuto inizio con Rousseau per realizzarsi con Stalin e i Gulag, allora la Rivoluzione d'ottobre non avrebbe costituito una rottura così profonda da costringere la filosofia a interessarsi del Novecento: questo sarebbe stato un falso obiettivo, perché quello vero era confrontarsi appunto col momento iniziale, il 1789. Per ricorrere a una metafora: era come se le marxiane *Tesi su Feuerbach* fossero state scritte nelle settimane dell'assalto alla Bastiglia. Fuor di metafora: Lenin non era chiamato a inaugurare il Novecento almeno nella sua componente rivoluzionaria, perché questo secolo era stato già inaugurato dalla Rivoluzione francese. Insomma, la questione era quella per cui Talmon escludeva Del Noce, e viceversa.

Che questa non sia una forzatura, è sufficiente ricordare che, proprio in polemica con lo storico israeliano, Del Noce ribadiva che «la continuità Rousseau-Marx non è sostenibile. Esiste fra Rousseau e Marx una discontinuità completa»<sup>26</sup>. E allora, Rousseau totalitario, secondo il modello storiografico di Talmon? «Non si può parlare, in Rousseau, né di democrazia nel senso anglosassone, né di totalitarismo»<sup>27</sup>. La questione investiva il giudizio storico sulla Rivoluzione d'ottobre, oltre che quello sul totalitarismo. Se la Rivoluzione d'ottobre imponeva un atteggiamento filosofico di cui si poteva fare a meno per le rivoluzioni dell'Ottocento e soprattutto per la Rivoluzione francese, allora risultava invalidata la linea di continuità teorico-politica su cui aveva insistito il paradigma storiografico talmoniano.

Farò riferimento fra poco al motivo per cui in Del Noce si può parlare di una sostanziale sottovalutazione del 1789 quale preconditione per giustificare la proposta di leggere il Novecento in termini filosofici. Qui è il caso di accennare a un aspetto affine al problema del rapporto fra 1789 e 1917. Le posizioni teorico-politiche controrivoluzionarie e quelle rivoluzionarie – per intenderci, Maurras e Léon Daudet, da un lato, Lenin e Trockj, dall'altro – del 1917 avevano condiviso il medesimo giudizio, sia pure con conseguenze storico-politiche opposte: il 1917 costituiva lo sviluppo del 1789. Lenin e Trockj si consideravano gli eredi dei

---

<sup>26</sup> DEL NOCE 2016, p. 94.

<sup>27</sup> Ivi, p. 86.

montagnardi e di Saint-Just; e tali li consideravano anche Maurras e Léon Daudet. Senza il 1789, insomma, non si sarebbe verificato il 1917. Quello che Vovelle aveva definito quale «giacobinismo trans-storico»<sup>28</sup> trovava i suoi portavoce nella sinistra rivoluzionaria e i suoi avversari nella destra controrivoluzionaria.

Ora, se riconosciamo che il farsi mondo della filosofia aveva avuto inizio con Lenin, dove dovremmo situare Saint-Just? Direi che una differenza fra le due vicende c'è; e consiste in questa: se nel 1789 ci si appellava alla Natura, ossia la rivoluzione doveva trasformare questa in storia, nel 1917 il partito bolscevico si presenta come il soggetto politico che, dettando la scienza della storia, ossia la convinzione che al capitalismo sarebbe succeduto il socialismo, si candidava a guidare questa transizione. Si potrebbe obiettare che la Natura ripensata dai Lumi non era il principio della lotta di classe; e da qui muovere per sostenere che la secolarizzazione aveva avuto inizio con Lenin e non coi giacobini. Ma siffatta obiezione trascurerebbe il dato per cui entrambi i principi, la Natura e la lotta di classe, avevano in comune la loro impostazione immanentistica, cioè proprio quell'impostazione che, ad avviso di Del Noce, aveva caratterizzato la cultura contemporanea, specie nella sua componente rivoluzionaria. Da qui, la questione: fra l'immanentismo dei giacobini e quello dei bolscevichi non c'era alcun rapporto? E se questo rapporto non esisteva, in forza di quali motivi i secondi si consideravano continuatori dei primi?

Se di sottovalutazione del 1789 da parte di Del Noce si trattava, qual era la causa? Direi che Del Noce era più interessato all'ateismo esplicito di Lenin che a quello implicito dei Lumi. Quest'ultimo poteva sempre procedere, sotto il piano fattuale, a definire qualche momento di mediazione col cristianesimo. Infine, quello leniniano non accettava distinzioni fra preti "refrattari" e "costituzionali", chiudevava le chiese e condannava il clero ai lavori forzati nei Gulag, tutte scelte in linea con la trasformazione del comunismo in quella che lo stesso Del Noce avrebbe definito quale «secolarizzazione sacrale», ma ancor di più in linea con un marxismo il cui ateismo «è un presupposto condizionante, una condizione trascendentale della linea di rivoluzione totale»<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> VOVELLE 1998, p. VII.

<sup>29</sup> DEL NOCE 1972, p. 44.

Ma qui entra in gioco l'idea medesima di "rivoluzione", prima che il rapporto fra il 1789 e il 1917.

### 3. *Il rivoluzionario quale custode della storia*

In prima istanza si può osservare che nel pensiero delnociano le filosofie della storia condannano il divino all'esilio dal mondo – per intenderci: sono laiche per definizione – e che le rotture rivoluzionarie, dal 1789 al 1917, almeno quelle che rivendicano un respiro universalistico, certificano l'autosufficienza dell'uomo e del mondo. Le rivoluzioni – il riferimento è soprattutto a quelle universalistiche – sono immanentistiche per definizione, non necessitando di appoggiarsi alla presenza del divino. Non a caso le rivoluzioni arrivano dopo che l'ateismo si è diffuso. Senza ateismo – ovvero: senza secolarizzazione –, non si dà rivoluzione. Insomma, una rivoluzione non necessita del divino, perché la vocazione universalistica aveva sostituito il divino con le filosofie della storia. Il problema storiografico che solleva il giudizio delnociano così lo delineerei: riconosciuto che il 1917 aveva costituito una vicenda di demarcazione fra due periodi storici, possiamo comunque rilevare un rapporto fra quella vicenda e il periodo precedente? Considero più da vicino il problema.

Nell'Ottocento, la rottura teorico-politica era consistita in questo: non era più la Natura a ispirare i progetti rivoluzionari, ma la storia. Non a caso, un intellettuale in cui confluivano temi fondamentali della cultura della destra estrema, Pierre Drieu La Rochelle, avrebbe scritto di un'«abitudine ottocentesca di legare troppo strettamente le vedute dello spirito all'ordine storico»<sup>30</sup>.

Del Noce aveva fin troppo chiaro che il rivoluzionario aveva il culto della storia, perché l'obiettivo era quello di inscrivere la rottura rivoluzionaria all'interno del corso della storia. Già «le grandi visioni della storia si [...] [erano] formate nella prima metà dell'800»<sup>31</sup> assumendosi il compito di interpretare la rottura provocata dalla Rivoluzione francese; in seguito, si sarebbe trattato di inscrivere l'idea medesima di rivoluzione all'interno di una visione complessiva della storia. In proposito, è sufficiente richiamare quanto aveva sostenuto sempre in *Il problema*

---

<sup>30</sup> DRIEU LA ROCHELLE 2017, p. 73.

<sup>31</sup> DEL NOCE 2010, p. 79.

*dell'ateismo*: «L'idea di rivoluzione perde ogni senso se non si pensa alla storia come significativamente orientata [...]. Da ciò l'etica del "senso della storia" o [...] la sostituzione della filosofia della storia all'etica»<sup>32</sup>. E siccome l'idea di rivoluzione rimanda al pensiero laico, se non ateo *tout court*, l'origine di quell'idea «non si spiega con una reminiscenza dell'idea escatologica giudaico-cristiana, ma con l'essere il termine ultimo della riabilitazione illuministica della natura umana»<sup>33</sup>. Riconoscere una filosofia della storia sarebbe la resa del cristianesimo al laicismo: «La filosofia della storia non è la semplice evoluzione del chiliasmo o la contaminazione contraddittoria del pensiero laico col chiliasmo»<sup>34</sup>.

Ben si comprende il giudizio delnociano: addebitare l'idea di rivoluzione all'immanentismo dialettico, per evitare che il cristianesimo venisse coinvolto nell'idea di rivoluzione, per di più col rischio di essere imputato di avere creato quell'idea medesima. Le questioni inerenti il Novecento quale storia filosofica, il rapporto rivoluzione-modernità ecc. rivelavano la consapevolezza delnociana che in gioco era l'irriducibilità del cristianesimo al mondo. Se la rivoluzione era da inscrivere in una filosofia della storia, allora essa non intratteneva alcun rapporto col cristianesimo: l'autonomia di quest'ultimo era così salvaguardata.

Ma in forza di quale motivo per i rivoluzionari si rendeva necessario inscrivere la rivoluzione in una visione orientata della storia? La questione riguardava l'Ottocento, prima che il Novecento. Nell'Ottocento, con Marx, «troviamo [...] una liberazione *operata dalla storia* [...] L'umanità, piuttosto che redimersi, è redenta dalla storia»<sup>35</sup>. Porrei la questione in questi termini, tenendo presente la comparazione Talmon-Del Noce richiamata in precedenza. Il paradigma talmoniano, basandosi sulla linea di continuità Robespierre-Lenin (con annessi lo stalinismo, i Gulag ecc.), trascurava che tra Robespierre e Lenin nel mezzo si collocava la questione del capitalismo, naturalmente fondamentale nel secondo, nel complesso secondaria nel primo<sup>36</sup>. Nel giudizio delnociano si ha una sottovalutazione, sia pure di segno diverso, del rapporto storia-capitalismo:

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 122.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 123-124.

<sup>35</sup> DEL NOCE 1972, p. 24.

<sup>36</sup> Per una discussione di questo tema, vedi GERMINARIO 2020, pp. 263 sgg.

con la prima s'intendeva sconfiggere il secondo. Lo spostamento della legittimazione della rottura rivoluzionaria dalla Natura alla storia era provocato dalla constatazione che, a differenza del rivoluzionario del Settecento, quello dell'Otto-Novecento, era obbligato a confrontarsi col capitalismo. Il confronto con la storia diveniva un ottimo atteggiamento per attestare la storicità del capitalismo – e perciò il suo superamento. A questo punto, la storia diveniva lo strumento sequestrato dai rivoluzionari, perché non a caso ad essa aveva rinunciato la cultura borghese liberale. Se la storia era orientata, non solo si giustificava la rottura rivoluzionaria, inscrivendola in quell'orientamento, ma si stabiliva la storicità del capitalismo. Per tutto il pensiero rivoluzionario, valga Marx a dimostrare l'interesse dei rivoluzionari per la storia. Proprio Marx avrebbe ribadito nel *Capitale* quanto aveva già avanzato un ventennio prima nella *Miseria della filosofia*:

«Gli economisti hanno uno strano modo di procedere. Per essi ci sono soltanto due specie di istituzioni, quelle artificiali e quelle naturali. Le istituzioni feudali sono artificiali, quelle borghesi sono naturali. [...] Così di storia ce n'è stata, ma non ce n'è più»<sup>37</sup>.

Considero la questione in rapporto alla cultura liberale. Per il pensiero economico, coscienza avanzata del liberalismo ottocentesco, la storia era terminata, pervenendo al capolinea dell'epoca borghese liberale, ché, se essa avesse avuto degli sviluppi, necessariamente si sarebbe presentata in una fase postborghese e postliberale. A rafforzare la convinzione della fine della storia, Bastiat avrebbe fatto appello anche alla teologia, sostenendo che «la Proprietà [...] [è] di istituzione divina» e che «noi [gli economisti liberisti] studiamo l'uomo quale Dio l'ha fatto».<sup>38</sup>

La storia sarebbe stata d'ora in poi, poco più che storia della *Jetztzeit* borghese. L'approccio borghese liberale alla storia conduceva ad affermare l'esaurimento della storia medesima. Non dandosi storia, non sarebbero state possibili neanche rotture rivoluzionarie di questa. Dopo la società borghese ci sarebbe stata ancora la società borghese, semmai con qualche modifica. Così il pensiero liberale, per esorcizzare le eventuali

---

<sup>37</sup> MARX 1974, p. 113, nota 34.

<sup>38</sup> Entrambe le citazioni in BASTIAT—DE MOLINARI 1994, p. 21.

rotture rivoluzionarie, si trovava nella necessità di cedere la storia all'opera di manipolazione eseguita dal pensiero rivoluzionario.

La conseguenza era che lo storicismo o almeno la visione della storia intesa quale percorso ascendente diveniva patrimonio delle culture rivoluzionarie che stavano provvedendo a trovare una collocazione nel mercato politico e delle idee. Il richiamo alla storia era particolarmente evidente nel marxismo, con la conseguente abbondanza delle comparazioni fra vicende verificatesi in epoche diverse, per finire alla futura autoidentificazione dei bolscevichi quali esecutori testamentari di ciò che i montagnardi non erano riusciti a realizzare: l'uguaglianza economica.

Per concludere su questo punto: se la storia, per la cultura borghese liberale, non aveva più ragione d'esistere, allora Del Noce sottovalutava che il vero obiettivo di critica era il liberalismo, che sanciva la fine della storia, piuttosto che il pensiero rivoluzionario, convinto che la storia invece continuasse, perché, se non si dava più storia, allora per il cristianesimo non si davano più speranze. Infatti, fra la fine della storia decretata dal liberalismo e una storia che contemplava anche la rivoluzione, quale prospettiva era più vicina al cristianesimo, se non quella che accettava la storicità della realtà?

#### 4. *Fascismo e cultura dell'immanentismo*

Vengo all'interpretazione delnociana del fascismo, a quella che Del Noce aveva riconosciuto quale visione "transpolitica", una definizione che il filosofo riconosceva essere stata coniata da De Felice<sup>39</sup>. Per Del Noce, sotto l'aspetto teorico-politico il fascismo ha inizio nel 1899, con la pubblicazione, da parte del giovane Giovanni Gentile, de *La filosofia di Marx*. In quella sede si verifica il progetto gentiliano di irrazionalizzare Marx, favorendo la scissione fra materialismo e rivoluzione. Il fascismo costituisce un inveramento del marxismo e, al tempo stesso, anche il suo superamento.

Lascio la parola a Del Noce medesimo: «Si può [...] presentare l'attualismo [di Gentile] come un marxismo dissociato dal materialismo»<sup>40</sup>.

---

Cfr. DE FELICE 1986, 102.

<sup>40</sup> DEL NOCE 1978, p. 134.

Tra revisionismo marxista e ortodossia, il libro del giovane Gentile «portava l'attenzione sulla filosofia del giovane Marx per inverarla in una forma superiore, *attraverso il passaggio dalla versione oggettivistica alla soggettivistica della filosofia della prassi*»<sup>41</sup>. La decantazione irrazionalistica della rivoluzione consisteva nel fatto che

«Quando [...] l'idea rivoluzionaria, nel senso di rivoluzione totale, venga separata dal materialismo dialettico, essa si irrazionalizza; la sua forma di irrazionalizzazione esprimendosi come attivismo con i caratteri di tensione verso un'azione non finalizzata a un ordine [...]. L'attivismo è diretto [...] contro tutti gli ordini»<sup>42</sup>.

