

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
(curriculum storico-archeologico)

XXIV CICLO

TESI DI DOTTORATO DI RICERCA

ATENE SOVIETICA
Democrazia primitiva e teorie della rivoluzione

Relatore

Giorgio Camassa

Dottorando

Carlo Marcaccini

Coordinatore del dottorato

Franco Maltomini

ANNO ACCADEMICO
2011/2012

Indice

Introduzione: Antropologia e rivoluzione, 3
Così lontano, così vicino, 3
La democrazia primitiva, 4
Marx nostalgico, 5
Modello implicito ed esplicito, 7
Pensiero e azione, 9

Parte prima: Marx e la democrazia primitiva

Capitolo primo: Il primato della politica, 13
La polis come “finzione comunista”, 13
Ritorno allo stato di natura, 18
Il nucleo teorico, 22
La questione democratica, 27

Capitolo secondo: Un nuovo Aristotele, 36
La comunità perduta, 36
Uno status ideale, 42
Autárkeia, 47
La teoria dello sviluppo fra passato e futuro, 53

Capitolo terzo: Verso la rivoluzione, 63
Un nuovo classicismo, 63
Lettere a Vera, 66
Lo yankee repubblicano e il maestro di scuola, 72
La comune di popolo, 78
Solone e i kulaki ateniesi, 80
Un'agenda rivoluzionaria, 82

Parte seconda: Rivoluzione e stato. Il bolscevismo

Capitolo primo: La politica, 91
Dall'antica comune allo stato comunista, 91
Un modello quasi perfetto, 95
Lenin e la democrazia primitiva, 98
Gli automi di Efesto, 110
Ragione e passione, 118

Capitolo secondo: La morale, 122
Il modello spartano, 122
Bachofen, 124
Un nuovo galateo, 130
Amplificazioni, 138
Eros in catene, 145
Cittadini di razza, 153

Tesi di dottorato di Carlo Marcaccini discussa presso l'Università degli Studi di Udine

Capitolo terzo: Il diritto, 162

Poena sine lege, 162

Un diritto senza diritto, 165

Atene sovietica, 174

Finale: Il modello esplicito, 184

La nuova teoria dei consigli, 184

I critici e i nostalgici, 190

La piccola comunità armonica, 192

Il riconoscimento, 197

L'universale fascino..., 199

Bibliografia, 203

Indice analitico, 223

Introduzione: Antropologia e rivoluzione

Così lontano, così vicino

Questa ricerca presuppone il dibattito sulla libertà degli antichi e dei moderni ma non vuole esserne l'ennesimo capitolo. Nella querelle gli intellettuali vestono i loro argomenti con i panni di Licurgo, di Solone, di Pericle e mostrano come nel corso del tempo l'antichità può essere usata e concepita in modi diversi a seconda delle occasioni e dei punti di vista¹. Qui, invece, le parti sono rovesciate, perché non è la storia a creare un modello ma è il modello a influenzare gli eventi: l'antichità è un elemento costitutivo del pensiero di Marx e fornisce un esempio a Lenin e ai bolscevichi. Qualcosa di simile è già accaduto con la rivoluzione francese. La Grecia e Roma sono i punti di riferimento dei rivoluzionari, perché sono importanti nella riflessione dei "philosophes" del Settecento. A Sparta è ispirata la democrazia totalitaria di Robespierre e di Saint-Just, ad Atene il regime moderato e mercantile del Termidoro². Il modello antico ha un ruolo attivo nel pensiero, nell'azione e nel linguaggio. Tuttavia da allora il lessico rivoluzionario cambia e si modernizza perché le vicende francesi rimangono l'unico paradigma. Da quel momento l'ideologia classicista diventa antidemocratica ed elitaria mentre le culture di massa respingono gli studi classici e usano nuove parole d'ordine³. Infatti, non può esistere un'Atene sovietica nello stesso modo in cui è esistita una Sparta giacobina fino al 1793 o un'Atene borghese dopo il Termidoro⁴. La rottura che si è verificata è irreparabile. Fra Robespierre e Marx, oltre agli anni e agli eventi, si sono intromessi gli "idéologues" come Volney, i teorici del liberalismo come Constant e gli storici conservatori come Fustel de Coulanges. Tutti quanti allontanano gli antichi dai moderni, come è già stato più e più volte detto⁵. Marx

¹ La bibliografia è tanta. Indico per ora solo due punti di partenza in Guerci, *Libertà degli antichi* e Cambiano, *Polis*. Recentissimo e molto utile è Vlassopoulos, *Politics. Antiquity and its Legacy*. Altre indicazioni seguiranno.

² Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 156: "L'idea della democrazia qui implicita [in Saint-Just] non contiene alcun riferimento al diritto di opposizione, alle libertà individuali o alla tolleranza, e rinnova chiaramente l'antica concezione greca della democrazia come vittoria della massa degli sfruttati sulla minoranza privilegiata, e la soppressione di quest'ultima da parte della prima". Sull'uso dei classici nella rivoluzione francese cfr. Mossé, *L'antiquité dans la Révolution française* e Vidal-Naquet, *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, pp. 219-245. Al tema sono dedicati molti interventi raccolti in Droit, *Le Grecs, les Romains et nous*.

³ Canfora, *Ideologie del classicismo*, pp. 3-8.

⁴ Sull'immagine di Atene sotto il Direttorio e oltre cfr. Vidal-Naquet e Loraux, *La formazione dell'Atene borghese*, in Vidal-Naquet, *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, pp. 165-218; Avlami, *Libertà liberale contro libertà antica*, pp. 1330-1342. Cfr. anche Luzzatto, *L'autunno della Rivoluzione*, pp. 183-194.

⁵ Sulla linea che va da Volney a Constant e a Fustel cfr. Raskolnikoff, *Des Anciens et Des Modernes*, pp. 95-109; cfr. inoltre Camassa, *La lontananza dei greci*, pp. 5-26.

ha letto Constant, avrà magari letto Volney, conosce certamente Fustel. Questi autori pensano che i greci non fossero liberi nel modo dei moderni e trasmettono a Marx non solo la diffidenza verso il repubblicanesimo giacobino di stampo spartano ma anche il disprezzo per i liberali progressisti, come John Stuart Mill e George Grote, che fanno di Atene la patria della libertà individuale⁶. Ciò non significa che l'antichità venga respinta. Si sa che la nostalgia aumenta in ragione della distanza. La polis esce dal lessico rivoluzionario moderno ma rimane come modello latente. Gli antichi, che prima erano sentiti così vicini, con le loro gesta e le loro parole, ora scompaiono dentro una teoria, e mentre prima era l'attualità che nelle dissertazioni sulle antiche repubbliche tendeva in qualche caso a rimanere implicita⁷, ora questa sorte tocca all'antichità. Una cosa che forse non è stata sottolineata a sufficienza e sulla quale certamente non si è riflettuto abbastanza è che Marx non si limita a condividere con gli storici liberal-conservatori la confutazione di un paradigma modernizzante, ma riprende da essi la convinzione che la democrazia antica sia una realtà primitiva. In questo modo il recupero non solo non viene escluso, ma diventa ancora più profondo poiché viene innestato in una teoria politica rivoluzionaria, in una visione apocalittica, secondo alcuni, nella quale l'inizio dei tempi coincide col traguardo finale della storia. E la polis, appunto, non si trova più a vivere tra i moderni, in una fase negativa di transizione destinata a decadere, ma è inserita, anima e corpo, in un orizzonte primitivo, destinato a ritornare.

La democrazia primitiva

Per Marx la democrazia antica può essere un modello anti-borghese solo se viene inserita nella categoria del primitivo. Il suo incontro con l'opera dell'antropologo americano Lewis Henry Morgan è in tal senso decisivo. Morgan elabora un modello evolutivo di tipo circolare e in *Ancient Society*, del 1877, sostiene che ad Atene c'è sempre stata una democrazia e che nel corso del tempo sono solo cambiate le sue forme. La riforma di Clistene innova solo l'apparenza, dà in realtà una struttura e una configurazione diversa, più moderna, più istituzionale, a una democrazia sostanziale già presente: decaduta la democrazia gentilizia a causa dell'evoluzione sociale ed economica, Clistene pone al centro della sua costituzione i demi e le tribù in modo da recuperare l'uguaglianza originaria. All'idea di un'Atene progressista si sostituisce l'immagine di un'Atene primitiva, riportata in vita da un'iniziativa rivoluzionaria. Lo stesso processo circolare si trova in Bachofen, usato da Engels nell'*Origine della famiglia* e da Bebel in *La donna e il socialismo*. Non il progresso dei co-

⁶ Sul pensiero politico di Stuart Mill e il sodalizio con Grote vd. Urbinati, *L'ethos della democrazia*.

⁷ Si veda ad esempio ciò che dice Guerci delle *Observation sur l'histoire de la Grèce* di Mably, più che un libro di storia "una sorta di manuale per gli uomini politici, inteso ad illustrare i comportamenti da tenere a seconda delle circostanze" (*Libertà degli antichi*, p. 181). È il caso anche del celebre *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce* dell'abate Barthélemy, in cui "mancavano riferimenti espliciti al presente" (*ibidem* p. 273).

stumi, incarnato stavolta da Atene, che fa la parte della città moderna, ma il recupero delle tradizioni può fornire un modello di emancipazione. Il paradigma di Bachofen è Sparta, con la sua parità fra uomini e donne e la profonda moralità di un rapporto libero e casto fra i due sessi. Per Morgan e Bachofen gli antichi si allontanano dai moderni ma a maggior ragione diventano un esempio in grado di salvare il mondo dalla decadenza, da un'evoluzione nefasta. La salvezza sta nel ritorno della democrazia primitiva, in una struttura civile, morale ed economica che riporti gli uomini (e le donne) in una condizione di uguaglianza reale. La democrazia primitiva di cui parlano Marx e Lenin deriva da questa inedita prospettiva di studio. Atene, ricollocata nella sede storica che le compete in quanto realtà primitiva e sottratta così all'uso ideologico dell'élite dominante, perde la sua visibilità retorica. Ma nell'anonimato la sua forza si accresce. La polis non ha un più un ruolo simbolico ma storico e serve a rendere verosimile un modello politico organico secondo il quale il popolo deve identificarsi col governo, la società con lo stato, l'individuo con la massa. Questo modello è già il frutto della razionalizzazione aristotelico-hegeliana della polis, ma per renderlo effettivo Marx lo contamina con gli studi degli antropologi e degli evolucionisti del suo tempo, come Morgan e Bachofen. Ciò che ne esce fuori è un'Atene rivoluzionaria. Queste sono le ragioni del titolo. Certo, "Atene" è usata anche come antonomasia per la polis, è intesa cioè nello stesso modo col quale Bernal intitola il suo libro *Black Athena*: la dea più rappresentativa del pantheon greco a indicare la genesi mediterranea (semitica ed egizia) della cultura ellenica. Ma mettere in primo piano Atene, anziché Sparta (che pure ha un ruolo nel costituirsi del modello morale marxista e bolscevico), ha anche una sua ragione specifica, perché la costruzione istituzionale della democrazia ateniese, che per Marx è il riflesso sensibile di una cultura democratica preesistente, diventa un paradigma rivoluzionario.

Marx nostalgico

Per capire quanto il motivo del ritorno al primitivo incida sulla teoria politica di Marx non ho potuto fare a meno di ripercorrere il suo pensiero storico-politico, incrociando temi complessi come il significato della lotta di classe e la teoria del valore. Nel capitolo intitolato *Un nuovo Aristotele* ho cercato di chiarire il debito di Marx con Aristotele nella definizione di una comunità naturale come orizzonte iniziale e finale della civilizzazione. Il discorso è economico nella misura in cui l'economico, in senso aristotelico, è solo una parte del politico. La subordinazione dell'aspetto produttivo al criterio politico della cittadinanza è il fondamento dell'uguaglianza nelle comunità antiche. Marx guarda con nostalgia a questo passato, tanto che per lui la prospettiva finale è data dal ripresentarsi della medesima condizione anche se con modalità nuove. Le *Forme economiche precapitaliste*, una sezione dei *Lineamenti di critica dell'economia politica* (del 1857-58), sono un testo importante.

Un inedito, come inedite sono le bozze della lettera a Vera Zasulich (marzo 1881) e gli appunti etnologici (1880-81), nei quali Marx fa una sintesi ragionata di *Ancient Society* di Morgan e di altri saggi. Ho tentato di illustrare che in Marx c'è una continuità di pensiero dalla giovanile *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (di nuovo un inedito) fino al periodo finale in cui studia l'etnografia, fino a quando cioè non perfeziona un criterio di analisi storica di tipo evoluzionista. Morgan, Fustel, Bachofen sono evoluzionisti. Lo è anche Henry Maine, un autore che mi è piaciuto molto citare e che influenza Marx. Solo che Marx rovescia il progressismo di Maine, che vede la storia andare dal peggio al meglio, e preferisce una prospettiva circolare, un'evoluzione a spirale, per usare un'espressione di Bebel, in cui la fine dei tempi coinciderà con l'inizio ma senza rinnegare la tecnologia moderna, anzi proprio grazie a essa. Per Marx il futuro, non il presente, si sposa con il passato.

Inediti, dicevo. Si potrà forse contestare che il Marx nostalgico emerge più negli inediti che nelle opere pubblicate. Non starò a giustificarmi dicendo che il non dichiarato, il non pubblicato, l'*obiter dictum*, vale più del dichiarato, dello scritto ufficiale. Non voglio proclamare la superiorità dell'esoterico sull'essoterico. Credo che fra ciò che Marx pubblica e ciò che non pubblica vi sia coerenza, anche se non una piena coincidenza, e ho tentato nei limiti del possibile di mostrarla. Molto semplicemente bisogna ammettere che il modello antico appare in modo più chiaro negli inediti e quindi va dato loro il giusto valore, come testimonianza di un pensiero prima ancora che di una teoria. Tanto più che gli appunti etnologici non rimangono chiusi in un cassetto ma hanno una loro vita editoriale nell'*Origine della famiglia* di Engels, che in parte li riproduce. È qui che prende forma l'Atene sovietica, perché quando redige gli appunti Marx ha già in testa la situazione russa. Siamo fra il 1880 e il 1881 e la questione di quegli anni è se in Russia può scoppiare la rivoluzione e se, come vogliono i populist, la comune rurale russa ("mir" o "obščina") può costituire il nucleo di un nuovo assetto comunista. L'argomento è trattato anche da Engels. La comune rurale sta scomparendo, ammettono entrambi, ma è lo stesso un modello di partenza in quanto essa incarna la democrazia primitiva delle origini che dovrà tornare in vita con la rivoluzione. È del tutto evidente che negli appunti etnologici Marx sovrappone il mir alla democrazia gentilizia ateniese descritta da Morgan, perché sia il mir sia il sistema delle *gentes* rappresentano lo stesso fenomeno di decadenza di fronte al progresso tecnologico ed economico; ma per questo motivo mi pare altrettanto evidente che egli legga l'evoluzione democratica ateniese, da Clistene in avanti, come un'agenda rivoluzionaria, dal momento che essa ha il fine di aggiornare e rendere nuovamente effettiva la democrazia primitiva, garantendone la sopravvivenza. Io ipotizzo che il nucleo di questa idea si conservi nell'*Origine della famiglia* di Engels e, attraverso Engels, influenzi la teoria rivoluzionaria di Lenin. I demi di Clistene sono come le antiche comuni rurali che si evolvono in soviet, ovvero i demi sono

come i soviet perché esprimono la stessa missione rivoluzionaria di riportare in vita una forma primitiva ma in modo adeguato ai tempi. Anche se l'associazione può sembrare sacrilega, fra Clistene e Lenin c'è un legame. Il primo dà un esempio al secondo perché prospetta una soluzione istituzionale a un problema storico, consente cioè a Lenin di vedere nei soviet (i demi) una via per la rivoluzione, per giunta senza deviare dall'insegnamento di Marx ed Engels⁸. Ci tornerò sopra in seguito. Fra l'altro non penso che l'*Origine* dia un'immagine negativa dell'antichità greca. Si è voluto incolpare Engels di aver trasmesso ai comunisti lo schema del modo schiavistico di produzione e quindi il disprezzo per l'antichità classica⁹. In realtà Engels, come Marx, è un ammiratore della democrazia ateniese. Su di essa – anche su di essa – viene costruito un modello rivoluzionario.

Modello implicito ed esplicito

Un modello che però rimane implicito. Questo aspetto va ulteriormente chiarito. Ho lavorato sulle traduzioni italiane, francesi, tedesche e inglesi ma, per quanto ho potuto vedere, nelle fonti bolsceviche non ci sono accenni chiari e diretti ad Atene e a Sparta, il modello classico non è esplicito, mai vengono esaltati gli uomini dell'antichità nei discorsi tenuti in pubblico, nelle riunioni di partito, nei decreti del governo ecc. Alla polis non è riservata alcuna funzione retorica, anche se la propaganda è sensibile al mito classico. Durante la guerra civile il popolo lavoratore è rappresentato come Prometeo incatenato, dilaniato da un'aquila bianca simbolo delle forze zariste¹⁰. Prometeo è un eroe caro all'immaginario comunista. La Prometheus Film è una casa produttrice tedesca che negli anni Venti distribuisce film sovietici in Germania¹¹. Inoltre Stalin descrive i bolscevichi come il gigante Anteo, che trae nutrimento dalla terra, cioè dalle masse¹². Ma questo appartiene alla “sovrastruttura”, per così dire. Non è neppure rilevante il modo in cui la storia greca delle poleis è presentata dagli storici russi di quel periodo. Non mi interessano cioè i riflessi che la politica ha avuto sulle ricerche accademiche. Gli influssi ci sono stati e gli accademici hanno sostenuto versioni ufficiali. Questo è ben documentato. L'antichità rientrava nel modo di produzione schiavistico, nella fase della storia in cui l'economia si basava sul lavoro degli schiavi, e gli storici sovietici rappresentavano le poleis come luoghi di sfruttamento¹³.

⁸ In un saggio datato, ma per certi aspetti ancora interessante e penetrante, Arthur Rosenberg, aveva già intuito una continuità fra il populismo di Lenin e quello dell'ultimo Marx e aveva visto in essa il segno di una profonda coerenza politica e rivoluzionaria in entrambi: *Storia del bolscevismo*, pp. 195-197.

⁹ Cfr. Meiksins Wood, *Contadini-cittadini e schiavi*.

¹⁰ Sulla sovietizzazione di Prometeo e la fortuna del mito in letteratura, nell'arte, nel balletto vd. Bonnell, *Iconography of power*, pp. 33-34.

¹¹ www.economy-point.org/p/prometheus-film.html.

¹² Discorso del 5 marzo 1937 (in www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1937/03/05.htm).

¹³ L.A. Leont'ev annota le conversazioni con Stalin nel 1950 per la preparazione di un manuale di storia dell'economia

Questa era anche l'immagine in voga presso i marxisti europei fino agli anni Settanta, almeno finché, grazie agli studi di Finley, Vernant e Vidal-Naquet, non è prevalsa la prospettiva antropologica e culturale di Weber, Polanyi e Gernet e le classificazioni di tipo economico sono passate in secondo piano. Gli studiosi neomarxisti si sono smarcati dal conformismo sovietico, hanno cominciato a studiare le *Forme economiche precapitaliste* e hanno riscoperto gli appunti etnologici, ma assumendo atteggiamenti differenti. Per i marxisti italiani i nuovi testi sono stati un'autorizzazione a occuparsi dell'antichità e a non darne per forza un giudizio negativo. In questo modo essi hanno potuto riscoprire il politico come motivo d'interesse primario in Marx, come del resto i critici del marxismo avevano capito da molto tempo senza bisogno degli inediti¹⁴. L'emancipazione dei marxisti italiani si deve a Eric Hobsbawm che nel 1964 firma una splendida e abile introduzione alle *Forme*¹⁵. Per altri, all'estero, una riconsiderazione della filosofia di Marx è avvenuta attraverso il filtro del pensiero morale antico, soprattutto quello di Aristotele, e ha avuto una consistenza teorica maggiore che ha portato a dei buoni risultati anche nella ricerca storica. Sono in debito con questi studi, specie americani, che soppesano l'influenza dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* sul pensiero di Marx e riescono a far emergere l'importanza che per lui ha il modello antico¹⁶.

Accanto a questo interesse filosofico si è sviluppato, sempre nei paesi anglosassoni, un filone di studi sull'attualità della democrazia ateniese. È risorta cioè la querelle sulla libertà degli antichi. Il paradigma che in Marx era sotteso, nascosto nella teoria, viene ora riproposto in modo esplicito. La polis, che era la base implicita della teoria rivoluzionaria di Marx, Engels e Lenin, esce allo scoperto come modello comunitario per il futuro. Cosa è accaduto? Le risposte possono essere molte. Indubbiamente il rifiuto della società di massa fa desiderare modalità di convivenza alternative, a misura d'uomo, come si suol dire. Anche lo strascico politico della Contestazione ha la sua parte. La "partecipazione" come parola d'ordine ha senz'altro lasciato un segno negli studi classici e la democrazia diretta della polis si presta benissimo a essere strumentalizzata. In tal senso parlare di

politica. Le raccomandazioni di Stalin sono dettagliatissime e riguardano sia la forma sia il contenuto. Stalin chiede agli autori di combattere l'immagine borghese dell'Atene di Pericle e di sottolineare con forza che si trattava di una democrazia della schiavitù (*Notes from L.A. Leont'ev's May 1950 Meeting with Stalin Regarding Political Economy Textbook, May 30 1950*, in CWIHP Virtual Archive: Collection: Stalin and the Cold War, www.wilsoncenter.org). Per la storiografia sovietica sul mondo antico fra gli anni Sessanta e Settanta e l'influenza del partito cfr. Raskolnikoff, *Des Anciens et Des Modernes*, pp. 1-69, 81-94.

¹⁴ Per questo iter vd. i testi raccolti in Vegetti, *Marxismo e società antica*, con l'Introduzione dello stesso Vegetti. Per la storiografia marxista relativa all'antichità fino agli anni Settanta si veda Sullivan, *Marxism and the Classics*. Contro i marxisti "riformisti" o "eclettici" e la rilettura politica di Marx vd. le polemiche di Di Benedetto, *Filologia e marxismo*. Per altre voci del dibattito italiano cfr. Capogrossi, Giardina, Schiavone, *Analisi marxista e società antiche*.

¹⁵ Tradotta per gli Editori riuniti nel 1967 in Marx, *Forme economiche precapitalistiche*.

¹⁶ Si vedano gli interventi raccolti in McCarthy, *Marx and Aristotle*.

Atene sovietica avrebbe solo un'accezione provocatoria. E in parte ce l'ha, confesso. Ma c'è qualcosa di più. Atene è ancora oggi sovietica nel modo in cui lo era per Marx, Engels e Lenin, poiché la sua democrazia continua a essere inclusa nella categoria del "primitivo", viene cioè distanziata dai moderni, come nell'antropologia ottocentesca, e per questo ha una maggiore attrattiva. Morgan e Maine non potevano davvero immaginarsi quanto avrebbero contato nell'elaborazione, nella giustificazione e nella conservazione di un modello rivoluzionario. Nel capitolo sul *Diritto* cerco di dare conto nel dettaglio di questo rapporto fra antropologia e rivoluzione. Le riflessioni dei giuristi sovietici somigliano a quelle che oggi fanno alcuni studiosi di diritto antico, seguendo il solco tracciato da Louis Gernet. In entrambi i casi, nella Russia sovietica e ad Atene, si pretende che il diritto non coincida con le regole formali e scritte ma sia in primo luogo un'entità psicologica e culturale, il riflesso di un'ideologia comunitaria. Dove però compare la Russia, Atene scompare, e viceversa quando Atene è in primo piano l'esperienza sovietica è taciuta. Tra il mito di Lenin e quello della polis il legame è segreto perché il loro rapporto funziona per compensazione. Sono come i due piatti della bilancia: se scende il piatto del regime sovietico, il modello esplicito di un'Atene sovietica non può che innalzarsi. Questo spiega perché nel corso del Novecento più i regimi comunisti deperivano e più l'idea, il nucleo teorico, si sono ossificati. Non è però la sopravvivenza dell'ideologia che ha ricreato un'Atene sovietica, non è una lettura a posteriori di un caso storico, non è una strumentalizzazione, ma è il ritrovamento di un modello che già c'era: lo schema rivoluzionario marxista si fonda sulla polis, entra nella storia passando per l'esempio della democrazia attica, e da quel momento le rimane attaccato.

Pensiero e azione

Rimane da capire il senso del rapporto fra la polis e i bolscevichi, che va accuratamente circostanziato. Mi sono limitato ad alcuni casi specifici, come la concezione dello stato, la politica matrimoniale, la giustizia penale, nei quali la dottrina – e quindi il modello implicito della polis – ha fatto sentire il suo peso in modo inequivocabile. Mi sono mosso esclusivamente sul piano della teoria rivoluzionaria, senza la pretesa di dire niente di nuovo sulle condizioni sociali ed economiche della Russia negli anni successivi all'Ottobre. Il limite è tematico ma anche cronologico. Ho creduto opportuno verificare la presenza del modello antico solo nel periodo a ridosso del colpo di stato, nella fase della sperimentazione e della difficile edificazione dello stato sovietico, durante la quale l'ideologia ha ancora una parte importantissima nelle scelte di Lenin e dei dirigenti bolscevichi. Per questo ho lavorato soprattutto sugli scritti dei principali protagonisti, da Lenin a Bucharin, da Trotskij alla Kollontaj, e anche di figure meno conosciute, come David Rjazanov. In questi autori si trovano senz'altro elementi riconducibili al paradigma ideale della comunità antica. Ma la questione vera

non è tanto questa, quanto la seguente: in che modo il modello ha agito anche nella pratica? Lenin di certo non governava pensando alla polis, né i decreti e le leggi varati dai commissari del popolo o dal congresso dei soviet si ispiravano alla democrazia antica¹⁷. Sappiamo che ciò è accaduto durante la rivoluzione francese, quando il modello aveva una diffusione capillare e l'antichità era presente anche nei momenti ufficiali. Ma è sempre tutto da vedere quanto l'aspetto culturale, e non anche quello delle passioni o degli interessi, abbia determinato la condotta del Comitato di salute pubblica o dei membri della Convenzione. Non vorrei cadere nell'equivoco tipico degli intellettuali che riducono il potere a un fenomeno del pensiero. Condivido l'avvertimento di Pipes, secondo il quale gli intellettuali "avendo poca esperienza nell'esercizio del potere... tendono a sopravvalutarne ampiamente le possibilità"¹⁸. Da questo pregiudizio deriva il fascino dell'Ottobre in Europa, anche su coloro che all'epoca non erano comunisti ma si entusiasmarono nel vedere finalmente all'opera dei teorici, non dei politici di professione. Detto questo, la straripante abbondanza di riflessioni prima, durante e dopo la rivoluzione bolscevica avrà pure un suo significato e nella teoria ci dovrà pur essere un'intenzionalità che non sia solo fittizia, altrimenti ci ridurremmo a considerare il comportamento dei bolscevichi come un fenomeno naturale o come il frutto del caso, o certo anche come il risultato delle passioni e degli interessi, che rientrano comunque nella sfera degli ideali.

Credo che il modello comunitario antico, proprio per il modo in cui emerge dalla teoria, abbia un'incidenza reale sull'azione politica dei bolscevichi. Quando Lenin, in *Stato e rivoluzione*, descrive che cosa dovrà essere la dittatura del proletariato, si richiama espressamente alla democrazia primitiva, nella quale i cittadini stessi amministrano direttamente lo stato. È un'illusione? Si è insistito molto – secondo me a torto – sul carattere utopico delle tesi leniniste. Il tema dell'estinzione dello stato e del diritto, che è un leit motiv della propaganda bolscevica, rientra nel problema più ampio della transizione al comunismo, il quale impone la necessità di uno stato non la sua soppressione. Il paradigma storico della comunità antica e della democrazia antica non è una fuga dalla realtà, ma costituisce il fondamento di un nuovo potere. Le vicende politiche ateniesi, nella lettura di Marx ed Engels, insegnano proprio questo: la democrazia viene costruita con un atto politico grazie al quale lo stato non scompare ma si rafforza, impegnando i cittadini nell'amministrazione e distribuendo i compiti a vari livelli. I demi sono i soviet locali, come ho già detto, e sono le cellule di uno stato rivoluzionario. Senz'altro l'influenza riguarda la teoria, ma senza la teoria Lenin forse non avrebbe pensato di usare la democrazia consiliare, i soviet, come strumento di consenso e di potere. Un'idea originale fra gli stessi bolscevichi. Lenin lancia la proposta nelle sue Tesi di aprile dopo il ritorno

¹⁷ Credo che anche spulciando gli archivi, privati e pubblici, editi e inediti, non molto di più si possa trovare, perché appunto il paradigma antico è implicito. D'altra parte una ricerca del genere non è stata fatta e quindi non si può escludere che qualcosa di interessante possa emergere.

¹⁸ Pipes, *Il regime bolscevico*, p. 233.

dall'esilio svizzero, ma essa inizialmente cade nel vuoto, trovando solo il consenso di Aleksandra Kollontaj. Poi "tutto il potere ai soviet" diventerà lo slogan della rivoluzione.

Questo non significa che il modello antico fornisca dei suggerimenti diretti per l'architettura costituzionale dello stato. Ad esempio dagli atti delle commissioni che si occuparono di stilare la Costituzione del 1918 non emerge niente che possa far pensare a una ripresa diretta del modello antico, pur in un contesto in cui potremmo immaginarci qualche citazione colta¹⁹. Il peso del modello riguarda solo l'azione. I bolscevichi si sentono autorizzati ad agire sulla base delle circostanze e delle condizioni poste dalla realtà russa, anche in ragione del fatto che, in parte, tali circostanze e condizioni erano già state "ellenizzate" da Marx ed Engels attraverso la comparazione fra l'obščina e il demo attico. L'influsso va visto in una prospettiva di continuità rispetto ai maestri nei quali i bolscevichi non vanno a cercare l'aspetto anarchico-radicalo, ammesso che ci sia. Quello che a loro interessa, da subito, è lo stato inteso come capacità di intervento e di coinvolgimento. In questo il partito ha un ruolo essenziale, perché anche il partito ha bisogno di categorie, di riferimenti ideali, di un'agenda morale. Il paradigma spartano di Bachofen fa sentire i suoi effetti proprio nella definizione di un'etica pubblica e di una condotta esemplare in primo luogo nella cerchia ristretta dei bolscevichi, come risulta dalla discussione sulle questioni sociali per tutti gli anni Venti. Si potrà obiettare che la vera continuità dei bolscevichi è con la storia russa e che Lenin è più allievo di Černyševskij che di Marx, ma vedremo quanto Černyševskij dipenda da Hegel e somigli a Marx e quanto nella sua opera l'esempio dell'antichità sia un sostegno fondamentale nell'elaborazione di un disegno di potere e di ordine per la Russia. Lenin inoltre subisce anche l'ascendente di Paul Lafargue, il genero di Marx, per il quale la polis è una chiara fonte di ispirazione.

Non credo che tutto ciò sia di scarsa importanza. Certo, senza l'irruzione violenta di Vladimir Il'ič nella storia tutte queste dottrine sarebbero forse diventate lettera morta, ma non penso si possa usare Lenin per dimostrare che di fronte ai fatti la dottrina si riduce a vuote chiacchiere. La questione del rapporto fra l'azione e l'idea, della gerarchia fra l'una e l'altra, non è facilmente risolvibile, a meno che non si rinunci del tutto a considerare le azioni anche alla luce delle intenzioni e delle convinzioni. Comunque si guardi la cosa non si vorrà negare un nesso fra la rivoluzione bolscevica e le teorie marxiste né l'influenza che, di riflesso, queste hanno avuto sulla storia grazie alla rivoluzione stessa. Quanto a me, in questo nesso ho solo cercato di vedere che parte ha avuto il modello della comunità antica.