Il fascismo «è la piena realizzazione, il completo scacco di quel socialismo che ha accolto la critica idealistica [...] del materialismo naturalistico e dello scientismo»<sup>43</sup>. L'attualismo si può definire anche come un «marxismo dissociato dal materialismo»<sup>44</sup>. Per il giovane Gentile

«Si trattava di svolgere un momento del marxismo, il principio dialettico [...]; il che non era a suo giudizio [di Gentile] possibile, se non lo si separava da un materialismo che era in contraddizione con una filosofia dell'azione»<sup>45</sup>.

Questi giudizi si susseguono pressoché in tutti gli scritti di Del Noce, almeno in quelli che avevano come oggetto d'analisi il fascismo e i rapporti di questo col marxismo, da un lato, e con Gentile dall'altro, a conferma di una rigorosa coerenza speculativa che rimontava addirittura a scritti pubblicati a guerra appena terminata e che erano passati del tutto inosservati<sup>46</sup>. Ritornerò sulla questione dell'irrazionalismo.

Tralascio i giudizi delnociani sul rapporto teorico-politico fra l'irrazionalismo di Gentile e il revisionismo rivoluzionario del Mussolini socialista, così come la questione del rapporto fra Del Noce e Nolte.

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 229.

<sup>42</sup> DEL NOCE 2010, pp. 151-152.

<sup>43</sup> Ivi, p. 151 (in corsivo nell'originale).

<sup>44</sup> DEL NOCE 2015, p. 134.

<sup>45</sup> DEL NOCE 1978, p. 17.

<sup>46</sup> Per una discussione dei primi scritti delnociani sul fascismo, vedi GERMINARIO 2023a, pp. 41-71; ID. 2023b, *passim*.

Richiamo invece un problema che mi sembra nient'affatto secondario, percorrendo momenti significativi, nonché tra i più originali, della riflessione di Del Noce: il rapporto fra il fascismo e la cultura italiana. Il fascismo fu un errore *della* cultura o *contro* la cultura? Del Noce è stato pressoché l'unico intellettuale italiano a confrontarsi con le posizioni di Giacomo Noventa, riconoscendo di avere un di «orizzonte di pensiero [...] comune»<sup>47</sup>. Anzi, Del Noce e Noventa hanno costituito la coppia di eretici della cultura italiana. E sulle orme di Noventa, anche Del Noce s'impegna nel tentativo di superare fascismo e antifascismo al tempo stesso. Così Perfetti, nel commentare sia Del Noce che Noventa in materia di analisi del rapporto fascismo-antifascismo:

«L'eresia di Noventa e di Del Noce non ha nulla da spartire col fascismo, vuole invece, per tentare un superamento della dicotomia fascismo—antifascismo, colpire la comune radice di fascismo ed antifascismo, individuata nella cultura immanentistica la quale, portando innanzi la linea Spaventa-De Sanctis attraverso l'esperienza vociana e la frattura traumatica dell'interventismo rivoluzionario, è proprio alle origini, incontrandosi con l'attivismo milanese, del fascismo e, con l'intransigentismo piemontese, dell'antifascismo»<sup>48</sup>.

Le differenze fra fascismo e antifascismo, cioè, per intenderci, fra Mussolini e Gobetti, riguardavano evidentemente le differenti e contrapposte vie d'uscita politiche; ma entrambe queste vie d'uscita erano figlie de "La Voce" prezzoliniana, che si presenta sulla scena del dibattito culturale italiano quale «espressione più rigorosa dell'immanentismo»<sup>49</sup> e del tentativo di europeizzare la cultura italiana.

Per spiegarmi, una sintetica digressione mi sembra necessaria. È noto che il dibattito italiano *fin de siècle* sulla "crisi del marxismo" risultò molto raffinato soprattutto sotto l'aspetto filosofico. Uno dei risultati di quel dibattito è che contribuì a europeizzare la cultura italiana, aprendola a istanze e suggestioni già circolanti all'estero. Direi di più: di un marxismo italiano dislocato su posizioni teorico-politiche autonome mi sembra difficile parlare a ridosso di quel dibattito. E ciò almeno nel senso che gli

---

<sup>47</sup> DEL NOCE 1978, p. 15.

<sup>48</sup> PERFETTI 2024, pp. 9-10. Ma sul questo vedi anche LAMI 1999, pp. 177 sgg.

<sup>49</sup> Ivi, p. 10.

intellettuali italiani che al marxismo si richiamavano avrebbero decretato lo smarrimento dell'autonomia epistemologica di quest'ultimo: proprio quell'autonomia epistemologica che intendevano salvaguardare i vari Kautsky, Lenin, Luxemburg ecc. nell'opporsi a Bernstein. Se il giovane Mussolini leggeva Marx attraverso Sorel e Nietzsche, il giovane Gramsci lo avrebbe letto attraverso Gentile, e Mondolfo attraverso Kant e Rousseau. E questo era un buon viatico perché alcuni settori della cultura politica rivoluzionaria (mi riferisco a Mussolini, ai sindacalisti rivoluzionari di ascendenza soreliana ecc.), avendo registrato l'insufficienza epistemologica del marxismo, volgessero verso altri lidi il loro radicalismo politico. I passaggi da sinistra a destra, aspetto su cui aveva insistito Sternhell<sup>50</sup>, furono possibili perché in via preliminare il marxismo di certo sovversivismo risultava contaminato. Mi chiedo se queste contaminazioni non costituissero l'altro risvolto dell'irrazionalismo così come veniva fuori dalla lettura gentiliana, almeno nel senso che a essere messo in discussione era il razionalismo di Marx. Si potrebbe chiedere in virtù di quale motivo il marxismo era una filosofia che non sopportava contaminazioni? La risposta la si può ritrovare in Del Noce: se il marxismo «rappresent[a] la formulazione più completa e insuperabile dell'idea della rivoluzione totale»<sup>51</sup>, contaminarlo con altre posizioni avrebbe significato lo smarrimento della vocazione “totale” della rivoluzione, essendo quello di «rivoluzione totale» un concetto autosufficiente. Ma non basta.

Vicende come quella della “Voce” risultano difficilmente comprensibili trascurando il precedente dibattito italiano sulla “crisi del marxismo”. Ciò non perché i vari Prezzolini, Papini, Amendola, Salvemini ecc. fossero stati influenzati dal quel dibattito, essendo questi del tutto estranei alla cultura politica marxista, quanto perché quella rivista proseguiva quell'uropeizzazione della cultura nazionale. Si trattava di un'uropeizzazione già inaugurata nel periodo in cui da Merlino a Croce, da Antonio Labriola a Gentile si discuteva di marxismo. Cos'era l'esperienza vociana, se non il tentativo, peraltro ben riuscito, di aprire la cultura della nazione a quella europea, a Bergson come a Sorel, a Weininger come alle avanguardie artistiche parigine di cui, proprio dalle colonne della rivista fiorentina, discuteva Ardengo Soffici?

---

<sup>50</sup> STERNHELL 1984.

<sup>51</sup> DEL NOCE 1972, p. 38.

Se Giolitti rappresentava l'Italietta con tutti i suoi vizi e difetti – metaforicamente presentandosi, lo statista piemontese, nei panni del sarto che doveva tener conto della gobba, nel confezionare un vestito –, la cultura italiana prebellica viaggiava lungo il binario del confronto con la cultura europea, dai sindacalisti rivoluzionari ai vociani, per finire al nazionalismo che oscillava fra i richiami a Maurras – non a caso, autore il cui agnosticismo era fin troppo rivendicato – e quelli alla cultura economica e giuridica tedesca. Importare o adattare in Italia la cultura europea non significava altro che importare versioni diverse dell'immanentismo, se non di un laicismo proclamato, che ben si mediava con la linea Spaventa-De Sanctis.

Si trattava di un'europizzazione che non era ristretta alle questioni inerenti il materialismo storico, la filosofia ecc., ma si allargava, non a caso, alla disciplina più mondana per definizione, l'economia politica. Schumpeter aveva già rilevato che l'economia politica italiana «non era seconda a nessuno nel 1914»<sup>52</sup>, richiamando l'attenzione su due economisti che avevano seguito con attenzione il dibattito sul marxismo, Pareto e Enrico Barone, il cui saggio del 1908 sull'economia collettivistica «abbozzò la teoria di una economia socialista in una maniera che il lavoro del nostro tempo non ha sostanzialmente migliorato»<sup>53</sup>.

Ma proprio qui sta l'*hic Rhodus* ché le chiavi di lettura di Del Noce o a lui ispirate mostrano un respiro corto: che cosa significava per il vocianesimo “europizzarsi”, se non aprirsi a una cultura europea già da tempo orientata con sicurezza verso l'immanentismo? Viene da osservare che l'immanentismo si presentava quale percorso obbligato, perché pressoché tutta la cultura europea era immanentistica. Insomma, per la cultura italiana modernizzarsi, confrontarsi con la cultura europea non significava altro che accettare narrazioni immanentistiche. Insisto sulla questione.

Credo che non l'immanentismo costituisca un problema denso di conseguenze storico-politiche: la questione, invece, riguarda l'irrazionalismo. La frequentazione, vociana o meno, con l'immanentismo agiva da introduzione all'irrazionalismo. Accettando l'ipotesi delnociana sull'irrazionalizzazione del marxismo avviata dal giovane Gentile, si dovrebbe dedurre

---

<sup>52</sup> SCHUMPETER 1990, p. 1052.

<sup>53</sup> Ivi, p. 1055.

che l'irrazionalismo consisteva in questo: la rottura rivoluzionaria quale scelta attivistica, in quanto non veniva a dipendere da un supposto corso della storia, presentandosi invece quale libera scelta da parte del rivoluzionario. Detto altrimenti: se la rivoluzione non poteva più dipendere dalle condizioni oggettive, da che cosa sarebbe dovuta dipendere se non da una scelta di natura del tutto soggettivistica?

Avanzerei questa chiave di lettura: l'irrazionalismo faceva dell'intellettuale italiano un militante politico. A me pare che Del Noce questo aspetto, almeno a proposito di Gentile, lo avesse ben chiaro, come quando osservava che «Non abbiamo in Gentile un filosofo *a cui si aggringa* un politico. C'è in lui una completa inscindibile unità del filosofo e del riformatore religioso e politico»<sup>54</sup>. Nella fattispecie, comportarsi da militante politico significava questo: nel momento in cui lo si traduceva in politica, l'irrazionalismo esprimeva un atteggiamento di insoddisfazione nei confronti della realtà storica nazionale. Non azzarderei che fosse rivoluzionario, perché quest'ultima posizione sarebbe emersa chiaramente a muovere dalla comparsa dell'interventismo rivoluzionario nell'autunno del 1914; ma raggrumava certamente istanze di insoddisfazione. E infatti, proprio nell'autunno del '14 si ha la scissione: «Da una parte gli interventisti, gli uomini del sacrificio, della priorità della ragione morale, degli ideali; dall'altra, gli uomini del tornaconto assicurati dal "più savio dei savi", Giolitti»<sup>55</sup>.

### 5. *Attivismo antifascista e attivismo fascista*

Ora, se l'irrazionalismo, tradotto in politica, si presentava come insoddisfazione nei confronti della realtà storica, dove Giolitti era diventato la metonimia della diffusa ostilità nei confronti del liberalismo, si poneva il problema di come definire quest'ostilità. La questione ruota tutta sull'attivismo: scisso dal materialismo

«lo spirito rivoluzionario si converte in una specie di mistica dell'azione, in quel che si suol dire [...] "attivismo"; tensione verso un'azione che è voluta per

---

<sup>54</sup> DEL NOCE 1990, p. 12.

<sup>55</sup> Ivi, p. 301.

sé come semplice trasformazione della realtà [...] la logica che gli è intrinseca lo porta anche alla negazione della personalità degli altri, alla loro riduzione a oggetti»<sup>56</sup>.

Non sto spostando l'asse del discorso dall'immanentismo all'attivismo, per aggirare la convinzione che fascismo e antifascismo sono da considerare figli dello stesso padre, l'immanentismo. Era lo stesso Del Noce a vedere nell'attivismo la traduzione politica dell'irrazionalismo; e questo, *pour cause*. Mi spiego. Gentile aveva irrazionalizzato Marx; e ciò significava che non c'erano contraddizioni immanenti alla realtà che potessero giustificare la rottura rivoluzionaria. Allora rimaneva da sostituire la dialettica marxista con un altro principio che garantisse la rottura rivoluzionaria.

Dunque, se accettiamo che Mussolini e Gobetti, il fascismo e l'antifascismo, hanno la medesima origine immanentistica di provenienza vociana, con Gobetti il cui antifascismo consiste nell'aver individuato in Mussolini i tratti del detestato giolittismo, dove passava la differenza fra fascismo e antifascismo?

Rispetto a quanto si è già osservato, si potrebbe replicare che fascismo e antifascismo avevano la medesima matrice immanentistica perché nell'epoca dell'*Entzauberung* non si dà altra prospettiva culturale che l'immanentismo. Ma così ho l'impressione che si rimanga alla superficie del problema.

Direi che l'attivismo gobettiano risiedeva in una visione etica dell'antifascismo. Questa la si può considerare indubbiamente una declinazione politicamente minoritaria – fors'anche con qualche suggestione impolitica--; però garantiva all'intellettuale torinese una coerenza che lo conduceva a scrivere l'elogio di Farinacci, ossia dell'esponente più rappresentativo del radicalismo fascista, e a giudicare Mussolini un ripetitore di Giolitti. Così Del Noce:

«Gobetti è antifascista [...] perché vede nel fascismo una continuità col giolittismo. [...] Mussolini è per Gobetti il rivoluzionario che tradisce perché viene a compromesso con quei mali che sono radicati nella tradizione italiana [...]». È

---

<sup>56</sup> Del Noce 2015, p. 127.

l'uomo che si mette sulla scia del giolittismo [...]. Per il salveminiano Gobetti c'è un'unità Giolitti-Mussolini»<sup>57</sup>.

Ma non entrava in gioco solamente l'atteggiamento etico. Il limite della lettura di Del Noce-Noventa consisteva nella convinzione che si desse una sola forma di attivismo; e siccome la forma era unica, allora fascismo e antifascismo ricadevano in quell'unica forma. Invece, ammesso che di attivismo, a proposito dell'antifascismo, si debba parlare, si trattava pur sempre di un attivismo che intendeva comunque salvaguardare una prospettiva teleologica, che in Gobetti poteva realizzarsi in un liberalismo intriso di radicalismo politico, mentre in Gramsci, compreso quello della *Rivoluzione contro Il Capitale*, dove mi sembra fin troppo chiara l'influenza di Gentile, la prospettiva teleologica era quella del socialismo. L'attivismo antifascista era, insomma, storicamente finalizzato.