¹⁹ Vd. G.S. Gurvic, *Istorija Sovetskoj Konstitucii*, Mosca 1923. Sulla costituzione del 1918 cfr. Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 124-149.

Parte prima: Marx e la democrazia primitiva

Capitolo primo: Il primato della politica

La polis come “finzione comunista”

Fu la polis un modello politico per Marx? Ovvero: è legittimo supporre che Marx pensasse alla polis quando prefigurava l'avvento della società nuova che sarebbe nata dalla crisi del capitalismo? Dobbiamo pensare a un Marx tradizionalista, addirittura primitivista? Secondo Hannah Arendt, egli è legato alla tradizione più di Hegel e il ritorno alla società antica è una caratteristica del suo pensiero politico: “La società senza classi e senza stato teorizzata da Marx non è un'utopia. Anche a parte il fatto che gli eventi moderni mostrano una tendenza indubbia a eliminare le distinzioni di classe nella società e a sostituire il governo politico con l'“amministrazione dei beni”... già in Marx questi ideali erano concepiti in accordo con la democrazia ateniese; soltanto, nella società comunista, i privilegi colà riservati ai cittadini liberi dovrebbero essere estesi a tutti”¹. Dunque il sostenitore più convinto dell'ineluttabilità del processo storico, colui che considerò la violenza la madre della storia e ritenne il lavoro la più importante delle attività umane, sarebbe in realtà un nostalgico, perché auspicava la cessazione di ogni conflitto sociale, la liberazione dal lavoro, l'abolizione dello stato, insomma la coincidenza fra l'inizio e la fine dei tempi: “la società priva di classi e di organizzazione statale realizza gli antichi ideali della vita libera dal lavoro e insieme dall'attività politica”².

Questo paradosso è importante per valutare il pensiero politico marxista, che si distacca dal pensiero liberale ed è una prosecuzione del giacobinismo e del socialismo inglese e francese. Marx è convinto di completare le precedenti teorie rivoluzionarie perché rivela all'umanità quale sia la sua vera storia e pretende di indicarle il cammino. Il trapasso dal regno della necessità a quello della libertà implica l'affrancamento dagli *exempla* del passato, dalle categorie della tradizione, dal peso dell'erudizione conservatrice, in una parola il salto verso la verità che fino ad allora era stata celata. Per di più la società antica rientra nel modo di produzione schiavistico³: come potrebbe fare da modello? La Arendt fa emergere le contraddizioni, ma ritiene che il ritorno alla polis sia un aspetto marginale e attribuisce una valenza veramente rivoluzionaria al lavoro, destinato a contraddistinguere sempre di più la società futura⁴. In un certo senso ella pensa che il pensiero sociale sia più in-

¹ Arendt, *Vita activa*, n. 82 p. 262.

² Arendt, *Fra passato e futuro*, p. 44.

³ Così già in Adam Smith, vd. Cambiano, *Polis*, pp. 359-369.

⁴ Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, first draft, 1, p. 7: “The revolutionary element in Marx's teachings, therefore, is only superficially contained in his vision of an end brought about by a revolution whose outcome according to Marx would have coincided curiously with that ideal of life which lived in the Greek city states.

novativo e abbia avuto un maggiore impatto di quello politico. Ma sappiamo che in Marx il sociale e il politico non sono distinti e si illuminano a vicenda. Anzi, egli affronta il ruolo della produzione materiale nella storia partendo da riflessioni di natura giuridico-politica. Come Marx stesso ammette, il primo lavoro a sciogliere i suoi dubbi è la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843), in cui il recupero di Aristotele e la riflessione sulla forma politica antica hanno una parte considerevole⁵. Dunque bisogna vedere se questa parte è residuale o se ha un ruolo basilare anche dopo. Marx si è formato nelle scuole ispirate al metodo di Friedrich August Wolf e ha respirato l'aria della rinascenza greca in terra tedesca⁶, perciò è ovvio che all'interno della sua visione storica un posto rilevante sia riservato anche all'antichità greca. Questa però è una ricerca già fatta e si trova in tutti gli studi marxisti sulla storia greca e romana, che in un modo o in un altro sviluppano il punto di vista del maestro su questo tema⁷. Tutto da verificare invece è se la polis sia uno dei nuclei teorici attorno ai quali Marx costruisce la sua filosofia, e in questo caso il rapporto fra la parte e il tutto si rovescia, ciò che sembra marginale diventa centrale e muta la prospettiva⁸. Se infatti l'esito della rivoluzione è davvero concepito in sintonia con la democrazia ateniese, si inverte la gerarchia degli argomenti e la teoria dello stato assume il primato su quella economico-sociale. Inoltre si comprenderebbe meglio il rapporto con la tradizione liberale. Già Bernstein ammette che “non esiste idea liberale che non appartenga anche al contenuto ideale del socialismo”⁹, ma il legame apparirebbe ancor più profondo se accertassimo che anche Marx ha attinto, sia pure in modo implicito, allo stesso prototipo a cui in modo esplicito dicevano di rifarsi gli intellettuali liberali, sia quelli radicali sia

The really anti-traditional and unprecedented side of his teachings is his glorification of labor, or his re-interpretation of the class which philosophy since its beginning had always despised and whose human activity it had thought to be so irrelevant that it had not even bothered to interpret and understand it: the working class and labor. Marx is the only thinker in the 19th century who took its central event, the emancipation of the working seriously in philosophical terms”.

⁵ *Per la critica dell'economia politica*, Opere 30, p. 298. Per il ruolo di Aristotele nella critica a Hegel cfr. Depew, *The Polis Transfigured*.

⁶ Così Grafton, “*Germanograecia*”, p. 1267: “In queste scuole i figli dell'élite tedesca vennero trasformati in banchieri, agenti di borsa e ufficiali dell'esercito che citavano in greco. Rivoluzionari come Marx e reazionari come Lagarde furono tutti il prodotto di questo sistema educativo e avrebbero potuto con estrema facilità accusarsi reciprocamente tanto in greco quanto in tedesco”. Cfr. anche Mewes, *Karl Marx and the Influence of Greek Antiquity*.

⁷ L'esempio più bello di queste ricerche è senz'altro *The Class Struggle in the Ancient Greek World* di G.E.M. de Ste. Croix. Egli afferma: “I myself believe that there is nothing in this book which Marx himself (after some argument, perhaps!) would not have been willing to accept” (p. 30).

⁸ In questa direzione sono andati soprattutto studiosi anglosassoni a partire dagli anni 80: Kain, Booth, McCarthy, Meikle, Pike e altri hanno concentrato la loro attenzione sulle affinità fra Marx e Aristotele, tentando di riscoprire Marx come filosofo morale. A monte vi sono i lavori di György Lukács, Hannah Arendt e il neoraristotelismo tedesco (sul quale cfr. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, pp. 9-13).

⁹ Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, p. 192.

quelli conservatori, sia i giacobini sia gli intellettuali moderati che dopo la rivoluzione francese ripensarono le categorie dell'agire politico. Anche Marx entrerebbe a pieno titolo nel dibattito sulla libertà degli antichi e dei moderni.

La novità che gli viene attribuita è il “deperimento” dello stato e la sua coincidenza con una società senza classi¹⁰. È un punto importante anche se mai pienamente chiarito¹¹. La scomparsa dello stato è il rovesciamento dello stato borghese. La vittoria del proletariato fa crollare il sistema delle classi su cui si basa lo stato moderno, che verrà travolto con tutto il resto dalla rivoluzione. Cosa lo sostituirà non viene detto e ciò secondo alcuni è un punto di forza della teoria politica marxista che non si avventura in profezie ma si limita a chiarire un meccanismo di trasformazione. Dovrebbe invece essere una lacuna non indifferente se pensiamo che con la rivoluzione bolscevica la teoria si è tradotta in qualcosa di reale senza che lo stato scomparisse. Il “deperimento” dello stato è più un'immagine suggestiva che un concetto preciso e svia l'attenzione da una ricerca di senso che attraversa non solo l'opera del filosofo ma anche quella dei suoi epigoni. Marx ha sempre sentito l'esigenza di spiegarsi che tipo di società sarebbe nata dalla rivoluzione, visto che è la rivoluzione l'esito necessario della sua filosofia della storia. Pur senza immaginarsi una società futura, egli ne ha illustrato i presupposti teorici, e, soprattutto nell'ultima parte della sua vita, ha dedicato molto tempo alla storia e all'etnografia nel tentativo di rinvenire degli archetipi possibili. In questa ricerca l'antichità classica ha una parte essenziale, perché essa non solo è alla base del processo evolutivo che conduce alla modernità, ma sembra anche il punto a cui tornare. L'esegesi storica si sovrappone alla visione del futuro. Non si tratta di semplice primitivismo perché l'antichità finisce per svolgere un ruolo attivo, simile a quello che ricopre nei pensatori liberali, con la differenza che per questi gli antichi servono a giustificare o tutt'al più a correggere il presente, Marx invece li include in una prospettiva rivoluzionaria.

Anche i liberali hanno la loro utopia perché aspirano a una società senza conflitti e sono convinti che se viene rimosso ogni ostacolo all'azione individuale gli egoismi dei singoli si compenseranno fra loro, dando luogo a un sistema armonico¹². Il miraggio liberale coincide con la rappresen-

¹⁰ Anche se non è una novità assoluta ma è già tipico del collettivismo babouvista: cfr. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, pp. 319-339.

¹¹ Sulla questione vd. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 255-312.

¹² Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 242-243: “La dottrina liberale dell'armonia degli interessi – così strettamente affine a quella della scomparsa dello stato – non supponeva che la natura umana sarebbe cambiata, ma che il naturale egoismo degli uomini avrebbe potuto, in condizioni idonee, servire gli interessi della società; eppure Adam Smith non è sfuggito, nei tempi più recenti, alle stesse accuse di utopismo comunemente rivolte a Marx, a Engels e a Lenin. Entrambe le dottrine suppongono che lo stato diverrà superfluo in quanto, giungendosi a una determinata organizzazione economica della società, gli uomini saranno naturalmente tratti a lavorare insieme per il bene comune... In questo senso entrambe le dottrine sono coerenti: ché entrambe mantengono fede al proprio presupposto fondamentale, secondo cui l'or-

tazione di Atene che Pericle offre nel discorso funebre sui caduti del primo anno della guerra del Peloponneso: una comunità caratterizzata da un perfetto equilibrio fra pubblico e privato, fra passione e ragione, fra pensiero e azione, in cui l'impulso a far bene, a guadagnare una buona reputazione, a coltivare il proprio interesse va a vantaggio dell'intera polis. Il passo è celebre: "Amiamo il bello, ma con semplicità, e ci dedichiamo al sapere, ma senza debolezza; adoperiamo la ricchezza più per la possibilità di agire, che essa offre, che per sciocco vanto di discorsi, e la povertà non è vergognosa ad ammettersi per nessuno, mentre lo è assai più il non darsi da fare per liberarsene. Riuniamo in noi la cura degli affari pubblici insieme a quella degli affari privati, e se anche ci dedichiamo ad altre attività, pure non manca in noi la conoscenza degli interessi pubblici. Siamo i soli, infatti, a considerare non già ozioso, ma inutile chi non se ne interessa..."¹³. Più che un miraggio è una finzione, attraverso la quale l'economia è raffigurata come un fenomeno unitario, come un'economia domestica sociale¹⁴. Una semplificazione di carattere politico che libera la strada da un ostacolo insormontabile, il conflitto fra i cittadini in nome degli interessi individuali, e rende più facile l'azione di chi governa. Pericle postula la perfetta integrazione fra pubblico e privato per conferire legittimità alla sua azione politica, ha cioè bisogno di presentare l'intero processo economico come un soggetto

dine economico determina una sovrastruttura di ideologia e di comportamento politico".

¹³ Tucide, II, 40, 1-2. La traduzione è di Franco Ferrari. Con "ozioso" Ferrari traduce la parola ἀπράγμων che letteralmente indica colui che è libero da impegni pubblici, che se ne disinteressa. Sull'opposizione ἀπραγμοσύνη/πολυπραγμοσύνη nell'Atene classica cfr. Camassa, *La polypragmosyne e i suoi effetti*.

¹⁴ Il passo di solito viene letto come se l'armonizzazione degli interessi fosse il programma politico di Pericle. Ad esempio vd. Musti, *Storia greca*, p. 343: "Infatti, il problema storico che si pone per Pericle è quello di conciliare, di raccordare, di armonizzare; ma poiché il luogo privilegiato dell'accordo, della concordia, dell'omologia è per definizione... quello del politico, per questo il risultato complessivo... porterà il segno del politico. Lo Stato pericleo si incaricherà quindi, in quanto realtà politica, di realizzare l'accordo e l'armonia (il consenso dunque) tra il mondo del diverso e del conflitto, che è quello del privato e dell'economia, e quello dell'accordo e dell'intesa, a cui corrisponde la sfera dei diritti politici generalizzati, la sfera del pubblico". Cfr. anche Musti, *Demokratia*, introduzione e pp. 3-19; Musti, *L'economia in Grecia*, pp. 99-106. Invece De Sanctis, *Pericle*, p. 193, scrive: "Questa immagine ideale del popolo ateniese che splendeva davanti agli occhi di Pericle e che guidava, idea-forza, la sua azione è espressa al vivo nel discorso che Tucide gli attribuisce in onore dei caduti...". Non è la stessa valutazione: "immagine ideale" è diverso da "problema storico". Nell'idealismo di De Sanctis c'è forse più verità che nella storicizzazione di Musti. Fra l'altro De Sanctis pensava che il discorso di Pericle fosse più un epitaffio per Atene che per i primi caduti, scritto da Tucide alla fine della guerra e non nel 431 a.C. Questo giustificerebbe di più l'idealizzazione ateniese, anche se farebbe perdere efficacia politica alla finzione periclea. Sulla data della composizione dell'epitaffio cfr. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, pp. 104, 129-130, 136-137 (che propende per il 431 a.C.). Gomme, pp. 119-120, ha rilevato fra l'altro la stranezza della parola εὐτέλεια, qui tradotta con "semplicità", che in greco ha un valore quasi negativo e contrasta con la magnificenza delle abitazioni ateniesi che lo stesso Pericle esalta nel suo discorso. Anche questo forse attesta il tentativo di rappresentare a tutti i costi un equilibrio fittizio. Sull'epitaffio vd. anche Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, pp. 294 ss.; Fantasia, in Tucide, *La guerra del Peloponneso*, pp. 353 ss.

to coerente per rendere effettivo il suo ruolo di leader, di controllore della polis¹⁵. La sua è una simulazione perché immagina una comunità depurata da ogni elemento accidentale, dal dissenso, dall'egoismo individuale dei suoi membri, in cui le differenze patrimoniali e di reddito sono marginali, in cui non c'è spreco né corruzione da parte degli amministratori.

Non saprei dire se Pericle aveva una consapevolezza teorica di ciò che diceva, né se l'aveva Tucidide, che gli attribuisce quelle parole, ma senz'altro la raffigurazione dell'armonia ateniese ispira i pensatori liberali e gli economisti classici, trasmettendo loro non tanto una teoria democratica quanto un modello di analisi¹⁶. È quello che in gergo si chiama "finzione comunista" e che, ovviamente, non è un obiettivo a cui tendere, ma serve a creare una falsa coerenza di sistema, priva appunto di ogni aspetto conflittuale, in modo da giustificare l'intervento politico in economia e legittimare un'iniziativa piuttosto che un'altra. La politica non può elaborare una dottrina economica senza immaginare un quadro uniforme sul quale agire¹⁷. Prendiamo ad esempio la teoria del benessere generale: essa non funziona se prima non si postula il principio della gestione economica e del valore sociale, mentre è del tutto secondario il modo con cui il benessere può essere raggiunto. La teoria può contemplare sia un regime di *laissez faire* sia la pianificazione diretta, sia il non-intervento sia l'intervento più estremo. In entrambi i casi l'unica cosa che conta è il principio dell'armonia degli interessi. Nel primo caso l'armonia può essere considerata già presente nella società, come nell'Atene periclea e come accade in Europa fino all'inizio dell'Ottocento, quando ancora vige una piena fiducia nella concorrenza e nelle capacità individuali; nel secondo caso essa può essere vista come un obiettivo da raggiungere, come in John Stuart Mill, in cui le istanze sociali hanno già una parte rilevante. La dottrina del benessere sociale è tanto dei conservatori quanto dei radicali, può giustificare sia lo status quo sia una proposta di cambiamento, la quale può assumere anche una sostanza social-rivoluzionaria¹⁸.

Marx si pone su questa linea. Egli non si distacca dalle premesse liberali, anzi le prende alla

¹⁵ Specie la storiografia conservatrice ha evidenziato che il discorso di Pericle è puro illusionismo. Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, p. 267, accredita la versione contenuta in Aristofane, *Pace*, vv. 605-611, secondo cui la guerra del Peloponneso sarebbe stata provocata da Pericle per stornare le accuse di malversazione e le ritorsioni del popolo ateniese.

¹⁶ Ecco ad esempio quanto scrive Étienne-Noël Damilaville alla voce "Population" dell'*Encyclopédie* "[in Grecia] tutti concorrevano alla prosperità pubblica, perché era quella di tutti, non c'era nessuna prosperità individuale che le fosse preferita e ciascuno vi aveva un identico interesse; le azioni utili e i servizi resi alla patria costituivano in esse la virtù, il merito e il sapere erano ciò che distingueva gli uomini e la stima pubblica ne era la ricompensa, senza che ci fosse bisogno di esaurire i tesori della nazione" (citato da Cambiano, *Polis*, p. 312). La fonte è chiaramente Tucidide e il messaggio che Damilaville vi coglie è quello dell'armonia degli interessi e del benessere della nazione.

¹⁷ Myrdal, *L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica*, pp. 173-191.

¹⁸ Myrdal, *L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica*, p. 238-239.

lettera, perché esalta la praxis e pretende più che nel passato di farla coincidere con l'analisi teorica. Sostiene Myrdal: "L'idea dell'armonia è così forte che anche autori i quali altrimenti attribuiscono un'importanza fondamentale al conflitto degli interessi non le sfuggirono completamente: per Karl Marx la storia era una continua lotta di classe fra gli sfruttati e gli sfruttatori, però anche nella sua opera si possono riscontrare vestigia dell'idea di un benessere comune come quando sostiene che certi fenomeni sociali sono il risultato naturale di determinate condizioni produttive, le quali si realizzano con la massima efficienza per poi svilupparsi in altre. Nelle sue previsioni l'elemento teleologico assume il risalto maggiore"¹⁹. La convinzione che esista un "benessere comune" al di là dei conflitti e delle lotte che spingono avanti la storia fa assumere alle previsioni di Marx un carattere finalistico. Qual è però la differenza fra lui e i liberali? Se le premesse ideali per Marx non possono giustificare lo stato presente delle cose, come avviene in una prospettiva di tipo liberal-conservatore, esse dovranno per forza guidare l'evoluzione verso la società futura. In questo incrocio fra l'analisi storica e un'aspettativa politica il passato comincia a dare delle risposte e l'antichità torna di nuovo a essere un modello di armonia comunitaria, quando l'umanità non era ancora corrotta e le forme politiche corrispondevano alle condizioni materiali di produzione. Se è vero che la democrazia ateniese è recuperata da Marx nella versione periclea, come sostiene la Arendt, allora il suo ritorno all'antico deve essere interpretato come l'adempimento di una finzione logica, come il tentativo di avverare la simulazione comunista che i liberali, i pensatori borghesi, avevano escogitato per rivendicare una coerenza di sistema all'azione politica.

Ritorno allo stato di natura

A torto l'interesse di Marx per le società primitive è stato ricondotto al disgusto sempre più crescente per il capitalismo²⁰. Voltarsi indietro, verso un mondo non ancora corrotto dall'avidità, non è solo un modo di manifestare l'insoddisfazione per il presente. Può certo implicare una posa letteraria, tipica dei moralisti. Marx talvolta la manifesta in modo plateale. Nell'*Indirizzo* sulla Comune, del 1871, la descrizione della "Parigi meretricia" e la celebrazione del comportamento delle donne del popolo assumono toni quasi danteschi: i loschi affaristi erano fuggiti, i furti e gli omicidi erano quasi del tutto scomparsi, le prostitute avevano seguito i loro protettori e "al loro posto riapparvero alla superficie le vere donne di Parigi, eroiche, nobili e devote come le donne dell'antichità"²¹. Sembra l'elogio della Firenze antica nel canto XV del *Paradiso*, un ritratto ideale che fa da modello per una riforma morale e religiosa, nei termini in cui la concepiva Dante con la mentalità del suo tempo. Anche in Marx la rivoluzione pare coincidere con una restaurazione che ri-

¹⁹ Myrdal, *L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica*, p. 239.

²⁰ Hobsbawm, in Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, pp. 48-49.

²¹ *La guerra civile in Francia*, pp. 82-83.

porta in vita i veri valori perduti, cancellati dalla corruzione borghese. Parigi è una polis che lotta per la sua autonomia, il popolo forma una falange coesa in cui tutti combattono per la stessa causa: l'esercito regolare viene sostituito da una milizia cittadina e l'assemblea diventa un organo legislativo ed esecutivo insieme, i magistrati sono semplici funzionari e i preti riacquistano la semplicità apostolica²².

Non è solo retorica, perché a questa vena eroica corrisponde un modello politico che va oltre la contingenza dell'insurrezione parigina. L'utopia è assente in Marx²³. Engels ci tiene ad allontanare dal socialismo scientifico ogni sospetto di moralismo, a cancellare ogni alone di profezia²⁴. Se intendiamo utopia in senso letterale, Marx non ne ha costruita nessuna. I socialisti che lo criticano in un certo senso confermano questo giudizio quando dicono che c'è qualcosa di più radicale di un'utopia nella visione marxiana della storia. Martin Buber sostiene che Marx è apocalittico e che, diversamente, gli utopisti sono animati dalla volontà di costruire partendo da ciò che esiste, non di distruggere l'esistente per ricreare qualcosa di nuovo²⁵. La visione di Marx coinvolge l'intero genere umano e prevede un percorso ineluttabile, fissato fin dalle origini. Il cardine della sua dottrina è l'unità tra scienza e storia. La previsione dell'avvento del comunismo non è un obiettivo solo auspicato ma un esito necessario, non è il mero frutto dell'azione dei politici, ma è la logica conseguenza dell'analisi scientifica condotta con rigore e onestà: "Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente"²⁶. Per chi lo sappia vedere, il passaggio rivoluzionario al comunismo è intrinseco al processo storico, di fronte al quale lo stato borghese e le false teorie economiche sono degli ostacoli, sono degli schermi che impediscono di realizzare la vera forma politica: "la forma politica finalmente scoperta", come Marx chiama la Comune di Parigi²⁷. La vera scienza è rivoluzionaria e i comunisti e i socialisti sono i teorici della classe proletaria come gli economisti era-

²² *La guerra civile in Francia*, pp. 71-72.

²³ Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 419-425, si concentra sul concetto di pianificazione come unica concreta prospettiva postrivoluzionaria espressa da Marx e recepita dai rivoluzionari russi.

²⁴ Cfr. la prefazione di Engels alla prima edizione tedesca (1884) della *Miseria della filosofia*, *Opere* 6, pp. 645-658; *Anti-Dühring*, *Opere* 25, pp. 15-27. Non va poi dimenticato il *Manifesto*.

²⁵ Buber, *Sentieri in utopia*, pp. 19-20. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, pp. 615-616, sostiene che nel progetto di società futura socialismo utopico e socialismo scientifico non sono affatto differenti e hanno lo stesso esito reazionario. La sostanza apocalittica di Marx sarebbe dovuta all'influsso di Moses Hess secondo Talmon, *Political Messianism*, pp. 210-214, mentre Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, p. 15, esclude la matrice giudaico-cristiana dall'escatologia del pensiero marxiano.

²⁶ *Ideologia tedesca*, *Opere* 5, p. 34.

²⁷ *La guerra civile in Francia*, p. 74.

no i rappresentanti scientifici della classe borghese²⁸.

Marx evita l'utopia ma non la questione della futura forma sociale. Essa è implicita ogni volta che tenta di delineare il decorso storico dall'antichità all'età borghese e descrive i modi di produzione che si sono avvicendati dalle origini ai suoi giorni. La questione è sottesa negli scritti economici, in cui Marx mette i panni dello scienziato, e in quelli politici, dove prevale il tono della polemica, trapela nelle opere pubblicate e assume contorni più definiti negli inediti, che in certi casi rivelano la reticenza del Marx ufficiale (essoterico, per così dire). Le bozze della lettera a Vera Zasulich (8 marzo 1881), sulle quali mi soffermerò, sono un caso evidente del contrasto fra l'ufficialità teorica, con la quale Marx cerca di mantenere una coerenza, e la vivida ricchezza del pensiero che è la sostanza delle teorie. Lo stesso rapporto notiamo fra i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (scritti fra il 1857 e il 1858) e il *Capitale* (il cui primo volume esce nel 1867): non è un caso che ai marxisti piacciono più i primi del secondo, più gli appunti che l'opera definitiva. In termini idealisti: il Marx "soggettivo", in cui si avverte di più la forza creativa e la capacità dialettica, integra il Marx "oggettivo", che dà una stabilità formale a ciò che pubblica. Il pensiero non si identifica in tutto con la teoria ma aiuta a comprenderla. Negli inediti risalta in modo più chiaro che la filosofia della storia è sovrapposta a una ben più radicata filosofia della natura: la prima consente di spiegare i meccanismi dell'evoluzione sociale, la seconda permette di cogliere la sostanza della natura umana e di fissare le condizioni di un ritorno a essa. Nel salto all'indietro, nel nuovo inizio implicito nel concetto di rivoluzione, Marx completa il pensiero illuminista e giacobino e pone l'accento sull'atto politico come unico mezzo per ricondurre il mondo all'armonia originaria, alla sua autentica sostanza.

Questo ritorno implica un modello storico già nei philosophes del XVIII secolo. Morelly e Mably, ai quali si ispireranno i giacobini e Babeuf, postulano uno stato di natura di stampo comunista e ne proiettano le vestigia nell'antichità²⁹. Nel *Code de la nature* (1755) Morelly sostiene che bisogna sollevare il velo che cela la verità agli occhi degli uomini. Già in lui il regime politico ideale è la "forma finalmente scoperta". La riforma che propone è di tipo morale. Solo con la comunanza dei beni si può rimediare alla cupidigia e tornare all'ordine naturale. Dalle condizioni attuali Morelly deduce, per esclusione, la vera natura umana, nascosta sotto gli orpelli della storia. Ciò che è vero è anche giusto e necessario. Il comunismo non è una meta auspicata ma un destino iscritto nei geni dell'uomo. La scienza coincide già con la costruzione politica e presume di darle concretezza. I comunisti francesi del Settecento disegnano una prospettiva reale e condannano come falso e ingiusto tutto ciò che non coincide con essa. La proprietà e il desiderio di ricchezza sono i principali imputati. Mably propone di escludere dalla cittadinanza gli artigiani e i lavoratori in quanto "schiavi del

²⁸ *Miseria della filosofia*, Opere 6, pp. 185-186.

²⁹ Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, pp. 27-41; Guerci, *Libertà degli antichi*, pp. 105-139.

pubblico... che, non esistendo che tramite il loro lavoro, non appartengono in un certo senso a nessuna società”³⁰. La suggestione è aristotelica³¹, come è ispirata ad Aristotele la convinzione che il commercio fosse contrario allo spirito del buon governo. La moralità e la coesione stanno alla base di questa visione politica, la libertà del cittadino non può essere concepita se non congiunta con la virtù. Per Rousseau, che condivide l’impostazione di Morelly e Mably, egualitarismo, concordia e valore si condensano in un solo esempio, quello di Sparta, che poi viene fatto proprio dai giacobini³². Ai loro occhi Sparta, e non Atene, era la polis per eccellenza perché aveva bandito il lusso e aveva mantenuto invariata la sua costituzione senza patire gli sconvolgimenti politici e la decadenza morale che invece avevano afflitto Atene, corrotta dall’individualismo mercantile. Il miraggio spartano fa da paradigma storico e coincide con l’equilibrio ideale che secondo Aristotele deve avere una comunità politica in cui la ricchezza può essere solo uno strumento ma non un fine.

Ai philosophes mancava però un compiuto pensiero sociale, mentre i socialisti francesi dell’Ottocento fanno un passo avanti mettendo il lavoro al centro del processo storico. Essi sono il legame fra Marx e gli illuministi³³. Saint-Simon, Fourier, Considérant suddividono la storia umana in fasi, come cercò di fare anche Marx³⁴. Inoltre Saint-Simon introduce l’idea della lotta di classe che porta alla ristrutturazione della società, in cui al governo si sostituisce l’amministrazione delle cose, cioè un piano industriale; Fourier auspica la creazione di unità sociali comunali; e Considérant, nel manifesto dei principi socialisti del 1843, ritiene che la libera concorrenza favorisca la creazione dei

³⁰ Cit. in Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 87.

³¹ Aristotele, *Politica* 1277b, 1-7; 1277b, 33-1278b, 5: la questione se il βάνανος può essere cittadino è inserita in una discussione sulla virtù del cittadino, se questa può coincidere con la virtù dell’uomo per bene (cfr. *Etica Nicomachea* 1130b, 28-29). Aristotele conclude che se anche il βάνανος è cittadino non è detto che ne possieda la virtù, perché questa è tipica solo di chi ha le mani libere e può dedicarsi interamente alla politica. Sul rapporto fra uomo buono e buon cittadino cfr. Calabi, *La città dell’oikos*, pp. 57-65; Laurenti, *Introduzione alla politica di Aristotele*, pp. 66-71.

³² Engels, *Anti-Dühring*, *Opere* 25, p. 17: “La prima forma con cui la nuova dottrina fece la sua comparsa fu così un comunismo ascetico che si ricollegava a Sparta”. Per il mito spartano in Robespierre e Saint-Just vd. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 197; Vidal Naquet, *La democrazia greca nell’immaginario dei moderni*, pp. 219-245; Avlami, *Libertà liberale contro libertà antica*, pp. 1325-1336. Per la consonanza fra Mably e l’illuminismo scozzese sul tema della povertà e dell’efficienza di Sparta vd. Cambiano, *Polis*, pp. 332-354.

³³ Talmon, *Political Messianism*, pp. 35-156.

³⁴ Questo debito è riconosciuto da Engels, *Anti-Dühring*, *Opere* 25, p. 249: “Ma dove Fourier appare più grande è nella sua concezione della storia della società. Egli divide tutto il suo corso quale sinora si è svolto, in quattro fasi di sviluppo: stato selvaggio, stato patriarcale, barbarie, civiltà, la quale ultima coincide con quella che oggi si chiama società borghese...”. I socialisti utopisti e i rivoluzionari francesi cercano di elaborare una teoria storica del progresso perché confidano nell’inarrestabile processo verso l’uguaglianza e la libertà, vd. Bury, *Storia dell’idea di progresso*, pp. 194-201, 217-223.

monopoli, influenzando così il più famoso *Manifesto* del 1848³⁵. La combinazione fra natura e lavoro fa sì che il comunismo non venga considerato una forma del tutto nuova, ma “una reincarnazione, a un livello più alto, delle virtù sociali del comunitarismo primitivo”³⁶. Gli intellettuali della rivoluzione inglese del Seicento erano già arrivati a questa sintesi. Gerard Winstanley anticipa l’egualitarismo di Babeuf, mentre John Bellers ipotizza un comunismo non solo distributivo ma anche produttivo e vi vede un’aderenza maggiore alle leggi di natura³⁷. Di quest’ultimo Marx dice che fu “un vero fenomeno nella storia dell’economia politica” e che “aveva compreso molto chiaramente sin verso la fine del secolo XVII l’esigenza di andare oltre l’attuale educazione e divisione del lavoro”³⁸. In una lettera a Ruge del 1843, Marx aveva appunto affermato che il comunismo è “una manifestazione particolare del principio umanistico” e che il socialismo, di cui il comunismo è una realizzazione unilaterale, “concerne la *realtà* della vera essenza umana”³⁹.