Del tutto diverso era l'attivismo fascista che, rispetto a quello antifascista, denunciava un doppio motivo irrazionalista: irrazionalista perché trascurava l'oggettività della realtà; irrazionalista perché era un attivismo che non si realizzava in un fine. L'attivismo fascista si declinava come violenza. E dire "violenza", almeno nel caso fascista, significava appunto stabilire un rapporto col mondo: un rapporto in cui quest'ultimo diveniva oggetto di dominio e di manipolazione. E siccome il mondo è sempre in movimento (esso «mondizza», per riprendere Heidegger), il confronto fascista-mondo non aveva mai un punto d'approdo, ossia non rivelava una tendenza teleologica. L'attivismo del fascista era privo di un fine ultimo perché il realizzarsi del fascista nel rapporto conflittuale col mondo non aveva mai un termine.

Detto altrimenti: mi sembra che il giudizio delnociano sull'attivismo fascista sia da condividere. Epperò ciò che faceva difetto in questo giudizio era la supposizione che l'attivismo fosse uno solo, mentre in realtà si rendeva necessario distinguere due forme di attivismo, quello che intendeva salvaguardare la prospettiva teleologica, ossia proprio l'attivismo antifascista, e quello fascista, il quale, rinunciava alla prospettiva teleologica perché ritenuta una camicia di forza che limitava l'esercizio della prassi: «l'io non può affermarsi che in un continuo processo di

---

<sup>57</sup> DEL NOCE 1995, pp. 189-190.

oltrepassamento e di negazione»<sup>58</sup>. Se si accetta il giudizio delnociano sull'irrazionalizzazione gentiliana di Marx, se ne deve dedurre che quest'irrazionalizzazione consisteva in un attivismo che non aveva un termine, perché qualsiasi realtà storica era vista come ostile da parte del fascista.

## 6. *Lenin e la locomotiva della storia*

Potremmo definire quello fascista quale *attivismo metodologico*, ossia un attivismo che, non prevedendo approdi finali, caratterizzava il fascismo quale *ideologia aperta*. Il fascismo disponeva naturalmente di una teoria della storia, ma gli era del tutto estranea una filosofia della storia in un senso teleologico.

Ora, sono tutte uguali le vie d'uscita dell'attivismo? E cioè, sono tutti uguali gli attivismi politici, nel senso che riposano tutti su un terreno irrazionalista? Osserverei che non è automatico il passaggio dall'irrazionalismo all'attivismo; per dire meglio: questo passaggio era obbligatorio per il fascismo, non per l'antifascismo. Per spiegarmi, è il caso di richiamare alcuni giudizi di Lenin, cioè proprio di colui che, da sinistra a destra, nei primi anni del dopoguerra era visto quale figura di rivoluzionario più rappresentativo del ricorso all'attivismo in politica.

Da Kautsky a Drieu La Rochelle e Schmitt il Lenin del 1917 era stato imputato di volontarismo e di attivismo, avendo imposto una rivoluzione in una situazione che sconsigliava questa scelta, in forza dell'arretratezza economico sociale della Russia zarista<sup>59</sup>. A mia conoscenza, non ci sono indagini approfondite che delineino il giudizio della destra nazionalrivoluzionaria sulla scelta del Lenin dell'ottobre 1917 (ribadisco: sul Lenin dell'ottobre 1917, non sul comunismo in genere)<sup>60</sup>. L'impressione storiografica è che questo settore della destra leggesse nel Lenin del 1917 un antesignano del proprio modello attivistico di rivoluzione. Per brevità è sufficiente per tutti il giudizio di un autore rappresentativo come Drieu:

---

<sup>58</sup> DEL NOCE 1978, p. 74.

<sup>59</sup> Su queste posizioni, in particolare in riferimento a Schmitt e Drieu La Rochelle, vedi GERMINARIO 2023b, pp. 171 sgg. (per Drieu La Rochelle)

<sup>60</sup> Una delle poche eccezioni è GENTILE 2017.

«non riuscirò mai a credere che il genio di Lenin abbia accettato l'insegnamento che la maggior parte dei discepoli di Marx ha ricavato giustamente dalle opere del filosofo comunista. Lenin ha finto di accettare il *corpus* culturale marxiano, ma in realtà se n'è allontanato. Si è allontanato dal marxismo sulle orme dello stesso Marx [...]. Lenin, cioè, ha conservato di Marx solo l'insegnamento adatto alla nuova epoca [...]: i consigli pratici e lo slancio rivoluzionario. La sua elasticità e il senso d'opportunità disprezzano la rigidità dottrinale»<sup>61</sup>.

Sembrirebbe il Lenin della gramsciana *Rivoluzione contro Il Capitale*; ma, siccome il testo è del 1934, con le destre estreme francesi che avevano appena mobilitato la piazza per tentare l'assalto al Parlamento, Drieu fa indossare la camicia nera da squadrista al leader bolscevico, Ma, ai fini del nostro discorso, interessa soprattutto la risposta di Lenin.

Questi avrebbe implicitamente replicato in più occasioni all'accusa di volontarismo proveniente da diverse voci del socialismo europeo, a cominciare da Kautsky, rivendicando la collocazione della rivoluzione proletaria all'interno del paradigma della dialettica marxista. In gioco era l'ortodossia marxista, ossia chi fra Kautsky e i bolscevichi potesse esibire un maggiore credito nel rivendicarla. Così nei giorni della pace di Brest-Litovsk:

«La storia dell'umanità sta compiendo ai nostri giorni una delle svolte più grandi, più difficili [...]. In pochi mesi abbiamo attraversato una serie di tappe dalla politica di conciliazione con la borghesia al superamento delle illusioni piccolo-borghesi, compiendo un percorso per il quale altri paesi hanno speso decenni. [...] Allora [nell'Ottocento] la storia non poteva che trascinarsi [...] con tremenda lentezza. [...] La guerra ha dato una spinta alla storia, che ora vola con la rapidità di una locomotiva»<sup>62</sup>.

Così alcuni mesi dopo, questa volta in polemica col sociologo Pitirim Sorokin:

«I fatti sono ostinati, dice un proverbio inglese. Ebbene, negli ultimi mesi, abbiamo avuto esperienza di fatti che significano la più grande svolta di tutta la storia dell'umanità [...]. La storia mondiale procede oggi con una velocità così

---

<sup>61</sup> DRIEU LA ROCHELLE 1973, p. 89.

<sup>62</sup> LENIN 1972, pp. 635-638.

folle e distrugge tutto ciò che è abituale e vecchio con un martello di tale potenza, con crisi d'una violenza così inaudita che persino i pregiudizi così radicati finiscono per crollare»<sup>63</sup>.

Il ritmo della storia si era così velocizzato da costringere gli stessi rivoluzionari a rivedere le loro posizioni. L'anno precedente, nelle *Lettere sulla tattica*, Lenin aveva avuto occasione di rilevare che

«La rivoluzione borghese o democratico-borghese è già *terminata* in Russia. [...] le idee e le parole d'ordine dei bolscevichi sono state interamente confermate dalla storia *nel loro insieme*, ma *in concreto* le cose sono andate *in maniera diversa* da quanto io (o qualunque altro) potevo prevedere [...]. Il marxista deve tenere conto della vita concreta, dei fatti precisi della *realtà*, e non abbarbicarsi alla teoria di ieri [...]»<sup>64</sup>.

Fin qui Lenin. Le differenze, rispetto all'impianto attivistico fascista, erano due. La prima era che Lenin respingeva l'accusa di attivismo e di irrazionalismo, richiamando l'attenzione sul fatto che il ritmo che aveva caratterizzato lo sviluppo delle vicende storiche era stato molto veloce, bruciando di conseguenza alcune tappe. Come a dire che, considerato che la locomotiva della storia aveva aumentato la propria velocità, al rivoluzionario, massimo sacerdote del culto della storia, competeva seguire quel ritmo.

La seconda differenza era che l'accusa a Lenin di essere un irrazionalista non teneva in conto che la scelta di Lenin tendeva a realizzare un fine completamente razionalista, non foss'altro perché presumeva di rispettare il paradigma dialettico della storia. Quello di Lenin era, dunque, un attivismo – ammesso che si possa parlare di “attivismo” – teleologicamente orientato. Dominando la prospettiva teleologica, come poteva, quello di Lenin, essere giudicato un attivismo a fondamento irrazionalistico? Riconoscere una teleologia nel corso della storia non significava altro che razionalizzare la storia medesima.

Delle due, l'una: o si accetta che Lenin era imbevuto di irrazionalismo, di attivismo, di volontarismo ecc., e allora non era alla filosofia che

---

<sup>63</sup> LENIN 1974, pp. 100-101.

<sup>64</sup> LENIN 1973, pp. 46-48.

bisognava riconoscere il primato, appunto perché il leader bolscevico relegava in soffitta la dialettica marxista, compresa l'undicesima tesi su Feuerbach, oppure si riconosceva che Lenin offriva buone ragioni per rivendicare di muoversi in ossequio al paradigma marxista. In quest'ultimo caso rimaneva intatta la proposta delnociana di leggere filosoficamente la storia contemporanea. Ma quale conseguenza implicava questa chiave di lettura se non che, se Lenin aveva scelto un percorso rivoluzionario segnato dall'attivismo, quest'ultimo avendo un'impostazione teleologica, si presentava come differente dall'attivismo metodologico che avrebbe in seguito contraddistinto l'attivismo fascista? In conclusione: Lenin non anticipava un attivismo, quello antifascista, del tutto differente da quello fascista, nel senso che, mentre il primo si prefiggeva il conseguimento di obiettivi finali, il secondo presentava aspetti irrazionalistici sia perché non si richiamava a contraddizioni immanenti alla realtà (appunto la scissione gentiliana fra materialismo e rivoluzione), sia perché non si poneva fini ultimi?

### 7. *Dialettica, razza, classe. Sull'“irrazionalismo” nazista*

Vengo a un ultimo aspetto del pensiero delnociano, riguardante il rapporto fra comunismo e nazismo. Ad avviso di Del Noce, il nazismo «è totalitario in quanto *completamente subalterno* al comunismo [...] così da esserne la traduzione *irrazionalista*»<sup>65</sup>.

Così sempre Del Noce:

«Nazismo e fascismo appartengono a contesti storici differenti. Il primo a quello del “dramma filosofico” della Germania, rispetto a cui l'indagine del Lukács ha messo in chiaro punti della massima importanza e proposto temi che possono venire ripresi, anche se, naturalmente, diversamente valutati, da studiosi non marxisti. In una formula approssimativa direi che il nazismo è l'unica risposta possibile, sul piano politico, alla sfida comunista entro l'orizzonte storico del primato del pensiero tedesco mondano e immanentistico»<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> DEL NOCE 2010, p. 138.

<sup>66</sup> ID. 1978, p. 356.

Qui il riferimento esplicito di Del Noce è Lukács, quasi a confermare che la “fortuna” della *Distruzione della ragione* è stata ben curiosa, in quanto più estesa nei settori della cultura europea critica del marxismo, piuttosto che nel marxismo medesimo, per non dire dei paesi del socialismo reale, dove l’opera del filosofo ungherese «rimase sostanzialmente ignorata»<sup>67</sup>.

Che ci sia dialettica nell’impianto ideologico nazista, è evidente: qualsiasi ideologia rivoluzionaria non può che muovere dalla convinzione che la dialettica, comunque intesa, giustifica la rottura rivoluzionaria. Che sia il comunismo che il nazismo siano ideologie rivoluzionarie teleologicamente orientate, anche questo mi sembra evidente. L’accordo finisce qui; e i punti in questione sono due.

Il primo è che non bisogna confondere la dialettica fra le classi con quella fra le razze. Per i sostenitori della teoria del totalitarismo è evidente che il principio nazista della lotta fra le razze equivale oppure è addirittura identico al principio marxista della lotta di classe: da qui si dipanano le posizioni storiografiche che tendono a identificare comunismo e nazismo<sup>68</sup>. Se l’ipotesi della rottura rivoluzionaria presuppone una visione dialettica della realtà, sia il comunismo che il nazismo rispondevano a questo requisito.

Non è questa la sede per una discussione sul valore euristico del concetto di totalitarismo. Mi limito a osservare che i due concetti, quello della lotta di classe e quello della lotta fra le razze, hanno un luogo d’origine differente. Almeno di questo, i sostenitori dell’identità, comunque motivata, fra nazismo e comunismo dovrebbero tenere conto.

---

<sup>67</sup> TRAVERSO 2021, p. 22. Si rimanda al testo di Traverso, specialmente alle pp. 19 sgg. Per una ricostruzione minuziosa della ricaduta del volume lukácsiano nella cultura marxista dell’epoca.

<sup>68</sup> Delineando la posizione di Del Noce, Perfetti parla di «aspetti di simmetria tra nazionalsocialismo e comunismo», nel senso che «alla *classe* viene sostituita la *razza*, [...] alla laicizzata *escatologia* marxista che colloca la società perfetta alla fine dei tempi viene sostituito il *mito* nazista che, puntando alla creazione di un “uomo nuovo”, corrispondente al tipo arcaico dell’ariano mai realizzato nella sua purezza, pone quella ipotetica società perfetta nella storia» (PERFETTI 2024, p. 62).

Nel marxismo la dialettica è immanente alla realtà, ché, se così non fosse stato, anche Marx avrebbe accantonato Hegel in soffitta. Nel marxismo il mondo viaggiava verso il Regno del Bene: non era, ma sarebbe diventato perfetto. La dialettica, è appena il caso di notarlo, aveva dunque un significato positivo.

Nel nazismo il mondo era già perfetto: non lo fosse stato, il nazismo non sarebbe stato pagano. E tuttavia, il mondo perfetto, era stato corrotto dalle mire della cospirazione ebraica: la dialettica era stata *introdotta* nel mondo, logorandone la perfezione. La dialettica, nel paradigma ideologico nazista, aveva quindi una declinazione negativa: era stata la cospirazione ebraica a introdurre la dialettica fra le razze in un mondo perfettamente regolato.

Il problema storiografico e teorico-politico lo pongo in questi termini: nazismo e fascismo avevano in comune la convinzione che la dialettica fosse un elemento aggiunto alla realtà storica, sia pure con uno svolgimento diverso. Quando Del Noce imputava a Gentile di avere irrazionalizzato Marx, scindendo materialismo e rivoluzione, quale significato aveva questa scissione, se non che la dialettica diveniva una scelta emancipata dalla realtà storica, ma aggiunta a questa, quale libera scelta – “attuosa” per richiamare lo stesso Gentile – del soggetto? Per il fascista, la dialettica era data dalla scelta di confrontarsi col mondo. Per il nazista, la dialettica era un dato negativo perché prodotta dal disegno ebraico di instaurazione della tirannide mondiale.

Il paganesimo nazista – conviene ribadirlo –, così come qualsiasi altro paganesimo, si basava sulla convinzione che il mondo fosse perfetto, ma corrotto dalla cospirazione ebraica. Ciò significava che per i nazisti la dialettica, oltre che essere esterna alla realtà, era da ritenersi una disgrazia; essa costituiva il dramma della realtà storica perché dominata dall’ebraismo. Se così non fosse stato, non si potrebbe dar conto dell’antisemitismo estremo del nazismo e del successo dei *Protocolli degli Anziani Savi di Sion*, vero e proprio *livre de chevet* dei nazisti.

Ma allora, se si confronta l’irrazionalismo nazista descritto da Lukács con la Grande Narrazione cospirazionista, ci si chiede se fosse completamente irrazionalista, il nazismo.

Mi pare che Del Noce tendesse a condividere la ricostruzione del Lukács della *Distruzione della ragione*, pur giudicando un «libro

staliniano»<sup>69</sup>. Ma è da chiedersi: perché mai far riposare il radicalismo politico nazista sull'irrazionalismo? Quest'associazione può valere per il discorso delnociano sul fascismo, cioè su Gentile che aveva appunto irrazionalizzato Marx dando vita a una dialettica inesauribile, ma non certo per i nazisti, i quali avevano nei *Protocolli* un testo che per definizione "razionalizzava" la storia, sia pure affidandosi al mito della potenza della cospirazione ebraica.

Se si sostituisce la classe marxista con la razza nazista, si rimane pur sempre orientati verso una prospettiva di razionalizzazione; non si può riconoscere che la classe è un concetto razionalista e la razza è un concetto irrazionalista perché l'uso che se ne faceva, almeno nel paradigma ideologico nazista, mirava a semplificare le vicende della storia. Detto altrimenti: l'irrazionalismo nazista, di cui Lukács aveva appunto ricostruito le fonti culturali, arrivava a risolversi in un finale razionalista, nel senso che i *Protocolli* pretendevano di fornire una razionalizzazione del corso della storia, che sarebbe culminato nell'instaurazione della tirannide ebraica. Il potere dell'ebraismo come mito, e dunque come concetto estraneo alla razionalità? Certo; ma i nazisti non credevano che questo concetto fosse un mito, bensì una realtà storica concreta, così come nel bolscevismo dei primi anni al potere vigevo una «mitologia proletaria»<sup>70</sup>. Al di là dell'identico obiettivo comunista e nazista di razionalizzare la realtà, attraverso un percorso diverso, sarebbe difficile spingersi, a meno di negare che quella nazista fosse una dialettica del tutto differente da quella marxista. Anzi, rimane da chiedersi se il radicalismo politico nazista non reperisse la sua origine proprio nell'opporsi a una storia che il nazismo medesimo vedeva come un incubo perché sarebbe terminata con l'instaurazione della tirannide mondiale ebraica. Insomma, era stato l'irrazionalismo a spingere il nazismo alla *Shoah* oppure il ruolo determinante era svolto da questa visione drammatica della dialettica e dall'approdo finale della storia quale instaurazione della tirannide ebraica?

Di recente, uno degli storici più originali del nazismo, Johann Chapoutot, ha osservato che

---

<sup>69</sup> Così in DEL NOCE 2010, p. 110.

<sup>70</sup> ROSENBERG 1969, p. 192.

«i nazisti [...] ripetevano sempre che la Germania e la razza germanica avevano perso troppo tempo, che erano impegnate in una corsa contro la storia, contro la decadenza e la degenerazione, che bisognava agire alla svelta e fare il più possibile»<sup>71</sup>.

Con i nazisti si ha a che fare con l'attivismo, piuttosto che con l'irrazionalismo. E l'attivismo si rivela nel progetto per cui, considerato che il tempo è stato finora nemico dell'ariano, si tratta di impossessarsi del tempo – naturalmente attraverso la politica –, imprimendogli un ritmo vertiginoso. L'attivismo nazista consisteva in questo: imprimere un ritmo vertiginoso al corso della storia, visto che gli approdi di questa non potevano che essere due: la vittoria definitiva della cospirazione ebraica ovvero la riuscita della rivolta antiebraica.

Se quello di Lenin rispondeva pur sempre alla dialettica materialistica e quello fascista era inesauribile, l'attivismo nazista lo definirei una *resistenza al corso e ai tempi della storia*. Insomma, siamo in presenza di modelli dialettici differenti e di altrettanto differenti attivismi. Ai sostenitori della teoria del totalitarismo la soluzione del problema.

### Riferimenti bibliografici

BASTIAT, FRÉDÉRIC, 1994 (1848)  
*Proprietà e Legge*, in ID. e G. DE MOLINARI, *Contro lo statalismo*, a cura di C. Lottieri, Liberlibri, Macerata.

BUTTIGLIONE, ROCCO, 1994  
“Il pensiero religioso di Augusto Del Noce”, in A. Savignano (a cura di), *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, Atti del convegno, Trieste, 19-20 novembre 1991, Giuffré, Milano.

CHAPOUTOT, JOHANN, 2021 (2020)  
*Nazismo e management. Liberi di obbedire*, Einaudi, Torino.

DE FELICE, RENZO, 1975  
*Intervista sul fascismo*, Laterza, Roma/Bari.  
ID., 1986 (1969)  
*Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Roma/Bari.

---

<sup>71</sup> CHAPOUTOT 2021, p. 16.

DE FELICE, RENZO — DEL NOCE, AUGUSTO — GREGOR JAMES A., 2024  
*Dibattito sul fascismo*, in PERFETTI 2024.

DE MATTEI, ROBERTO, 2019  
*La critica alla Rivoluzione nel pensiero di Augusto Del Noce*, Le Lettere, Firenze.

DEL NOCE, AUGUSTO, 1972  
*I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo I. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano.

ID., 1978

*Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi.

ID., 1990a

*Prefazione* a VENEZIANI 1990, pp. 7-13.

ID., 1990b

*Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna.

ID., 1995

*Fascismo e antifascismo. Errori della cultura*, Arnoldo Mondadori Editore-Leonardo, Milano.

ID., 2007 (1982)

*L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, in ID., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia.

ID., 2010 (1964)

*Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna.

ID., 2015 (1970)

*L'epoca della secolarizzazione*, Aragno, Torino.

ID., 2016

*Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di S. Azzaro, Editrice La Scuola, Brescia.

DRIEU LA ROCHELLE, PIERRE, 1973 (1934)

*Socialismo fascista*, Edizioni Generali Europee, Roma.

ID., 2017 (1928)

*Ginevra o Mosca*, Edizioni Settimo Sigillo, Roma.

GENTILE, EMILIO, 2017

*Mussolini contro Lenin*, Laterza, Roma/Bari.

GERMINARIO, FRANCESCO, 2020

*Una cultura della catastrofe. Materiali per un'interpretazione dell'antisemitismo*, Asterios, Trieste.

ID., 2023a

*In principio era l'azione. Attivismo fascista e visione mitica della politica: elementi per una definizione*, "Studi bresciani", 1, pp. 41-71.

ID., 2023b

*Totalitarismo in movimento. Saggio sulla visione fascista della rivoluzione e della storia*, Trieste, Asterios.

GIUBILEI, FRANCESCO, 2016

*Storia del pensiero conservatore. Dalla Rivoluzione francese ai giorni nostri*, Giubilei Regnani Editori, Roma-Cesena.

LAMI, GIAN FRANCO, 1999

*Introduzione a Augusto Del Noce. Dall'essenza ontologica alla teodicea dell'essere: la scuola critica di un filosofo della tradizione*, Antonio Pellicani Editore, Roma.

LENIN, VLADIMIR I., 1972

*Il compito principale dei nostri giorni*, "Izvestia del CEC", n. 46, 12 marzo 1918, ora in ID., *Opere scelte*, IV, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, pp. 634-8.

ID., 1973

*Lettere sulla tattica*, (1917), in ID., *Opere scelte*, IV, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, pp. 46-48.

ID., 1974

*Le preziose ammissioni di Pitirim Sorokin*, in "La Pravda", 20 novembre 1918, ora in ID., *Opere Scelte*, V, Editori Riuniti-Edizioni Progress, Roma-Mosca, pp. 98-105.

LOSURDO, DOMENICO, 1998

*Il peccato originale del Novecento*, Laterza, Roma/Bari.

MARX, KARL, 1974

*Il Capitale. Critica dell'economia politica* (1867), v. I, t. I, Editori Riuniti, Roma.

MULIERI, ALESSANDRO, 2019

*Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, Donzelli, Roma.

PERFETTI, FRANCESCO, 2024

*Dove va la storia contemporanea. Augusto Del Noce e l'interpretazione transpolitica*, Aragno, Torino.

PERLINI, TITO, 1999

*Il pensiero politico di Giacomo Noventa nell'interpretazione di Del Noce*, "Studi bresciani", Quaderni della Fondazione «Luigi Micheletti», 10.

RAMELLA, LORENZO, 2008

*Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita & Pensiero, Milano.

ROSENBERG, ARTHUR, 1969 (1932)

*Storia del bolscevismo*, Sansoni, Firenze.

SCHUMPETER, JOSEPH ALOIS, 1990 (1954)

*Storia dell'analisi economica*, vol. terzo, *Dal 1870 a Keynes*, Bollati Boringhieri, Torino.

SERRA, PASQUALE, 1995

*Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

STERNHELL, ZEEV, 1984 (1983)

*Né destra né sinistra. La nascita dell'ideologia fascista*, Akropolis, Napoli.

ID., 2007 (2006)

*Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.

TALMON, JACOB L., 1967 (1952)

*Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna.

TRAVERSO, ENZO, 2021

*Dialettica dell'irrazionalismo. Lukács tra nazismo e stalinismo*, Ombre Corte, Verona.

VENEZIANI, MARCELLO, 1990

*Processo all'Occidente. La società globale e i suoi nemici*, Sugarco, Milano.

ID., 1994 (1987)

*La rivoluzione conservatrice in Italia. Genesi e sviluppo dell'“ideologia italiana” fino ai nostri giorni*, Sugarco, Milano.

VOVELLE, MICHEL, 1998

*I Giacobini e il giacobinismo*, Laterza Roma/Bari.

ID., 2014 (1993)

*Battaglie per la Rivoluzione francese*, Pantarei, Milano.

**Riletture**

## ***Stato e rivoluzione. Problemi filosofico politici della trasformazione in un mondo al collasso***

Gianni Fresu (Università di Cagliari)

*In a world dominated by warmongering imperialism in its phase of maximum expansion, when the nationalist convulsions of the Western powers had ended up overwhelming even the International, State and Revolution once again addresses the question of the Marxist theory of the State by reiterating the impossibility of a gradual and seamless transition from bourgeois democracy to socialism. If in general terms universal suffrage was not able to undermine the substance of the class contradictions inherent in capitalist society, in a historical phase such as that, according to Lenin, the way out of the barbarism responsible for having brought humanity to collapse had to be sought with even greater determination in new, more direct and less mediated forms of popular participation. In this work, considered Lenin's last theoretical work, the Russian revolutionary raises the problem of overcoming delegated representative forms of political functions, at the time organically co-opted in defense of the monopolistic interests of the respective national capitalisms.*

*State; Representative Democracy; Imperative Mandate: Socialist Transition.*

### *Introduzione*

In termini di profondità e dirompenza, i drammatici avvenimenti internazionali che travolsero il mondo tra il 1914 e il 1918 esemplificano come poche altre epoche storiche cosa si intenda per «crisi organica». Ciò vale particolarmente per la Russia sconquassata dalle molteplici conseguenze di una guerra disastrosa che, acutizzando i problemi strutturali di questo immenso Paese, portò al clamoroso crollo dell'impero zarista nel febbraio 1917. Dobbiamo la conoscenza di quanto accadde nella caotica Russia post-rivoluzionaria soprattutto al talento di tre grandi scrittori che, come ha scritto Ronald W. Clark, del loro soggiorno russo non lasciarono soltanto freddi resoconti di cronaca giornalistica. Tre narratori di eccezione come M. Philips Price, Arthur Ransome e John Reed, infatti, descrissero con vividi affreschi le immagini decadenti di un vecchio mondo che moriva, volgendo al contempo la propria curiosa attenzione verso i primi vagiti di quello nuovo che tentava disperatamente di

nascere. Anche grazie a loro è stato possibile ricostruire il ruolo politico di Lenin in uno scenario per molti versi grottesco, nel quale, a causa di una guerra sconsiderata, la stragrande maggioranza della popolazione viveva nella miseria più assoluta e pativa la fame, mentre per ristrette fasce di popolazione nulla era cambiato.

«A Pietrogrado, all’Hotel Europa, c’era ancora Jimmy, del Waldorf-Astoria di New York, che continuava a servire i suoi cocktail. La Karsavina danzava ancora *Il lago dei cigni* davanti a platee rapite e Šaljapin continuava a deliziare i suoi ascoltatori in immacolati abiti da sera. Benché le riserve di viveri si facessero sempre più scarse, la maggior parte dei ristoranti di lusso non solo era aperta, ma faceva affari d’oro. Lo stesso avveniva per i teatri e i cabaret, anche se alle loro porte si svolgevano dimostrazioni e controdimostrazioni che spesso degeneravano in tumulti»<sup>1</sup>.

Come è noto, partito da Zurigo il 9 aprile 1917, Lenin fece «trionfalmente» rientro nella stazione di Pietrogrado il 16 in un contesto oggettivamente e soggettivamente precario, denso di contraddizioni e di difficile decifrazione, che gettava la sua ombra di incertezza su ogni aspetto della situazione presente e futura<sup>2</sup>. Nei mesi che seguirono, con il pieno divampare di una guerra sempre più fallimentare per la Russia, la dura dialettica tra aspirazioni progressive di cambiamento e tentativi di restaurazione reazionaria volse a favore di mai sopiti propositi di colpo di Stato autoritario, costringendo il rivoluzionario russo, minacciato di morte e accusato di essere un agente provocatore, a lasciare Pietrogrado.

A seguito di un ordine di cattura emesso dal governo provvisorio il 6 luglio, la polizia irruppe nella casa di Lenin perquisendola in sua assenza. Il dirigente bolscevico, rifugiatosi nell’appartamento di Sergej Alliluev,

---

<sup>1</sup> CLARK 1990, p. 213.

<sup>2</sup> «Il ritorno di Lenin a Pietrogrado fu apparentemente trionfale. Da alcune settimane gli esuli rientravano accolti ogni volta da folte delegazioni del governo e del soviet che li riceveva festosamente. Ma per Lenin, l’accoglienza fu eccezionale. (...) Musica militare, bandiere di ogni tipo, delegazioni, nulla mancò quel giorno alla stazione di Finlandia. La cerimonia si svolse senza incidenti. All’arrivo del treno, Lenin uscì per primo. Si trovò Čkeide che pronunciò il discorso di benvenuto a nome dei soviet degli operai e dei soldati»: CARRÈRE D’ENCAUSSE 2000, p. 190.

inizialmente pensò di presentarsi in tribunale, ma i vertici del partito presero una decisione contraria, nella convinzione che in caso di comparizione Lenin sarebbe stato condotto dinnanzi al plotone di esecuzione. Per scongiurare questo epilogo, venne stabilito che l'operaio bolscevico N. A. Emel'janov organizzasse il suo trasferimento in una baita sulle rive del lago di Razliv a trenta chilometri da Pietrogrado, quindi, dopo essersi nel mentre spostati in una piccola casa più appartata, in Finlandia. Raggiunta Helsinki, dove ad accoglierlo e proteggerne il trasferimento nella propria casa si recò un esponente dalla milizia operaia di Helsingfors provvisoriamente nominato capo della polizia della capitale finlandese, Lenin approfittò di quella condizione di esilio forzato per tornare ai suoi recenti studi da esiliato bruscamente interrotti al momento di rientrare in patria:

«L'idea di riprendere il lavoro del quale aveva concepito il progetto all'estero alla vigilia dell'esplosione rivoluzionaria lo ossessionava ancora in casa di Emel'janov. La cosa si presentava allora materialmente impossibile: ora invece egli aveva a propria disposizione quasi tutti i libri necessari. Si mise al lavoro fin dal primo giorno della sua sistemazione in casa del capo della polizia finlandese. Così nacque *Stato e rivoluzione*, L'ultima delle grandi opere teoriche di Lenin»<sup>3</sup>.