Il nucleo teorico

Marx ha alle spalle un pensiero ben consolidato ma, anziché concentrarsi sull’architettura della società futura, ne sviluppa il nucleo teorico, che consiste nell’*innesto di un criterio evoluzionista su una base aristotelica*. Aristotele è un autore importante per Marx, come per i comunisti che lo precedono, perché attraverso di lui riscoprono l’equilibrio naturale originario sovvertito dal processo inesorabile della storia. Nel capitolo X della seconda sezione dell’*Anti-Dühring*, scritto da Marx, Aristotele è ritenuto il primo a stabilire la differenza tra valore d’uso e valore di scambio di una merce e a distinguere due diverse forme del denaro, una come mezzo di circolazione e l’altra come capitale monetario⁴⁰. Nelle due coppie il primo termine rappresenta la conservazione di uno status ideale e giusto, mentre il secondo termine è negativo perché modifica l’armonia naturale della comunità e rappresenta il cambiamento. Aristotele è filtrato attraverso Hegel: la natura, φύσις, è considerata sostanza, idea, e la polis, in quanto comunità naturale, è ritenuta una totalità organica. Non è detto che Aristotele la pensasse proprio così. Non tutti concordano nel ritenere che la polis sia una sostanza, una φύσις⁴¹. Ma è così che Marx la concepisce. D’altra parte non è motivo di discussione

³⁵ Buber, *Sentieri in utopia*, pp. 28-29. Marx aveva probabilmente una copia dei *Principes du socialisme* di Considérant, vd. MEGA IV, 32.

³⁶ Hobsbawm, in Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, n. 2 p. 49.

³⁷ Vd. Schröder, *La rivoluzione incompiuta (Winstanley e Babeuf)*; Vola, *John Bellers e il suo “Colledge of Industry” (1695)*.

³⁸ *Capitale* I, p. 359 n. 309.

³⁹ *Opere* 3, pp. 154-155.

⁴⁰ *Anti-Dühring*, *Opere* 25, pp. 218-220.

⁴¹ Sull’intreccio fra metafisica e politica in Aristotele vd. Riedel, *Metafisica e metapolitica*: in particolare sulla polis come κοινωμία naturale vd. pp. 57-89. Ma contro l’interpretazione organicista della filosofia politica aristotelica, e

che per Aristotele la polis esista per natura e che sia contro natura tutto ciò che turba il suo equilibrio sociale e politico, provocandone la decadenza. Né è in dubbio che le riflessioni economiche della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea* abbiano un fondamento morale e metafisico⁴². Il ragionamento è basato sulla dialettica non sulla ricerca empirica e la realtà viene razionalizzata in paradigmi, anche se ciò non impedisce ad Aristotele di dare informazioni preziose e interessanti sul suo tempo. Marx si sente debitore verso Aristotele e quando elabora la teoria del valore rimane influenzato dalla concezione della polis come sostanza naturale. Naturalmente non è necessario pensare che Aristotele abbia avuto una teoria del valore, né ha colpa se gli vengono attribuite cose che non ha mai sostenuto, ma proprio l'insistenza con cui inserisce l'uomo in una dimensione comunitaria ha fatto pensare che abbia anche postulato un valore oggettivo delle merci su cui fondare una società coesa.

Partiamo allora dalla questione del valore. Marx sostiene nel *Capitale*: “La genialità di Aristotele brilla proprio nel fatto che egli scopre un *rapporto di uguaglianza* nella *espressione di valore* delle merci. Solo le limitate condizioni storiche della società in cui visse non gli permisero di scoprire in che cosa consiste “in verità” questo *rapporto di uguaglianza*”⁴³. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele aveva cercato di individuare quale fosse il criterio di commensurabilità che permetteva di scambiare equamente merci di natura diversa fra membri diversi della polis, ma non lo aveva trovato né nel denaro, che è una misura convenzionale, né nel bisogno, che è il semplice impulso per lo scambio⁴⁴, cioè, secondo Marx, “qualcosa di estraneo alla reale natura delle cose”⁴⁵. Aristotele ha

quindi contro l'idea che Aristotele intenda la polis come una sostanza, si veda Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, pp. 16-36.; cfr. anche Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis*, pp. 77-80. Il quadro è certamente più complesso di quanto faccia apparire questa contrapposizione. Infatti entrambe le letture riconoscono le medesime aporie, solo che una le risolve dando della politica aristotelica una visione organicista, l'altra tende a mantenerle come tali, mettendo a punto il senso di alcune definizioni. In genere chi si è occupato di individuare somiglianze e riprese fra Aristotele e Marx accredita la prima ipotesi (cfr. Pike, *From Aristotle to Marx*, pp. 44-48), anche se ciò non è affatto necessario.

⁴² Meikle, *Aristotle's economic thought*, pp. 6-27.

⁴³ *Capitale* I, p. 69.

⁴⁴ *Etica Nicomachea*, 1132b, 21-1134a, 16. Per un commento dettagliato del passo vd. Meikle, *Aristotle's economic thought*, pp. 6-42, che ritiene che la commensurabilità non sia data né dal valore-lavoro né tantomeno dal bisogno (*χρεία*), come hanno pensato gli economisti neoclassici. Meikle riconosce ad Aristotele una visione problematica dell'economia, mentre altri ritengono che il passo non contenga affatto un'analisi economica. Questa, com'è noto, è la posizione di Finley, *Aristotle and Economic Analysis*, pp. 142-150, che si pone sulla scia di Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, pp. 74-81, e di Polanyi, *Aristotele scopre l'economia*.

⁴⁵ Sull'interpretazione di Marx cfr. Finley, *Aristotle and Economic Analysis*, p. 148; Meikle, *Aristotle's economic thought*, n. 11 pp. 15-16; DeGolyer, *The Greek Accent of the Marxian Matrix*, pp. 112-113. Cfr. anche Musti, *Per una ricerca sul valore di scambio*, pp. 158-162. Per una lettura marxiana delle considerazioni economiche di Aristotele cfr. Lotito, *Aristotele su moneta, scambio bisogni*.

forse abbozzato solo una teoria dei prezzi ma per Marx si è posto un problema ben più serio. Il filosofo sarebbe andato vicino alla formula del valore-lavoro senza però individuarla. Glielo avrebbero impedito le “limitate condizioni storiche”, cioè il fatto che l’uguaglianza astratta non aveva ancora creato una disparità economica e ciascun individuo era in relazione diretta con ciò che produceva, senza la mediazione del capitale⁴⁶. Invece in epoca moderna il valore sociale complessivo delle merci che risulta dalla totalità del tempo di lavoro non va più a beneficio di chi lavora ma ingrossa e arricchisce il sistema di produzione capitalista. Il pluslavoro degli operai diventa plusvalore per i padroni, ossia saggio di sfruttamento. Lo scambio fra i due è impari mentre dovrebbe essere pari. Questo è il senso della reciprocità che Marx coglie nelle parole dell’*Etica Nicomachea*. L’economia precapitalista non è ancora inquinata dal plusvalore e ciò consente di cogliere il nesso fra valore e lavoro nella sua purezza, in un rapporto di parità assoluta e di identità, tale da renderlo invisibile. Il limite di Aristotele non è un vero limite, ma anzi attraverso il suo punto di vista si può cogliere l’armonia naturale su cui si devono fondare i rapporti sociali e che consiste nel lavoro destinato all’uso personale e non al commercio e al profitto.

L’esistenza degli schiavi non costituisce un problema perché essi erano meri strumenti in mano al padrone e non operai salariati, obbligati a produrre da una falsa libertà contrattuale. Nell’antichità il pluslavoro era la normale mansione di coloro che non erano liberi e non si traduceva in plusvalore⁴⁷. Secondo Aristotele la non-libertà dello schiavo è compresa nella libertà del cittadino e gli schiavi servono per aiutare il cittadino a vivere, in quanto strumenti animati di sua proprietà. Se infatti l’uomo avesse a disposizione gli automi di Efesto non ci sarebbero schiavi. Aristotele distingue fra gli strumenti per la produzione (ποίησις) e quelli per l’azione (πρᾶξις), i primi sono ὄργανα ποιητικά, gli altri sono κτῆμα e rientrano negli oggetti di proprietà. Lo schiavo, essendo un oggetto di proprietà, è uno strumento che serve all’azione, cioè alla vita del padrone, e non alla produzione: ὁ δὴ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησις, ἐστίν⁴⁸. Aristotele fornisce una visione consolante del sistema antico, in cui lo sfruttamento del lavoro non esiste perché il lavoro servile non è destinato alla produzione. Questo per Marx è la conferma che nell’antichità greca il rapporto valore-lavoro era pari. In termini teorici significa che egli sovrappone il mondo greco al modello collettivista sul quale gli economisti

⁴⁶ Valorizza questo punto Lotito, *Aristotele su moneta, scambio bisogni*, terza parte, p. 15.

⁴⁷ Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, p. 77: “Nell’antichità e nel Medioevo il pluslavoro effettuato non era dominato da alcuna mistificazione; esso non era velato dall’idea del valore. Lo schiavo, quando era costretto a produrre per lo scambio, era una pura macchina da pluslavoro, e i servi della gleba effettuavano pluslavoro nelle forme non dissimulate delle servitù, dei tributi in natura o in decime...”. Sull’economia schiavistica degli antichi nel *Capitale* e nei *Grundrisse* si vedano anche le riflessioni di Di Benedetto, *Filologia e marxismo*, pp. 26-44.

⁴⁸ *Politica* 1254a, 7. Sulla distinzione fra *poiesis* e *praxis* vd. Riedel, *Metafisica e metapolitica*, pp. 123-130.

classici avevano cercato di fondare la teoria del valore sociale⁴⁹. La finzione comunista della polis, come si è detto, coincide con l'Atene liberale. La novità del socialismo non sta nel confutare l'equazione fra valore e lavoro ma nell'usarla come un principio socialrivoluzionario. Già John Gillies nel 1797 attribuisce ad Aristotele l'idea che il valore delle merci consista nel lavoro impiegato per produrle, ma Gillies non era certo un fautore della democrazia⁵⁰. L'esito conservatore del pensiero liberale è infatti contraddittorio rispetto alle premesse, mentre Marx e i socialisti, che le accettano in toto, sono politicamente più coerenti.

Myrdal è di nuovo illuminante: “il loro [dei socialisti] punto di partenza comune è la teoria classica del valore del lavoro che, come Ricardo, avevano ripreso da Adam Smith e secondo la quale nella società attuale i lavoratori non ricevono l'intero prodotto del loro lavoro. Il valore reale dei salari (= il costo di produzione del lavoro in termini di lavoro) è inferiore al valore reale dei prodotti (= il lavoro incorporato in essi)... I socialisti si limitano a trarre esplicitamente la conclusione che è già implicita nell'idea metafisica del valore reale: il solo ordinamento sociale giusto è quello in cui i lavoratori ricevono l'intero prodotto del loro lavoro. Il capitale, come già aveva detto Adam Smith, è il potere di disporre del lavoro di altri, il che è fonte di proprietà per alcuni uomini. Avrebbero anche potuto dire che il profitto derivante dal capitale è uno “sfruttamento” inammissibile, se si fossero serviti del termine destinato a ottenere effetti così imponenti tramite la propaganda di Marx”⁵¹. La società giusta in cui i lavoratori ricevono “l'intero prodotto del loro lavoro” corrisponde all'equilibrio aristotelico in cui la praxis prevale sulla poiesis, una condizione ideale che si trova all'inizio dei tempi e si infrange con il progresso che nei suoi esiti estremi produce la divisione del lavoro e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Marx scopre la vena rivoluzionaria all'interno della tradizione

⁴⁹ Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, pp. 76-77: “... i valori giusti di Aristotele erano valori sociali: esprimenti cioè, come quasi certamente pensò, le valutazioni delle merci, compiute dalla collettività, ma solo nel senso che erano il risultato superindividuale di molteplici azioni di uomini ragionevoli”.

⁵⁰ *Aristotle's Ethics and Politics*, pp. 270-271. Gillies ragiona sulla base di *Metafisica*, 1050a, 30 ss. Cosa pensasse della democrazia lo si capisce bene dal suo discorso *Sopra la storia, le maniere e il carattere de' Greci*, del 1778, nonché dalla sua *History of Ancient Greece*, in cui la dedica al re inizia così: “The history of Greece exposes the dangerous turbulence of Democracy, and arraigns the despotism of Tyrants”. E sulla “rivoluzione” democratica di Clistene: “... a revolution of which the consequences were not immediately felt, but which continually became more sensible, and finally terminated in the ruin of Athens and of Greece” (*ibidem*, p. 465).

⁵¹ Myrdal, *L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica*, p. 137. Per la continuità fra economia borghese e economia rivoluzionaria nel XIX secolo vd. anche Foucault, *Le parole e le cose*, pp. 274-285. Sull'applicazione rivoluzionaria dell'equazione valore-lavoro ricavata da Ricardo cfr. Engels, prefazione alla prima edizione tedesca della *Miseria della filosofia*, *Opere* 6, part. p. 648. Che Adam Smith in realtà non abbia elaborato nessuna teoria del valore-lavoro, pur influenzando in questa direzione Ricardo e Marx, non cambia questo quadro: vd. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, pp. 227-229 e 374-379.

liberale attraverso Aristotele⁵². In questo modo egli elabora una prospettiva futura in cui la produzione non è più un fattore di progresso (o lo è in modo molto lento) perché il valore si sovrappone in toto col lavoro, la conservazione prevale sul cambiamento e la natura sull'artificio, come avveniva nell'orizzonte della polis.

L'*oikonomia* è compresa nella gestione dello stato. La definizione che Aristotele ha dato dell'essere umano come animale politico è fatta propria da Marx: "L'uomo è nel senso più letterale del termine uno ζῷον πολιτικόν, non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società. La produzione dell'individuo isolato all'esterno della società... è un'assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino *assieme*"⁵³. La comunità è concepita come condizione naturale dell'uomo. La sua realizzazione perfetta e compiuta è la polis. Secondo Aristotele essa è il frutto dell'aggregazione di comunità più piccole. La polis è il loro fine perché se il fine di una cosa è la sua natura e le piccole comunità formano la polis, allora la natura delle aggregazioni umane è creare una polis. Se si tradisce questa istanza, la comunità non si realizza e il fine è mancato. Esso corrisponde all'autosufficienza: la polis basta a se stessa o altrimenti non è realizzata. In conclusione, se la polis è fra le cose naturali, l'uomo non può essere che un animale politico e chi è senza polis per natura, e non per sorte, o è stupido o è più di uomo (*Politica*, 1252b, 27 - 1253a, 4). Per Aristotele la natura di una cosa costituisce il suo fine. Se il fine non è rispettato, è chiaro che si tradisce anche la natura della cosa, cioè se ne tradisce l'evoluzione naturale visto che la natura della cosa si rivela una volta che ha compiuto il suo ciclo. Perciò la sostanza politica dell'essere umano implica la necessità di perseguire il fine biologico insito nella sostanza stessa⁵⁴. Un fine che Marx trasferisce dal piano biologico a quello storico. Come afferma nella *Questione ebraica*, l'uomo non si emancipa veramente se non si realizza come parte della sua specie considerando le sue forze individuali come forze sociali⁵⁵. Questa verità biologica va persa nel corso del-

⁵² Marx in questo modo conferisce al socialismo scientifico una radicalità che il socialismo precedente non aveva. Secondo Myrdal, *L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica*, p. 185, "un'assai scarsa forza rivoluzionaria anima l'attività letteraria dei socialisti inglesi. Non viene mai esattamente chiarito come poi si possa realizzare l'ideale (della libertà, ovvero la partecipazione al prodotto sociale corrispondente al bisogno: erronea associazione fra lavoro e bisogno)... Solo Marx vi apportò questo elemento dinamico. Egli si leva, come egli stesso mette in rilievo, contro il vecchio "utopismo". Ma poiché contemporaneamente vuole essere "scientifico" – il compito che tutti i creatori di sistemi politici impongono a loro stessi – egli è costretto a creare tutta una mistica filosofia della storia".

⁵³ Marx, *Introduzione ai "Lineamenti fondamentali"*, *Opere* 29, p. 18.

⁵⁴ La definizione di uomo come animale politico è intesa in senso strettamente biologico da Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, pp. 37-61, secondo il quale la politicità non è del tutto sovrapponibile con la razionalità umana, benché ammetta che nella polis la "sovrastruttura razionale e culturale" interagisca con "l'impulso biologico".

⁵⁵ *Sulla questione ebraica*, *Opere* 3, p. 182: "Solo quando l'uomo reale, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è *divenuto ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue "forces propres" come forze *sociali*, e perciò non

la storia e viene recuperata solo alla fine del processo, quando l'uomo riprende coscienza di essere "animale politico", destinato all'azione e non alla produzione, alla praxis e non alla poiesis, o meglio quando la poiesis coinciderà con la praxis, il lavoro con la vita, la vita con la politica, e l'uomo godrà interamente dei frutti del suo lavoro, in modo che ciò rafforzi e non indebolisca il rapporto sociale con gli altri. Il principio della polis come comunità naturale – la base aristotelica – è punto di partenza e punto di arrivo della storia.

La questione democratica

Per Marx la comunità moderna non realizza il fine dell'uomo; quella che il cittadino riconosce come comunità è una visione fittizia nella quale egli è soltanto un individuo alienato: "La comunità apparente nella quale finora si sono uniti gli individui si è sempre resa autonoma di contro a loro e allo stesso tempo, essendo l'unione di una classe di contro a un'altra, per la classe dominata non era soltanto una comunità del tutto illusoria, ma anche una nuova catena"⁵⁶. Il processo storico ha isolato l'uomo⁵⁷ e la divisione del lavoro ha separato il soggetto dalle condizioni oggettive del suo lavoro, lo ha reso a sua volta un oggetto. La libertà contrattuale è un inganno e lo stato è un'entità che nasconde la situazione reale perché la cittadinanza politica rimane del tutto separata dall'effettiva esistenza civile, sociale ed economica dell'individuo.

Il problema politico è preliminare ed essenziale. Non solo Marx lo affronta all'inizio dei suoi studi, ma è attraverso di esso che avviene il recupero teorico della democrazia antica. Egli stesso in qualche modo ne riconosce la priorità nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, del 1859. Qui è contenuta la celebre sintesi dei principi del materialismo storico, che non ci interessa di per sé quanto per il fatto che è inserita in un contesto in cui Marx fa un bilancio delle sue ricerche: "La mia specialità erano gli studi giuridici – sostiene – ma io non li coltivavo se non come disciplina subordinata, accanto alla filosofia e alla storia"⁵⁸. Con le questioni economiche dice di entrare in contatto nel 1842 come redattore della *Rheinische Zeitung* in cui si avvertiva "una eco, leggermente tinta di filosofia, del socialismo e comunismo francese". Marx li bolla come diletterismo da cui intende distaccarsi, ma essi, come si è detto, lasceranno comunque un segno profondo nel suo pensiero

separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta". Si tratta della concezione dell'uomo come specie, "Gattungswesen", sviluppata soprattutto nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 (Marx, *Opere* 3). Su questo concetto vd. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 113-124. Sulla traduzione di "Gattungswesen" con "ente generico" si vedano i rilievi di Norberto Bobbio, che esplicita la traduzione corretta in "essere appartenente ad una specie" (vd. Nota alla traduzione di Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. XVIII-XIX).

⁵⁶ *Ideologia tedesca*, *Opere* 5, p. 64.

⁵⁷ *Lineamenti*, *Opere* 29, p. 429: "L'uomo si isola solo attraverso il processo storico".

⁵⁸ Questa e le altre citazioni sono tratte dalla prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, *Opere* 30, pp. 297-301.

ro. Il primo lavoro importante che ritiene degno di menzione è la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, rimasto inedito: “La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi, né spiegandoli con la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell’esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l’esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di “società civile”; e che l’anatomia della società civile è da cercare nell’economia politica”. La concezione materialista della storia, secondo cui le forze di produzione hanno il primato su quelle spirituali, viene descritta subito dopo. Talmon, infatti, considera la critica a Hegel una prova del fatto che l’ispirazione originaria di Marx fu “the Messianic postulate” e che l’argomento economico servì in realtà a giustificare un’aspettativa di rigenerazione politica⁵⁹.

Dopo l’esposizione del materialismo Marx parla della collaborazione con Engels e della stesura a quattro mani dell’*Ideologia tedesca*, scritta per “veder chiaro in noi stessi” e anch’essa inedita. L’*Ideologia* risponde all’esigenza di liberarsi dalla visione della filosofia tedesca che altera la realtà e impedisce di cogliere lo spirito comunitario che sta al fondo della natura umana e che è tradito dallo sviluppo economico moderno. Poi Marx menziona il *Manifesto* e, come scritto “scientifico”, la *Miseria della filosofia*, contro l’utopista Proudhon. È di nuovo giornalista presso la *Neue Rheinische Zeitung*, di cui è direttore dal 48 al 49, poi si trasferisce a Londra, studia alla British Library e collabora con il *New York Daily Tribune* come corrispondente dalla capitale britannica: “straordinaria dispersione dei miei studi” definisce l’attività di giornalista, ma anche “una parte così importante dei miei contributi, che – dice – fui costretto a familiarizzarmi con particolari pratici che esulano dal terreno della scienza dell’economia politica propriamente detta”. Infatti gli articoli sull’India, scritti in questo periodo, sono la base per i successivi studi di carattere etnologico, finalizzati a rintracciare la forma politica reale, non ideale o ideologica, verso la quale dovrà evolvere l’umanità⁶⁰.

Nel 59, all’epoca della pubblicazione di *Per la critica*, Marx aveva già scritto anche i *Grundrisse*, cioè gli appunti da cui qualche anno dopo nascerà il *Capitale*. Di questi, e in particolare della sezione sulle forme precapitaliste, parlerò in seguito. Ora invece tratterò brevemente della critica ai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, perché attraverso di essa Marx circoscrive per la prima volta i connotati generali che dovrà assumere lo stato dopo la rivoluzione finale. Il debito verso Hegel equivale a quello verso Aristotele: egli ha avuto il merito di completare la filosofia illuminista della ragione e della natura con la dialettica ripresa dai filosofi greci. Anche Engels è molto chiaro

⁵⁹ Talmon, *Political Messianism*, p. 205.

⁶⁰ Godelier, *Sulle società precapitalistiche*, pp. 24-39, 123-130; Maffi, *India Cina Russia*, part. pp. 86-91. Gli articoli sull’India del 1853 sono in *Opere* 12.

in proposito: “Il suo merito maggiore [di Hegel] fu la riassunzione della dialettica come la forma più alta del pensiero. Gli antichi filosofi greci erano stati tutti dei dialettici nati, spontanei, e la mente più universale che vi fu tra loro, Aristotele, aveva già indagato anche le forme più essenziali del pensiero dialettico”⁶¹. La combinazione fra base naturale e idea del processo è già nella filosofia antica, ma viene riproposta grazie alla rifondazione dialettica hegeliana. Il principio che tutto si muove, scorre e muta viene formulato per la prima volta da Eraclito. Engels dice che era una “visione primitiva, ingenua, ma sostanzialmente giusta del mondo”⁶² che però non poteva essere sviluppata in modo adeguato nel campo della scienza, della natura e della storia perché i greci avevano l’onere di raccogliere per primi il materiale, si trovavano cioè all’inizio del processo⁶³. Tuttavia questo, come si è visto, non è un vero limite. Marx, infatti, critica Hegel proprio sulla base della visione primitiva degli antichi, arretrata forse ma più “giusta” rispetto agli aggiornamenti cui l’aveva sottoposta il maestro dell’idealismo.

Nei *Lineamenti* Hegel aveva cercato di correggere la riflessione politica aristotelica. Per lui ciò che non andava era la divaricazione fra oikos e polis, ovvero tra la *familia*, i cui membri stanno fra loro in rapporto gerarchico, e la comunità politica, che prevede un rapporto paritario fra cittadini uguali⁶⁴. Aristotele non era riuscito a trovare una conciliazione fra questi due termini, perché il riconoscimento di una disuguaglianza naturale fra ragazzo e adulto, fra padre e figlio, fra padrone e schiavo e fra uomo e donna, era esteso anche al rapporto fra governanti e governati e questo, anziché semplificare, aveva complicato il ragionamento⁶⁵. L’antichità greca infatti non conosceva né il diritto astratto né la libertà economica, mentre nella società attuale l’individuo è libero anche come privato (*bourgeois*) e non solo come cittadino (*citoyen*). Ciò che permette di amalgamare lo stato con la dimensione privata è il concetto moderno di “società civile”: all’interno di essa si svolge il conflitto degli interessi privati che vengono risolti nella sfera pubblica. Lo stato è l’interesse generale nel quale si conciliano gli interessi particolari. Il mezzo per raggiungere questo risultato è la rappresentanza politica. Hegel giustifica la monarchia costituzionale del suo tempo come l’unico sistema che riesce a colmare “la frattura che divide le due sfere, con l’intento di legittimare gli interessi

⁶¹ *Anti-Dühring, Opere 25*, p. 19.

⁶² *Anti-Dühring, Opere 25*, p. 19.

⁶³ La scienza della natura e la ricerca storica sono “campi d’indagine che per ragioni molto valide non ebbero presso i greci dell’età classica che una posizione di secondo piano, perché questi dovevano prima di tutto raccogliere il materiale” (*Anti-Dühring, Opere 25*, p. 20).

⁶⁴ Depew, *The Polis Transfigured*, pp. 41-50.

⁶⁵ Arendt, *Fra passato e futuro*, pp. 160-164. Il problema è ben enucleato da Calabi, *La città dell’oikos*, p. 52: “Il tentativo di fondare sui rapporti familiari i rapporti politici, operazione finalizzata a dare un fondamento naturale alla politica, complica la situazione”.

privati all'interno della struttura politica generale"⁶⁶. Alla burocrazia è riconosciuto l'importante ruolo di classe intermedia fra l'universale e il particolare, in quanto essa agirebbe per il bene pubblico⁶⁷. La proprietà fondiaria garantisce la stabilità della classe dirigente e viene concepita come diritto inalienabile delle famiglie che, per costituire il nucleo fondante dello stato, devono essere messe al riparo dai pericoli della società stessa e dalle fluttuazioni del mercato⁶⁸.

Secondo Marx il trattato di Hegel è una "razionalizzazione della realtà materiale"⁶⁹, una giustificazione teorica dello stato prussiano, e non una spiegazione dello stato come prodotto storico. Marx critica la priorità ideale che Hegel riconosce allo stato e contesta la divaricazione moderna fra *homo oeconomicus* e *homo politicus*, cioè fra *bourgeois* e *citoyen*, fra società civile e stato⁷⁰. Egli usa Aristotele per affermare la natura politica della società e nega che lo stato rappresentativo abbia un'autentica sostanza democratica. Marx si serve della razionalizzazione aristotelica della polis per confutare la razionalizzazione dello stato di Hegel. La sua critica non è solo il ribaltamento della logica hegeliana e il disvelamento delle sue contraddizioni⁷¹. Egli parte dall'idea che la democrazia sia una forma politica superiore, trovandone la realizzazione nell'antichità. Per Aristotele la definizione di cittadino "in assoluto" (ἀπλῶς) coincide con il ruolo che il cittadino svolge in una polis democratica, in cui è parte attiva nell'assemblea e nei tribunali, in cui ha la facoltà di assumere direttamente cariche deliberative e giudiziarie, mentre nelle polis oligarchiche questi poteri sono delegati a organi specifici, sono cioè gestiti a parte (κατὰ μέρος) e l'assemblea non è convocata a intervalli regolari (*Politica* 1275a, 22-1275b, 21)⁷². Se la natura dell'uomo è politica, la separazione fra sfera

⁶⁶ Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, p. 31.

⁶⁷ *Critica della filosofia hegeliana*, *Opere* 3, p. 51: "Hegel parte dalla separazione dello "Stato" e della società "civile", dei "particolari interessi" e dell'"universale che è in sé e per sé", e senza dubbio fonda la burocrazia su questa separazione".

⁶⁸ Sul possesso fondiario come bene ereditario inalienabile, come garanzia anche contro il proprio stesso arbitrio, vd. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, §§ 306-307.

⁶⁹ Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, p. 47.

⁷⁰ Questo è anche uno dei temi principali della *Questione ebraica*, pubblicato nel febbraio del 1844 (*Opere* 3). Sulla critica di Marx al modello contrattuale e giuridico-formale si vedano i rilievi di Riedel, *Metafisica e metapolitica*, pp. 279-280.

⁷¹ Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 19 ss. insiste invece sul metodo trasformativo di Feuerbach. Diversa è l'impostazione di Talmon, *Political Messianism*, pp. 205-207; cfr. anche Depew, *The Polis Transfigured*. Talmon mette in evidenza il modello di Rousseau, Depew quello di Aristotele. Ma questi due modelli in effetti coincidono. Fra l'altro la priorità della polis sull'individuo era il modo in cui Hegel aveva interpretato Aristotele: vd. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, pp. 14-15. La dipendenza di Marx da Hegel su questo punto è in effetti problematica: si vedano ad esempio i rilievi di Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, 2, pp. 352-354.

⁷² Per la concezione aristotelica del cittadino "in assoluto" si veda Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, pp. 58-65, secondo il quale il filosofo pensa più a una condizione ideale di cittadinanza.

civile e politica è innaturale, e il regime ideale, o meglio reale (cioè secondo natura), è quello democratico. Così Marx: “In tutti gli Stati che differiscono dalla democrazia, lo Stato, la legge, la costituzione, dominano senza dominare realmente, cioè senza penetrare materialmente il contenuto delle restanti sfere non politiche. Nella democrazia la costituzione, la legge, lo Stato stesso, sono semplicemente un’autodeterminazione del popolo, un contenuto determinato del popolo, per quanto esso contenuto è costituzione politica. Del resto, s’intende da sé che tutte le forme politiche hanno come loro verità la democrazia, e che quindi in quanto non sono democrazia non sono vere”⁷³. La coincidenza fra il popolo e la costituzione dello stato, fra il contenuto e la forma, tra il principio materiale e quello formale⁷⁴, che Marx considera l’essenza della vera democrazia, è tipica della polis, in cui la sfera privata è esclusa dallo stato politico, ovvero completamente assorbita da esso: “Negli Stati antichi lo Stato politico costituisce il contenuto dello Stato con l’esclusione delle altre sfere” e “la res pubblica è l’affare privato reale, il reale contenuto dei cittadini”⁷⁵. Nel Medioevo avveniva la stessa cosa: anche allora “vita del popolo e vita dello stato” erano identiche, ma con un’inversione dei termini rispetto alla polis. Nel Medioevo è la società che ingloba lo stato perché “ogni sfera privata ha un carattere politico”, e siccome l’uomo medievale non era libero ma sottoposto a vincoli corporativi di ogni genere, ci troviamo di fronte a una “democrazia della illibertà”⁷⁶. In base a questo principio anche la “despotia” asiatica è un regime politico più sincero dello stato moderno perché l’interesse privato del sovrano coincide con lo stato, cioè con i sudditi, che sono completamente asserviti al monarca, sono una diretta e concreta emanazione della sua persona⁷⁷.

In nome della coincidenza fra popolo e stato Marx ritiene che lo stato rappresentativo basato sul sistema delle deleghe e sulla burocrazia non sia uno stato reale – e quindi non sia una democrazia – per tutti, ma solo per coloro che ricoprono le cariche⁷⁸. In tal caso i membri del governo sono i

⁷³ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 35.

⁷⁴ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 34: “Nella democrazia il principio formale è al tempo stesso il principio materiale”.

⁷⁵ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, pp. 35 e 37.

⁷⁶ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 36; cfr. pp. 81-82.

⁷⁷ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 37.