Scritta tra l'agosto e il settembre del 1917, questa è probabilmente l'opera più influente, letta, apprezzata e forse pure equivocata di Lenin, la cui importanza è «indiscutibile anche per i biografi e gli analisti che la considerano insignificante e rudimentale dal punto di vista teorico. Nemmeno i critici che la esaminano a-storicamente, isolandola come una sorta di opera specialistica o che non è stata convalidata dalla storia ed è quindi priva di interesse, possono ignorarla. L'argomento fondamentale dell'opera è la sua area di interesse che copre l'intersezione tra Stato e relazioni di classe nella teoria marxista»<sup>4</sup>.

Il lavoro di stesura di *Stato e rivoluzione* ha il suo prologo negli studi attorno alla concezione marxista dello Stato realizzati in Svizzera annotati nel famoso *quaderno blu*, dal quale nelle successive peregrinazioni

---

<sup>3</sup> WALTER 1974, p. 378.

<sup>4</sup> KRAUSZ 2017, p. 247.

rivoluzionarie egli non si separò mai<sup>5</sup>. Come testimoniato da un biglietto trovato dalla polizia durante perquisizioni della sua casa di San Pietrogrado, abbandonata in tutta fretta nel culmine delle tumultuose giornate di luglio, Lenin, attribuendo grande importanza a questo quaderno, lasciò precise disposizioni affinché Kamenev lo pubblicasse in caso di suo assassinio<sup>6</sup>.

### 1. *La «durevole importanza» di Stato e rivoluzione*

A partire dallo scoppio della rivoluzione di febbraio, le attenzioni di Lenin attorno al dualismo di poteri e all'esperienza del Soviet si orientano verso la questione dello Stato in quanto tale. In tal senso, rileva Gruppi, «quando i compiti pratici spingono con maggiore urgenza, Lenin utilizza la pausa relativa della clandestinità per impegnarsi nello sforzo teorico più generalizzatore. È questo un tratto tipico della sua personalità di rivoluzionario: trarre dall'urgenza dei compiti pratici la necessità della riflessione teorica»<sup>7</sup>.

Se altri suoi scritti come il *Che fare?* e *Imperialismo* nascono con l'ambizione di innovare, questo saggio intende invece fare un consuntivo, liberando la teoria socialista dello Stato di Marx dalle successive incrostazioni evolucionistiche del socialismo positivista, reso teoria ufficiale del movimento nella Seconda Internazionale. Essendosi fino ad allora occupato delle peculiari forme di sviluppo del capitalismo russo, della teoria attorno al partito in una simile realtà e delle trasformazioni imperialistiche nel capitalismo internazionale tra fine Ottocento e inizio del Novecento, Lenin giunge a occuparsi relativamente tardi dello Stato.

Da questo punto di vista, il periodo dell'esilio svizzero, nel quale egli compie le sue investigazioni attorno al diritto di autodeterminazione del socialismo e quelle sull'imperialismo come fase suprema del capitalismo, conducendo al contempo i suoi studi filosofici attorno a Hegel, è sicuramente uno dei più fecondi per l'attività politica e teorica di Lenin<sup>8</sup>. A

---

<sup>5</sup> SERVICE 2001, p.272

<sup>6</sup> WALTER 1974, p. 378.

<sup>7</sup> GRUPPI 1971, p. 199.

<sup>8</sup> LABICA 1997, p. 220-222.

partire da una simile immersione analitica, il dirigente bolscevico avvia le sue riflessioni attorno al problema dello Stato borghese intraprendendo un percorso analitico di estrema importanza per il marxismo. Già in *Stato e rivoluzione*, per molti versi la traduzione e sintesi degli studi condotti a Zurigo, Lenin coglie l'ambivalenza dei sistemi democratici e la loro tendenza a generare non solo conflitto tra capitale e lavoro ma anche crescenti contraddizioni tra la dimensione formale dell'uguaglianza, recintata nella dimensione negativa della libertà, e l'inertizzazione della sovranità popolare a vantaggio del «garantismo individualistico-proprietario» per mezzo del rapporto di rappresentanza. Proprio simili contraddizioni rendevano incomplete le prospettive di universalità dei sistemi liberali rappresentativi fino a favorire il decadimento burocratico dello Stato politico democratico.

Secondo Cerroni, la «durevole importanza» di *Stato e rivoluzione* consisterebbe nella capacità di sollevare con estrema chiarezza i termini essenziali dei problemi posti alla lotta politica da quel particolarissimo e irripetibile contesto storico, fornendo al movimento rivoluzionario una prospettiva teorica molto più complessa ed elevata di quanto generalmente venga rilevato in sede critica. Concentrando la sua attenzione sulle forme di consolidamento della macchina statale nell'epoca dell'imperialismo nei Paesi più avanzati dell'Occidente, Lenin per un verso sottolinea il rafforzamento degli strumenti repressivi contro la lotta di classe ma, per un altro, inizia già a fare i conti con altre forme più complesse e articolate di potere statale che vanno al di là del mero dominio<sup>9</sup>.

In tal senso, in uno scenario drammatico come quello descritto, *Stato e rivoluzione* tematizza nuovamente la questione della teoria marxista dello Stato, ribadendo l'impossibilità di un passaggio graduale e senza rotture dalla democrazia borghese al socialismo. Se in linea generale il suffragio universale non era in grado di intaccare la sostanza delle contraddizioni di classe immanenti alla società capitalistica, in una fase storica come quella, secondo Lenin, la via di uscita dalla barbarie responsabile di aver portato l'umanità al collasso andava ricercata con ancora più decisione in forme nuove, più dirette e meno mediate, di sovranità e partecipazione popolare. Gli interessi monopolistici dei diversi capitalismo nazionali erano riusciti a inertizzare politicamente gli effetti politici

---

<sup>9</sup> LENIN 1975, p. 68.

dell'allargamento del suffragio elettorale, trovando nelle forme rappresentative della delega parlamentare una trincea formidabile in difesa delle proprie necessità espansive. In un mondo corroso dallo spirito del nazionalismo imperialistico, tanto pervasivo da aver determinato la capitolazione della stessa Internazionale socialista, Lenin sentì la necessità di operare uno «spirito di scissione» dalle illusioni evoluzionistiche del movimento socialista utopisticamente persuase che sarebbe bastato cambiare la direzione dello Stato per mutarne la natura sociale.

«Questi due concetti [dittatura del proletariato e rottura rivoluzionaria] sono stati largamente dogmatizzati dagli apologeti di Lenin e, indirettamente anche dai suoi critici. Non li ha dogmatizzati però il politico Lenin che proprio nel 1917 – alla vigilia di *Stato e rivoluzione* – ci fornisce una interessante alternativa strategica che mira a raggiungere la distruzione del capitalismo in un modo molto originale che, se non si identifica con le proposte riformiste non si identifica neppure con la rivoluzione violenta<sup>10</sup>».

Fino alla rivoluzione di febbraio Lenin considera la prospettiva della Rivoluzione russa entro gli schemi di una tappa tipicamente democratico borghese, inscritta nel quadro generale della rivoluzione socialista europea. La rivoluzione del febbraio 1917 però, dopo tre anni di guerra, mutò profondamente il quadro tattico, bruciando rapidamente le tappe della rivoluzione democratico borghese e ponendo all'ordine del giorno la questione del passaggio del potere ai soviet. Questa transizione per Lenin non pone al socialismo immediatamente la questione della conquista del potere, ma determina le condizioni per un suo processo di affermazione entro un quadro istituzionale – che Lenin paragona alla Comune di Parigi – nuovo e più avanzato rispetto alla repubblica parlamentare: il sistema dei soviet.

Nel delineare questo passaggio, tuttavia, Lenin prende atto della posizione minoritaria dei bolscevichi, indicando nel lavoro teso alla conquista della maggioranza all'interno dei soviet e nella fine di ogni collaborazione con il governo provvisorio i compiti immediati dei bolscevichi. Nelle *Tesi di aprile*, al punto 4, Lenin scrive:

---

<sup>10</sup> Introduzione a LENIN 1975, p. 29.

«Riconoscere che il nostro partito è minoranza, nella maggior parte dei soviet dei deputati operai, di fronte al *blocco* di tutti gli elementi opportunisti piccolo borghesi, che sono soggetti all'influenza della borghesia e che estendono quest'influenza al proletariato[...]. Spiegare alle masse che i soviet dei deputati operai sono l'unica forma possibile di governo rivoluzionario e che pertanto, fino a che questo governo sarà sottomesso all'influenza della borghesia, il nostro compito potrà consistere soltanto nello *spiegare* alle masse in modo paziente, sistematico, perseverante, conforme ai loro bisogni pratici, gli errori della loro tattica. Fino a che saremo in minoranza, svolgeremo un'opera di critica e di spiegazione degli errori, sostenendo in pari tempo la necessità del passaggio di tutto il potere statale ai soviet dei deputati operai, perché le masse possano liberarsi dei loro errori sulla base dell'esperienza<sup>11</sup>».

Ancora il 9 di aprile, nell'articolo *Sul dualismo del potere* pubblicato sulla "Pravda", Lenin riafferma la necessità esercitare una direzione sulle grandi masse in modo da sconfiggere, per via consensuale e pacifica, il governo provvisorio:

«Per diventare il potere, gli operai coscienti devono conquistare la maggioranza: fino a quando non ci sarà violenza contro le masse, non c'è altro modo di giungere al potere. Noi non siamo dei blanquisti, non vogliamo la conquista del potere da parte di una minoranza. Siamo dei marxisti e sosteniamo la lotta di classe proletaria contro l'intossicazione piccolo-borghese, contro lo sciovinismo e il difensivismo, contro le frasi vuote, contro la soggezione alla borghesia<sup>12</sup>».

Le *Tesi di aprile* come è noto, suscitarono un ampio dibattito e profonde spaccature anche tra gli stessi bolscevichi, una parte dei quali non accettò la svolta operata da Lenin. Nelle *Lettere sulla tattica* Lenin precisa ulteriormente la sua linea e non perde occasione per polemizzare con quanti all'interno delle posizioni bolsceviche restano legati agli schemi astratti delle formule teoriche senza porsi il problema di verificarle nella realtà concreta. Le *lettere sulla tattica* costituiscono un documento assai importante che non solo chiarisce il senso tutt'altro che dogmatico o dottrinario del marxismo di Lenin, ma delinea il tema centrale della direzione da parte del proletariato delle grandi masse contadine; infatti, solo

---

<sup>11</sup> LENIN 1966, p. 14.

<sup>12</sup> Ivi, p. 31.

attraverso la stretta alleanza tra operai e masse contadine Lenin intravede la possibilità di sottrarre queste all'influenza della borghesia e creare con ciò le condizioni per il socialismo.

Richiamandosi alle polemiche di Engels contro «le formule imparate a memoria e ripetute meccanicamente», Lenin afferma che «il marxismo non è un dogma, ma una guida per l'azione», indicando la necessità sperimentale di tradurne i principi generali nella concretezza delle determinazioni reali:

«[le formule] nel migliore dei casi, possono tutt'al più indicare i compiti generali che vengono di necessità modificati dalla situazione economica e politica concreta di ciascuna fase del processo storico [...] il marxista deve tener conto della vita concreta, dei fatti precisi della realtà, e non abbarbicarsi alla teoria di ieri, che, come ogni teoria, indica nel migliore dei casi soltanto il fondamentale, il generale, si approssima soltanto a cogliere la complessità della vita<sup>13</sup>».

In quelle convulse e drammatiche giornate, nei fatti, si determinò il passaggio dalla prima alla seconda tappa della rivoluzione, ponendo all'ordine del giorno un problema oramai ineludibile: superare il dualismo di poteri tra governo provvisorio e soviet, uscire immediatamente dalla guerra e intraprendere senza più esitazioni la strada della democrazia sovietica. Per Lenin la vecchia formula bolscevica della «dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini» si era inverteata in un'istituzione storica concreta, il Soviet; la vecchia formula, secondo cui al dominio della borghesia doveva seguire quello del proletariato e dei contadini, aveva trovato nella realtà effettuale una traduzione in cui coesistevano simultaneamente, in un intreccio originale, l'uno e l'altro dominio ben rappresentati da quel dualismo di poteri che il governo provvisorio e i soviet esprimevano.

Pur avendo chiara coscienza di una transizione già impostasi alla realtà, Lenin esortava i bolscevichi a non cercare scorciatoie blanquiste, «giocando alla presa del potere da parte di un governo operaio», indicando l'obiettivo programmatico della conquista della maggioranza all'interno dei soviet tra i deputati degli operai, dei salariati agricoli, dei contadini e dei soldati. I compromessi raggiunti dai socialisti-

---

<sup>13</sup> Ivi, pp. 36-38.

rivoluzionari con le forze borghesi, nel quadro del governo provvisorio, rendevano impossibile l'attuazione del loro programma agrario, tutto ciò creava delle contraddizioni tra questo partito e la sua base sociale, appunto composta da piccola proprietà contadina e salariati agricoli, e ciò proprio in un momento nel quale si apriva un fossato sempre più grande tra queste categorie sociali e la grande proprietà contadina. Compito dei bolscevichi era dunque inserirsi in questa contraddizione e porsi nelle condizioni di esercitare un ruolo di direzione politica, portando egemonicamente dalla propria parte le grandi masse contadine.

Lenin avanza in questa fase un'ipotesi più graduale di transizione al socialismo all'interno di una condizione nella quale i bolscevichi accettino la coesistenza competitiva con le altre forze politiche per la conquista del consenso. Tuttavia, sebbene quasi sempre questo dato venga rimosso, chi realmente prese l'iniziativa della svolta violenta furono il governo provvisorio e i gruppi avversari dei bolscevichi coinvolti nelle trame golpiste contro le opposizioni che, per salvarsi da morte certa, costrinsero Lenin alla fuga.