⁷⁸ È inutile discutere se questa concezione della democrazia sia già comunista o ancora legata al giacobinismo, perché il comunismo deriva dal radicalismo illuminista e consiste nel ritorno allo stato di natura della fase pre-moderna, sia pur in forme diverse (polis, corporazioni medievali, despotia asiatica). Vera democrazia o comunismo, l’identità della forma col contenuto risale al modello della democrazia primitiva che prevede una partecipazione politica diretta. Per la questione cfr. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, 2, pp. 338-356; Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 48-58; e ultimamente Screpanti, *Marx dalla totalità alla moltitudine*, part. pp. 73-98. Peraltro l’identificazione fra democrazia e comunismo è già dei socialisti rivoluzionari francesi dell’800 come Etienne Cabet, che ritiene che il comunismo sia l’esito necessario della socializzazione capitalista, rivendicando la matrice non utopica del suo pensiero: Talmon, *Political Messianism*, p. 157-176. È attraverso questi personaggi che Marx è legato alla speculazione politica illu-

soli che, secondo la definizione aristotelica, possono essere considerati cittadini “in assoluto”: “Lo stato caratteristico, in cui posizione politica e posizione civile coincidono, è solo quello dei *membri del potere governativo*”⁷⁹. Non è un paradosso se si pensa all’antichità. Lo stato attuale è infatti come l’oligarchia di una volta, in cui i veri cittadini erano quei pochi a cui spettava il governo della polis mentre il resto della popolazione era estromesso dalla vita politica. In un certo senso lo stato attuale è come l’aristocrazia spartana, in cui la distinzione fra stato e società civile scompare all’interno della classe dirigente e riguarda i pochi e non i molti. La distinzione quantitativa è importante. Pericle la fa nel discorso sui caduti proprio per distinguere gli ateniesi dagli spartani: “Noi pratichiamo un ordinamento che non invidia le leggi dei vicini, facendoci modello noi stessi piuttosto che imitando altri, e di nome, dall’essere ordinati non a governo di pochi ma dei più, è chiamato democrazia”⁸⁰. Come si è visto, anche Aristotele condivide questa definizione quantitativa perché considera cittadino solo quello che vive in una polis democratica, in cui tutti possono accedere alle cariche deliberative e giudiziarie. La democrazia è un’aristocrazia allargata⁸¹, all’interno della quale l’individuo si realizza, dove l’integrazione politica è totale e non c’è nessun salto fra la società e lo stato. Questa è la comunità “di una volta”, secondo Marx⁸². In essa i cittadini sono realmente uguali e non c’è una classe dominante che si appropria della gestione del potere, perché tutti, non alcuni, sono classe dominante.

Neppure la proprietà costituisce un elemento di discriminazione in uno stato democratico. Come Marx chiarirà molto bene nei *Grundrisse*, la comunità antica garantisce la proprietà individuale che a sua volta è garanzia dell’appartenenza alla comunità, mentre nello stato moderno il rapporto è a senso unico e la costituzione politica è in realtà la costituzione della proprietà privata, cioè la consacrazione di un privilegio dei singoli. Uno stato privato viene spacciato per uno stato pubblicista e giacobina.

⁷⁹ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 91.

⁸⁰ Tucide II, 37, 1. Uso la traduzione di De Sanctis, *Pericle*, p. 195, e non quella di Ferrari che ho usato prima, perché to; οἰκεῖν è tradotto in modo tradizionale con “governo”, cioè con “diritti politici” anziché con “diritti civili”, come invece si deve intendere secondo Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, pp. 108-109. Gomme ritiene che Tucide non stia facendo un confronto fra Atene e Sparta ma fra due tipi di democrazia, una più radicale in cui le cariche sono a rotazione e una moderata in cui tutti sono uguali sulla base dei diritti civili, ma solo alcuni, per merito, sono degni di ricoprire incarichi di governo; vd. anche Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, pp. 300-301. Rimane il fatto che, a livello generale e preliminare, la distinzione è sempre fra pochi e molti, fra oligarchia e democrazia, fra un numero limitato di cittadini e una più ampia percentuale di inclusi. Inoltre qui ci interessa il modo in cui il passo è stato recepito nella sua lettura tradizionale, che sia corretta o meno.

⁸¹ Hasebroek, *Il pensiero imperialistico nell'antichità*, pp. 534-535.

⁸² *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 91: “Lo stato attuale della società mostra già la sua differenza dallo stato di una volta della società civile in questo: che esso non è, come una volta, qualcosa di comune, una comunità che tiene l’individuo, ma è in parte caso, in parte lavoro ecc., dell’individuo, si attenga questi al proprio stato o no”.

co che in apparenza tutela gli interessi generali ma in realtà è espressione di quelli particolari. A Hegel è imputata un'inversione logica fra soggetto e predicato che Marx, come al solito, rovescia: "Invece di fare della proprietà privata una qualità del cittadino dello Stato, Hegel fa della qualità di cittadino dello Stato, e dell'esistenza dello Stato e della mentalità pubblica, una qualità della proprietà privata"⁸³. Il rovesciamento di Marx presuppone il modello antico, secondo cui una caratteristica reale del cittadino in quanto membro a pieno titolo della comunità è la proprietà, ovvero, secondo l'equazione classica fra valore e lavoro, il godimento totale del frutto della propria fatica. Marx dirà in seguito che questo godimento si identifica in pieno col valore d'uso di una cosa, non ancora compromesso dal meccanismo dello scambio, da quell'arte del guadagno che Aristotele nel primo libro della *Politica* definisce "crematistica contro natura" e che conduce alla decadenza e al dissolvimento della comunità.

La critica a Hegel si chiude con la questione della partecipazione democratica e della rappresentanza politica. Qui risulta ancora più chiaro come la quantità sia determinante nel ragionamento. Che tutti partecipino alla vita dello stato in quanto ne sono membri, per Marx è una tautologia e non significa niente. Altro è dire che tutti prendono parte attivamente alla vita politica attraverso l'esercizio del potere legislativo: "Dunque il voler prender parte *tutti singolarmente* al potere legislativo non è altro che il voler *tutti* essere dei reali (attivi) *membri dello Stato*, o darsi una esistenza *politica*, o manifestare e effettuare la propria esistenza in quanto *politica*"⁸⁴. Questa sarebbe già una tendenza della classe borghese che aspira a trasformarsi appunto in società politica, a realizzare quindi l'identità fra società e stato, adempiendo l'essenza politica della porzione di società che essa rappresenta. Abbiamo già detto che tale identità è tipica del gruppo dominante all'interno di un regime oligarchico. È dunque chiaro che, se si vuole distinguere fra un'oligarchia e una democrazia, "il numero non è... senza importanza", perché se tutti intendono partecipare cade il principio della rappresentanza, cade cioè la gestione separata (*κατὰ μέρος*) del potere. I deputati, coloro che esercitano su delega il potere legislativo, rappresentano la separazione fra lo stato e la società civile. I votanti partecipano in forma limitata e sporadica e sono estromessi dalla gestione reale del potere. Al contrario, se si elimina la rappresentanza scompare la distinzione fra *bourgeois* e *citoyen* – quest'ultimo chiamato a essere tale solo al momento del voto – e la società civile diventa "società politica reale" in cui ognuno rappresenta se stesso "per ciò ch'egli è e fa"⁸⁵. Marx si pone in concreto il problema della riforma elettorale. Se è vero che, solo al momento del voto, la società civile nel suo complesso entra in un rapporto reale e diretto con la società civile del potere legislativo, ovvero con l'oligarchia di governo, e se è vero che in questo rapporto la società realizza pienamente la sua essenza po-

⁸³ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 125.

⁸⁴ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 133.

⁸⁵ *Critica della filosofia hegeliana, Opere 3*, p. 134.

litica, allora l'elezione va estesa al massimo grado e deve essere illimitata e non confinata in occasioni di rito. Solo con un suffragio illimitato la società civile pone "la sua *esistenza politica* come la sua *vera* esistenza" e di conseguenza rende la sua distinzione dallo stato "inessenziale". In tal modo il "dissolvimento" dello stato moderno comporta anche lo scioglimento della società civile. La scomparsa dello stato è una questione prettamente quantitativa. Il concetto basilare è quello dell'estensione. L'idea della rappresentanza non è negata ma è espansa fino al limite massimo. Nella sua radicale esecuzione essa si rende superflua: "...il compimento di questa astrazione è al contempo la soppressione dell'astrazione"⁸⁶.

Va notato che Marx non affronta il nodo della "competenza" negli affari politici, che invece è centrale nella riflessione politica sulla rappresentanza⁸⁷. Penso al dibattito che a quel tempo oppone John Stuart Mill e i cosiddetti radicali da una parte, e i conservatori dall'altra. I primi mettono l'accento sull'aspetto deliberativo della democrazia parlamentare e mirano a trasformare l'intero paese in un'agorà in cui l'opinione pubblica può liberamente discutere di politica⁸⁸. La competenza, secondo loro, è il risultato del coinvolgimento democratico, della contesa extraparlamentare. I conservatori invece enfatizzano l'attività di governo e ritengono che la competenza sia una virtù propria soltanto della classe dirigente e sia incompatibile con un regime democratico. I radicali recuperano il modello di Atene nella visione positiva che ne dà George Grote, mentre i conservatori prediligono il modello di Sparta e leggono William Mitford e John Gillies⁸⁹. Potremmo aspettarci che Marx vada più d'accordo con i radicali perché anche questi, come lui, si pongono il problema di una rappresentanza il più possibile allargata. Invece li attacca e, come vedremo, non apprezza l'esaltazione della democrazia ateniese di Grote, ma preferisce gli argomenti degli storici conservatori. Marx è ostile a ogni forma di idealizzazione del modello antico, non perché separa la critica storica dalla politica, ma, al contrario, perché le identifica completamente. Il suo storicismo è di carattere finali-

⁸⁶ *Critica della filosofia hegeliana, Opere* 3, p. 136. Sul problema della rappresentanza vd. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, 2, pp. 411-420. A proposito del suffragio Rossi ammette: "Marx mostra qui di credere che il raggiungimento del suffragio universale realizzi la fine o la soppressione della scissione fra società civile e Stato politico, e questo motivo concorda con quelli che abbiamo individuati come i limiti della concezione democratica della *Kritik* in generale, dipendenti dal fatto che Marx non ha ancora compiuto una critica della *società* borghese moderna" (p. 420). In realtà anche dopo Marx continua a dire le stesse cose pur in termini diversi.

⁸⁷ L'argomento della competenza è affrontato da Hegel in relazione alla rappresentanza e in stretta connessione con il ruolo della proprietà fondiaria: *Lineamenti di filosofia del diritto*, §§ 307-313.

⁸⁸ Per la verità un ruolo simile dell'opinione pubblica, in stretta convergenza con i poteri costituiti, viene riconosciuto anche da Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, §§ 314-319.

⁸⁹ Per il dibattito sulla democrazia in Inghilterra e il ruolo centrale di John Stuart Mill vd. Urbinati, *L'ethos della democrazia*, pp. 22-57; su Mill e Grote cfr. anche Vlassopoulos, *Politics. Antiquity and its Legacy*, pp. 35-36; 73-74; 109-111. Sulla storiografia conservatrice dell'800 vd. Meiksins Wood, *Contadini-cittadini e schiavi*, pp. 17-63.

stico e la scomparsa dello stato non è un auspicio ma coincide col ritorno reale della democrazia primitiva. L'uso del modello antico non è radicale, come in Mill, ma è integrale. Tuttavia questi due approcci, che innegabilmente sono diversi, non sono incompatibili fra di loro. Eludere il problema della competenza non significa evitare anche quello della rappresentanza, che Marx in effetti affronta. Il momento della votazione rimane fondamentale anche per lui, come dimostra l'elogio del sistema di suffragio progettato dalla Comune parigina del 1871, in cui il popolo è chiamato continuamente a pronunciarsi e i delegati e i magistrati eletti sono sottoposti a verifiche di fronte all'opinione pubblica e sono revocabili in ogni momento: "Le comuni rurali di ogni distretto avrebbero dovuto amministrare i loro affari comuni mediante un'assemblea di delegati con sede nel capoluogo, e queste assemblee distrettuali avrebbero dovuto a loro volta mandare dei rappresentanti alla delegazione nazionale a Parigi, ogni delegato essendo revocabile in qualsiasi momento e legato al *mandat impératif* (istruzioni formali) dei suoi elettori. Le poche ma importanti funzioni che sarebbero ancora rimaste per un governo centrale, non sarebbero state soppresse, come venne affermato falsamente in malafede, ma adempiute da funzionari comunali, e quindi direttamente responsabili"⁹⁰. Il modello è chiaramente la polis, che resta il punto di riferimento per l'edificazione di una moderna democrazia popolare, e ciò vale sia per i radicali inglesi, che vogliono andare oltre i limiti della mera rappresentanza, sia per i socialisti rivoluzionari. Questi peraltro non pensano affatto di abolire il governo centrale, che nel progetto della Comune mantiene "importanti funzioni". La competenza, scacciata dalla porta, rientra dalla finestra. Tenere a mente questo ci aiuterà a comprendere meglio il modo in cui il prototipo della comunità antica, nella lettura marxista, ha interagito nella costruzione dello stato sovietico. Anche qui, infatti, il nodo da sciogliere rimane il rapporto fra deliberazione e decisione, fra rappresentanza e competenza, fra popolo e governo.

⁹⁰ *La guerra civile in Francia*, p. 72.

Capitolo secondo: Un nuovo Aristotele

La comunità perduta

Dalla metà degli anni 40 Marx traduce la riflessione politica in termini economici e non parla più di separazione fra società civile e stato né di democrazia come vera forma di governo. Ora gli stessi ruoli sono assunti dalla divisione del lavoro, dal comunismo e dalla lotta di classe. Ne tratto in breve perché questi concetti anziché portarci fuori strada ci riconducono dritti al nostro tema. Pur con un linguaggio diverso, ma con maggior vigore dialettico, Marx delinea i tratti ideali di un modello politico. Egli non analizza solo il presente ma traccia dei percorsi che attraversano la storia dell'uomo. Oltre le formule degli economisti e il gergo della propaganda è possibile cogliere uno sguardo retrospettivo che ci riporta alla condizione di armonia della comunità primitiva, dove non ci sono divisioni né classi, dove esiste ancora un vincolo naturale fra la proprietà e gli individui e il lavoro è parte dell'identità personale. Dai *Manoscritti* parigini del 1844 e dall'*Ideologia tedesca*, scritta fra il 1845 e il 1846, alla *Guerra civile in Francia*, del 1871, Marx rimane convinto che il comunismo non significa abolire la proprietà privata, ma inserirla di nuovo all'interno della comunità, dalla quale la divisione del lavoro l'aveva separata¹. Egli parla infatti di proprietà privata pura "che si è spogliata di ogni parvenza di comunità e che ha escluso ogni influenza dello Stato sullo sviluppo della proprietà"². La proprietà pura è quella moderna, sciolta dalla collettività e creata dalla grande industria e dal capitalismo sviluppato, che sono i veri nemici della proprietà privata. Industria e capitalismo hanno spersonalizzato il lavoro e socializzato la proprietà, scindendo ogni rapporto naturale, allargando la frattura fra città e campagna, causando la crescita abnorme delle città³. Per que-

¹ Nei *Manoscritti* Marx parla di "soppressione positiva" della proprietà privata, criticando il comunismo negativo degli utopisti (vd. nel Terzo manoscritto, *Proprietà privata e comunismo*). Una visione confermata a distanza di molti anni ne *La guerra civile in Francia*, p. 75: "La Comune, essi esclamano [i sostenitori dell'economia capitalista], vuole abolire la proprietà, la base di ogni civiltà! Sì, o signori, la Comune voleva abolire quella proprietà di classe che fa del lavoro di molti la ricchezza di pochi. Essa voleva l'espropriazione degli espropriatori. Voleva fare della proprietà individuale una realtà, trasformando i mezzi di produzione, la terra e il capitale, che ora sono essenzialmente mezzi di asservimento e di sfruttamento del lavoro, in semplici strumenti di lavoro libero e associato. Ma questo è comunismo, "impossibile" comunismo!".

² *Ideologia tedesca*, *Opere* 5, p. 75.

³ *Ideologia tedesca*, *Opere* 5, pp. 59-60: "[la grande industria] sussunse le scienze naturali sotto il capitale e tolse alla divisione del lavoro l'ultima parvenza del suo carattere naturale. Per quanto ciò era possibile nell'ambito del lavoro, distrusse l'impronta naturale in genere e risolse tutti i rapporti naturali in rapporti di denaro. In luogo delle città naturali, creò le grandi città industriali moderne, sorte da un giorno all'altro. Là dove penetrò, essa distrusse l'artigianato e in ge-
Tesi di dottorato di Carlo Marcaccini discussa presso l'Università degli Studi di Udine

sto l'esito necessario è il comunismo, in cui gli individui si riappropriano in massa della totalità della produzione, cioè della totalità delle facoltà individuali che si manifestano nel lavoro⁴. Il comunismo, come la vera democrazia, consiste nella concordia di interessi dalla quale la storia ha avuto inizio e alla quale bisogna tornare, sia pure in una forma più evoluta, mentre la divisione del lavoro ha provocato il distacco fra la classe dominata e quella dominante, fra il proletariato, che è la società reale, e la borghesia, che corrisponde allo stato come società separata e fittizia. La società reale, la maggioranza, deve prevalere su quella falsa che, pur essendo minoranza, monopolizza lo stato e manovra i suoi sistemi repressivi. Da una parte abbiamo il vincolo fra l'individuo e la comunità che si mantiene saldo solo se tutti sono proprietari; dall'altra la scissione di questo vincolo, causata dalla separazione fra proprietà e lavoratori.

La lotta di classe esprime le divisioni e ha la missione di ristabilire l'unità comunitaria. Nella critica della filosofia hegeliana gli strumenti sono ancora tradizionali, ad esempio l'estensione del suffragio, ma nelle opere successive l'innescò della rivoluzione non è più limitato all'iniziativa politica e diventa una necessità sociale. Sul senso di questa necessità sono stati versati fiumi d'inchiostro. Per Marx la lotta di classe non è solo un fenomeno del presente ma è il motore della storia, essa non rappresenta solo le contraddizioni dell'età industriale ma diviene legge universale. Questo crea indubbiamente delle difficoltà, perché dovremmo estendere il concetto di classe – che di per sé è già problematico⁵ – anche alle epoche precapitaliste. Qui non intendo affrontare la questione, anche se una cosa mi pare certa: per Marx la lotta di classe è assente nella comunità primitiva come nucleo naturale e autentico della società umana. In tal senso è assente anche nelle comunità antiche più sviluppate che conservano al loro interno tracce vive di questo nucleo. Non voglio dire che la lotta di classe non sia esistita ad Atene o a Roma, né che non sia legittima una ricerca basata su tale criterio⁶. Se volessi trattare questo problema, dovrei dire cosa intendo per classe o scegliere una par-

nerale tutti gli stadi anteriori dell'industria. Completò la vittoria della città commerciale sulla campagna... creò una massa di forze produttive per le quali la proprietà privata diventò un intralcio non minore di quel che era stata la corporazione per la manifattura e la piccola azienda rurale per l'artigianato in via di sviluppo”.

⁴ *Ideologia tedesca*, *Opere* 5, p. 73: “Solo i proletari del tempo presente, del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro completa e non più limitata manifestazione personale, che consiste nell'appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà”.

⁵ È un classico Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, con un'accurata rassegna di tutta la letteratura sull'argomento, da Marx in avanti; cfr. idem, *Il conflitto sociale nella modernità*. Rimando inoltre a Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, un'opera non sistematica ma con osservazioni notevoli.

⁶ Come è noto lo afferma in modo deciso Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, pp. 56-60; cfr. anche Austin, Vidal Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*. Questi studiosi si basano su Weber, Polanyi e Schumpeter (di Weber vd. *Economia e società*, IV, pp. 438-467). Cerca di confutarne la visione de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, pp. 58-59, 62-66, 91-94. Su questo dibattito fa il punto Nafissi, *Class, Embeddedness, and the Modernity of Ancient Athens*.

ticolare accezione di classe da una copiosa letteratura⁷. Chi ha tentato di farlo ha sempre rivendicato una forma di coerenza con le riflessioni di Marx, cosa che a me non interessa. Mi sono concentrato invece su ciò che rimane fuori dalle classi e dai rapporti conflittuali fra di esse, perché sono queste assenze a rappresentare il centro del discorso. È lì che Marx ci riconduce sempre. Un conto infatti è il processo che porta alle divisioni moderne, un conto è il punto di partenza naturale, non ancora contaminato da tale processo. Una partenza che però non coincide necessariamente col punto più distante nel tempo. Essa è piuttosto un'epifania che si può verificare in diversi momenti della storia e attraverso la quale si può cogliere l'essenza della comunità. Quindi la classe e la lotta di classe vanno visti in negativo, appartengono a un processo che va risalito controcorrente e guardato in controluce: le assenze così diventano presenze. Il fatto che il ragionamento usi la maschera della storia non deve ingannare. Marx rintraccia in vari punti del passato ciò che auspica per il futuro e in questo non c'è contraddizione, anzi il solo modo per arrivare a una verità fondamentale, cioè alla comprensione dell'unica forma sociale possibile, è estendere il filtro negativo del conflitto di classe a ogni epoca dell'umanità⁸.

Dunque ci sono sempre stati sfruttati e sfruttatori, classi subalterne e classi dominanti, forti e deboli, liberi e schiavi, patrizi e plebei, operai e padroni. Le forze produttive da una parte e le relazioni sociali dall'altra. Le forze produttive sono gli individui stessi che impongono nuove relazioni sociali soppiantando le vecchie: "Secondo la nostra concezione, dunque, tutte le collisioni della storia hanno la loro origine nella contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni"⁹. Marx fa l'esempio di Cartagine e delle colonie greche che sono formate da individui più evoluti rispetto a quelli dei paesi di provenienza. I coloni instaurano rapporti sociali adeguati, diversi da quelli che hanno lasciato nella madrepatria¹⁰. La lotta fra le due parti produce la rivoluzione, cioè un cambiamento dell'ordine politico che implica anche un rivolgimento sociale¹¹. In passato vi sono state mol-

⁷ Così fa de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, part. pp. 31-69. Cfr. anche Vernant, *La lotta di classe nella Grecia antica*.

⁸ Pur in forma più raffinata Marx compie la stessa operazione che nei *Manoscritti* parigini rinfaccia ai comunisti francesi: "... quel comunismo ancor incompiuto cerca, in separate figure storiche contrapposte alla proprietà privata, una prova storica per sé, una prova nell'esistente, staccando singoli momenti dal movimento ... fissandoli quali prove della propria pienezza storica; con ciò rendendo palese che la parte incomparabilmente maggiore di questo movimento contraddice le sue affermazioni e che, se mai esso comunismo è mai esistito una volta, precisamente la sua esistenza passata confuta la sua pretensione all'essenza" (*Manoscritti*, *Opere* 3, p. 324).

⁹ *Ideologia tedesca*, *Opere* 5, p. 61. Cfr. p. 31: "la forza produttiva, la situazione sociale e la coscienza, possono e debbono entrare in contraddizione fra loro, perché con la divisione del lavoro si dà la possibilità, anzi la realtà, che l'attività spirituale e l'attività materiale, il godimento e il lavoro, la produzione e il consumo tocchino a individui diversi, e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro".

¹⁰ *Ideologia tedesca*, *Opere* 5, p. 69.

¹¹ *Miseria della filosofia*, *Opere* 6, p. 225: "Non si dica che il movimento sociale esclude il movimento politico. Non vi

te sollevazioni di classi subalterne che sono divenute classi dominanti e hanno via via imposto le loro idee¹². La ribellione del proletariato porterà una produzione socializzata e il comunismo. Le rivoluzioni precedenti erano parziali perché c'era una riappropriazione parziale dei mezzi di produzione. La produzione stessa era parziale e limitata. Ma ora che la grande industria è globalizzata il proletariato assumerà la totalità della produzione. La vita materiale coinciderà con la vita personale e verrà ricreata una comunità con dei vincoli autentici fra gli individui in cui il guadagno privato e l'isolamento di un individuo dall'altro non saranno sistematici ma accidentali¹³. Qui il processo si ferma perché la sollevazione dei proletari sarà il sigillo delle rivoluzioni¹⁴. Da quel momento la storia non sarà più fatta di colpi di stato, guerre, battaglie, relazioni diplomatiche, come ha fatto credere la falsa storiografia che ha travestito tutto con le forme fittizie dello stato. La vera storia è fatta solo di relazioni economiche, di rapporti di produzione. Il materialismo storico produce una nuova storia, cioè la vera storia¹⁵. La rivoluzione che sorge dalla lotta di classe darà vita a un governo e a dei rapporti sociali che sono già implicati in un sistema produttivo socializzato. Nella nuova comunità il lavoratore non sarà alienato dal prodotto del suo lavoro e le divisioni di classe, che lo separano dalla proprietà, saranno abolite. Così l'*Ideologia tedesca*: “La trasformazione delle forze (rapporti) personali in forze oggettive, provocata dalla divisione del lavoro, non può essere abolita togliendosene dalla testa l'idea generale, ma soltanto se gli individui sussumono *nuovamente* sotto se stessi quelle forze oggettive e abolendo la divisione del lavoro. Questo non è possibile senza la co-

è mai movimento politico che non sia sociale nello stesso tempo. Solo in un ordine di cose in cui non vi saranno più classi né antagonismo di classi le *evoluzioni sociali* cesseranno d'essere *rivoluzioni politiche*”.

¹² *Ideologia tedesca*, Opere 5, p. 46.

¹³ *Ideologia tedesca*, Opere 5, pp. 73-74. Sul ruolo del proletariato nel pensiero sociale di Marx vd. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 73-86. L'identificazione fra il riscatto del proletariato e la salvezza del mondo deriva dalla concezione rousseauiana della volontà generale, che diventa uno strumento politico nel periodo rivoluzionario, cfr. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 70-71: “Così Sieyès affermava che soltanto il Terzo Stato costituiva la nazione. I Giacobini restringevano il termine ancora di più, ai *sans-culottes*. Per Babeuf soltanto il proletariato costituiva la nazione e per Buonarroti solo quelli che erano stati formalmente ammessi alla comunità nazionale”.

¹⁴ *Miseria della filosofia*, Opere 6, pp. 224-225: “La condizione dell'affrancamento della classe lavoratrice è l'abolizione di tutte le classi, come la condizione dell'affrancamento del “terzo stato”, dell'ordine borghese fu l'abolizione di tutti gli stati e di tutti gli ordini. La classe lavoratrice sostituirà, nel corso dello sviluppo, all'antica società civile un'associazione che escluderà le classi e il loro antagonismo, e non vi sarà più potere politico propriamente detto, poiché il potere politico è precisamente il compendio ufficiale dell'antagonismo nella società civile. Nell'attesa, l'antagonismo tra il proletariato e la borghesia è una lotta di classe contro classe, lotta che, portata alla sua più alta espressione, è una rivoluzione totale”.

¹⁵ Sul materialismo storico, espressione che Marx non usò mai direttamente, si vedano le utili osservazioni di Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 87-102. Cfr. anche de Ste. Croix, *The Class Struggle in Ancient Greek World*, p. 26.

munità. Solo nella comunità [con altri ciascun] individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa dunque possibile la libertà personale” (corsivo mio)¹⁶.

Il “nuovamente” indica il ritorno a una condizione di partenza, riscontrabile nella comunità antica, in cui tutti hanno i mezzi per realizzarsi, non solo pochi privilegiati. È un problema di quantità, per cui il processo evolutivo non ha aggiunto ma sottratto qualcosa alla condizione umana. Subito dopo, infatti, Marx sostiene che nei “surrogati” di comunità che finora si sono avuti, negli stati come li conosciamo, la libertà di tipo comunitario è solo della classe dominante: “la libertà personale esisteva soltanto per gli individui che si erano sviluppati nelle condizioni della classe dominante e solo in quanto erano individui di questa classe”¹⁷. Il ragionamento è lo stesso che troviamo nella critica a Hegel dove Marx dice che negli stati moderni la democrazia riguarda soltanto i membri del potere governativo: solo all’interno della cerchia oligarchica vige un regime democratico, come accadeva nelle poleis aristocratiche, mentre nelle poleis democratiche a fare la differenza era il maggior numero di cittadini coinvolti nella gestione dello stato. La terminologia è cambiata da politica a economica, ma l’argomento è analogo: il capitale e la grande industria, proprio come se fossero degli oligarchi, formano una società separata, una verità negata agli altri, in cui la proprietà è comune, è cioè fondamento della comunità del privilegio alla quale i lavoratori non hanno accesso, pur contribuendo a sostenerla col loro lavoro. Quindi dire che “nella comunità reale gli individui acquistano la loro libertà nella loro associazione e per mezzo di essa”, vale per i capitalisti nella società borghese e classista e vale per tutti i lavoratori dopo la rivoluzione, vale per il gruppo dominante in un’oligarchia e per l’insieme dei cittadini in una democrazia. La direzione della storia è chiara: la divisione del lavoro che si è prodotta nei secoli ha privato la totalità degli individui della dimensione comunitaria che si è ristretta ai detentori dei mezzi di produzione, ai capitalisti, ai borghesi, che formano una società a parte, reale per loro, fittizia per gli altri. Il processo è andato dal più al meno. La società borghese non è falsa in sé ma lo è in relazione a chi ne è *escluso*. Per ristabilire l’equilibrio bisogna tornare alla comunità *inclusiva* come sede naturale dell’uomo e andare dal meno al più.

Possiamo dire che la ricerca è volta al passato, perché Marx individua in esso momenti in cui il conflitto è assente e si presentano condizioni naturali di convivenza che svelano l’artificialità dello sviluppo economico borghese. È come se egli rinvenisse nella storia elementi che non sono storici, perché separa il processo storico, che per varie strade conduce al capitalismo e alla rivoluzione, da alcuni momenti della vicenda umana nei quali può osservare un vero rapporto fra proprietà e lavoro e quindi la possibilità di un diverso modo – oltretutto di un modo reale – di instaurare rapporti sociali¹⁸. Ad esempio sono frequenti i rimandi al Medioevo come all’età dell’oro dell’arti-

¹⁶ *Ideologia tedesca*, Opere 5, pp. 63-64.

¹⁷ *Ideologia tedesca*, Opere 5, p. 64.

¹⁸ Cfr. Carandini, *L’anatomia della scimmia*, p. 48: “La storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi”

gianato – gli excursus storici in Marx sono come dei flashback, dei ricordi vivi: “In queste città [medievali] il capitale era un capitale naturale, che consisteva nell’abitazione, negli strumenti del mestiere e nella clientela naturale, ereditaria, e non essendo realizzabile, per le relazioni non ancora sviluppate e per la mancanza di circolazione, doveva essere trasmesso di padre in figlio. Questo capitale non era valutabile in denaro, come quello moderno, per il quale è indifferente l’essere investito in questa o in quella cosa; esso era invece direttamente legato al lavoro determinato del possessore, inseparabile da esso, e quindi era un capitale connesso con un *ordine* sociale... ogni artigiano medievale era interamente preso dal suo lavoro, aveva con esso un rapporto di soddisfatto asservimento ed era sussunto sotto di esso assai più del lavoratore moderno, per il quale il suo lavoro è indifferente”¹⁹. Questo stadio di totale integrazione fra l’individuo e il suo lavoro, la proprietà e la comunità, è quasi un momento senza tempo²⁰ e può corrispondere indifferentemente al Medioevo oppure all’antichità, quando ancora domina la proprietà tribale: “Presso i popoli antichi, poiché più tribù coabitavano in una città, la proprietà tribale appare come proprietà di Stato e il diritto del singolo ad essa come mera possessio la quale, come la proprietà tribale in genere, si limita tuttavia alla proprietà fondiaria”²¹. I prodromi della proprietà moderna si trovano nella proprietà mobiliare dei tempi antichi e la creazione del diritto privato da parte dei Romani conferma l’esistenza della proprietà

(*Manifesto...*): una affermazione questa, scritta nel 1847, che Marx non può condividere integralmente in seguito, dopo la scoperta della forma primitiva della società, la quale non conosce nessi sociali antagonistici”. In realtà ciò si può dedurre già da quanto afferma nell’*Ideologia tedesca*, che precede il *Manifesto* e la “scoperta della forma primitiva della società”.