## 2. «Non ho avuto il tempo di scrivere una sola riga sulla rivoluzione»

Come è noto, nel vivo della stesura dell'ultimo capitolo di *Stato e rivoluzione*, dedicato alle rivoluzioni in Russia, il suo lavoro fu interrotto dal sopraggiungere degli eventi dell'ottobre del 1917, dunque Lenin dovette passare dallo scrivere sulla rivoluzione al farla concretamente. Come lui stesso chiarì, «all'infuori del titolo non ho avuto tempo di scriverne una sola riga, nei fui “impedito” dalla crisi politica (...). Non c'è che rallegrarsi di un tale impedimento»<sup>14</sup>. Per questa ragione, nonostante il titolo, quest'opera si occupò essenzialmente di Stato, mossa dalla necessità di prendere le distanze dalla statolatria del riformismo socialdemocratico e, al tempo stesso, non lasciare il tema della critica dello Stato borghese nelle sole mani del movimento anarchico.

In *Stato e rivoluzione* Lenin scrive che la Repubblica democratica, anche con il suffragio universale, rimane «il miglior involucro possibile per il capitalismo», e ciò per le possibilità egemoniche che «l'onnipotenza

---

<sup>14</sup> LENIN 1975, p. 153.

della ricchezza» rende disponibili alla borghesia. Tuttavia, Lenin afferma anche di essere a favore della Repubblica democratica perché, in un quadro di relazioni sociali di produzione capitalistiche, questa rappresenta comunque la forma migliore di Stato per il proletariato. «Lenin non è per il tanto peggio, tanto meglio», al contrario, egli ritiene che fino a quando sopravvive il capitalismo la Repubblica democratica garantisce migliori condizioni di vita, lavoro e soprattutto di lotta alle masse popolari:

«Per il passaggio del potere occorre la “violenza rivoluzionaria”, per la democrazia nuova occorre un potere già cambiato. Ma Lenin ha già detto prima che la stessa presa violenta del potere non può essere che operata dalla maggioranza, se non si vuole cadere nel *putschismo blanquista*. E l’azione per la conquista della maggioranza include tanto la stimolazione della lotta economico-sociale per la soppressione del salariato, quanto la diffusione della critica della democrazia meramente rappresentativa e la conquista di consensi attorno a nuove forme di gestione diretta o controllata dell’organizzazione politica: una lotta per trasformare subito anche le istituzioni politiche<sup>15</sup>».

Secondo Lenin «l’inversione dell’uomo in cosa e del fine in mezzo non si realizza soltanto nel rapporto di produzione della ricchezza, ma anche nelle relazioni politiche che ne derivano»<sup>16</sup>. La costruzione rapporti sociali diversi da quelli borghesi, pertanto, deve partire dal rovesciamento del rapporto tra l’uomo e l’oggetto da lui prodotto, tanto nella sfera delle relazioni sociali ed economiche quanto nella dimensione spirituale. La lotta per Lenin deve svilupparsi su entrambi i versanti, senza dogmatismi, né scorciatoie:

«E comunque vietare che lo si cominci da tutti e due i lati contemporaneamente, erigendo il dogma della iniziativa violenta e quello della dittatura del proletariato come una forma di Stato (monopartitismo) anziché come un tipo di società (eliminazione del capitalismo e della borghesia come classe) può significare (ha significato storicamente) che non lo si incominci mai né dall’uno né dall’altro. Così è stato in Occidente dove riformismo e estremismo continuano a contendersi la verità»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> CERRONI 1975, p. 33.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 35.

In tal senso, sfuggendo dall'assolutizzazione del mezzo, sia esso il cammino graduale delle riforme socialdemocratiche o la palingenesi sociale della violenza rigeneratrice, *Stato e rivoluzione* assume una certa importanza soprattutto perché indica l'impossibilità di una rivoluzione sociale in assenza di una radicale trasformazione delle istituzioni politiche rappresentative. Lenin, come su altri versanti della sua iniziativa teorica e politica, rifiuta di incatenare il movimento per l'emancipazione a una concezione rivoluzionaria malata di «dogmatismo ripetitivo».

Già nella prefazione alla prima edizione, Lenin scrive che il problema dello Stato, in una fase di inasprimento dei conflitti imperialistici come quella che aveva portato alla guerra mondiale, assume una centralità non solo teorica, ma politica. Ciò vale soprattutto per uscire dagli schemi evolutivi della socialdemocrazia internazionale che anche in una fase di sviluppo relativamente pacifico ha finito per adattarsi, farsi assorbire molecularmente dagli interessi delle classi dominanti fino a subirne la direzione anche sul piano politico-istituzionale, tanto da affermare la non superabilità delle forme rappresentative parlamentari borghesi.

Nel momento della rivoluzione del febbraio 1917, quando si pose il problema istituzionale, sia i menscevichi che i socialisti rivoluzionari caddero secondo Lenin nella teoria piccolo borghese della conciliazione tra le classi ad opera dello Stato:

«Noi siamo per la repubblica democratica, in quanto essa è, in regime capitalista, la forma migliore di Stato per il proletariato, ma non abbiamo diritto di dimenticare che la sorte riservata al popolo, anche nella più democratica delle repubbliche borghesi, è la schiavitù salariata<sup>18</sup>».

Richiamandosi a *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* Lenin ripercorre il processo di perfezionamento dello Stato borghese attraverso le diverse rivoluzioni che lo hanno riguardato, indicando alla base del potere statale centralizzato, affermatosi con la caduta del feudalesimo, essenzialmente due istituzioni parassitarie: la burocrazia e l'esercito. Attraverso queste due articolazioni, la classe dominante riesce a sottomettere anche la piccola e media borghesia offrendo loro impieghi nell'apparato statale e uno

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 56.

status sociale che li distingue dal resto del popolo, fino ad assorbirli molarmente nel proprio blocco sociale.

«Da un lato, l'elaborazione di un "potere parlamentare", tanto nei paesi repubblicani (Francia, America, Svizzera), quanto in quelli monarchici (Inghilterra, Germania fino a un certo punto, Italia, paesi scandinavi ecc.); dall'altro lato, la lotta per il potere dei diversi partiti borghesi e piccolo-borghesi che si dividono e si ridistribuiscono il "bottino" degli impieghi statali, mentre immutate restano le basi del regime borghese; finalmente un processo di perfezionamento e di consolidamento del "potere esecutivo", del suo apparato burocratico e militare»<sup>19</sup>.

L'evento storico della Comune di Parigi, secondo Lenin pose a Marx e Engels la necessità di emendare il *Manifesto del partito comunista* con una frase che emblematicamente campeggia nella prefazione dell'edizione tedesca del 1872: «La Comune specialmente ha fornito la prova che la classe operaia non può impossessarsi puramente della macchina statale già pronta e metterla in moto per i suoi propri fini»<sup>20</sup>. Lenin la interpreta come necessità di superare lo Stato borghese, non semplicemente di impossessarsene per via graduale e pacifica, come affermavano invece i socialdemocratici. A sostegno di questa tesi egli cita una lettera a Kugelmann del 12 aprile 1871 nella quale Marx affermava che il tentativo rivoluzionario non sarebbe consistito nel «trasferire da una mano all'altra la macchina militare e burocratica, ma nel demolirla». Rifacendosi ad alcuni passaggi de *Il 18 Brumaio*, inoltre, Lenin richiama la necessità di pensare la rivoluzione a partire dalla costruzione di blocchi sociali popolari ben più ampi rispetto alla sola classe operaia. In tal senso la Rivoluzione russa del 1905, al di là dei suoi risultati deludenti, per Lenin non fu né borghese né proletaria, ma una «rivoluzione popolare» perché intimamente segnata dal sollevamento insurrezionale di ampi strati sociali inferiori.

«Nell'Europa del 1871, il proletariato non formava la maggioranza del popolo in nessuna parte del continente. Una rivoluzione poteva essere "popolare", mettere in movimento la maggioranza effettiva soltanto a condizione di abbracciare il proletariato e i contadini. Queste due classi costituivano allora il

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 68.

<sup>20</sup> Ivi, p. 73.

“popolo”. Queste due classi sono unite dal fatto che la macchina burocratica e militare dello Stato le opprime, le schiaccia, le sfrutta. *Spezzare* questa macchina, *demolirla*, ecco il vero interesse del “popolo”, della maggioranza del popolo, degli operai e della maggioranza dei contadini, ecco la “condizione previa” della libera alleanza dei contadini poveri con i proletari. Senza questa alleanza non è possibile una democrazia salda, non è possibile una trasformazione socialista»<sup>21</sup>.

Viceversa, i socialdemocratici si adattarono così bene alle istituzioni della società borghese da affermare al massimo la loro perfettibilità non certo il superamento, lasciando agli anarchici il monopolio della critica ai limiti del sistema rappresentativo parlamentare classico. Nuovamente, per Lenin, una teoria realistica della rivoluzione doveva evitare accuratamente rinchiudersi dietro le certezze dogmatiche tanto della vuota fraseologia rivoluzionaria quanto della statolatria parlamentarista. Non casualmente, rileva Lenin, Marx sottopose a severa polemica anche gli anarchici proprio «per la loro incapacità a utilizzare anche la stalla del parlamentarismo borghese, specie quando è manifesto che la situazione non è rivoluzionaria; ma seppe in pari tempo dare una critica veramente rivoluzionaria al parlamentarismo»<sup>22</sup>. Pensare di risolvere i problemi dell’istituto parlamentare limitandosi a sopprimerlo, anziché ipotizzare una sua radicale trasformazione tale da renderlo realmente espressione della sovranità popolare era indice di superficialità e infantilismo politico.

«La Comune sostituisce a questo parlamentarismo venale e corrotto della società borghese istituzioni in cui la libertà di opinione e di discussione non degenera in inganno; poiché i parlamentari debbono essi stessi lavorare, applicare essi stessi le loro leggi, verificarne essi stessi i risultati reali, risponderne essi stessi davanti ai loro elettori. Le istituzioni rappresentative rimangono, ma il parlamentarismo, come sistema speciale, come divisione del lavoro legislativo ed esecutivo, come situazione privilegiata per i deputati, non esiste più»<sup>23</sup>.

Se non è possibile eliminare improvvisamente e completamente la burocrazia, è però necessario sostituire la vecchia macchina amministrativa con la nuova, come punto di partenza di una nuova organizzazione dello

---

<sup>21</sup> LENIN 1975, p. 74.

<sup>22</sup> Ivi, p. 81.

<sup>23</sup> Ivi, p. 83.

Stato edificata sulla centralità delle masse lavoratrici. La sostituzione, nella amministrazione come nelle aziende, dei vecchi funzionari borghesi con il “controllo operaio” è la via indicata da Lenin per produrre una radicale riorganizzazione in senso socialista della società. Lenin era convinto che, una volta abbattuto il capitalismo, i lavoratori avrebbero potuto assumere tutte quelle funzioni tecniche fino ad allora svolte da funzionari e quadri della borghesia. Una convinzione che, dopo il 1917, si scontrerà con una realtà ben più complessa, dominata dall'impreparazione del proletariato russo ad assumere un reale ruolo dirigente della società russa.

Proprio questa si rivelò essere una delle ambizioni più mortificate dal quadro politico post-rivoluzione, quando il giovane Stato sovietico si trovò costretto a richiamare i vecchi tecnici alla guida della macchina amministrativa e nelle imprese. Il fallimento del «controllo operaio» e il contestuale pericolo di burocratizzazione della società russa furono tra le maggiori ragioni di delusione e rammarico degli ultimi anni di vita di Lenin, anche se in verità nemmeno in *Stato e rivoluzione* il processo di transizione è prefigurato in termini semplici e lineari.

«Noi non siamo degli utopisti. Non “sogniamo” di fare a meno, *dall'oggi al domani*, di ogni amministrazione, di ogni subordinazione; questi sono sogni anarchici, fondati sulla incomprendenza dei compiti della dittatura del proletariato, sogni che nulla hanno in comune con il marxismo e che di fatto servono unicamente a rinviare la rivoluzione socialista sino al giorno in cui gli uomini saranno cambiati. No, noi vogliamo la rivoluzione socialista con gli uomini quali sono oggi, e che non potranno fare a meno né di subordinazione, né di controllo, né di sorveglianti, né di contabili»<sup>24</sup>.

L'insieme di tali questioni riemerse, assumendo una prospettiva analitica e programmatica inedita, quando all'ordine del giorno non c'era più il problema della rottura rivoluzionaria, ma la difesa delle trincee conquistate nell'ottobre del 1917. In particolare, La questione dello Stato nella prospettiva della transizione socialista è al centro degli articoli scritti tra il dicembre 1922 e il febbraio del 1923, tutti accomunati dalla necessità di operare profondi mutamenti nella sua articolazione politica, in modo

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 84.

da superare le disfunzioni dell'incipiente burocratizzazione sovietica e limitare le pretese di risoluzione amministrativa delle contraddizioni politico e sociali immanenti al socialismo. Uno dei significati più importanti dell'«alleanza economica» varata con la NEP è esattamente il tentativo storico di superare l'utilizzo dei mezzi coercitivi dello Stato per imporre il socialismo alle masse contadine. Dopo la fine della fase contraddistinta dal «comunismo di guerra», attraverso la NEP Lenin tentò di percorrere una strada che avrebbe dovuto condurre consensualmente la maggioranza dei contadini a comprendere la superiorità della produzione cooperativa o della grande azienda di Stato rispetto alla piccola proprietà della striscia di terra e questa presa di coscienza avrebbe a sua volta dovuto spingere i contadini verso il socialismo volontariamente e senza metodi «amministrativi». Da questa preoccupazione, che richiamava l'esigenza di una profonda riforma culturale necessaria alla realizzazione di forme nuove e più democratiche di gestione economica cooperativa, tentando di limitare le forme arbitrarie di prevaricazione burocratica, scaturì la proposta della riforma incentrata sull'ispezione operaia e contadina del gennaio 1923, pensata con l'obiettivo di radicare il socialismo attorno al ruolo della direzione operaia, ponendosi il problema di conquistare consenso e la fiducia (non il terrore) dei contadini, eliminando ogni spreco, burocratismo e inefficienza dell'apparato statale.

### 3. *Lenin teorico dello «Stato ristretto»?*

All'interno delle sue famose *Lezioni di filosofia politica*, tenute nel 1958 all'Istituto Gramsci di Roma di fronte ai quadri dirigenti del PCI, Lucio Colletti dedicò importanti riflessioni a *Stato e rivoluzione* affermando che la concezione della democrazia esposta in quest'opera, sebbene frutto di «una frattura e di un salto profondo», si pone per certi versi in rapporto di continuità con quella rappresentativa borghese, come se fosse una sua estensione o dilatazione. Se quella tradizionale, fondata sulla difesa della proprietà privata, si configurava come una democrazia per pochi fondata sullo sfruttamento di molti, quella nuova avrebbe dovuto incarnare l'idea di una volontà generale attiva, liberata dalle contraddizioni generate della distinzione in classi della società:

«Nella misura in cui procede alla modificazione della struttura della società, creando realmente degli interessi comuni, essa è una democrazia mobilitante, plasmatrice dell'opinione pubblica, quindi una forma di democrazia *dinamica*, che spinge le classi lavoratrici e la maggioranza dei cittadini al riconoscimento di quegli interessi generali e al concreto esercizio degli stessi»<sup>25</sup>.

Fondato sul principio della universale dignità umana, pertanto, sull'estinzione del particolarismo giuridico feudale, lo Stato borghese sarebbe il primo a evocare, sia pure in forma formale e astratta, la tutela di un interesse generale, «come possesso comune a tutti di alcune fondamentali libertà giuridiche, il cui espletamento è però condizionato dal concreto possesso di una proprietà, senza di che esse non significano nulla. Lo Stato di diritto, quindi, si rivela uno Stato in cui l'esercizio di una dittatura di una classe sull'altra si realizza attraverso la forma specifica della partecipazione indiretta di tutti alla vita politica, che si attua riconoscendo a tutti una personalità giuridico-politica»<sup>26</sup>.

La radicale trasformazione delle relazioni sociali fondamentali farebbe venir meno la scissione tra sfera economica e sfera politica, fra disuguaglianza reale e disuguaglianza formale o legale. A partire dal superamento di questa contraddizione, il nuovo Stato renderebbe superflua la dimensione formale e rappresentativa di interesse generale incarnato dal Parlamento, inteso come depositario unico della sovranità popolare delegata. La rappresentanza non sarebbe più espressione di una sovranità alienata dal popolo, «ma la commessa di un'autorità delegata del popolo, che viene però mantenuta dal popolo stesso» che esercita un suo *mandato imperativo* sui propri rappresentati mantenendo il diritto alla revoca del loro mandato. «Si tratta quindi di un'autorità esercitata dai delegati sotto il costante controllo del popolo»<sup>27</sup>. In tal senso, l'estinzione dello Stato si oggettiverebbe attraverso la riappropriazione popolare delle funzioni politiche, reso possibile dal superamento della distinzione tra sfera economica e sfera politica.

Nel suo intervento al Convegno Internazionale *Lenin e il Novecento*, tenutosi a Urbino nel 1994, Texier evocò una «faccia nascosta» del

---

<sup>25</sup> COLLETTI 2017, p. 171.

<sup>26</sup> Ivi, p. 173.

<sup>27</sup> *Ibid.*

pensiero di Marx ed Engels: «la distinzione tra “il continente” in cui la rivoluzione violenta è necessaria per il fatto che esiste un apparato burocratico civile e militare oppressivo, e l’Inghilterra e più in generale il mondo anglosassone, dove si può intravedere un passaggio legale e pacifico al socialismo»<sup>28</sup>. A questa distinzione corrisponderebbero quelle tra Oriente e Occidente, guerra manovrata e guerra di posizione, al centro delle riflessioni dei *Quaderni*, che, prefigurano in termini nuovi il tema della Rivoluzione in Occidente.

Rispetto a questo, tema che secondo Texier è presente nelle riflessioni dei due teorici del materialismo storico dal *Manifesto* fino all’ultimo testo di Engels, ci sarebbe stato un problema di trasmissione parziale o deformata, responsabile di aver privilegiato esclusivamente le questioni strategiche della conquista violenta del potere, trascurando o non omettendo quelle della transizione pacifica e democratica al socialismo. Nelle note su *Stato e rivoluzione*, a suo dire, tale problematica non risulta del tutto ignorata sebbene i testi di Marx ed Engels che la illustrano sarebbero praticamente assenti. In tal senso, Lenin avrebbe volutamente omesso tanto le considerazioni di Marx contenute nella *Critica del programma di Gotha* che indicano nella repubblica democratica il terreno della lotta di classe sul quale si sarebbe dovuto impegnare il movimento operaio, quanto quelle presenti nella introduzione del 1895 alle *Lotte di classe in Francia*, dove Engels «sente il bisogno di tratteggiare una nuova tattica rivoluzionaria per il movimento operaio alla fine del secolo» dando corso a «un esame critico della tattica rivoluzionaria tra il 1848-1871»<sup>29</sup>. Per questa ragione, conclude Texier, «se c’è un’opera che autorizza a parlare della faccia nascosta del pensiero marx-engelsiano è proprio *Stato e rivoluzione*», ciò nonostante, essa costituisce un passaggio decisivo nella storia del partito bolscevico e del leninismo<sup>30</sup>.

Proprio in ragione di una simile omissione, quest’opera è stata sovente citata per affermare la differenza se non l’incompatibilità tra la «concezione ampliata dello Stato» di Gramsci e quella presuntamente «ristretta» di Lenin. Secondo Coutinho, ad esempio, caratteristica comune alle differenti correnti del marxismo sarebbe un’idea della transizione al

---

<sup>28</sup> TEXIER 1997, p. 315.

<sup>29</sup> Ivi, p. 321.

<sup>30</sup> Ivi, p. 322.

socialismo che comunque implica l'instaurazione un nuovo tipo di Stato liberato dal dominio del capitale sul lavoro. Al di là di questa convergenza, tuttavia, il diverso modo di concepire la natura dello Stato porterebbe anche a una diversa valutazione circa la «dualità di poteri nella transizione al socialismo»:

«Indicherò come, a seconda del modo «stretto» o «largo» di concepire lo Stato, la storia della teoria politica marxista abbia portato allo sviluppo di due diversi paradigmi della rivoluzione socialista, che definirei schematicamente «esplosivo» e «procedurale»<sup>31</sup>.

Sebbene la concezione ristretta dello Stato e il paradigma esplosivo del processo rivoluzionario, avessero trovato più di una correzione negli scritti più maturi di Marx e Engels, tale impostazione si troverebbe sviluppata soprattutto in Lenin, particolarmente in *Stato e rivoluzione*, fino a essere dogmatizzata, come teoria definitiva, nei due bolscevichi che si consideravano suoi eredi: Stalin e Trockij.

A nostro avviso, non solo una simile affermazione risulta inadeguata per inquadrare *Stato e rivoluzione*, ma, più in generale, non tiene conto che questo scritto, nato per rispondere a particolari esigenze politiche congiunturali, non può essere considerata la sintesi della concezione dello Stato di Lenin. Al contrario, tra il 1918 e il '22 egli inizierà a rielaborare tanto il problema dello Stato quanto quello della transizione socialista orientando la sua indagine sulla differenza di contesto tra “Oriente e Occidente”, fino a comprendere tra le funzioni di uno Stato moderno anche le molteplici articolazioni della direzione culturale delle classi dominanti<sup>32</sup>.

Secondo Bobbio, dopo Marx, nel XX secolo, la teoria della rivoluzione non avrebbe fatto passi in avanti, «rimanendo marxiana o marxista»<sup>33</sup>. Con questa riflessione il filosofo piemontese intendeva affermare che tanto i grandi teorici della II quanto quelli della III Internazionale,

---

<sup>31</sup> COUTINHO 1994, p. 13.

<sup>32</sup> FRESU 2017, pp. 82-107.

<sup>33</sup> BOBBIO 2021, p. 440.

Lenin in testa, si sarebbero occupati più di «strategia» che di «teoria della rivoluzione», «non più la teoria, ma la prassi»<sup>34</sup>.

«Una volta che è stato impostato il problema teorico della rivoluzione – cioè quali sono le condizioni, qual è il soggetto rivoluzionario ecc., -, si tratta non soltanto più di teorizzare la rivoluzione, ma di farla. In realtà Marx l'aveva teorizzata, ma non l'aveva mai fatta; non l'aveva mai fatta perché riteneva che i tempi non fossero maturi. Si tratta di farla sulle indicazioni teoriche di Marx»<sup>35</sup>.

In tal senso il filosofo piemontese definisce il leninismo «non tanto una teoria della rivoluzione, quanto una prassi, una *strategia*»<sup>36</sup>, perché i temi affrontati dal rivoluzionario russo, «grande ammiratore di Carl von Clausewits», sarebbero quelli dell'organizzazione dell'esercito, cioè il partito, e della scelta del momento opportuno per dare inizio alla rivoluzione.

A sua volta, nonostante la dichiarata ammirazione per la natura dinamica e rivoluzionaria della borghesia, Marx si sarebbe rapportato alle istituzioni liberaldemocratiche solo ed esclusivamente in termini negativi, non riconoscendo mai fino in fondo il valore progressivo delle istituzioni rappresentative e, in esse, il valore positivo dei diritti e delle libertà fondamentali. A supporto di questa tesi, il filosofo piemontese cita la nota frase sullo Stato moderno come comitato d'affari della classe borghese e le affermazioni contenute nella *Questione ebraica* attorno al limitato valore emancipatorio dell'uguaglianza formale<sup>37</sup>. A partire da questa incomprendimento delle libertà moderne nate dalle dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino, secondo Bobbio, Marx sottovalutò costantemente il significato democratico delle istituzioni liberali, pertanto, si dimostrò incapace di rapportarsi seriamente ai problemi costituzionali

---

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> Curiosamente, come se la produzione teorica di Marx su questo tema fosse terminata nel 1848, Bobbio fa riferimento al *Manifesto* e a uno dei suoi primi scritti giovanili, nel quale peraltro egli non negava il valore e significato delle libertà borghesi, limitandosi, semmai, a sottolineare quanto la mancata risoluzione delle contraddizioni economico sociali tra sfruttatori e sfruttati rendesse incompleta la liberazione dell'uomo.

posti dell'affermazione dello Stato moderno, fino ad elaborare su questo versante una teoria estremamente povera.

Avendo un simile patrimonio alle spalle, secondo Bobbio, «non si può rimproverare a Gramsci di non aver affrontato un problema, come quello della validità delle istituzioni liberaldemocratiche, né più in particolare il problema delle istituzioni attraverso cui si sarebbe dovuta esercitare l'egemonia della nova classe. (...) problemi estranei alla tradizione del pensiero politico marxistico in cui egli si riconosceva, se pure, senza alcun irrigidimento dogmatico»<sup>38</sup>.

La dottrina marxista dello Stato, pertanto, si baserebbe su tre assi interpretativi: 1) inteso come apparato strumentale, che monopolizza e concentra in forma organizzata la violenza della società; 2) la concezione dello Stato come comitato d'affari della classe dominante; 3) l'idea negativa dello Stato, riflesso ed espressione organica dei rapporti sociali di produzione e momento secondario o subordinato della società civile. Lo Stato, quindi, non sarebbe il momento massimo e insuperabile dell'eticità universale, né l'oggettivazione giuridica della libertà nel divenire storico, ma l'apparato particolaristico e subordinato di un dominio storicamente determinato, in quanto tale non eterno ma destinato a essere superato da altre forme di convivenza umana organizzata. In questo solco si muoverebbe pure la concezione dello Stato di Antonio Gramsci, tanto negli scritti giovanili quanto nelle pagine dei *Quaderni del carcere*, sebbene nelle sue riflessioni possiamo rintracciare un'indubbia originalità e complessità di pensiero.

Detta in altri termini, Marx e i suoi discepoli non avrebbero inteso il significato progressivo del processo di democratizzazione delle società liberali tra Ottocento e Novecento, che, grazie all'universalizzazione del suffragio elettorale, avrebbe reso possibile l'estensione delle basi sociali dello Stato attraverso l'inclusione di tutti i cittadini nelle funzioni passive e attive dei diritti politici connessi alla cittadinanza. All'interno di questo processo di socializzazione delle prerogative politiche, il sistema democratico rappresentativo è caratterizzato da una serie di regole di legittimazione popolare, attraverso il voto, dell'agire governativo. Le funzioni esecutive e legislative non sono esercitate direttamente da tutto il popolo, ma da una maggioranza delegata a rappresentare il popolo. Ciò significa

---

<sup>38</sup> BOBBIO 1990, p. 77.

ovviamente che, nel rispetto delle regole democratiche comuni, pure le minoranze sono tenute a rispettare le decisioni adottate dalla maggioranza. Non prefigurando un quadro di unanimità, la determinazione delle maggioranze incaricate di governare deve avvenire attraverso la libera dialettica tra opzioni anche radicalmente contrapposte tra di loro, ciò presuppone la salvaguardia delle libertà fondamentali (di parola, pensiero, stampa e associazione), connesse ai diritti inviolabili dell'individuo, in via preliminare costituzionalmente definite. Le moderne società istituite attorno a questi principi necessitano vicendevolmente dei valori storicamente espressi dal liberalismo e da quelli della tradizione democratica: «occorrono certe libertà per l'esercizio corretto del potere democratico» e, al contempo, «occorre il potere democratico per garantire l'esistenza e la persistenza delle libertà fondamentali. (...) La prova di storica di questa interdipendenza sta nel fatto che stato liberale e stato democratico, quando cadono, cadono insieme»<sup>39</sup>.

Il paradigma democratico ha sicuramente mostrato limiti e contraddizioni prontamente segnalate da critici e detrattori, tuttavia, anche tenendo conto delle tante difficoltà e promesse mantenute, secondo il filosofo piemontese si dovrebbe parlare di «trasformazione» più che di «crisi» irreversibile della democrazia, lasciando intendere tendenziosamente che tale sistema sarebbe irrimediabilmente prossimo al collasso. Tale approccio pessimistico è per Bobbio inadeguato, perché sebbene non goda di ottima salute, la democrazia non sarebbe affatto «sull'orlo della tomba».

«Cheché se ne dica, nessuno dei regimi democratici nati in Europa dopo la Seconda guerra mondiale è stato abbattuto da una dittatura, come era invece accaduto dopo la Prima guerra mondiale. Al contrario, alcune dittature sopravvissute alla catastrofe della guerra si sono trasformate in democrazie. Mentre il mondo sovietico è scosso da fremiti democratici, il mondo delle democrazie non è seriamente minacciato dai movimenti fascisti»<sup>40</sup>.

Se la staticità è caratteristica dei regimi dispotici, il dinamismo è immanente al paradigma democratico, naturalmente proteso verso una sua

---

<sup>39</sup> BOBBIO 2014, pp. 6-7.

<sup>40</sup> Ivi, p. XVII.

costante trasformazione. Entrando nel merito della bipartizione tra approcci realisti o normativi alla filosofia politica, Bobbio cita Hegel e Weber rispetto ai compiti ontologici della filosofia. Lo studio di «ciò che è eternamente, ossia, spiegare razionalmente la realtà esistente per come essa effettivamente è», costituisce già in sé un impegno gravoso, mentre il «mestiere di profeta», oltre a essere pericoloso, è poco consono al ruolo del filosofo. Le proiezioni sulla realtà futura, infatti, comportano una serie di rischi, perché, sebbene la storia prosegua il suo corso indifferente alle nostre preoccupazioni, ognuno (anche i filosofi) tende più o meno consapevolmente a proiettare arbitrariamente sull'avvenire le proprie aspirazioni e inquietudini soggettive. Da questo punto di vista, una delle critiche più dure a *Stato e rivoluzione* riguarderebbe non solo il suo utopismo potenziale, ma il fatto di essere stato concretamente smentito dalla realtà post-rivoluzionaria, dominata non da un processo di progressiva estinzione dello Stato, ma dal suo esatto opposto.