¹⁹ *Ideologia tedesca*, Opere 5, p. 52.

²⁰ *Ideologia tedesca*, Opere 5, pp. 48-49: “Qui dunque si manifesta la differenza fra gli strumenti di produzione naturali e quelli creati dalla civiltà. Il campo (l’acqua, ecc.) può essere considerato come uno strumento di produzione naturale. Nel primo caso, nel caso dello strumento di produzione naturale, gli individui sono sussunti sotto la natura, nel secondo caso sotto un prodotto del lavoro. Nel primo caso dunque la proprietà (proprietà fondiaria) appare anche come dominio diretto, naturale, nel secondo caso come dominio del lavoro, e in specie del lavoro accumulato, del capitale. Il primo caso presuppone che gli individui siano tenuti uniti da un qualche legame, sia esso la famiglia, la tribù, il terreno stesso, ecc., il secondo caso presuppone che essi siano indipendenti l’uno dall’altro e che siano tenuti insieme solo dallo scambio. Nel primo caso lo scambio è essenzialmente scambio fra gli uomini e la natura, uno scambio nel quale il lavoro degli uni viene permutato contro i prodotti dell’altra; nel secondo caso esso è principalmente scambio tra gli uomini. Nel primo caso è sufficiente l’intelligenza umana media, l’attività fisica e l’attività mentale non sono ancora affatto separate; nel secondo caso deve essersi già praticamente attuata la divisione tra lavoro intellettuale e lavoro fisico. Nel primo caso il dominio del proprietario sopra i non proprietari può essere fondato su rapporti personali, su una specie di comunità, nel secondo caso esso deve avere assunto una forma concreta in un terzo elemento, il denaro. Nel primo caso esiste la piccola industria, ma sussunta sotto l’utilizzazione dello strumento naturale di produzione, e pertanto senza ripartizione del lavoro tra individui diversi; nel secondo caso l’industria esiste soltanto nella divisione del lavoro e in virtù della divisione del lavoro”.

²¹ *Ideologia tedesca*, Opere 5, p. 75.

privata e dà inizio alla sua scissione dalla comunità naturale²². La comunità è come uno status ontologico di armonia che si può manifestare in diversi momenti e sotto diversi aspetti della storia. Quindi bisogna cambiare il punto di vista: è inutile dire che per Marx le classi sono variamente articolate e concepite a seconda dell'epoca storica, il che servirebbe a salvare il concetto di classe anche per epoche, come quella antica, in cui è stato messo in dubbio. Mi sembra invece più interessante pensare che nei periodi che precedono lo sviluppo del capitalismo si trovano variamente articolati i momenti di verità che coincidono con la comunità naturale e che sono l'esatto rovesciamento del conflitto sociale. Uno di questi momenti lo si trova nell'antichità classica, o come la chiama Marx, con terminologia scientifica, il modo antico di produzione.

Uno status ideale

Nei *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie)*, scritti fra il 1857 e il 1858, Marx dedica alcune pagine alle forme precapitaliste (*Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*)²³ che ha già anticipato e descritto nell'*Ideologia tedesca*. Le definizioni e le denominazioni sono in parte differenti, ma anche nei *Grundrisse* i modi di produzione precedenti al capitale esemplificano le caratteristiche generali della comunità antica. Bisogna ribadire che non è utile discutere troppo sulle incongruenze che si possono rilevare fra un'opera e l'altra, visto che sono tutte opere inedite; né ha molto senso il tentativo di dare una consistenza storica alle classificazioni di Marx, poiché esse hanno il solo scopo di delineare un orizzonte primitivo naturale²⁴. Le conoscenze di Marx sono vaste ma non certificano di per sé la sua attendibilità scientifica²⁵. Egli recupera i dati sulla società antica soprattutto da Niebuhr, le citazioni latine e greche non mancano, ma non siamo di fronte a uno studio erudito di economia antica. Marx presenta le *Formen* come se fossero le premesse storiche del capitale, ma in realtà esse

²² *Ideologia tedesca*, *Opere* 5, p. 76.

²³ È un titolo redazionale e non originale, vd. Marx, *Opere* 29, p. 588 n. 353, come d'altra parte il titolo generale dell'opera.

²⁴ Sul fatto che i modi di produzione siano fasi analitiche dell'evoluzione umana e non momenti da collocare in successione cronologica insiste Hobsbawm, in Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, part. pp. 25-36. Cfr. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, pp. 92-113 per l'intera sezione delle *Formen*. Vd. anche Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, p. 727: "Facendo astrazione dalla storia reale, [Marx] vuol solo cogliere ciò che distingue le economie naturali preborghesi dal modo di produzione capitalistico. In altre parole, il mondo precapitalistico viene immaginato per un attimo come un tutto unitario contrapposto alla società moderna".

²⁵ Per una valutazione delle fonti vd. Hobsbawm, in Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, pp. 18-25. Cfr. DeGolyer, *The Greek Accent of the Marxian Matrix*, pp. 115-119. Sulla formazione classica di Marx vd. anche de Ste. Croix, *The Class Struggle in Ancient Greek World*, pp. 23-25. L'elenco dei libri della biblioteca di Marx e Engels in MEGA IV 32, 1999.

sono la negazione del capitale e quindi, in un certo senso, ne rappresentano il superamento. Siccome il rapporto capitalistico si basa sulla separazione fra lavoro libero e condizioni oggettive della sua realizzazione, cioè fra lavoro e proprietà, Marx ne deduce che in precedenza, prima cioè che intervenisse il processo di mutamento, tale separazione non esistesse e di conseguenza non esistesse il plusvalore. Lo scopo del lavoratore nella società antica era mantenere se stesso e la comunità, nella quale era perfettamente integrato. Dalle divisioni del suo tempo Marx inferisce un'unità primigenia, cioè l'esistenza di un nucleo naturale originario²⁶.

I modi di produzione sono tre: orientale, antico (comprendente greci e romani), germanico²⁷. Marx individua due caratteristiche fondamentali che accomunano i modi e così facendo li unifica, li comprende sotto un unico insieme, a prescindere da quale fase o epoca essi rappresentino. La loro prima caratteristica è che l'appropriazione non è dovuta al lavoro ma è preconditione di esso, è il suo requisito naturale, è la terra come strumento primo di lavoro, come laboratorio e come riserva di materie prime. L'uomo è in rapporto diretto con le condizioni del lavoro, le controlla come sue in quanto esse sono già esistenti in natura e in questo modo si riproduce: l'uomo è in rapporto alla terra come è in rapporto con la propria pelle, essa è riprodotta ma allo stesso tempo è presupposta. D'altra parte, dice Marx, questo rapporto è "subito mediato" dall'appartenenza a una comunità, anch'essa elemento naturale, cioè dall'esistenza dell'individuo come membro di una comunità. E questa è la seconda caratteristica comune. Senza l'appartenenza alla comunità non c'è neppure la proprietà: "Se isolato, l'individuo non potrebbe avere la proprietà della terra così come non potrebbe parlare. Certo potrebbe trarre da essa come sostanza il necessario per nutrirsi, come fanno gli ani-

²⁶ Così Godelier, *Sulle società precapitalistiche*, pp. 45-46: "Si tratta di una deduzione che ha la forma di un ragionamento *a contrario*, assumendo il suo punto di partenza nelle forme apparse per ultime e che svelano *per opposizione* il contenuto distinto delle forme precedenti e che hanno dovuto far scomparire per apparire. Proseguendo più oltre nel passato, Marx giunge a ciò che considera come il punto di partenza dell'evoluzione storica, la sua forma originale, la comunità tribale. Giunto a questo punto, *egli ripercorrerà in senso inverso il cammino tracciato* e partendo dalle forme primitive, originarie di proprietà e di lavoro, abbozzerà il movimento generale dell'evoluzione che ha condotto da forme comunitarie di proprietà e di produzione a forme fondate sullo scambio universale dei prodotti e lo sfruttamento del lavoro salariato. Questo schema, che riprende esattamente ciò che si mostrava nel cammino inverso, non è affatto la storia reale dell'umanità ma una successione di "disegni", di "tipi" di modi di produzione che Marx situa e confronta in una cronologia *astratta* che di fatto è un *ordine di successione* fondato sullo sviluppo di forme diverse di comunità a partire da una forma originaria". Godelier però ritiene che l'interesse di Marx sia scientifico e non considera che la ricerca di una forma originaria possa avere una natura politica. Cfr. anche Carandini, *L'anatomia della scimmia*, p. 17.

²⁷ Nell'*Ideologia* aveva parlato di epoca tribale, antica e feudale (*Ideologia tedesca*, Opere 5, pp. 18-21). La tripartizione è analoga, anche se le definizioni non sono pienamente coincidenti. La proprietà tribale si conserva nelle *Formen* come anticipazione della forma orientale, mentre la terza forma, quella feudale, corrisponde alla società curtense di cui la forma germanica è un'anticipazione.

mali”²⁸. Marx parla anche delle corporazioni medievali e vi riscontra le medesime peculiarità, solo che al posto della terra mette la tecnica e gli strumenti dell’artigiano, anch’essi ritenuti la “pelle” dell’individuo inserito in una comunità autosufficiente²⁹.

Queste caratteristiche si trovano applicate in modo diverso nelle forme di società antica. Nella forma asiatica di proprietà c’è un’unità complessiva, rappresentata dal sovrano, che sovrasta tutte le singole comunità e le domina come un padre. Il despota è il proprietario collettivo ed è colui che riceve il frutto del lavoro in eccedenza, la proprietà del singolo è mediata dalla “concessione dell’unità complessiva”. La forza di questa unità sta nell’isolamento delle comunità sottomesse, che di fatto sono autosufficienti, e nella presenza di grandi opere idrauliche che indicano il grado di controllo del despota sui piccoli insediamenti³⁰. La dimensione individuale è in qualche modo annullata, prevale la campagna, gli stanziamenti nel territorio sono pulviscolari e le città si formano solo in corrispondenza delle grandi vie di comunicazione, “soltanto dove esiste un punto particolarmente favorevole al commercio con l’estero; oppure dove il capo dello Stato e i suoi satrapi scambiano il loro *revenu* (prodotto eccedente) con il lavoro, spendendolo come *labour-fonds*”³¹.

La seconda forma è la polis, la comunità urbana dell’antichità greca e romana. Essa è “il prodotto di una vita più dinamica, storica”³², ma presuppone sempre la comunità, non più come sostanza di cui gli individui sono meri accidenti come nella prima forma, non come campagna, ma come città, sede “creata” degli agricoltori. Anche in questo caso non c’è separazione fra l’individuo e la terra in quanto natura inorganica, suo laboratorio, mezzo di lavoro e oggetto di lavoro. La proprietà comune, l’*ager publicus*, e la proprietà privata sono distinte ma il piccolo proprietario è tale perché appartiene alla comunità, la sua autonomia esiste in quanto ne è membro. La polis garantisce la proprietà, quindi se non si è membri della polis non si è proprietari. La comunità non è solo un prodotto storico, in quanto frutto di un’evoluzione politica, ma è anche *presupposto* della proprietà del territorio. Perché questo presupposto duri è necessario che duri l’uguaglianza fra i suoi membri

²⁸ *Lineamenti, Opere 29*, p. 418. Secondo Godelier, *Sulle società precapitalistiche*, p. 52, “le forme di proprietà non sono dunque per Marx *fondate sul lavoro*. Egli respinge con ciò una delle tesi classiche della filosofia razionalista borghese che, a partire da Locke, basava la propria critica alle forme feudali di proprietà e alle conseguenti giustificazioni ideologiche, sulla tesi che il lavoro è il fondamento del diritto di proprietà. L’esistenza di comunità “naturali o modificate” dal movimento storico è il fondamento ultimo e reale della proprietà. È soltanto in quanto membro di una comunità che l’individuo si trova a essere proprietario delle condizioni oggettive del suo lavoro e si comporta come tale nei confronti di se stesso”. In realtà l’identificazione fra proprietà e lavoro non è negata da Marx ma è ancora più radicale in quanto li fa coincidere in una dimensione naturale e preesistente al processo di mutazione storica.

²⁹ *Lineamenti, Opere 29*, p. 430.

³⁰ *Lineamenti, Opere 29*, pp. 409-410.

³¹ *Lineamenti, Opere 29*, p. 410.

³² *Lineamenti, Opere 29*, p. 410.

basata sul *self-sustaining*: il tempo eccedente è riservato all'attività bellica e alla partecipazione politica. L'autosufficienza è ritenuta una condizione importante per il mantenimento dell'equilibrio e per la conservazione dell'identità politica: "Il membro della comunità non si riproduce con la cooperazione nel lavoro *wealth producing*, ma con la cooperazione nel lavoro per gli interessi comunitari (immaginari e reali), teso al mantenimento dell'associazione verso l'esterno e all'interno"³³.

La terza forma di proprietà dei lavoratori sulle condizioni naturali del loro lavoro, cioè di nuovo una proprietà "dei *self-sustaining members of the community*"³⁴, è quella dei germani: la città presso di loro non è unione ma riunione, acquista corpo solo quando i proprietari fondiari si riuniscono. Presso i germani la terra in comune non è dello stato, come per i romani, ma integra la proprietà privata; nella polis la proprietà comune fonda la singola proprietà, mentre presso i germani accade il contrario: la proprietà comune è mediata da quella privata, è "relazione reciproca dei soggetti autonomi"³⁵, perciò "la proprietà comunitaria in quanto tale si presenta solo come un elemento accessorio collettivo rispetto alle abitazioni e alle appropriazioni di terra"³⁶. I germani saltano la dimensione astratta dello stato, cioè della città antica. Marx pensa soprattutto alla città romana come termine negativo di confronto. A Roma infatti l'*ager publicus* è l'esistenza economica dello stato separata dai proprietari privati, "privati" appunto in quanto esclusi dal godimento della terra comune. Lo stato romano è un "organismo autonomo" che prescinde dai singoli individui che lo compongono: anche se essi non si riuniscono in assemblea, la città continua a esistere con le sue istituzioni e i suoi magistrati. Invece presso i germani la comunità non esiste come entità statale ma solo nella composizione effettiva dei suoi membri. Essa da un lato viene prima dei singoli in quanto appartenenza etnica e linguistica, ma dall'altro "esiste concretamente solo nella *assemblea reale* riunita per fini comunitari, e nella misura in cui essa ha un'esistenza economica particolare nel terreno di caccia, di pascolo ecc. di uso comune, essa viene così utilizzata da ciascun proprietario individuale in quanto tale, non (come a Roma) in quanto rappresentante dello Stato"³⁷. Dunque la forma germanica è da una parte cronologicamente più avanzata rispetto al mondo antico, in quanto punto di partenza del Medioevo³⁸, dall'altra è una sopravvivenza comunitaria che prescinde dallo stato senza umiliare o deprimere l'esistenza dei singoli.

La descrizione di questa terza forma serve per delineare una sintesi. Il confronto con le altre due forme ha come scopo di attribuirle una sorta di superiorità³⁹. Vediamo in che senso. Innanzitutto

³³ *Lineamenti, Opere* 29, p. 413.

³⁴ *Lineamenti, Opere* 29, p. 413.

³⁵ *Lineamenti, Opere* 29, p. 416.

³⁶ *Lineamenti, Opere* 29, p. 417.

³⁷ *Lineamenti, Opere* 29, p. 417.

³⁸ *Lineamenti, Opere* 29, p. 415.

³⁹ Sul problema della proprietà e delle sue forme vd. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 136-150, che

bisogna dire che Marx compara i germani con la polis romana, non con quella greca. Nelle *Formen* egli parla dei greci solo due volte: quando accenna all'esclusione degli artigiani dai diritti politici, per confermare il carattere agricolo della città antica, e quando divaga sul passaggio dalle tribù gentilizie a quelle territoriali, portando la riforma di Clistene come esempio⁴⁰. Questo excursus, che qui rimane senza esito, è importante perché anticipa il successivo interesse di Marx per le radici gentilizie della civiltà. Già si intuisce che egli tende ad attribuire un più spiccato senso comunitario e democratico alle antiche gentes. La forma germanica è quella che più conserva le caratteristiche arcaiche della società gentilizia e per questo supera, non solo cronologicamente, ma anche idealmente lo stato romano. Questa linea di pensiero, qui solo abbozzata, verrà più consapevolmente sviluppata negli appunti etnologici degli anni 80, in cui la forma della polis greca è trattata senza che vi siano sovrapposizioni con quella romana. Anche nei *Grundrisse* questa distinzione sussiste, benché implicita. La si coglie quando Marx sostiene che presso i romani c'è un'antitesi fra proprietà fondiaria pubblica e privata: "i romani costituiscono l'esempio più classico; qui il problema si presenta nella forma più pura, più marcata"⁴¹. La civiltà romana per Marx prefigura l'opposizione moderna fra stato e società civile. I romani rappresentano un'evoluzione negativa verso il diritto astratto, mentre i greci appartengono a una fase di maggior concretezza in cui le sopravvivenze arcaiche hanno un peso maggiore, in cui, cioè, il nucleo naturale originario si manifesta in maniera più evidente. Di qui, vedremo, deriva l'interpretazione arcaizzante della democrazia ateniese, contro la lettura modernista dei liberali.

C'è anche un altro modo di dimostrare che Marx non confonde la polis greca con lo stato romano e basa la superiorità dei germani solo sul modello negativo della società romana. Lo schema evolutivo dei *Grundrisse* è infatti modellato sulla descrizione dei quattro regni nei quali Hegel suddivide la storia del mondo, dove i greci sono ben distinti dai romani⁴². Anche per Hegel il primo regno è quello orientale: esso è l'unità indistinta, intuizione del mondo entro di sé indivisa, prima e immediata rivelazione dello spirito, un'identità "nella quale la singolarità rimane immersa nella propria essenza e per sé non investita di diritti". Dal punto di vista politico il regno orientale è un patriarcato naturale, come in Marx, il sovrano è sacerdote e dio, le cerimonie sono prolisse e pompose e quello che lo stato fa verso l'esterno è distruggere, mentre verso l'interno la vita interiore è debole

però si sofferma soprattutto sulla polis per dire che Marx non ne compie un'idealizzazione romantica. Avineri inoltre non considera affatto la forma germanica e il ruolo che essa riveste.

⁴⁰ *Lineamenti, Opere* 29, pp. 414-415.

⁴¹ *Lineamenti, Opere* 29, p. 416.

⁴² Vd. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, nota a p. 657: "Le informazioni di Marx richiamano alla mente i «mondi» di Hegel che costituiscono degli stadi in ascesa non storicamente e in termini di evoluzione reale, ma tipologicamente, cioè come rappresentativi di un più basso o più alto livello di libertà". Sul concetto di "Volkgeist" in Hegel e in generale sulla sua filosofia della storia vd. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, 1, pp. 796-842.

e spossata. Il regno greco è unità di finito e infinito, di particolare e di universale, un'unità risplendente nell'etica e nell'arte, ma su una "base misteriosa". Nell'arte e nell'etica i greci colgono, sia pur in modo non razionale, la sintesi fra la libertà individuale, che si affaccia per la prima volta alla storia, e l'autocoscienza dello spirito. L'irrisolutezza di questa sintesi fa sì che "la particolarità attinente al bisogno non [sia] ancora accolta nella libertà, bensì relegata in una classe di schiavi". La schiavitù deriva quindi dall'identità non ancora perfetta fra l'individuo e il tutto. Il regno romano è invece "dilacerazione infinita della vita etica", "personale autocoscienza privata" e "astratta universalità". Esso porta alle estreme conseguenze l'elemento individuale della civiltà greca ed è questo aspetto che Marx coglie senza renderlo del tutto esplicito. Nella civiltà romana la totalità originaria viene dissolta, un'unità fittizia viene ricreata nel Pantheon che accoglie le divinità dei popoli sottomessi, il cittadino è solo un individuo privato la cui esistenza è garantita da un diritto formale. E infine il regno germanico, o meglio cristiano-germanico: in esso si verifica la pienezza dei tempi, verità e libertà sono riconciliate, oggettività dello spirito e realizzazione personale si fondono in una sintesi consapevole. Per Hegel "questo spirito ritornato alla prima sostanzialità è lo spirito *voltosi indietro dall'opposizione infinita*"⁴³.

In Hegel il processo storico consiste nell'adempimento di una sintesi spirituale che nell'antichità greca era presente senza una reale consapevolezza e quindi in modo incompleto. L'età romana è un allontanamento da questa sintesi, ne è una negazione che viene a sua volta negata e superata dai germani. In Marx tali determinazioni spirituali diventano economiche ma i concetti coincidono, come coincidono i nomi dei regni con i nomi delle *Formen*. Tuttavia le classificazioni marxiane mirano ancor di più a individuare uno status ideale al quale è necessario tornare. La necessità di un ritorno alla "prima sostanzialità" hegeliana viene considerata come il frutto maturo dell'evoluzione storica, solo che, a differenza di Hegel, Marx pensa di doverla rappresentare in termini materiali e concreti, non teoretici. Ecco perché in Hegel si avverte molto di più la dimensione del progresso, mentre in Marx è molto più forte l'idea del ritorno. Il non individuare una linea evolutiva del tutto definita, oltre che dallo stato di abbozzo dei *Grundrisse*, dipende dal fatto che Marx intende cogliere nel passato una condizione ideale e giustificarne storicamente il recupero. Questa condizione si può trovare nei greci e nei germani meglio che nei romani e, più in generale, nella comunità antica come nella comune rurale germanica.

Autárkeia

È Aristotele a fornire i connotati della condizione da recuperare e gli elementi per capire la dissoluzione dell'equilibrio originario. La *Politica* e l'*Etica Nicomachea* sono testi ben noti a Marx.

⁴³ Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, le citazioni sono tratte dai paragrafi 353-358.

In particolare la sezione economica del primo libro della *Politica* rappresenta l'Urtext logico delle *Formen*. Lì tutto ruota attorno a due concetti, quello di limite (πέρας) e quello di autosufficienza (αὐτάρκεια), in base ai quali Aristotele delinea sia un quadro ideale della polis sia le ragioni della sua decadenza alla fine del IV secolo a.C.⁴⁴ Secondo il filosofo per vivere bene bisogna conservare il proprio stato, mentre il progresso, il mutamento, che pure sono inevitabili, sono negativi. La distinzione fra ποιήσις e πρᾶξις, di cui ho già parlato, rientra in questo quadro d'idee. La vita dell'uomo si identifica con l'azione e non con la fabbricazione e il lavoro. Ciò significa che quello che l'uomo fabbrica deve servirgli per vivere, avere come unico fine la vita umana, e non assumere uno scopo esterno, autonomo. La produzione viene identificata con la ricchezza, cioè con l'accrescimento della proprietà. L'uomo non deve servire alla proprietà, ma al contrario questa deve contribuire a migliorare l'esistenza dell'uomo⁴⁵. Quando Marx sostiene che per gli antichi “la ricchezza non si presenta come scopo della produzione” e che le loro ricerche sono sempre volte “a stabilire quale modo della proprietà crei i migliori cittadini”⁴⁶, è in linea con Aristotele che distingue fra due tipi di crematistica, cioè fra due modi di acquisire ricchezza – e quindi fra due tipi di ricchezza: uno secondo natura, che rientra a pieno titolo nella gestione della casa, l'οἰκονομία, l'altro contro natura, che consiste nel profitto fine a se stesso⁴⁷. Questa distinzione è un modo di esprimere la relazione fra progresso e conservazione, fra produzione e azione, fra artificio e natura (e potremmo anche dire: fra divenire ed essere, fra potenza e atto). I due termini però non sono antitetici, il rapporto è dialettico, quasi simbiotico: non c'è modo di separarli nella realtà che quindi è destinata a mutare. I concetti di πέρας e αὐτάρκεια servono a capire la differenza fra il guadagno finalizzato alla sussistenza, che è limitato, e quello finalizzato alla ricchezza, che è illimitato, fanno comprendere dove fini-

⁴⁴ Per la sezione economica di *Politica* I, oltre ai commenti di Susemihl, Newman, Aubonnet, Schütrumpf (questo in particolare con ricca bibliografia), Saunders, ai già citati studi di Polanyi e Finley e al saggio complessivo di Meikle, vd. Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica*, pp. 41-64; cfr. Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni*. Il testo critico seguito è quello di Ross.

⁴⁵ La poiesis appartiene alla sfera privata e non contribuisce alla formazione della società perché isola l'individuo nella sua opera, mentre la praxis si identifica con la vita come esistenza politica. Forzando la contrapposizione – ma solo per un fine euristico – si potrebbe dire che la praxis appartiene alla sfera del politico e la poiesis alla sfera economica, in quanto finalizzata al guadagno. Hanno insistito molto su questa antitesi gli studiosi marxisti italiani secondo i quali l'analisi economica aristotelica è viziata dall'ideologia della polis, intendendo per ideologia la prevalenza della dimensione politica sugli altri aspetti della vita: vd. ad esempio Campese, *Polis e economia in Aristotele* (cfr. la bibliografia indicata da Calabi, *La città dell'οἶκος*, p. 39). Sulla mentalità antieconomica dei greci si sono espressi in modo netto Polanyi e Finley, che però preferiscono parlare di antropologia, di mentalità, e non di ideologia.

⁴⁶ *Lineamenti, Opere* 29, p. 420.

⁴⁷ Sulle accezioni della parola “crematistica” in Aristotele vd. Newman, *The Politics of Aristotle*, p. 165; Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica*, pp. 59-62. Polanyi, *Aristotele scopre l'economia*, pp. 108-111, riduce il senso originario della parola a uno solo: acquisizione di mezzi di sostentamento.

sce l'economia e dove inizia la ricerca del profitto. Essi hanno un ruolo epistemologico ma sono anche concetti morali perché sono ingredienti indispensabili sia della comunità familiare sia di quella politica⁴⁸. La polis e l'oikos sono legate l'una all'altra in quanto la polis, come comunità superiore, si regge sulla corretta amministrazione degli oikoi che la compongono e sulle loro relazioni solidali. Se l'economia si trasforma in pura creazione di profitto, il principio della giusta quantità di beni viene meno e la comunità intera si sfalda. Distinguere fra una crematistica al servizio della casa e una finalizzata al mero accumulo di ricchezze è un modo per capire quale dovrebbe essere il ruolo dell'economia nella polis⁴⁹, ma anche per comprendere come stanno davvero le cose.

Secondo Aristotele l'agricoltura e in generale le occupazioni che forniscono il nutrimento (ἡ περὶ τὴν τροφήν ἐπιμέλεια καὶ κτήσις)⁵⁰, che pure sono modi di acquisire proprietà, fanno parte dell'economia perché sono attività "autosufficienti" o "autoproducenti" (αὐτόφυτον... ἐργασίαν)⁵¹. È infatti naturale che l'uomo, al vertice della catena alimentare, si sfami con gli animali e le piante a lui inferiori e anche facendo la guerra agli uomini nati per obbedire: la guerra è un mezzo naturale di sostentamento⁵². Invece non è naturale servirsi delle cose per un fine diverso dal loro uso immediato, come avviene nel commercio. La distanza più grande dalla natura si ha col denaro, che è una convenzione umana (νόμισμα) per facilitare il traffico di una grande quantità di beni a grande distanza. Tuttavia, come si legge nell'*Etica Nicomachea*, l'accumulo di denaro è utile perché è una garanzia per gli scambi futuri, nel caso ci sia bisogno di comprare qualcosa⁵³, e lo scambio è legittimo nella misura in cui procaccia i beni necessari al mantenimento dell'oikos e finché non diventa commercio⁵⁴. La vera discriminante per capire la legittimità della crematistica è la quantità e per questo è importante il concetto di αὐτάρκεια. Per Aristotele la ricchezza finalizzata a vivere bene

⁴⁸ Ne sottolinea l'importanza Riedel, *Metafisica e metapolitica*, pp. 108-112

⁴⁹ Sull'interazione fra oikos e polis vd. Booth, *Households*, pp. 34-93, part. 47-55.

⁵⁰ *Politica* 1256a, 15-19.

⁵¹ *Politica* 1256a, 40-1256b, 2. Per l'interpretazione di αὐτόφυτον vd. Newman, *The Politics of Aristotle*, p. 171. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, pp. 310-311, sostiene che il carattere naturale di queste attività comporta comunque un lavoro e non ha nessuna implicazione utopica.

⁵² Sulla guerra come attività conforme a natura vd. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, p. 315.

⁵³ *Etica nicomachea*, 1133b, 10-13. In generale per un confronto fra l'*Etica nicomachea* e la *Politica* in relazione al ruolo che il denaro svolge nel commercio vd. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, pp. 330-334. In particolare per la teoria aristotelica della moneta vd. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, pp. 77-80. Sul passo dell'*Etica* qui citato si vedano i rilievi dello stesso Schütrumpf, *ibidem*, p. 332, secondo cui Aristotele propone il denaro nella funzione di garanzia nominale, cioè come titolo di credito. Sostiene con forza questa interpretazione Cataudella, *Oikonomika*, pp. 121-125. Marx aveva ben presente il passo e intende il denaro in questa forma come semplice scorta per il futuro, vd. Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni*, terza parte, n. 84 pp. 35-36.

⁵⁴ *Politica*, 1257a, 14-19. Il passo però è controverso, vd. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, pp. 328-329.

non è illimitata: ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως ἀυτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζῶην οὐκ ἄπειρός ἐστιν. Qui i concetti chiave sono racchiusi in un'unica frase: la vita buona è posta al centro a significare che è del tutto condizionata da questi due fattori, la quantità sufficiente della proprietà e il suo essere limitata. Se i mezzi per vivere sono semplici strumenti di vita, non possono essere infiniti, altrimenti prevaricano la vita stessa. L'autentica ricchezza, ἀλήθινος πλοῦτος, non è un guadagno sconfinato, non è lo strumento che prevale sul fine, bensì è l'insieme degli strumenti economici e politici, cioè della casa e della città⁵⁵. La crematistica è innaturale quando non si pone un limite all'acquisto di ricchezza⁵⁶ e abbandona il concetto di quantità sufficiente.

Va notato che la parola ἀυτάρκεια significa “avere abbastanza” e non semplicemente “autosufficienza”, perché esprime un senso di *medietas* e di equilibrio⁵⁷. Essa indica una sintesi positiva e non è la semplice negazione dell'abbondanza o dell'eccesso. Il concetto ha un chiaro risvolto morale che il Peripato trasmette all'epicureismo e alle filosofie ellenistiche. È dopo il IV secolo a.C. che l'ἀυτάρκεια assume un'accezione più restrittiva come prova l'associazione alla λιτότης, che implica sobrietà, purezza e severità di costumi e si trova spesso nella descrizione dello stile di vita povero, e talvolta miserabile, dei popoli barbari⁵⁸. La frugalità è un elemento comune nel pensiero ellenistico e nella riflessione morale di Epicuro⁵⁹, che recupera la concezione aristotelica della ricchezza naturale⁶⁰. Marx conosceva bene Epicuro sul quale scrive la dissertazione di laurea⁶¹. È possibile

⁵⁵ *Politica* 1256b, 36-37. Sui beni che dovrebbero essere compresi nel concetto di vera ricchezza, dei quali però Aristotele non chiarisce i presupposti, vd. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, pp. 317-318.

⁵⁶ *Politica* 1256b, 40 ss.

⁵⁷ Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, pp. 44-45; Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, p. 318; Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis*, pp. 73-74. Per Polanyi, *Aristotele scopre l'economia*, pp. 94-97, Aristotele rifiuta il “postulato della scarsità”.

⁵⁸ Per un elenco e una discussione dei passi vd. Marcaccini, *Strabone e l'etnografia ellenistica*, pp. 598-603.

⁵⁹ Segnalo in particolare Agatarchide di Cnido, frg. 49 Burstein, perché questo autore, di impostazione epicurea, ha influenzato moltissimo sia la storiografia che l'etnografia del suo tempo, vd. Dihle, *L'etnografia ellenistica*.

⁶⁰ Epicuro, *Massime capitali* XV (presso Diogene Laerzio X 144): Ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὄρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει. Cfr. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, p. 318.

⁶¹ Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, *Opere* 1. La ricerca di Marx si basa soprattutto sul pensiero scientifico e mira a considerare l'atarassia come autocoscienza: la differenza fra Democrito e Epicuro sta nel fatto che il primo è un dogmatico perché ritiene che il mondo naturale sia una parvenza oggettiva, il secondo è un empirico perché pensa che il mondo naturale sia un'apparenza soggettiva. È dell'epicureismo la ricerca continua di senso che sperimenta tutto e non si appaga (vd. in particolare *Opere* 1, p. 40). Il limite, ma anche il pregio, che Marx vede nell'opera di Epicuro è che la teoria atomistica è una forma singolare, individuale, di autocoscienza, è autocoscienza singola astratta. In questo modo Epicuro nega la natura delle cose, che è oggettivazione universale, ma nega anche la trascendenza: “... se l'autocoscienza singola astratta viene posta come principio assoluto, ogni scienza vera e reale è soppressa, in quanto non è la singolarità a regnare nella natura delle cose stesse. Però crolla anche tutto ciò che si

che egli legga Aristotele attraverso Epicuro, con gli occhi del materialista puro ma anche con quelli del moralista. Ciò lo porterebbe a enfatizzare la volgarità dell'età presente e a rimpiangere l'equilibrio etico ed economico dell'antichità. È giustamente celebrato il brano delle *Formen* in cui Marx confronta gli antichi ai moderni, presupponendo la superiorità dei primi. È uno squarcio quasi letterario che rivela un manierismo di stampo ellenistico nel rimpianto della classicità perduta. Tuttavia Marx non sembra accettare le implicazioni individualistiche della teoria epicurea del piacere, secondo cui l'αὐτάρκεια finisce per essere una forma di autolimitazione finalizzata al raggiungimento dell'imperturbabilità personale. L'irrinunciabile principio del benessere sociale lo spinge verso un modo di pensare più in grande, e quindi nell'alveo della speculazione aristotelica⁶², in cui la ricchezza è definita in un quadro universale (macroeconomico, potremmo dire): "... l'antica concezione secondo cui l'uomo, quale che sia la sua limitata determinazione nazionale, religiosa, politica, è sempre lo scopo della produzione, sembra molto elevata rispetto al mondo moderno, in cui la produzione si presenta come scopo dell'uomo e la ricchezza come scopo della produzione. In fact però, se la si spoglia della limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive, ecc. degli individui, generata nello scambio universale? Che cos'è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze naturali, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della sua propria natura? Cos'è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su di un metro già dato? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione deter-

colloca in una posizione di trascendenza di contro alla coscienza umana, e quindi appartiene all'intelletto immaginante. Se invece viene elevata a principio assoluto l'autocoscienza che conosce se stessa solo sotto la forma dell'universalità astratta, allora sono spalancate le porte alla mistica superstiziosa e priva di libertà", come accade nello stoicismo. Per questo Epicuro, secondo Marx, è "il più grande illuminista greco" (*Opere* 1, p. 69). Nei *Quaderni sulla filosofia epicurea*, scritti dal 1839 al 1840, in preparazione della tesi, Marx cita ampi stralci dell'etica, dalla lettera a Meneceo alle massime capitali, vd. *Opere* 1, pp. 426-432. Sugli studi degli anni giovanili, la dissertazione di laurea e gli appunti cfr. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, 2, pp. 192-236, 307-308.

⁶² Dai *Quaderni sulla filosofia epicurea*, *Opere* 1, p. 449: "L'antichità era radicata nella natura, nel sostanziale. La degradazione e la profanazione della natura è un segno fondamentale della rottura della vita sostanziale, solida; il mondo moderno si radica nello spirito, il quale può essere libero, lasciare uscire da sé altro, la natura. Ma parimenti, all'inverso, ciò che presso gli antichi era profanazione della natura è per i moderni liberazione dai legami della servitù religiosa, e la moderna concezione razionale della natura deve ancora elevarsi a ciò da cui almeno in via di principio l'antica filosofia ionica prende inizio, cioè di vedere il divino, l'idea incorporata nella natura. Chi non si ricorderà qui dell'ispirato passo di Aristotele, il vertice della filosofia antica, nel suo trattato "περὶ τῆς φύσεως ζωικῆς", che suona totalmente diverso dalla sobria monotonia di Epicuro?". Marx si riferisce al *De partibus animalium*, 645a, 5 ss., vd. *Opere* 1, n. 433 p. 898. Aristotele usa l'espressione citata da Marx all'inizio del passo che descrive la meraviglia del creato (Ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν).

minata, ma produce la sua totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire? Nell'economia politica borghese... questa completa estrinsecazione dell'interiorità umana si presenta come un completo svuotamento, questa universale oggettivazione come estraniamento totale, e l'eliminazione di tutti gli scopi unilaterali determinati come sacrificio dello scopo autonomo a uno scopo del tutto esterno. Perciò da un lato l'infantile mondo antico si presenta come il momento più elevato. Dall'altro esso lo è effettivamente ogni qualvolta si cerca una forma compiuta e una delimitazione data. Esso è soddisfazione da un punto di vista limitato; mentre il mondo moderno lascia insoddisfatti, o, dove esso appare soddisfatto di se stesso, è *volgare*⁶³.

La discriminante morale della giusta quantità è fondamentale. La ricchezza non è l'accumulo illimitato, che è volgare e lascia insoddisfatti, ma l'insieme dei bisogni e delle capacità produttive degli uomini, cioè dei mezzi che servono per vivere, secondo la definizione di Aristotele. In questo modo la produzione ha come fine l'uomo, è uno strumento nelle sue mani, e non un fine esterno. Il comunismo marxiano non è ascetico⁶⁴ e l'αὐτάρκεια non è il contentarsi di ciò che si ha ma corrisponde alla pienezza del proprio essere, che si lascia alle spalle lo sviluppo precedente; mentre il limite, πέρας, non consiste in una inibizione ma è il confine oltre il quale l'accumulo di beni, invece di contribuire all'economia, la distrugge. È una questione di misura che ha una forte incidenza sulla stabilità politica perché concerne l'uguaglianza fra i cittadini sulla base della ricchezza. La coesione fra i membri della polis secondo un principio economico è un tema forte della *Politica*. Nel secondo libro Aristotele descrive i modi con cui le poleis hanno affrontato la gestione della proprietà. Egli passa in rassegna le soluzioni teoriche (il comunismo platonico, i progetti di Falea di Calcedone e di Ippodamo di Mileto) e le situazioni reali (gli ordinamenti di Sparta, Creta e Cartagine) per vedere come si può rendere unita una comunità fatta di individui diversi. Questo, per il filosofo, è il compito del legislatore che deve riuscire, attraverso le leggi, a imporre alla polis un regime che regoli la proprietà in modo equilibrato. Le proposte di Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi* non sono ritenute soddisfacenti⁶⁵. A queste Aristotele preferisce il sistema di alcune poleis del suo tempo, dove la

⁶³ *Lineamenti*, Opere 29, pp. 420-421. Hobsbawm, in Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, pp. 12-13, cita il brano e lo definisce uno "splendido passo pieno di speranza". E per Vegetti, che pure si preoccupa di capire l'interpretazione marxiana dell'antichità, questo passo "è la profezia di un nuovo mondo, in cui la compiuta, perché limitata, "soddisfazione" propria del mondo antico verrà superata mantenendone la perfezione ma sopprimendone i limiti" (in *Marxismo e società antica*, p. 26). Cfr. anche Di Benedetto, *Filologia e marxismo*, pp. 45-46.

⁶⁴ Contro il comunismo autarchico Marx si era già espresso nei *Manoscritti* del 1844 (*Opere* 3, p. 322). E sulla ricchezza, nella medesima opera, aveva usato parole simili a quelle sopra citate dei *Grundrisse*: "L'uomo ricco è al contempo l'uomo bisognoso di una totalità di manifestazioni di vita umane. L'uomo nel quale la sua propria realizzazione esiste come interna necessità, come bisogno" (*Opere* 3, p. 332). Cfr. anche Booth, *Households, Markets, and Firms*, p. 262.

⁶⁵ Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, pp. 291-299.

proprietà comune e quella privata convivono l'una accanto all'altra sulla base di leggi giuste, dove ciascun cittadino gode di una proprietà personale ma la offre in uso anche agli amici e allo stesso tempo si serve di ciò che è comune. Una regolamentazione simile si trova a Sparta, dove ciascuno usa gli schiavi degli altri, o i cavalli e i cani, come fossero propri, e se ha bisogno di qualcosa quando è fuori dalla sua proprietà, lo può trovare nella campagna circostante. Quindi le proprietà sono private ma sono anche comuni, per quanto concerne il loro uso⁶⁶. La simbiosi fra proprietà e comunità non esiste senza una condivisione della proprietà stessa e una limitazione delle pretese individuali, che pure sono considerate legittime. Il compromesso è però fragile e può essere un motivo di perplessità: la proprietà è comune o privata, individuale o sociale? Era un'obiezione di Dühring a Marx, che noi possiamo girare direttamente ad Aristotele. Engels la liquida come una sciocchezza⁶⁷, ma se pensiamo che Marx si ispira alle riflessioni aristoteliche essa acquista una ragione, perché l'equilibrio fra comunità e proprietà è sottile quanto quello fra economia e crematistica e sembra riguardare piuttosto l'ambito ideale che quello reale. Nella realtà dominano piuttosto l'instabilità e lo squilibrio, che infatti sono i fattori determinanti del processo di evoluzione (o di involuzione) sociale.

La teoria dello sviluppo fra passato e futuro

Aristotele spiega che la crematistica mirata solo a produrre ricchezza e danaro si pone questo scopo in modo illimitato come fanno tutte le altre arti. Il fine della medicina è guarire e non pone un limite al suo fine, il limite della medicina è altresì nei mezzi che non sono infiniti, mentre nella crematistica il fine è anche il mezzo. Il filosofo chiarisce come si passi dal baratto (M-M), alla compravendita per mezzo del denaro (M-D-M), e da qui al commercio a fini di profitto (D-M-D) e al prestito a interesse, che crea denaro dal danaro (D-D)⁶⁸. Aristotele spiega insomma come dallo scambio dei beni, che è un bisogno legittimo, si passi a un volume d'affari che ha del tutto dimenticato le cose da scambiare e ha come obiettivo l'incremento di danaro, che è appunto mezzo e fine allo stesso tempo. Nel processo si è perso di vista il valore d'uso, che rispetta la natura delle cose, e si è privilegiato soltanto il valore di scambio delle merci, che di per sé è innaturale. Marx recupera queste idee, come è noto, ma c'è un'ulteriore analogia, ancora più importante, che riguarda il rapporto contraddittorio fra conservazione e decadenza. Aristotele si pone il problema subito dopo aver stabilito quale sia il percorso che porta verso la crematistica illimitata. La domanda è questa: se la vera ricchezza e il desiderio di guadagno sono diversi, perché il mondo li confonde e segue un'altra

⁶⁶ *Politica*, 1263a, 22-40. Su questo tema cfr. Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica*, pp. 9-14.

⁶⁷ Engels, *Anti-Dühring*, *Opere* 25, p. 278.

⁶⁸ *Politica*, 1257a, 6-1257b, 30; 1258a, 38-1258b, 8. Per un'analisi vd. Meikle, *Aristotle's economic Thought*, pp. 43-67, 87-109; Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, pp. 321-337.

direzione? La distinzione fra i due concetti è infatti una categoria ideale che può servire alla teoria ma non si riscontra nella realtà. Le classificazioni non coincidono con le cose: sul piano generale dell'antitesi fra νόμος e φύσις la distinzione funziona, ma se si scende sul terreno dei fatti il confine fra acquisizione limitata e illimitata (le due crematistiche) diventa labile e inconsistente. Idealmente è necessario che ci sia un limite alla ricchezza, concettualmente tale limite caratterizza la crematistica economica, ma nei fatti accade addirittura il contrario e tutti cercano di aumentare il possesso di denaro: διὸ τῆ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλοῦτου πέρας, ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων ὀρῶμεν συμβαῖνον τοῦναντίον⁶⁹. Questo è il motivo per cui, secondo alcuni, la ricchezza consiste solo nell'aver molto denaro e la crematistica riguarda il far denaro, perché esso è il fine del commercio⁷⁰. Sono gli stessi che pensano che la crematistica coincida in tutto con la gestione della casa o ne sia la parte più rilevante⁷¹. Evidentemente al tempo di Aristotele l'arte di guadagnare si era così sviluppata da avere non solo una collocazione autonoma nell'amministrazione domestica e politica ma anche un ruolo insostituibile⁷². Ciò per il filosofo ha determinato opinioni confuse e di conseguenza comportamenti deviati, come la smania di arricchirsi oltre misura.

Aristotele adduce due diverse cause per spiegare questo fenomeno. La prima causa è di tipo meccanico e concerne la somiglianza fra le crematistiche, cioè la loro sovrapposizione dovuta al fatto che esse hanno in comune la proprietà: αἴτιον δὲ τὸ σύνεγγυς αὐτῶν. ἐπαλλάττει γὰρ ἡ χρῆσις, τοῦ αὐτοῦ οὐσα, ἐκατέρας τῆς χρηματιστικῆς (“la causa è la loro affinità. Infatti l'uso delle due crematistiche si sovrappone, poiché riguarda la stessa cosa”)⁷³. Qui è importante precisare che l'ἐπάλλαξις non implica una confusione teorica fra le due crematistiche ma una sovrapposizione, una contaminazione effettiva a livello pratico, la quale poi determina definizioni sbagliate⁷⁴. Ciò

⁶⁹ *Politica*, 1257b, 32-33.

⁷⁰ *Politica*, 1257b, 5-10. La confusione fra ricchezza e denaro sarà un errore dei mercantili, vd. Susemihl, Hicks, *The Politics of Aristotle*, p. 182.

⁷¹ *Politica*, 1253b, 4-14; cfr. 1257a, 1-2.

⁷² Vd. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, p. 264.

⁷³ *Politica*, 1257b, 35-36. Susemihl, Hicks, *The Politics of Aristotle*, p. 184: “The practical application of the two kinds of χρηματιστικῆ overlaps, through being concerned with the same article”. Questa è la traduzione comunemente accettata, anche se Newman, *The Politics of Aristotle*, p. 191, pensa che Aristotele intenda non due tipi di crematistica ma due modi di usare la crematistica (cfr. Aubonnet, in Aristote, *Politique*, p. 125). Con questa ipotesi di lettura ci troveremo di fronte a modi diversi di fare una stessa cosa e non modi simili di fare cose diverse (così Meikle, *Aristotle's economic Thought*, p. 88), il che è piuttosto sintomatico di quanto sia scivolosa la questione e quanto sia difficile raggiungere una definizione soddisfacente – e quindi una pratica – di cosa sia la crematistica naturale.

⁷⁴ ἐπάλλαξις è la sovrapposizione fra specie in Aristotele, *Gen. An.* 732b, 15, ma anche l'interscambio di parole che porta a confondere cose diverse in Platone, *Sofista* 240c (vd. LSJ s.v. 2 b). In forma intransitiva il verbo ἐπαλλάττω, per come è usato nella *Politica*, significa sovrapporsi, anche se a 1317a, 2 sembra assumere il senso di contaminare (lì Aristotele parla di un incrocio, di un innesto, di una *contaminazione* appunto, fra diversi tipi di costituzione; cfr. 1295a, 9).

significa che i meccanismi della realtà sono più forti delle idee e che ogni tentativo di correggere il comportamento umano è destinato alla sconfitta. La seconda causa è di tipo morale e dipende dall'incapacità degli uomini di capire cos'è una vita buona. Aristotele dice che le due crematistiche si distinguono nel modo di concepire la proprietà: da una parte la proprietà è considerata il fine, dall'altra è messa al servizio di uno scopo esterno, che è la vita buona (Τῆς γὰρ αὐτῆς ἐστὶ κτήσεως χρῆσις, ἀλλ'οὐ κατὰ ταῦτόν, ἀλλὰ τῆς μὲν ἕτερον τέλος, τῆς δ'ἡ αὖξις). Coloro che credono che bisogna salvare o aumentare all'infinito i propri averi non avrebbero compreso la differenza fra vivere e vivere bene⁷⁵. Purtroppo però questa distinzione morale non è di grande aiuto. Aristotele aggiunge che anche quelli che tendono a vivere bene cercano di arricchirsi per soddisfare i piaceri del corpo e trovano il benessere nella sovrabbondanza. E se non possono farlo con il commercio lo fanno con altri mezzi, ad esempio profittano dell'arte medica o dell'arte di combattere, stravolgendo il fine naturale di queste attività che sono, rispettivamente, la salute e la vittoria in guerra⁷⁶. Una moralità astratta non esiste e Aristotele non può fare a meno di illustrare come *nella realtà* il confine fra i due tipi di crematistica non sia così netto né, di conseguenza, sia chiaro il posto che la crematistica deve svolgere nella gestione della casa, perché per raggiungere l'obiettivo di una vita buona è comunque indispensabile avere una certa disponibilità di mezzi, cioè la proprietà. Aristotele attesta in sostanza che l'economia si è evoluta in arte del guadagno e che forse si è trattato di un processo necessario, condizionato dal legittimo soddisfacimento dei bisogni umani: altrimenti non avrebbe delineato l'esito del percorso che dallo scambio semplice porta al commercio finalizzato al guadagno e all'invenzione del danaro. La distinzione fra le due crematistiche – una naturale e conforme all'oikos e alla polis, l'altra innaturale e non conforme – non dimostra solo l'approccio antieconomico di Aristotele ma, specularmente, attesta anche un atteggiamento realistico.

Il suo discorso non è contraddittorio ma si svolge su due livelli: quello teorico e quello pratico, quello prescrittivo e quello descrittivo, che pure sono intrecciati⁷⁷. Il primo riguarda la ricerca

Per altri passi vd. LSJ s.v. II, 2. Nota la sfumatura Newman, *The Politics of Aristotle*, p. 191-192, e infatti ritiene che Aristotele, nonostante l'accenno all'ἐπάλλαξις, tratti poi più della confusione fra i due modi di usare la proprietà. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, p. 342, parla di "parziale sovrapposizione". Rimane indifferente alla questione Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica*, p. 56: "L'uso di ciascuna delle due forme di crematistica si confonde avendo esse lo stesso oggetto, ma non lo stesso scopo"; così anche Laurenti, in Aristotele, *La Politica*, p. 31. Direi che l'uso di questo termine prova che Aristotele lega lo sviluppo della crematistica connessa al denaro più a un processo evolutivo che a una cesura dello scambio naturale sulla base del bisogno, come invece pensa Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni*, terza parte, p. 37 e n. 85 pp. 37-39.

⁷⁵ *Politica*, 1257b, 36-42.

⁷⁶ *Politica*, 1258a, 2-14. Per un aggancio con Marx sul tema del denaro come fonte di piacere si veda Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni*, terza parte, n. 88 p. 43.

⁷⁷ Sul rapporto problematico fra teoria e prassi, distinte sulla base del "pregiudizio ontologico circa l'"oggettività" dei loro oggetti non sulla base dell'analisi metodologica delle scienze, vd. Riedel, *Metafisica e metapolitica*, pp. 118-123.

concettuale delle condizioni naturali di vita. Solo in questi termini si può parlare di οἰκονομία in senso proprio, come se fosse isolata in un ambiente sterile, separata da tutte le aspirazioni umane, dagli egoismi, dai conflitti e dagli accidenti che possono capitare nella realtà quotidiana. È il mondo dei cittadini liberi. L'altro piano concerne invece la discesa nel mondo empirico, nella vita di tutti i giorni: a questo attiene la crematistica volgarmente intesa. Dunque, dopo una classificazione generale che riguarda la γνῶσις, Aristotele dice di passare agli esempi concreti: Ἐπεὶ δὲ τὰ πρὸς τὴν γνῶσιν διωρίκαμεν ἰκανῶς, τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν δεῖ διελθεῖν. πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλευθέραν ἔχει, τὴν δ'ἐμπειρίαν ἀναγκαῖαν⁷⁸. La ricerca teorica è un'attività intellettuale, degna di un uomo libero, mentre le occupazioni pratiche sono vincolate dalla necessità⁷⁹. Le due contrapposizioni, fra γνῶσιν e χρῆσιν e fra τὴν θεωρίαν ἐλευθέραν e τὴν ἐμπειρίαν ἀναγκαῖαν, si chiariscono a vicenda. Non mi dilungo sui lavori che Aristotele descrive come parti della crematistica. In quella naturale e necessaria rientrano la perizia riguardante la scelta e l'acquisto degli animali, l'agricoltura, l'allevamento delle api ecc., mentre quella che concerne gli scambi prevede il commercio in grande, il prestito a interesse e il lavoro a pagamento (μισθαρνία)⁸⁰. Ci sono poi altri sistemi di fare soldi, come quello di accaparrarsi un bene di scambio ed esercitare il monopolio. Aristotele racconta un aneddoto su Talete e su un tale di Siracusa e raccomanda ai politici di conoscere questi mezzi poiché alle città possono rivelarsi ancor più utili che alle famiglie. Tutto il discorso sulla crematistica si chiude con l'accento sull'utilità del guadagno anche nell'amministrazione pubblica (χρήσιμον δὲ γνωρίζειν ταῦτα καὶ τοῖς πολιτικοῖς)⁸¹, facendo intendere in modo abbastanza chiaro che l'economia secondo natura è più un principio che un fatto.

L'ἀυτάρκεια può essere una condizione originaria perduta o un assetto ideale ma, in ogni caso, i presupposti naturali della produzione non sono più distinguibili dagli artifici del progresso economico che porta all'incremento della ricchezza. Questi non si possono eludere, in quanto è proprio la volontà di conservare la condizione di benessere che spinge gli oikoi e le poleis verso l'arte del guadagno. Marx segue Aristotele soprattutto in questo, quando sostiene che è il desiderio di mantenere il proprio stato che provoca la dissoluzione della comunità: “Lo scopo di tutte queste comunità è la conservazione; ossia *la riproduzione degli individui che la costituiscono, come proprie-*

Sull'intreccio dei due momenti, descrittivo e normativo, vd. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, pp. 71-81.

⁷⁸ *Politica*, 1258b, 9-11. Si è pensato che il brano che si apre con queste parole sia un'aggiunta posteriore – sarebbe in effetti sulla stessa linea degli *Oeconomica* – perché da un discorso teorico si passa a uno esclusivamente pratico: Newman, *The Politics of Aristotle*, pp. 196-198; Aubonnet, in Aristotele, *Politique*, p. 127; Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, pp. 354-355. In genere si accetta l'autenticità del passo.

⁷⁹ Questa è l'interpretazione di Newman, *The Politics of Aristotle*, pp. 198-199, accettata da Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, p. 355.

⁸⁰ *Politica*, 1258b, 12-39.

⁸¹ *Politica*, 1259a, 33-34. Cfr. Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni*, terza parte, n. 84 p. 36.

tari, ossia in quello stesso modo di esistenza oggettivo che costituisce al tempo stesso il rapporto reciproco fra i membri e quindi la comunità stessa. Questa riproduzione è però al tempo stesso necessariamente nuova produzione e distruzione della vecchia forma... Così la preservazione della vecchia comunità comporta la distruzione delle condizioni su cui essa si fonda, si rovescia nel suo contrario⁸². Qui il processo, secondo il modo antico, non si identifica col “progresso” nella concezione positiva che i moderni gli attribuiscono⁸³, ma con lo sfaldamento di una sintesi primigenia che non è stata creata ma che, al contrario, è data. Marx dice che le condizioni originarie della produzione non hanno bisogno di essere generate da un processo e quindi che il rapporto originario degli uomini con le condizioni naturali del loro ricambio con la natura, che è un rapporto di unità, non deve essere spiegato, perché tale rapporto è dato; è invece frutto di un processo la scissione di questo rapporto, che si attua in pieno nella divisione fra lavoro salariato e capitale. “Tutte le forme (più o meno originarie, ma tutte al tempo stesso anche risultati del processo storico) in cui la comunità presuppone i soggetti in unità oggettiva determinata con le loro condizioni di produzione, oppure una determinata esistenza soggettiva presuppone le comunità stesse come condizioni di produzione, corrispondono necessariamente solo a uno sviluppo limitato, e limitato in linea di principio, delle forze produttive. Lo sviluppo delle forze produttive le dissolve e la loro dissoluzione stessa è uno sviluppo delle forze produttive umane. Dapprima si lavora su una certa base – soltanto naturale – poi su un presupposto storico. Poi però questa base o presupposto viene esso stesso superato o posto come un presupposto effimero, divenuto troppo angusto per lo sviluppo della massa umana che cresce di continuo⁸⁴. Colpisce che ci sia un inizio, “una base naturale”, su cui si innesta il processo storico che è il presupposto del capitale. In Aristotele la distinzione fra economia e crematistica, fra un arricchimento limitato secondo natura e uno illimitato contro natura, ha solo un senso morale. Invece in Marx il rapporto fra base naturale e processo, fra sviluppo limitato e produzione illimitata – che da quella distinzione deriva – è qualcosa di reale. E il contrasto fra la società antica e quella moderna è a tutti gli effetti una proiezione di questo rapporto.

All’unità originaria, la comunità antica, è contrapposto lo sviluppo delle forze produttive. La qualità primitiva, in cui l’uomo si realizza in una dimensione compiuta e perfetta, è contraddetta e superata dalla quantità. La produzione limitata che soddisfa i bisogni immediati cede il posto a un

⁸² *Lineamenti*, Opere 29, pp. 426-427.

⁸³ Per un confronto fra la concezione moderna del progresso e il pessimismo greco si veda innanzitutto Bury, *Storia dell’idea di progresso*, part. pp. 17-29. Su questa linea sono gli studi, dedicati solo al pensiero antico, di Dodds, *The Ancient Concept of Progress*; De Romilly, *Thucydide et l’idée de progrès*. Per un parere contrario vd. Edelstein, *L’idea di progresso nell’antichità classica*. L’atteggiamento pessimista si riscontra in modo chiaro soprattutto a partire dal IV secolo a.C. e va di pari passo con la diffusione del gusto per l’utopia.

⁸⁴ *Lineamenti*, Opere 29, p. 429.

traffico illimitato di beni che invece lascia continuamente insoddisfatti. Marx esemplifica questo passaggio attraverso tre situazioni storiche in cui vengono meno le caratteristiche fondamentali della comunità orientale, greco-romana e germanica. Nella prima si verifica la dissoluzione del rapporto con la terra “quale condizione naturale di produzione”, laboratorio dell’uomo e sua proprietà diretta⁸⁵. Nella seconda avviene la dissoluzione del rapporto fra l’individuo e il suo strumento di lavoro, come nel caso degli artigiani medievali già descritto nell’*Ideologia tedesca*⁸⁶. Infine, come terza situazione, c’è la dissoluzione della persona stessa che lavora, cioè dello schiavo che come lavoro vivo fa parte delle condizioni stesse della produzione, mentre il capitalista per produrre ha bisogno solo di lavoro e non di lavoratori e il lavoro può essere anche delle macchine⁸⁷. Questa descrizione prende qualche pagina ma non aggiunge niente di nuovo a quanto Marx ha già detto. La dissoluzione delle *formen* avviene per la rottura del legame tradizionale fra il lavoratore e le condizioni oggettive di lavoro, che era dato come situazione di partenza. A Marx non interessa tracciare con precisione le dinamiche che portano alla decadenza e alla trasformazione delle poleis, di Roma, dei comuni ecc., né i nessi fra queste fasi storiche. Gli esempi che fa sono pochi e si fondano su conoscenze già acquisite e consolidate. Quello che gli preme è ribadire che col tempo è avvenuta solo una mutazione del rapporto di produzione: gli elementi che lo costituiscono esistono ancora ma sono entrati in conflitto l’uno con l’altro, fra di loro si è instaurata una “relazione negativa”⁸⁸. Ciò che prima era materialmente nelle mani dei lavoratori è ora in possesso del capitale. Date le premesse, questo fenomeno è presentato come ineluttabile e necessario, ma in realtà sono le premesse ad essere costruite sul risultato. Infatti solo postulando la rottura di una sintesi naturale, da cui tutto comincia, egli può prevedere e pretendere una ricomposizione di essa. Il passato deve giungere al suo compimento, si deve ricostituire un vincolo di continuità fra passato e futuro, riscoprire la consapevolezza che tale vincolo esiste. Il progresso della modernità è un grande inganno, per intenderci esso coincide con le “sorti magnifiche e progressive” del poeta; mentre nell’antichità l’uomo era più vicino alla vera sostanza umana. Scrive il giovane Marx in una lettera a Ruge del settembre 1843: “Il nostro motto dev’essere dunque: riforma della coscienza non mediante dogmi, ma mediante l’analisi della coscienza mistica, oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso sia in modo politico. Apparirà chiaro allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da

⁸⁵ *Lineamenti, Opere* 29, p. 430: “La forma originaria di questa proprietà è quindi essa stessa *proprietà comune immediata* (*forma orientale*, modificata nella forma slava; sviluppata fino all’opposto, ma pur sempre come base nascosta, seppure antitetica, nella proprietà antica e germanica)”.

⁸⁶ *Lineamenti, Opere* 29, p. 430: “Ereditarietà quindi, in un certo qual senso, del modo di lavoro, oltre che dell’organizzazione del lavoro e dello strumento di lavoro... Il lavoro è ancora lavoro personale; un determinato sviluppo autosufficiente di capacità unilaterali ecc.”.

⁸⁷ *Lineamenti, Opere* 29, p. 431; per una descrizione più dettagliata delle tre situazioni vd. le pp. 431-434.

⁸⁸ *Lineamenti, Opere* 29, p. 436.

possedere la coscienza, per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tracciare un trattino tra passato e futuro, bensì di realizzare i pensieri del passato. Si mostrerà infine come l'umanità non incominci un lavoro *nuovo*, ma porti a compimento consapevolmente il suo vecchio lavoro"⁸⁹. Queste riflessioni hanno ispirato Hannah Arendt per il saggio sulla tradizione e l'età moderna contenuto in *Fra passato e futuro*, un titolo forse ricalcato sulle stesse parole della lettera. Lo stretto legame con la tradizione, secondo la Arendt, conduce Marx a interpretare i fenomeni del presente e a immaginare il futuro usando concetti tradizionali, il che in effetti crea un contrasto ancora più forte fra modernità e passato⁹⁰. Infatti ella pensa che il pensiero politico tradizionale sia nato con Platone e Aristotele e definitivamente morto con Marx⁹¹.

È a causa di questo corto circuito che Marx recupera la distinzione aristotelica fra valore d'uso e valore di scambio. Né Smith né Ricardo avevano mai citato i passi economici della *Politica* e dell'*Etica Nicomachea* (anche se ciò non significa che non li conoscessero e li presupponessero)⁹². Marx lo fa e vi costruisce sopra una teoria rivoluzionaria. Secondo Aristotele il valore di scambio è un uso improprio della cosa posseduta, non è inerente alla sua natura: la scarpa è fatta per essere calzata, non per essere venduta⁹³. Il valore d'uso rispetta il fine delle cose e concerne la qualità di esse, mentre il valore di scambio riguarda la quantità, perché vede nelle cose solo un mezzo di guadagno e non un fine in sé. Da qui deriva l'evoluzione dell'economia in crematistica, o comunque lo sviluppo dell'arte del guadagno che si manifesta soprattutto nella compravendita e nel prestito a interesse. Per Aristotele commercio e usura sono gli esiti estremi del processo, per Marx costituiscono invece la base del capitale, ma per nessuno dei due sono la vera causa del meccanismo di evoluzione. Per Marx non è il denaro da solo che diventa capitale: il patrimonio monetario compra il lavoro libero soltanto dopo che questo si è separato dalle sue condizioni oggettive di esistenza⁹⁴. L'accu-

⁸⁹ *Opere* 3, p. 156. Questo passo è opportunamente segnalato da DeGolyer, *The Greek Accent of the Marxian Matrix*, p. 119, che commenta: "The "old work" was the realization of the "dream" of the Greeks: full, free human development in community... This dream, and this old work, that Marx took up in the modern world, clearly contained a well-considered moral theory at its core".