Il mito dell'estinzione statale accomuna il liberalismo all'anarchismo, ma è ampiamente presente pure nella tradizione del marxismo, tra le cui fila non è certo raro imbattersi in semplificazioni e condanne degli accidentati processi reali di transizione al socialismo proprio a partire da questa concezione. Non solo nel mondo liberale, ma anche a sinistra, la principale accusa di tradimento a tutte le rivoluzioni inveratesi sarebbe da ricercare nella mancata estinzione dello Stato. Al contrario, il moltiplicarsi delle sue funzioni e attività, necessarie a dirigere questo inedito processo storico, sarebbe l'origine della natura liberticida del «socialismo storico»<sup>41</sup>. Nel suo ultimo lavoro pubblicato postumo, Domenico Losurdo segnala come, dopo le tragedie del Novecento e la disfatta subita dal socialismo, non sono poche le voci che invitano a ritornare all'utopia, ad aggrapparsi alla tradizione del messianismo populista. Inviti che

---

<sup>41</sup> In tal senso Slavoj Žižek tocca un punto abbastanza rivelatore. Žižek afferma la necessità di problematizzare il concetto di totalitarismo, sostenendo che «il terrore politico» sarebbe da ricercare nella «subordinazione» della sfera produttiva materiale alla «logica politica», che in definitiva ne «negherebbe l'autonomia»: ŽIŽEK 2017, p. 272. L'idea di un rapporto inversamente proporzionale tra sfera delle libertà e estensione delle attività dello Stato è uno dei più duraturi miti del liberalismo, che accomuna la concezione del «governo limitato» di Locke alle teorie sul totalitarismo di Hannah Arendt.

sollecitano a compiere a ritroso quel percorso dall'utopia alla scienza e dalla scienza all'azione di cui parla Gramsci. Il primo passo consisterebbe nel ripudio dello Stato e del potere in quanto tale, considerato fonte di contaminazione dalla quale occorre tenersi a distanza.

L'esigenza di conciliare la dimensione formale delle libertà democratiche con i valori di uguaglianza e giustizia sostanziale resta un tema ineludibile che chiama in causa gli evidenti limiti e i mancati sviluppi del socialismo storico. Il necessario approccio critico, tuttavia, non deve nemmeno tradursi nel suo opposto, ossia nel rifiuto aprioristico che impedisce di cogliere un qualsiasi significato progressivo dietro alle vicende del socialismo novecentesco.

Che la storia apertasi con l'assalto al cielo nell'ottobre del '17 abbia vissuto contraddizioni e limiti è fuori discussione, altrimenti non saremmo chiamati a fare i conti con la sconfitta del socialismo storico e il trionfo planetario del capitalismo. Tuttavia, anche tenendo conto di questo epilogo per molti versi fallimentare, una maggiore storicizzazione tanto del socialismo in generale quanto dei processi rivoluzionari che hanno infiammato il pianeta nel Novecento aiuterebbe a comprendere meglio questo secolo segnato da grandi drammi, ma pure da conquiste epocali nella storia della lotta per l'emancipazione dell'umanità. Nel rapportarsi alle contraddizioni incontrate dal processo rivoluzionario di cui Lenin fu indiscusso protagonista, Domenico Losurdo si serve della metafora di Cristoforo Colombo che parte alla ricerca delle indie ma si imbatte nell'America<sup>42</sup>. Ogni rivoluzione, scontrandosi con la realtà concreta (con le azioni e reazioni previste o imprevedute), finisce per creare un quadro nuovo sempre differente rispetto a quanto era stato precedentemente teorizzato e idealizzato. È inevitabile, così è stato per la Rivoluzione francese (ciò nonostante continuiamo a considerarla un fondamentale atto di liberazione universale), così è per tutte le rivoluzioni liberali che, al di là dei principi, hanno sulla coscienza inaccettabili rapporti di dominazione coloniale, lo schiavismo e le guerre di rapina, così come forme di povertà sconfinata e relazioni di sfruttamento disumane non messe in conto dai padri nobili del liberalismo e in gran parte non considerate dagli apologeti della religione della libertà a noi contemporanei.

---

<sup>42</sup> LOSURDO 2021, p. 187.

### Riferimenti bibliografici

BOBBIO, NORBERTO, 1990

*Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano.

ID., 2014

*Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.

ID., 2021

*Mutamento e rivoluzione*. Lezioni di filosofia politica, (a cura di) L. Coragliotto, L. Merlo Pich, Edoardo Bellando, Donzelli, Roma.

CARRÈRE D'ENCAUSSE, HÉLÈNE, 2000

*Lenin*, Corbaccio, Milano.

CERRONI, UMBERTO, 1975

Introduzione a LENIN 1975.

CLARK, RONALD W., 1990

*Lenin. L'uomo dietro la maschera*, Bompiani, Milano.

COLLETTI, LUCIO, 2017

*Lezioni di filosofia politica*, Rubettino, Soveria Mannelli.

COUTINHO, CARLOS NELSON, 1994

*Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios*. Cortez Editora, São Paulo.

FRESU, GIANNI, 2017

*Lenin: NEP, egemonia e transizione*, "Materialismo Storico", 2.

GRUPPI, LUCIANO, 1971

*Il pensiero di Lenin*, Editori Riuniti, Roma.

KRAUSZ, TAMÁZ, 2017

*Reconstruindo Lenin. Uma biografia intelectual*, Boitempo, São Paulo.

LABICA, GEORGES, 1997

"Lenin, lo Stato, la dittatura, la democrazia", in R. Giacomini, D. Losurdo (a cura di), *Lenin e il Novecento*, Napoli, La Città del Sole.

LENIN, VLADIMIR IICH, 1966

*Opere Complete*, vol. XXIV, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1975

*Stato e rivoluzione*, Newton Compton, Roma.

LOSURDO, DOMENICO, 2021

*La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, Carocci, Roma.

SERVICE, ROBERT, 2001

*Lenin. Il leader, il mito*, Mondadori, Milano.

TEXIER, JACQUES, 1997

*Stato e rivoluzione di Lenin e la faccia nascosta del pensiero politico marx-engelsiano*, in *Lenin e il Novecento* (a cura di) R. Giacomini, D. Losurdo, La città del sole, Napoli.

WALTER, GÉRARD, 1974

*Lenin*, dall'Oglio editore, Milano.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2017

*Lenin oggi*, Ponte delle Grazie, Milano.

# Recensioni

Giovanni Andreozzi: *Alterità, critica, intersoggettività. Il contributo della Scienza della logica di Hegel alla Teoria critica*, Orthotes, Napoli 2024, 382 pp., € 30,00, Isbn 978-88-9314-454-4.

Che la Teoria critica elaborata dalla Scuola di Francoforte affondi le sue radici nella tradizione della filosofia classica tedesca, e in particolare nel dispositivo speculativo della dialettica messo a punto da Hegel, è cosa ovvia per chiunque abbia dimestichezza con i testi di Horkheimer, Adorno e Marcuse. Questo fecondo legame tra il progetto hegeliano e poi marxiano di un'unità di esposizione dialettica (*Darstellung*) e critica dell'oggetto esposto e la analisi critica della società capitalista che caratterizzava ancora la prima generazione degli intellettuali raccolti attorno all'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte è andato tuttavia affievolendosi nella seconda generazione di studiosi. Gli orientamenti marxisti di pensatori come Schmidt o Krahl, infatti, a partire dagli anni '70 risultano minoritari se confrontati con il programma teorico di colui che è venuto affermandosi come il principale intellettuale di riferimento di questa nuova Teoria critica, Habermas. Questi, liquidando la dialettica e aderendo a quella svolta linguistica che negli stessi anni veniva a toccare anche altre tradizioni filosofiche, ha inteso rifondare il progetto di una teoria critica della società su basi differenti: non più il modello hegel-marxiano di un'unità di esposizione e critica, bensì il progetto di una teoria normativa che sia in grado di fondare filosoficamente il punto di vista a partire dal quale diviene possibile muovere una critica dell'esistente. Se l'impresa habermasiana costituisce effettivamente una cesura, pur nella continuità, all'interno della Scuola di Francoforte, il suo principale allievo, Axel Honneth, ha inteso riportare la Teoria critica su binari hegeliani, mentre la quarta e più recente generazione sembra dividersi tra chi si impegna ad approfondire l'approccio "hegeliano" di Honneth (Jaeggi) e chi invece si richiama alla strategia "kantiana" di Habermas (Forst).

Il libro di Giovanni Andreozzi *Alterità, critica, intersoggettività. Il contributo della Scienza della logica di Hegel alla Teoria critica* sembra apparentemente inserirsi in questo dibattito, argomentando in favore della "fazione hegeliana" della più recente Teoria critica. Si dice "apparentemente", tuttavia, perché le cose non stanno affatto così, e perché la stessa autocomprensione della quarta generazione francofortese risulta del tutto fuorviante. Lo scontro tra "kantiani" e "hegeliani" nasconde infatti un'affinità più profonda: la condivisione di una concezione della Teoria critica come progetto di fondazione filosofica del punto di vista della normatività. La svolta habermasiana non è passata invano nemmeno per i più critici nei confronti dell'autorevole maestro che, al di là di anche importanti distinzioni su strategie filosofiche determinate, continuano a riconoscersi nell'approccio da lui inaugurato. Rispetto a questa storia recente della Scuola di Francoforte, il libro di Andreozzi si contraddistingue per un approccio radicalmente alternativo da due punti di vista. Esso è prima di tutto un lavoro *su* Hegel e sulla sua opera più speculativa, la *Scienza della logica*, spesso trascurata dalle generazioni più recenti di teorici critici "hegeliani". Non si tratta quindi, nel testo di Andreozzi, di utilizzare Hegel come una "tool box", una scatola degli attrezzi da cui ricavare degli strumenti concettuali che, una volta estratti dal loro contesto originale, potrebbero essere utili per il dibattito filosofico-sociale contemporaneo. Andreozzi, in controtendenza rispetto ai teorici critici più recenti, intende ricostruire fedelmente il senso della logica speculativa hegeliana, nella convinzione che in essa si celi il vero segreto per una teoria critica della società. L'hegelismo autentico

e rigoroso di questo volume, poi, marca anche la seconda e principale differenza rispetto non solo al neo-hegelismo teorico-critico contemporaneo, ma a tutta quanta la concezione di Teoria critica che, a partire da Habermas, gli intellettuali ispirati alla Scuola di Francoforte hanno condiviso. Per capire meglio questa differenza decisiva è necessario entrare nel merito del contenuto del lavoro di Andreozzi.

La prima parte del volume, “*L’alterità nella Scienza della logica*”, intende interpretare il capolavoro hegeliano come una eterologia, ovvero un discorso filosofico sulla relazione all’altro che, nella interna articolazione della *Logica* in essere, essenza e concetto, ci riconsegna tre diverse forme di riferimento all’altro. Già da questo emerge l’originalità della lettura di Andreozzi, che fa piazza pulita degli stereotipi sullo Hegel “monologico”, pensatore idealista dell’identità e negatore dell’alterità. Al centro delle varie accezioni dell’alterità che la *Scienza della logica* ci propone, Andreozzi pone il concetto di negatività che prepara il passaggio alla seconda parte del lavoro, “*Che cosa significa “critica” nella Scienza della logica?*”.

In questa sezione centrale viene ricostruito il modo in cui la Teoria critica, nelle sue varie generazioni, ha inteso riprendere da Hegel una forma di critica immanente, una critica, cioè, che rifiuta di assumere un criterio esterno all’oggetto criticato. Le aporie in cui le varie formulazioni francofortesi si sono avvitate, questa l’originale tesi di Andreozzi, dipendono da una incompleta assunzione della teoria hegeliana della negatività. I protagonisti della Teoria critica, infatti, si sarebbero fermati al modello della negazione determinata che Hegel espone all’interno della dottrina dell’essere e non si sarebbero spinti fino al passaggio da questa alla negazione autoriferita, figura posta da Andreozzi al centro della sua riflessione e proposta da Hegel all’altezza della dottrina dell’essenza, sebbene attiva anche all’interno della conclusiva dottrina del concetto. Allo sprofondare dell’essere nell’essenza corrisponde secondo Andreozzi una retrocessione «dal piano epistemologico-normativo a quello propriamente ontologico» (p. 43). Ecco allora che il rischio di una “torsione normativa” della Teoria critica deriva proprio da un insufficiente confronto con la trattazione dialettica della negatività e della sua riduzione alla logica normativa che, a partire dalla negatività di una determinazione, risale alla sua condizione “trascendentale”. Se un discorso di questo tipo può effettivamente essere interpretato sul piano normativo, la trattazione della negatività che Hegel introduce a partire dalla dottrina dell’essenza ci consegna un modello “ontologico” di Teoria critica che mette a tema la *forma* della normatività, ovvero il suo modo d’essere. Così, grazie alle precise analisi di Andreozzi, emerge la particolarità della critica dialettica nel suo confronto con quella normativa (percorsa per lo più dalla Teoria critica contemporanea) e quella negativo-decostruttiva propria del pensiero post-moderno: una critica che iscrive il negativo all’interno della ragione, senza con questo rinunciare ad essa.

La parte più originale del lavoro, tuttavia, è la terza, “*Critica dell’intersoggettività. Normatività, dialettica, ontologia*”. Nella sezione conclusiva del volume, Andreozzi si confronta con la categoria dell’intersoggettività che, grazie soprattutto alle ricerche di Habermas e Honneth, è assurta a principio normativo della Teoria critica. Criticare tale categoria significa in questo caso svilupparne l’*Aufhebung*, il superamento dialettico che, mentre critica, allo stesso tempo conserva. Come Andreozzi aveva già mostrato in relazione ai temi dell’alterità e della negatività, anche per quanto riguarda l’intersoggettività si tratta di superare l’esteriorità del rapporto tra soggetti, per inscrivere all’interno della stessa soggettività, in virtù della sua negatività immanente. Quest’ultimo passaggio

speculativo ci sembra essere il risultato più originale di una ricerca che, come si è cercato di dimostrare, si muove in controtendenza rispetto alle assunzioni e i presupposti della Teoria critica contemporanea. Le implicazioni politiche di una tale critica dell'intersoggettività – solamente accennate in una ricerca che si muove per lo più sul piano teoretico-ontologico – sembrano aprire la strada a promettenti sviluppi che sicuramente daranno modo all'autore di continuare a sviluppare una ricerca che si muove a cavallo tra gli studi hegeliani e la Teoria critica.

In conclusione, ci sembra di poter sottolineare ancora una volta il valore teorico del libro di Andreozzi. Esso risulterà sicuramente interessante per lo studioso di Hegel, dal momento che propone un taglio innovativo e fortemente orientato agli aspetti critici del pensiero del filosofo di Stoccarda. Esso risulterà tuttavia ancora più interessante e "sfidante" per lo studioso di Teoria critica, dal momento che impone una messa in discussione dei presupposti dogmaticamente assunti dalla grande maggioranza degli esponenti contemporanei della Scuola di Francoforte, proponendo un nuovo confronto con la filosofia classica tedesca che vada al di là delle superficiali dispute tra "kantiani" ed "hegeliani". Queste, infatti, dividono solo apparentemente chi in realtà condivide la dimenticanza dell'eredità che intenderebbe far rivivere.

*Andrea Bianchi*

# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.

Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.

Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione - e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche - "Materialismo Storico" vuole infine contribuire all'arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell'Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.