⁹⁰ *Fra passato e futuro*, p. 45: "...l'ideale utopistico di una società senza classi, senza stato e libera dal lavoro nasceva dalla combinazione di due elementi ben lontani dall'utopia: le percezioni di certe tendenze del mondo attuale che non potevano più essere interpretate in un contesto tradizionale; e le concezioni e gli ideali, caratteristici di tale tradizione, dei quali Marx stesso si servì per comprendere e assorbire quelle tendenze".

⁹¹ Il saggio su *La tradizione e l'età moderna* inizia così: "Il nostro pensiero politico tradizionale ha avuto una nascita ben definita con Platone e Aristotele; e a mio avviso, una morte altrettanto ben definita con Karl Marx" (*Fra passato e futuro*, p. 41).

⁹² Vd. Meikle, *Aristotle's economic Thought*, p. 110. Smith ha una formazione classica e attribuisce un grande importanza ad Atene per capire l'economia antica: vd. Cambiano, *Polis*, pp. 354-359.

⁹³ *Politica*, 1257a, 6-19.

⁹⁴ *Lineamenti*, *Opere* 29, p. 437: "La ricchezza esistente sotto forma di denaro può scambiarsi con le condizioni oggettive

mulo di denaro può essere un segno di decadenza ma non è detto che evolva in capitale, “altrimenti l’antica Roma, Bisanzio, ecc., avrebbero concluso la loro storia con il lavoro libero e il capitale, o piuttosto avrebbero dato inizio a una nuova storia”⁹⁵. Il denaro accelera il processo di dissoluzione ma non ne è il fattore determinante. I mezzi di sussistenza erano consumati e prodotti ancor prima che il denaro fosse creato. Ciò che cambia non è la loro esistenza, ma il fatto che essi vengano “gettati sul *mercato di scambio*” e siano trasformati da valori d’uso in valori di scambio⁹⁶. È dunque la nascita del valore di scambio a modificare la produzione che in precedenza era indirizzata verso il valore d’uso mentre ora diventa merce da scambiare⁹⁷. Prima la cosa prodotta era l’equivalente del lavoro impiegato per fabbricarla e la proprietà coincideva col lavoro, ora invece le due cose sono separate e non sono più equivalenti. Viene meno la giustizia nello scambio, che presuppone la parificazione e la commensurabilità fra le merci, sulle quali a sua volta si basa la comunità stessa.

Questa sequenza è fissata da Aristotele nell’*Etica Nicomachea*: οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ’ἀλλαγῆ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ’ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας.⁹⁸ Qui Aristotele cerca di dare una consistenza alla giustizia intesa come reciprocità. L’esempio è quello dello scambio che non avviene fra merci uguali né fra uguali attività le quali, per essere scambiate, devono essere parificate e commensurate in base a una unità di misura. Aristotele non stabilisce con esattezza quale essa sia, ma si contenta di chiarire il principio che nello scambio i contraenti devono avere ciò che spetta loro secondo giustizia⁹⁹. Marx ritiene che tale misura sia il lavoro e pensa che questo debba rimanere proprietà di chi lo esercita, altrimenti non ci sono più né reciprocità né giustizia. Nella comunità moderna l’equilibrio morale di Aristotele è perduto. Lo scambio fra capitale e lavoro è solo apparente, il capitale si appropria del lavoro altrui senza comprarlo veramente: “Non deve quindi più stupire il fatto che il sistema dei valori di scambio – scambio di equivalenti misurati

ve del lavoro soltanto perché e se queste sono staccate dal lavoro stesso”; p. 438: “La formazione di capitale non prende dunque avvio dalla proprietà fondiaria... e neppure dalla corporazione... bensì dal patrimonio commerciale e usuraio. Questo trova però le condizioni per comprare il lavoro libero solo quando quest’ultimo si è staccato, attraverso un processo storico, dalle sue condizioni di esistenza oggettive. Solo allora esso trova la possibilità di comprare queste *condizioni stesse*”.

⁹⁵ *Lineamenti*, Opere 29, p. 439.

⁹⁶ *Lineamenti*, Opere 29, pp. 440-441.

⁹⁷ *Lineamenti*, Opere 29, p. 441: “lo sviluppo del valore di scambio... dissolve la produzione diretta più al valore d’uso immediato e le forme di proprietà a essa corrispondenti... e in tal modo spinge alla creazione del *mercato del lavoro*”; p. 442: “la produzione basata sul valore di scambio e la comunità basata sullo scambio di questi valori di scambio... e il lavoro come condizione generale della ricchezza, tutto ciò presuppone e produce la separazione del lavoro dalle sue condizioni oggettive”.

⁹⁸ *Etica nicomachea*, 1133b, 17-18.

⁹⁹ Questo non ha niente a che vedere con le leggi del mercato ma risponde a un’esigenza etica: Polanyi, *Aristotele scopre l’economia*, pp. 103-108. Cfr. Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica*, pp. 27-38.

dal lavoro – si rovesci, o piuttosto riveli come suo sfondo nascosto *l'appropriazione di lavoro altrui senza scambio*, la totale separazione del lavoro dalla proprietà”¹⁰⁰. Ne consegue che, per ricucire questa frattura, è necessario sanare il peccato originale, da cui tutto è cominciato, ovvero abolire il sistema dello scambio privato: “Perché il lavoro possa nuovamente riferirsi alle sue condizioni oggettive come sua proprietà, un altro sistema deve sostituirsi al sistema dello scambio privato, che, come abbiamo visto, pone lo scambio di lavoro materializzato con la capacità di lavoro, e di conseguenza l'appropriazione di lavoro vivo senza scambio”¹⁰¹. L'avverbio “nuovamente” (“wieder”) indica ancora l'esigenza di ritrovare quella convergenza di interessi che caratterizza l'orizzonte ideale della comunità antica e che Marx rinviene nella razionalizzazione aristotelica. In Aristotele troviamo l'antitesi fra la visione morale dell'οἰκονομία e la dimensione reale dell'arricchimento e della decadenza, in Marx le forme di produzione precapitaliste sono una deduzione in negativo a partire dalla situazione presente, sono cioè una proiezione rovesciata delle condizioni reali. In Aristotele il livello morale e quello storico sono distinti, anche se il primo assume una funzione critica e agisce sul secondo in modo retrospettivo, il che lo porta qualche volta a confondere la natura delle cose con il loro inizio¹⁰². In Marx i due momenti sono sovrapposti.

La raffigurazione del buon tempo andato serve a proporre un modello di riferimento. La proprietà fondiaria e l'artigianato in età antica erano buone condizioni di sviluppo, travolte e distrutte dal capitale: “Gli antichi che non riuscirono mai ad andare oltre un artigianato propriamente cittadino, non poterono pertanto mai giungere alla grande industria. Il primo presupposto di essa è l'integrazione della campagna, in tutta la sua estensione, nella produzione non di valori d'uso, ma di valori di scambio”¹⁰³. È pur vero che l'artigiano produce per scambiare ma ciò avviene all'interno di un quadro in cui domina ancora il valore d'uso, in cui la produzione è finalizzata al consumo e l'offerta si basa sulla domanda: “Nell'artigianato cittadino, sebbene esso si fondi essenzialmente sullo scambio e sulla creazione di valori di scambio, lo scopo fondamentale, immediato di questa produzione è la *sussistenza come artigiano*, come *maestro artigiano*, dunque valore d'uso; non è l'*arricchimento*, non il *valore di scambio in quanto valore di scambio*. La produzione è quindi ovunque subordinata a un consumo presupposto, l'offerta è subordinata alla domanda, e si espande solo lentamente”¹⁰⁴. Lo sviluppo lento e limitato, una visione fondata sull'αὐτάρκεια, lo scambio basato sul bisogno e non fine a se stesso, ci riportano sempre ad Aristotele. Marx dice “domanda” ma intende la χρεία di Aristotele, sia come origine dello scambio sia come stimolo alla parificazione delle mer-

¹⁰⁰ *Lineamenti, Opere* 29, p. 443.

¹⁰¹ *Lineamenti, Opere* 29, p. 443.

¹⁰² Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, p. 79; cfr. Susemihl, Hicks, *The Politics of Aristotle*, p. 181.

¹⁰³ *Lineamenti, Opere* 29, p. 444.

¹⁰⁴ *Lineamenti, Opere* 29, p. 445.

ci. Per il filosofo è il denaro lo strumento per misurare le merci nello scambio, ma è la *χρεία* che determina la necessità di avere una misura: δεῖ ἄρα ἐνί τινι πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. Τοῦτο δ'ἔστι τῆ μὲν ἀληθείᾳ ἢ χρεία, ἢ πάντα συνέχει¹⁰⁵. Probabilmente tradurre *χρεία* con “domanda” è un anacronismo¹⁰⁶, come è un anacronismo attualizzare le riflessioni di Aristotele. Se Marx fa questo errore di traduzione è perché egli vuole intendere la domanda nei termini autarchici del bisogno, che è appunto il giusto significato del termine. Nelle *Formen* siamo in pieno spirito aristotelico e quindi dire “domanda” al posto di “bisogno” non è un errore di interpretazione, ma un recupero filologicamente corretto.

Marx è coerente con se stesso quando polemizza contro “tutti i filologi” secondo i quali nell’antichità esistono il capitale e i capitalisti: infatti secondo lui dire che in Grecia e a Roma esistevano i capitalisti significa affermare che il lavoro era libero (in senso marxiano) cosa che invece non si può sostenere¹⁰⁷. E non lo si può fare perché la domanda – alias il bisogno – era commisurata all’offerta. Categorie moderne, sì, ma intese in senso antico. Vedremo che queste considerazioni autorizzeranno gli studiosi marxisti del dopoguerra a guardare con occhio più benevolo l’antichità: ma ciò è solo l’effetto della contraddizione originaria, cioè la visione della realtà antica come modello da proiettare nel futuro, come unico modo di rappresentare un presente che si deve evolvere in senso marxista.

¹⁰⁵ *Etica Nicomachea*, 1133a, 25-31.

¹⁰⁶ Meikle, *Aristotle's economic Thought*, pp. 29-31, 120-121.

¹⁰⁷ *Lineamenti*, *Opere* 29, p. 446.

Capitolo terzo: Verso la rivoluzione

Un nuovo classicismo

Potrà mai più tornare quella particolare forma di equilibrio con la natura del mondo antico? Potrà rivivere quella sintesi che diede luogo a un'eccezionale fioritura artistica e culturale? La risposta di Marx è no. È inutile volgersi a quella pienezza dell'essere che era tale solo perché l'individuo non aveva ancora esteso le sue relazioni sociali né le aveva vissute in modo conflittuale. Ed è addirittura ridicolo pensare di opporre al mondo borghese un ideale romantico, perché sono l'uno il riflesso dell'altro e si contrasteranno a vicenda finché si estingueranno insieme. Marx è chiaro in proposito: "Negli stadi precedenti dello sviluppo il singolo individuo appare più compiuto, appunto perché non ha ancora elaborato la pienezza delle sue relazioni e non se l'è ancora posta di fronte come insieme di potenze e di rapporti sociali da lui indipendenti. È ridicolo rimpiangere quella pienezza originaria, proprio com'è ridicolo pensare di dover permanere in questa situazione di totale svuotamento. La concezione borghese non è mai riuscita ad andare oltre la contrapposizione a quella romantica, e quindi questa l'accompagnerà come contrapposizione legittima fino alla sua fine beata"¹. Il celebre frammento dell'*Introduzione* del 57 in cui Marx esalta l'antichità classica è perfettamente coerente con questa visione². Lo sviluppo eccezionale delle arti e il grande fascino dei greci sui moderni sono considerati l'esito di una semplicità primigenia che ha nella mitologia la propria base, il proprio modo di dominare la natura. Giove, Vulcano, Achille, le muse e la poesia epica non sarebbero mai sorti con le locomotive, la polvere da sparo e le macchine da stampa. L'attrattiva che esercitano su di noi deriva dal fatto che non possono tornare, sono confinati in un mondo finito, sono i sogni dell'infanzia del genere umano, nei quali lo sviluppo successivo era *in nuce* ma non ancora espresso: "Il fascino che la loro arte esercita su di noi non è in contraddizione con il livello sociale poco sviluppato sul quale essa crebbe. Ne è piuttosto il risultato, inscindibilmente connesso con il fatto che le condizioni sociali immature nelle quali essa sorse, e nelle quali soltanto poteva sorgere, non potranno mai ritornare".

Se però Marx non considera i greci un semplice paradigma, un modello di perfezione assoluto a cui tendere, neppure si contenta di calarli nel tempo in cui vissero: non siamo di fronte a una semplice contestualizzazione storica. L'attualità estetica dei greci rompe le barriere del tempo in quanto

¹ *Lineamenti*, Opere 29, p. 94.

² *Introduzione ai "Lineamenti fondamentali"*, Opere 29, pp. 43-44, da cui sono tratte le citazioni successive. Sulla concezione dell'arte antica e dell'antichità in Marx vd. innanzitutto Di Benedetto, *Filologia e marxismo*, pp. 50-56; cfr. Bernal, *Atena nera*, pp. 367-369; Vernant, Vidal Naquet, *Mito e tragedia due*, pp. 65-69. Per una contestualizzazione all'interno della teoria dello sviluppo umano cfr. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, pp. 308-309.

essi rappresentano la fanciullezza del genere umano, ne esemplificano la “verità naturale” e sono il “modo più bello” in cui si è manifestata: “Un uomo non può ridiventare bambino, pena altrimenti il suo rimbambimento. Ma l’ingenuità del bambino non lo rallegra forse, ed egli stesso non deve tendere a riprodurre a un livello più elevato la verità? Nella natura infantile il carattere proprio di ogni epoca non rivive forse nella sua verità naturale? E perché l’infanzia storica dell’umanità, là dove si è dispiegata nel modo più bello, non dovrebbe esercitare un fascino eterno come stadio destinato a mai più tornare? Esistono bambini ineducati e bambini saccenti. Molti dei popoli antichi rientrano in questa categoria. I greci erano bambini normali”. Dire che l’infanzia non potrà più tornare è ovvio, a meno che non si rimbambisca. Ma non è affatto ovvio ritenere che il punto di partenza coincida anche con una verità da realizzare, da riprodurre “a un livello più elevato”. Questa è una concezione dialettica in cui il progresso, la crescita, devono tradire la promessa iniziale per poterla poi mantenere in modo completo³. Non a caso Marx pensa che lo sviluppo verso il mondo moderno cominci solo con la civiltà romana. I romani segnano il passaggio dallo *status* al *contractus*, secondo la formula di Henry Sumner Maine⁴. Marx accetta questa analisi ma rifiuta l’idea di un processo semplicemente ascendente. Il diritto formale dei romani sancisce la liberazione dell’individuo dagli obblighi comunitari ed è per questo l’inizio dell’alienazione borghese. Roma è opposta ai greci in quanto è la negazione di una condizione di armonia che dovrà essere ritrovata attraverso una successiva negazione. La negazione della negazione porterà a una sintesi nuova, ma non completamente nuova, bensì al completamento della tesi iniziale, secondo la triade hegeliana⁵. Storia e dialettica si sovrappongono. Engels lo ammette: “è questo un processo storico, e se ad un tempo è un processo dialettico, la colpa non è di Marx”⁶. Peraltro anche in Hegel, specie negli scritti giovanili, l’esaltazione della civiltà greca non era solo il frutto innocente di un’educazione classica ma corrispondeva a un ideale politico da realizzare⁷.

Così, quando la parabola della storia sarà compiuta assisteremo al pieno dispiegamento delle facoltà umane, incluse quelle artistiche. La democrazia pura porterà con sé una grande fioritura culturale, come è avvenuto nel mondo classico e soprattutto ad Atene dove l’arte non era per pochi ma era a disposizione della comunità, espressione della comunità stessa. Marx non lo dice apertamente ma consegna ai suoi epigoni questa convinzione. Kautsky raffigura l’exploit monumentale della ri-

³ Coglie nel segno Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, p. 728, senza però spingersi oltre una semplice suggestione: “... ed è comunque significativo ch’egli senta il bisogno d’interrogarsi sulle ragioni del godimento estetico suscitato nell’uomo moderno da forme artistiche legate a un primitivo stadio economico-sociale”.

⁴ Maine, *Diritto antico*.

⁵ *Capitale* I, pp. 547-548.

⁶ *Anti-Dühring, Opere*, 25, p. 166.

⁷ Barcella, *L’Antike in Hegel*, pp. 11-100.

voluzione facendo l'esempio di Atene: "Un regime proletario accrescerà a dismisura il numero degli edifici pubblici; mirerà anche a decorare e a rendere attraente ogni luogo in cui si trattiene il popolo, sia che esso serva al lavoro, alla consulenza o al divertimento. Invece di produrre sculture e quadri che vengono gettati nel processo di circolazione delle merci e infine vengono esposti in un luogo del tutto ignoto all'artista e con fini a lui sconosciuti, pittori e scultori collaboreranno in modo pianificato con gli architetti, come è già avvenuto nei periodi di massima fioritura dell'arte, nell'Atene di Pericle e nell'Italia del Rinascimento; un'arte sorreggerà ed eleverà l'altra; l'effetto, l'ambiente e il pubblico dell'opera d'arte non dipenderanno più dal caso"⁸. Addirittura questo circolo virtuoso è ritenuto in grado di causare un'evoluzione antropologica e portare alla creazione del superuomo socialista, che non è altro che la scoperta della verità naturale al fondo della storia umana, non più vincolata dallo sviluppo artificioso dello stato borghese: "Non è forse lecito supporre che in queste condizioni sorgerà un nuovo tipo d'uomo, superiore al tipo più alto che si vuole, ma non come eccezione bensì come regola; un uomo, superuomo rispetto ai suoi predecessori, ma non rispetto ai suoi compagni, un uomo superiore che non ricerca la sua soddisfazione nell'esser grande accanto a dei nani deformi, ma che vuol essere grande accanto ai grandi, felice tra felici... Dobbiamo dunque attenderci il sorgere di un regno della forza e della bellezza, degno degli ideali dei nostri pensatori più profondi e più nobili"⁹.

Anche Trotskij nel 1923 parla di una nuova arte monumentale popolare e della nascita del superuomo¹⁰. Non nomina Atene, come Kautsky, ma la civiltà greca costituisce il suo modello implicito, realizzato e amplificato, come prova la coincidenza degli argomenti: "Non c'è dubbio che nell'avvenire... compiti monumentali di questo genere come la nuova pianificazione delle città-giardino, delle case modello, delle ferrovie e dei porti non interesseranno solo gl'ingegneri e gli architetti che partecipano ai vari concorsi, ma anche larghe masse popolari. Al posto dell'accumularsi delle strade e dei quartieri alla maniera dei formicai, una pietra sull'altra, insensibilmente una generazione dopo l'altra, si svilupperà la titanica costruzione di città-villaggio secondo la carta, con il compasso in mano". Secondo Trotskij l'arte si sposerà con l'industria e l'individuo si fonderà con la massa. Anche la distinzione fra arte e natura cadrà e la poesia sorgerà dagli attrezzi meccanici come prima è sorta dagli aratri e dalle falci: "La macchina non è affatto in contraddizione con la terra. La macchina è uno strumento dell'uomo moderno in tutti i campi della vita. La città odierna è transeunte, ma non si dissolverà nel vecchio villaggio. Al contrario, per gli aspetti più importanti sarà il villaggio a elevarsi al livello della città". Saremmo forse ingiusti a pensare che queste parole espri-

⁸ Cit. da Fetscher, *Il marxismo: storia documentaria*, III, p. 323. L'opera da cui è tratta la citazione è *La rivoluzione sociale* del 1907. Kautsky fra l'altro pubblicò per primo l'*Introduzione* del 57 sulla "Neue Zeit" del marzo 1903.

⁹ *Ibidem*, p. 327.

¹⁰ *Letteratura e rivoluzione*, in *Letteratura, arte, libertà*; le citazioni che seguono sono dalle pp. 102-107.

mano un primitivismo camuffato da progressismo. Qui c'è qualcosa di più: quello di Trotskij è un progressismo che ha bisogno di ripassare di nuovo attraverso i modelli consueti della cultura classica europea per poter trovare una sua legittimità. La letteratura e l'arte greca, frutto del genio infantile, la comunità primitiva (il villaggio) in armonia con la natura, corrispondono a una verità antropologica da adempiere, limitata alle sue origini ma pure autentica, secondo il modello dialettico di Marx. La profezia del superuomo è un concetto eugenetico nel senso più tradizionale, già caro ai nazionalismi europei del secolo precedente, perché è un modo di auspicare un nuovo classicismo, in cui una semplicità apollinea dominerà gli istinti per conferire eleganza e armonia al pensiero e al corpo: "L'uomo si porrà il compito di diventare padrone dei suoi sentimenti, di elevare i suoi istinti al livello della coscienza, di renderli di una chiarezza cristallina, di portare i fili conduttori della volontà oltre le soglie della coscienza e con ciò di innalzare se stesso a un livello più elevato tipo socio-biologico o, se si vuole, un superuomo... L'uomo diverrà incomparabilmente più forte, più saggio, più acuto. Il suo corpo si farà più armonico, i suoi movimenti più ritmici, la sua voce più musicale; le forme dell'essere acquisteranno una dinamica rappresentatività. La media dell'umanità sarà al livello di un Aristotele, di un Goethe, di un Marx. Oltre queste altezze si eleveranno nuove vette".

Forse siamo corsi troppo avanti, anticipando aspetti che saranno approfonditi nella seconda parte, ma era importante suggerire fin d'ora come la carica ideologica del socialismo rivoluzionario, che dà i fondamenti allo stato bolscevico, sia ispirata all'antichità come sede di una eterna promessa, alla polis nella sua totalità simbolica, per come era filtrata e trasfigurata da Marx. D'altra parte Marx negli ultimi anni della sua vita è già proiettato verso la Russia e si pone il problema di come possa avvenire una rivoluzione socialista in un paese che non ha conosciuto ancora il capitalismo sviluppato occidentale. Questo è anche il problema dei bolscevichi e non è una questione da poco perché concerne soprattutto la necessità di un esito politico. Essi ripartono infatti da dove Marx si era interrotto e ne saranno gli interpreti più fedeli sviluppando il tema della vera democrazia come ritorno alla pienezza delle origini, cioè come pieno sviluppo delle funzioni umane. Le riflessioni sull'arte e la cultura sono già una testimonianza chiara di questo.

Lettere a Vera

Con la questione russa Marx affronta senza veli il tema della democrazia primitiva. Egli è sempre stato a caccia di rivoluzioni. Nel 1848 aveva sperato che l'emancipazione della borghesia tedesca avrebbe fatto nascere il comunismo in Germania, senza che la previsione avesse avuto effetto. La Comune parigina del '71 aveva gettato un lampo di luce, era stata una breve ma importante epifania, ma era fallita. Nella prefazione alla seconda edizione russa del *Manifesto* del 1882 Marx auspica che la rivoluzione mondiale possa cominciare con l'insurrezione in Russia, che però era un

paese socialmente arretrato e con un'economia agricola¹¹. Engels aveva già anticipato queste conclusioni in un articolo del 1875 contro il populista Tkačev, parlando della possibilità di una resurrezione della comune rurale russa, e Marx nel 1877 aveva approvato la tesi in una lettera alla redazione di un giornale russo¹². Sembrano contraddizioni rispetto alle leggi dello sviluppo formulate nel *Capitale* in cui il capitalismo è la premessa indispensabile per un'economia socializzata¹³. Il 16 febbraio del 1881 Vera Zasulich, una socialista esule a Ginevra e seguace di Plechanov, scrive a Marx ponendogli proprio tale dilemma: dobbiamo aspettare che la grande industria si sviluppi anche in Russia o dobbiamo difendere le forme collettive di produzione che ancora sono vigenti nella comune di villaggio (mir o obščina)? La prima opzione era di coloro che si definivano "marxisti" e pretendevano di avere un approccio scientifico al socialismo, come la Zasulich, la seconda era dei populisti (i "narodniki"), che erano per una strategia terroristica e una rivoluzione contadina¹⁴. Marx, nella lettera di risposta spedita l'8 marzo, sostiene che la necessità storica di passare per la fase capitalistica vale solo per i paesi occidentali e che nel *Capitale* non c'è niente contro la comune rurale, anzi essa può essere ritenuta un punto d'appoggio per la "régénération sociale en Russie"¹⁵. Quindi Marx dà l'impressione di optare per la soluzione dei populisti e senz'altro smentisce i "marxisti".

Siamo di fronte a un cambiamento d'opinione? Che il suo pensiero si sia evoluto è una possibilità da considerare¹⁶. Gli articoli sull'India pubblicati nel 1853 sul *New York Daily Tribune* sembrano attestare che per Marx le primitive forme di convivenza ancora presenti nelle colonie sono destinate a scomparire, travolte dalla potenza distruttrice e allo stesso tempo creatrice della borghesia industriale inglese. Lo sfruttamento dei popoli sottomessi pone fine ai vecchi rapporti sociali e prepara il terreno per i nuovi, in un processo che non è confinato ai soli paesi occidentali ma coinvolge tutto il mondo per via dello scambio continuo e frenetico fra uomini e merci. Marx tesse quasi un elogio paradossale dell'Inghilterra e la presenta come il motore inconsapevole della rivoluzione.

¹¹ Rosenberg, *Storia del bolscevismo*, pp. 3-23, traccia la biografia psicologica e politica di un Marx frustrato dal fallimento del 48 in Germania e alla continua ricerca di una nuova occasione rivoluzionaria.

¹² L'articolo di Engels e la lettera di Marx in Maffi, *India Cina Russia*, rispettivamente pp. 216-230 (part. p. 227) e 234-236.

¹³ Nota queste apparenti incongruenze Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, p. 192. Ma per una riflessione più lucida vd. Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 14-15, 789-791.

¹⁴ Il testo della lettera di Vera Zasulich in MEGA I, 25, p. 823. La Zasulich e Marx si scrivono in francese. Le successive citazioni dalla risposta di Marx e dalle bozze preliminari sono nella lingua originale secondo l'edizione critica di MEGA I, 25, pp. 219-242. Sui populisti vd. Venturi, *Il populismo russo*, in particolare il volume 3: *Dall'andata nel popolo al terrorismo*.

¹⁵ MEGA I, 25, p. 241.

¹⁶ Hobsbawm, in Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, pp. 22-23; Godelier, *Sulle società precapitalistiche*, pp. 71-79; Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, pp. 28-31. Cfr. anche Krader, *The Asiatic Mode of Production*, pp. 80-92. Si veda inoltre l'esauriente intervento di Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*.

Lo sviluppo è raffigurato come un'irrefrenabile spinta in avanti, che non conosce soste o cedimenti¹⁷. Probabilmente gli articoli di Marx non erano così sgraditi agli inglesi, né forse volevano esserlo. Non si deve dimenticare che qui ci troviamo di fronte a corrispondenze scritte per essere pubblicate e diffuse presso un pubblico anglosassone e non a lavori teorici rimasti inediti, come l'*Ideologia tedesca*, i *Grundrisse* o appunti di altro genere, né ad articoli o lettere rivolti a lettori russi. Non credo che si debba dare troppo peso a differenze fra opere che hanno una genesi e una destinazione diverse. Quello che bisognerebbe chiedersi è se esistono discrepanze interne, cioè se cambiano i presupposti del ragionamento. Penso che sotto questo punto di vista Marx sia coerente. Magari ciò non si coglie del tutto dagli scritti ufficiali, dalla teoria: altrimenti perché la Zasulich avrebbe sentito l'esigenza di scrivergli lamentando una lacuna nel *Capitale*? E soprattutto perché Marx, prima di partorire una risposta stringata e non molto motivata (salvo alludere a non meglio precisati studi speciali, di cui tace il contenuto), avrebbe scritto ben quattro bozze della lettera? Leggendole si nota un certo rovello intellettuale, dovuto forse al timore di sbilanciarsi troppo rispetto all'immagine che i "marxisti" si erano fatti di lui. Se la Zasulich avesse potuto leggere le *Formen* e almeno la prima bozza della lettera a lei indirizzata, il pensiero di Marx le sarebbe apparso forse più chiaro e le divisioni fra i socialisti russi del tutto inutili e prive di fondamento. Avrebbe forse compreso che la comune rurale è un'occasione storica che non contraddice il pensiero marxiano ma che ne rivela, tradendola, la reale matrice filosofica e politica.

Nelle lettere mai spedite Marx fa capire molto bene che la comune di villaggio non dev'essere un modello primitivista, come per i narodniki, né tanto meno va abolita perché obsoleta. Egli sostiene invece che il principio che la anima coincide con l'esito finale della storia e per questo è giusto che sopravviva; la crisi della società capitalista sarebbe terminata con la propria eliminazione e con un ritorno a tipologie arcaiche di convivenza, non identiche a quelle del passato ma adeguate ai tempi¹⁸. Questo passaggio è uno dei più importanti nell'opera di Marx. Non abbiamo di fronte un punto di svolta del suo pensiero né un'evoluzione, ma una sorta di rivelazione che illumina anche gli studi precedenti. In modo così esplicito egli non aveva mai espresso una previsione sulla forma della società futura: "Elle [la comune russa] le [il sistema sociale capitalista] trouve en un mot dans

¹⁷ Segnalo in particolare due articoli: *La dominazione britannica in India o l'Inghilterra rivoluzionaria malgrado se stessa*, del 25 giugno 1953, e *I risultati futuri del dominio britannico in India*, dell'8 agosto 1853. Il testo integrale degli articoli in Maffi, *India Cina Russia*, pp. 56-62 e 86-91, e in *Opere* 12, pp. 129-135 e 223-229.

¹⁸ Pensare che Marx opti non per il modello in sé ma si limiti ad accertare la possibilità di uno sviluppo concreto della comune rurale, è scontato e serve solo a salvarlo dall'accusa di utopismo e di populismo: Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, pp. 192-194. Per un'analisi dettagliata delle lettere a Vera vd. Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, pp. 715-734, con valutazioni in parte diverse dalle mie. In particolare Cinnella (pp. 723-726) rileva le differenze fra lo studio della comunità primitiva nelle *Formen* e quello nelle lettere. Le differenze ci sono senz'altro, come c'erano fra l'*Ideologia* e le *Formen*, ma non sono rilevanti rispetto alla più profonda coerenza politica di Marx.

une crise qui ne finira que par son élimination, par un retour des sociétés modernes au type “archaïque” de la propriété commune, forme ou, comme le dit un auteur américain, point du tout suspect de tendances révolutionnaires, et soutenu dans ses travaux par le gouvernement de Washington, “le système nouveau” auquel la société moderne tend, “sera une renaissance (a revival) dans une forme supérieure (in a superior form) d’un type social archaïque”. Donc il ne faut pas trop se laisser effrayer par le mot “archaïque”¹⁹. L’opera da cui trae la citazione è *Ancient Society* e l’autore americano, non sospetto di tendenze rivoluzionarie, è Lewis Henry Morgan, l’antropologo che aveva riconosciuto nella struttura gentilizia lo stadio originario di tutte le società umane, greci e romani inclusi. Per Morgan vi è un inizio comunitario, uno sviluppo che aliena l’individuo dalla comunità con il progredire delle forme sociali e politiche, e un ritorno, in una forma più alta, alla formula iniziale. Vale la pena citare estesamente anche i pensieri di Morgan, posti alla fine dell’opera: “Se dobbiamo credere che in futuro come in passato la legge dell’umanità continuerà ad essere quella del progresso, ci viene spontaneo di dire che una mera caccia alla ricchezza non può assolutamente essere il destino finale del genere umano. Il tempo che è trascorso dall’inizio della civiltà non è che un frammento della storia dell’uomo, così rispetto al passato come al futuro. La dissoluzione della società promette di essere l’unico possibile risultato di un corso storico in cui la proprietà e la ricchezza continuassero ad essere il fine e l’obiettivo dell’umanità, e questo perché un cosiffatto corso storico contiene in sé gli elementi dell’autodistruzione. Democrazia nel governo, fratellanza nei rapporti sociali, eguaglianza di diritti e privilegi, ed istruzione per tutti senza discriminazioni; così ci dobbiamo prefigurare quella futura condizione della società verso cui ci spingono costantemente l’esperienza, l’intelligenza e le conoscenze finora accumulate. Sarà una riviviscenza, in forma superiore, della libertà, dell’eguaglianza e della fraternità delle antiche gentes”²⁰. Per Morgan la ricchezza e la proprietà nelle forme attuali portano alla dissoluzione della società; le conoscenze e l’esperienza suggeriscono al contrario un percorso diverso fatto di democrazia, fratellanza e solidarietà; lo stadio finale è un “revival” (Marx traduce con “renaissance”) della società gentilizia. Le antiche *gentes* non sono solo il simbolo di alcuni valori (libertà, eguaglianza ecc.), ma costituiscono la verità, la sostanza alla quale è necessario ritornare. Morgan infatti ritiene il tempo della civilizzazione solo un periodo brevissimo della storia dell’umanità, che ha un passato e un futuro molto più lunghi. Questo significa che la storia della proprietà, con cui si fa coincidere il regime capitalista, di-

¹⁹ MEGA I, 25, p. 220. Marx ripete per altre due volte questa affermazione finale, senza citare l’autore e in modo più succinto ma anche più categorico. La seconda volta: “en un mot dans une crise qui finira par son élimination, par un retour des sociétés modernes à une forme supérieure d’un type “archaïque” de la propriété et de la production collectives”; la terza volta: “crise qui finira par son élimination, par le retour de la société moderne à une forme supérieure du type le plus “archaïque” –, la production et l’appropriation collectives” (MEGA I, 25, pp. 225 e 228).

²⁰ Morgan, *La società antica*, p. 403.

venta quasi un incidente di percorso, un accidente sul terreno delle vicende umane²¹, mentre la comune rurale, come la società gentilizia, vi affonda le sue radici, ovvero ne è sostanza, φύσις.

Marx compie uno slittamento dalle *gentes* alla comune di villaggio, applicando lo schema di Morgan alla situazione russa²². Qui la “renaissance” sarà più facile perché le forme comunitarie primitive hanno resistito, nonostante che lo stato tenti di sovvertirle con i metodi dell’economia capitalistica²³. Sopravvivendo, la comune russa potrà beneficiare dei progressi tecnici del capitalismo senza subirne gli effetti di crisi e di depravazione, senza passare cioè per “le forche caudine”, come le chiama Marx. D’altra parte la comune, allo stato in cui si trova, costituisce un fattore di disgregazione all’interno del territorio russo. Pur estesa in tutto il paese, essa dà luogo a insediamenti isolati, senza collegamenti fra di loro, il che favorisce un regime dispotico. Inoltre le comuni, siccome sono “le *type le plus récent* de la formation archaïque des sociétés”²⁴ e costituiscono la fase di transizione fra la proprietà comune e quella privata, hanno in sé un pericoloso dualismo che può essere d’impedimento per uno sviluppo in senso collettivo – cioè nella direzione contraria a quella consueta. I rimedi nel lungo periodo sono per Marx di due tipi e su due livelli: uno generale politico e uno particolare economico. Quello politico è un’assemblea di contadini eletti dalle loro comuni in modo che si formino organi in grado di gestire la produzione. Mentre dal punto di vista economico c’è bisogno di sgravi fiscali, di un’estensione adeguata della terra da coltivare e delle tecnologie più avanzate, quelle messe a punto dal capitalismo. Ma tutto ciò non serve se nel breve periodo non si fa una rivoluzione: “Pour sauver la commune russe, il faut une Révolution russe”²⁵. Se lo stato è un ostacolo per lo sviluppo della comune – e in Marx lo stato è sempre d’ostacolo – è ovvio che in Russia dovrà avvenire una rivoluzione che lo rovesci. La storia della fine delle comunità primitive deve essere ancora scritta. Non è un’ineluttabile evoluzione economica che le ha distrutte. Marx fa l’esempio dell’India, dove le comuni sono state eliminate dagli inglesi, non dalle leggi economiche, come “hypocritement” afferma Sir Henry Maine²⁶.

L’attacco a Maine è significativo²⁷. Esso soddisfa in pieno la richiesta della Zasulich che gli

²¹ MEGA I, 25, p. 226: quello capitalista è un “régime qui considéré exclusivement au point de vue de sa *durée* possible compte à peine dans la vie de la société”.

²² Krader nota giustamente che la società gentilizia e il modo asiatico di produzione (la comune rurale) non sono la stessa cosa ma si integrano a vicenda nel pensiero di Marx: *The Asiatic Mode of Production*, pp. 286-339.

²³ MEGA I, 25, p. 226: “en un mot l’*Etat* a prêté son concours au développement précoce des moyens techniques et économiques les plus propres à faciliter et précipiter l’exploitation du cultivateur, c.à d. de la plus grande force productive de la Russie, et à enrichir les “nouvelles colonnes sociales””.

²⁴ MEGA I 25, p. 224.

²⁵ MEGA I, 25, p. 228.

²⁶ MEGA I, 25, p. 230.

²⁷ Per la critica di Marx a Maine e una contestualizzazione ad ampio raggio del dibattito vd. Krader, *The Asiatic Mode*

chiedeva se la comune rurale è una forma arcaica condannata a sparire dalla necessità storica. Marx risponde che non è così. Ma sembra incoerente rispetto agli articoli sull'India del 1853, in cui l'Inghilterra è rivoluzionaria "malgrado se stessa". Abbiamo già detto che questo contrasto è più apparente che reale, ma bisogna ribadire che in Marx c'è una forma più profonda di coerenza, che è politica, non scientifica. È inutile tentare di salvare l'analisi teorica di Marx e dire che per lui non tutte le realtà sociali seguono la stessa evoluzione nella stessa fase temporale. È inutile, cioè, recuperare frammenti di empiria, che pure ci sono, in un impianto di natura completamente diversa. Il processo dialettico della doppia negazione si prefigge più l'individuazione di un esito politico che una ricostruzione storica²⁸. Marx usa Morgan non tanto per avere esempi concreti del modo in cui si è rotto il rapporto fra l'uomo e la comunità. Questa è un'esigenza che senz'altro ha avuto ma le lettere a Vera confermano appunto quello che si può dedurre anche da altre opere, cioè che Marx cerca non una causa ma un esito reale a cui tendere. Il modello di sviluppo di Morgan fornisce una prospettiva comunitaria fondata su basi storiche: la condizione di uguaglianza delle società arcaiche è la vera vita a cui tornare in una forma superiore e più evoluta²⁹. Per questo è necessario smentire Maine – che è un evoluzionista puro – e invocare una rivoluzione che interrompa il corso della storia e rovesci lo stato. La questione storico-sociale-economica presuppone un'istanza politica ben più pressante e importante. Il ritorno alle comuni significa eliminare lo stato, far sì che la comunità vi si sostituisca e lo renda superfluo, rendendo superflua la stessa politica. Rispetto alla *Critica della filosofia hegeliana* la prospettiva è ora più chiara ma non diversa³⁰.

of Production, pp. 242-264.

²⁸ Così Dal Pane, *Brevi note intorno alla concezione marxistica dello stato*, p. 80: "Il proletariato, realizzando una nuova società comunista, che... sarà la sintesi del processo dialettico, i cui primi momenti sono il comunismo primitivo (affermazione) e la società divisa in classi (negazione), renderà inutile l'esistenza dello Stato".

²⁹ Così Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, p. 6: "Morgan's category of gentile societies was understood by Marx as a development of a concrete institution, and as an evolutionary progress in its abstract relation. Together with the related studies of the peasant communities, it provided Marx with a model of what that society which was not concentrated on the pursuit of personal and private wealth, but which developed instead collective institutions of ownership, could be".

³⁰ Forse non è un caso che già nel secondo progetto di lettera Marx dia la rivoluzione come soluzione implicita e chiarisca in modo più sistematico l'evoluzione della comune rurale fino all'intervento deleterio dello stato. Probabilmente Marx cercava di rendere più scientifico il suo discorso. Nel terzo progetto sembra che al termine rivoluzione Marx preferisca "commotion generale de la société russe" (MEGA I, 25, p. 238). Nel quarto progetto – ci troviamo di fronte, pare, a un vero e proprio esercizio di stile perché è brevissimo – Marx sostiene che la comune è il punto d'appoggio naturale della "rigenerazione sociale" della Russia e che gli influssi deleteri che da ogni parte la assalgono vanno "eliminati" (MEGA I, 25, p. 240). Infine nella versione definitiva ripete nella parte finale questi stessi concetti negli stessi termini. La scientificità funziona quasi da autocensura.

Lo yankee repubblicano e il maestro di scuola

Morgan completa Aristotele. L'idea che la polis sia la base naturale dello sviluppo umano (e suo esito finale) viene confermata da una ricerca antropologica sulla società gentilizia. Gli appunti che Marx prese da *Ancient Society* sono fra le ultime cose che ci ha lasciato. Come prova la lettera a Vera sono databili fra l'80 e l'81³¹. Nell'opera dell'americano ci sono chiari accenti di socialismo utopico. Però Morgan va oltre la divisione della storia in fasi, che caratterizzava gli utopisti precedenti ai quali lo stesso Marx si era ispirato. Morgan cerca di capire qual è l'assetto originario della società umana e per questo confronta civiltà diverse. L'oggetto della sua indagine sono gli indigeni della Polinesia, i pellerossa, i greci e i romani. Il metodo comparativo è al servizio di un modello lineare di sviluppo basato sulla convinzione che la civiltà occidentale sia l'apice del progresso. Questo è tipico degli evoluzionisti dell'800. La loro prospettiva è etnocentrica. Lo studio dei popoli primitivi, come appunto gli indiani americani, serve a capire qual è stato il percorso evolutivo delle nazioni civilizzate. Lo schema risale a Tucidide, per il quale i barbari esemplificano la preistoria dei greci³². Morgan accetta questo punto di vista, perché anch'egli guarda e giudica la storia sulla base del suo tempo, ma rovescia il percorso: la dimensione comunitaria, dalla quale ci siamo inizialmente allontanati, è il fine a cui tendiamo di nuovo³³.

La società gentilizia rappresenta già il massimo di democrazia. Per Morgan lo spirito democratico di Atene non è il frutto dell'iniziativa di Solone o di Clistene, ma era già presente prima³⁴. I demi, le dieci tribù, le assemblee, i tribunali, le varie magistrature, in una parola l'assetto istituzionale che si impone a partire dalla fine del VI secolo a.C., hanno solo segnato il passaggio definitivo da un sistema gentilizio a uno politico, hanno creato uno *stato* al posto di una confederazione di tribù e formato una polis di cittadini, senza però fare passi avanti per quel che concerne l'autogoverno e l'autonomia già tipici delle *gentes*. Il nucleo gentilizio non rimane alle spalle ma viene conservato

³¹ Marx venne in possesso dell'opera di Morgan grazie a Maxim Kovalevskij: Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, pp. 6-7. Sull'opera di Kovalevskij e la sua influenza su Marx cfr. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, pp. 190-208. Il testo critico degli appunti etnologici è in Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, con una ricca introduzione e note di commento: in particolare per la datazione dei quaderni vd. gli *Addenda* alle pp. 86-89. Marx ha lasciato anche appunti presi dalle opere di altri studiosi, come Henry Sumner Maine, John Lubbock, John Budd Phear. Degli appunti su Morgan e Maine è uscita una traduzione italiana a cura di Politta Foraboschi, da cui trarrò le citazioni: Marx, *Quaderni antropologici*. Di Benedetto, *Filologia e marxismo*, pp. 48-50, sostiene che ci sia un netto contrasto tra le *Formen* e gli appunti etnologici per quanto riguarda l'atteggiamento verso il mondo antico; e Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, p. 730, ritiene che negli ultimi anni Marx sia più attento alle "condizioni storiche". Tuttavia ciò non indebolisce il carattere teleologico del suo pensiero, anzi lo rafforza.

³² Tucidide, I, 6.

³³ Per un quadro generale di *Ancient Society* e della sintesi che ne fece Marx vd. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, pp. 6-31.

³⁴ Morgan, *La società antica*, pp. 185-215.

all'interno delle fasi successive, i *ghene* e le fratrie si ritraggono e si atrofizzano ma al loro posto subentrano i demi. L'equilibrio della polis è insomma un aggiornamento dell'armonia preesistente, quando i meccanismi democratici non erano ancora codificati benché fossero una componente intrinseca, la sostanza stessa della società primitiva. Atene è un esempio di come si può evolvere la società odierna, perché ha ristabilito l'uguaglianza, la libertà e la solidarietà delle antiche *gentes* in una forma più alta. Per questo Morgan polemizza con George Grote. Siccome Grote ritiene che in età arcaica il sistema di governo fosse di tipo monarchico, ha bisogno di immaginare una rivoluzione istituzionale per giustificare l'assetto democratico ateniese di epoca classica³⁵. L'americano pensa invece che "... tale rivoluzione non avvenne mai, né fu mai effettuato un mutamento radicale delle istituzioni, per la ragione che tali istituzioni erano ed erano sempre state *essenzialmente democratiche*"³⁶. L'assemblea omerica è già un consesso democratico e il basileus non è un monarca assoluto ma un generale che ha bisogno dell'approvazione del popolo. Da allora è avvenuto un cambiamento di sistema e non di principi. Teseo e Solone cercano, senza riuscirvi, di ricreare l'equilibrio originario con uno schema diverso. Clistene conclude il processo trasfigurando lo stato ateniese ma rispettando il principio democratico primigenio. Clistene è geniale e attuale in quanto ha adeguato questo principio alla realtà complessa del suo tempo e per questo è d'esempio per le democrazie moderne. Morgan dà un peso ai mutamenti della storia: il sistema gentilizio diventa carente col passare degli anni. Le città diventano più grandi, la popolazione cresce, i rapporti economici si intensificano, vi sono migrazioni, guerre, conflitti sociali: togliere potere alle *gentes* è un'innovazione di tipo organizzativo ma mira a conservarne intatta la sostanza. L'artificio della democrazia politica, con i suoi elaborati meccanismi, ha per fine di preservare una sintesi naturale e spontanea.

Questo non ha niente a che vedere con un certo primitivismo illuminista, con il mito del buon selvaggio per intenderci. Emerge, al contrario, la convinzione che le società arcaiche abbiano un grado di complessità maggiore di quelle moderne, proprio in assenza di quadri normativi razionalmente strutturati. Paradossalmente la storiografia democratica è meno disponibile ad ammetterlo. Grote è l'alfiere dei radicali inglesi che costruiscono la loro propaganda sulle luminose innovazioni della democrazia attica di età classica, ma ha bisogno di una cesura netta per giustificare l'immagine ascendente del progresso. Invece i conservatori tendono a retrodatare la democrazia ateniese, a legarla a delle radici arcaiche, facendole perdere ogni aura di modernità. È per questo motivo che

³⁵ Grote, *History of Greece*, III, p. 347: "His [di Clistene] partnership with the people gave birth to the Athenian democracy: it was a real and important revolution". Sul regime monarchico nella Grecia primitiva: *History of Greece*, II, pp. 1-20.

³⁶ Morgan, *La società antica*, p. 214; cfr. p. 194: "L'interpretazione vera, per un americano quale io sono, è l'esatto contrario di quella del Grote, e precisamente che il primitivo governo greco era *fondamentalmente* democratico, basato sulle *gentes*, fratrie e tribù organizzate come gruppi autogovernantisi, e sui principi di libertà, eguaglianza e fraternità".

Marx, nei suoi appunti, contamina Morgan con Georg Friedrich Schömann, uno storico prussiano di tendenze chiaramente conservatrici³⁷. Questi, nel 1854, aveva pubblicato un breve ma denso saggio in cui criticava la storia della costituzione ateniese fatta da Grote nella sua *History of Greece*³⁸. Schömann, che era un valente filologo, era anche un esperto di storia istituzionale ateniese e di diritto antico e le sue opere erano conosciute e tradotte in varie lingue³⁹. Anche la recensione di Grote fu tradotta e pubblicata in Inghilterra⁴⁰. Agli editori d'oltremania non era sfuggito il taglio conservatore di questo contributo che per loro costituiva senz'altro il motivo di maggior interesse. La discussione sull'apparato istituzionale ateniese non è solo una disputa fra accademici e non si comprende del tutto se non si pensa al contrasto fra democrazia e liberalismo nell'Ottocento e, in particolare, agli opposti pareri sul rapporto fra partecipazione popolare e competenza negli affari di governo. Relazione simbiotica per i democratici, antinomia insanabile per i conservatori. Le critiche di Schömann a Grote sono incentrate su questi concetti. Lo storico prussiano sostiene che il pregiudizio della competenza conduce Grote ad abbassare dall'epoca arcaica a quella classica tutti i provvedimenti che implicano una estesa partecipazione popolare, a considerarli l'acquisizione di una democrazia matura, il frutto della rivoluzionaria "partnership" voluta da Clistene⁴¹. Invece Schömann considera l'assemblea, la boulè e l'eliea organismi con piene funzioni già all'epoca di Solone, al quale attribuisce anche l'istituzione dei nomoteti (il collegio di eliaisti che votava la modifica delle leggi) e la γράφη παρανόμων (il processo per incostituzionalità) solitamente collocati in età più tar-

³⁷ La contaminazione fra Morgan e Schömann non è sfuggita a Di Benedetto, *Filologia e marxismo*, pp. 65-78, che però arriva a conclusioni del tutto diverse dalle mie.

³⁸ L'opuscolo s'intitola *Die Verfassungsgeschichte Athen's nach G. Grote's History of Greece kritisch geprüft*. La critica di Schömann si concentra soprattutto su Grote, *History of Greece*, III, pp. 346-398.

³⁹ Nel 1819 scrive *De comitiis Atheniensium*, nel 1824 *Der attische Process*, insieme a Hermann Meier, nel 1837 le *Antiquitates iuris publici Graecorum* e nel 1855 i *Griechische Alterthümer* che ebbero altre tre edizioni (nel 1861, 1871 e 1897) e furono tradotte in inglese, francese e italiano. Per un ritratto di Schömann (1793-1879) vd. J.E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Cambridge at the University Press 1908, pp. 165-168. Considerato maestro di stile sia in latino sia in tedesco, ebbe incarichi prestigiosi ma non in grandi università perché preferiva i centri piccoli e piccole classi di studenti. Ottenne anche molte onorificenze dal governo prussiano. Sandys dice che nei confronti di Grote fu "respectful". Cfr. anche U. von Wilamowitz-Möllendorf, *History of Classical Scholarship*, trad. ingl. Baltimore, The Johns Hopkins University Press 1982 (Leipzig, Teubner 1921), p. 122 in cui il *De comitiis Atheniensium* è definito degno di Sigonio, tanto sembra lontano dalle idee moderne.

⁴⁰ *Athenian Constitutional History*, as represented in Grote's *History of Greece* critically examined by G.F. Schömann. La pubblicazione è del 1878.

⁴¹ Grote, *History of Greece*, III, pp. 394-396 parla di seduzione della democrazia, che a partire da Clistene modifica il carattere stesso degli ateniesi rendendoli partecipi del governo della polis. Di qui la presunzione di una maggiore competenza del popolo in età classica. Per la critica di Schömann su questo specifico punto vd. *Athenian Constitutional History*, part. pp. 43-44.

da⁴². Per Schömann Solone è il vero fondatore della democrazia perché dà al popolo tanto potere quanto basta⁴³: le cariche vengono coperte dai membri delle classi più alte ma tutti sono uguali in assemblea e nei tribunali, il che significa che anche il popolo è già ritenuto in possesso di adeguate competenze. Clistene ha solo rimodellato un sistema le cui linee-guida erano già state tracciate.

D'altra parte alcune innovazioni che Grote ritiene frutto di uno sviluppo successivo, Schömann le attribuisce a Clistene, come il sorteggio degli arconti⁴⁴. Quella del sorteggio è una questione calda. Grote parte dal presupposto che il sorteggio sia democratico solo se vi accedono tutti e ritiene che Clistene non possa averlo introdotto perché al suo tempo solo la prima classe di censo aveva diritto di assumere la carica di arconte. L'estrazione a sorte fra i pentacosimedimni avrebbe tolto al popolo il potere di controllare i magistrati mediante il voto; inoltre l'arcontato prevedeva delle capacità che richiedevano una scelta deliberata. Per Grote evoluzione democratica ed estensione della competenza vanno insieme. Schömann obietta che certe competenze, come la guida dell'esercito, erano più comuni in epoca arcaica che in epoca classica e che Clistene avrebbe volutamente sottratto il voto alle classi inferiori per impedire al suo rivale Isagora di influenzare gli elettori. Dunque si tratterebbe di un'iniziativa antidemagogica. Grote non avrebbe preso in considerazione questa ipotesi né letto adeguatamente le fonti a causa di un pregiudizio democratico, anche se gli inglesi dovrebbero sapere che i rischi delle elezioni di massa sono molti e che la sorte non fa scelte peggiori di una votazione⁴⁵. Qui l'attualità entra di prepotenza e rivela il peso delle opinioni politiche. Schömann contesta a Grote di abbassare la datazione di iniziative come il sorteggio soltanto perché è convinto che la democrazia sia il risultato della modernizzazione della società e diventi sempre più radicale col passare degli anni; ma lo storico tedesco, in nome del pregiudizio inverso,

⁴² Così già Grote, *History of Greece*, IV, pp. 456-463. Sulla γραφή παρανόμων e sui nomoteti vd. Hansen, *Graphē paranomon; The Athenian Democracy*, pp. 160-177; 205-212.

⁴³ Schömann, *Athenian Constitutional History*, pp. 33-34 (sulla base di Solone frg. 7, 1 Gentili, Prato: δῆμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἀπαρκεῖ, dove al posto di γέρας Schömann legge κράτος). L'idea che Solone sia il fondatore della democrazia risale ai greci del IV secolo a.C. È ovviamente contrario Grote, *History of Greece*, II, pp. 493-500. Sulla stessa linea anche la storiografia più recente che attribuisce a Solone la creazione di un assetto politico: cfr. Raaflaub, *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*; Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, pp. 29-31.

⁴⁴ Grote, *History of Greece*, III, pp. 361-367; Schömann, *Athenian Constitutional History*, pp. 79-82. Il dibattito ovviamente non tiene conto della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele che non era stata ancora scoperta. Oggi si ritiene comunemente che il sorteggio degli arconti sia stato adottato vent'anni dopo le riforme di Clistene: cfr. Hansen, *The Athenian Democracy*, pp. 49-52.

⁴⁵ Schömann, *Athenian Constitutional History*, p. 81: "I should have thought that even in England there had been enough opportunity to judge of the value of this kind of popular election. At least, here in Germany we have had experience which would justify us in concluding, that it was impossible to make worse appointments by the chance of the lot than by the votes of the masses, guided by demagogues and party-leaders".

retrodata ciò che è considerato moderno per sgonfiare l'esaltazione progressista della democrazia.

Questo dibattito ovviamente non tiene conto della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele che non era stata ancora scoperta e che fu edita nel 1891 da Kenyon. La *Costituzione degli Ateniesi* (8, 1) attribuisce la κλήρωσις ἐκ προκρίτων già a Solone, ma fa capire che tale pratica è caduta in disuso durante la tirannide per poi essere introdotta di nuovo nel 487 a.C., sotto l'arcontato di Telesino (22, 5), in concomitanza con i primi ostracismi. Siccome l'ostracismo, per ammissione dello stesso Aristotele, è un provvedimento pensato da Clistene, anche il sorteggio degli arconti viene ritenuto di matrice clistenica. Questo non significa dare ragione a Schömann: semplicemente la *Costituzione degli Ateniesi* ha fatto slittare la questione più in alto nella cronologia e la contesa per il sorteggio non è più fra Clistene e i riformatori successivi ma fra Solone e Clistene. La discussione infatti è rimasta aperta e si fonda sugli stessi argomenti usati nell'Ottocento. È sulla base delle riflessioni di Grote che alcuni studiosi ritengono falsa la legge sulla κλήρωσις attribuita a Solone e la abbassano al tempo di Clistene: all'importanza della carica in epoca arcaica sarebbe più confacente l'ἄρρεσις, che consentirebbe la scelta del più adatto. Questi studiosi considerano la κλήρωσις sinonimo di democrazia radicale e la ritengono possibile solo in un regime di piena uguaglianza. Gli autori di IV secolo a.C., peraltro, li confortano in questa supposizione⁴⁶. Chi non concorda con tale ipotesi usa invece gli argomenti di Schömann, Fustel de Coulanges e Glotz. Gli ultimi due, in particolare, vedono nel sorteggio un retaggio arcaico di tipo religioso e perciò lo ritengono perfettamente plausibile all'epoca di Solone. Fustel e Glotz evidenziano anche il valore relativo della κλήρωσις, sostenendo che essa di per sé non s'identifica né con una democrazia egualitaria né con un'oligarchia ma si adatta all'uno o all'altro sistema⁴⁷. In questa prospettiva il sorteggio assume una funzione meramente strumentale, la stessa che Schömann pone come alternativa alle scelte opinabili di una elezione diretta. In tempi recenti Badian ha proposto la stessa tesi, affermando che Clistene “wanted a scheme that would make it much harder to gain the eponymous archonship... through the influence of *hetaeriae* like those of Isagoras”⁴⁸. È significativo che Badian polemizzi col sistema elettivo della Camera dei Comuni, in cui, di fatto, la maggioranza dei posti viene occupata “by political manipulation and wire-pulling on the part of a small number of party workers who run the process of selection of candidates”. Fra le eterie aristocratiche dell'età di Clistene e gli intralazzi dei partiti

⁴⁶ Rimando in particolare a Hansen, *ΚΛΗΡΩΣΙΣ ΕΚ ΠΡΟΚΡΙΤΩΝ*; Hansen, *When was Selection by Lot of Magistratus introduced in Athens?*. Cfr. anche Buck, *The Reforms of 487 B.C. in the Selection of Archons*. Per un resoconto della questione e ulteriore bibliografia vd. Abel, *Prokrisis*, pp. 85-98.

⁴⁷ Fustel de Coulanges, *Recherches sur le tirage au sort*, p. 166: “Le tirage au sort n'était ni un procédé égalitaire, ni un procédé essentiellement oligarchique. Il a pris l'un ou l'autre caractère suivant les temps et suivant la façon dont il a été appliqué”; Glotz, *Sortitio*, pp. 1401-1408. Sulla stessa lunghezza d'onda Headlam, *Elections by Lot at Athens*, part. pp. 78-87.

⁴⁸ Badian, *Archons and Strategoi*, p. 25.

moderni Badian non vede alcuna differenza. Anch'egli, come Schömann, pensa che la sorte non farebbe scelte peggiori di un'elezione truccata e sarebbe ottimistico asserire che "under such a system, the general quality of Members in the House [sc. of Commons] would catastrophically deteriorate"⁴⁹. L'attacco alla retorica democratica della scelta non può essere più esplicito.

Risulta ora chiaro il motivo per il quale Marx integra la lettura di Morgan, uno "yankee repubblicano"⁵⁰, con quella di Schömann, il "maestro di scuola"⁵¹, perché deve demitizzare la concezione ascendente e trionfale del progresso democratico, che nasconde il predominio delle elite dietro il paravento della competenza e della libertà degli elettori, e proporre un modello alternativo a quello dei liberali. In più lo studioso prussiano è un'autorità e può essere legittimamente opposto a Grote, "l'erudito filisteo" che non ha saputo cogliere il vero ruolo delle *gentes* nella società primitiva e ha considerato l'antica basileia come una monarchia assoluta⁵². Marx cita Schömann per spiegare meglio la composizione delle tribù e la loro suddivisione in fratrie e *gentes*, lo inserisce a rincalzo della tesi sulla democraticità delle assemblee omeriche, lo usa per chiarire la situazione dell'Attica prima di Teseo, per specificare in cosa consistette la fondazione dei demi da parte di Clistene e per delineare lo sviluppo della democrazia attica fino a Pericle, un argomento che Morgan non aveva trattato⁵³. Mentre nel resto del riassunto Marx è abbastanza fedele all'originale, nella parte sulla storia costituzionale ateniese vi sono molte annotazioni originali⁵⁴, il che indica un particolare coinvolgimento, oltre a una maggior conoscenza della materia. Di certo Marx ha più dimestichezza con la storia greca che con le tribù degli irochesi e sul tema è perfettamente in grado di farsi una sua idea. Non abbiamo però una visione alternativa, bensì il tentativo di dare maggiore peso all'assunto generale di Morgan con degli approfondimenti eruditi. Marx segnala le aggiunte con un rigo verticale posto di lato. L'opera a cui fa sempre riferimento non è la recensione a Grote, che forse non conosceva, ma sono i *Griechische Alterthümer* nella loro prima edizione del 1855⁵⁵.

⁴⁹ Badian, *Archons and Strategoi*, pp. 20-21.

⁵⁰ Marx, *Quaderni antropologici*, p. 182.

⁵¹ "Schulmeister": Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, p. 216. Nota l'epiteto sprezzante Di Benedetto, *Filologia e marxismo*, p. 70.

⁵² Marx, *Quaderni antropologici*, p. 176. Il motivo della "democrazia militare" raccolta attorno al *basileus*, che da Marx e Morgan filtra nell'*Origine della famiglia* di Engels, ha influenzato la storiografia tedesca, in particolare Helmut Berve: vd. l'introduzione di Luciano Canfora a H. Berve, *Storia greca*, trad. it. Roma-Bari 1983 (Freiburg, Herder 1951-1952²), pp. XXXVII-XXXIX.

⁵³ Marx, *Quaderni antropologici*, pp. 170-171, 182, 186, 193, 194-197.

⁵⁴ Per farsi un'idea delle incursioni di Marx nel testo di Morgan si veda la tabella di Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, pp. 25-26.

⁵⁵ La quarta edizione del 1897, a cui fa riferimento Krader in bibliografia, non solo non è quella che ha consultato Marx, ma neppure riproduce esattamente le edizioni precedenti. Questo permette qualche piccola correzione. Ad esempio il punto in cui Marx cita Schömann sull'agorà omerica è così edito da Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*,

La comune di popolo

Per Morgan la prima fase del passaggio dall'ordine gentilizio a quello politico è il sinecismo di Teseo. Le fonti che usa sono Tucidide e Plutarco⁵⁶. Questo è il succo della storia secondo Tucidide: Teseo, divenuto re, unisce in una sola polis gli abitanti dell'Attica, prima divisi in comunità indipendenti (κατὰ πόλεις)⁵⁷, ciascuna con le proprie assemblee e i propri magistrati, e provvede a unificare le magistrature lasciando un solo pritano e un solo consiglio. Tutti continuano a risiedere in campagna ma riconoscono Atene come unico centro, al quale versano i loro tributi facendolo diventare più potente. Si tratta di un breve *excursus* per dimostrare come gli ateniesi siano attaccati alle campagne e come sia stato difficile per loro evacuare le proprie case al tempo dell'invasione degli spartani⁵⁸. A Tucidide non serve aggiungere altro, mentre la narrazione di Plutarco contiene molti altri particolari: Teseo va di demo in demo e di famiglia in famiglia (κατὰ δήμους καὶ γένη) per fare la sua proposta di unificazione; i consensi giungono subito dalla parte più povera del popolo, i potenti invece sono convinti dalla promessa di creare una costituzione senza re e una democrazia in cui tutti avrebbero riconosciuto l'autorità di Teseo come capo militare e difensore delle leggi, ma in compenso avrebbero avuto gli stessi diritti (*isomoria*). La coesione della comunità sembra presupporre l'*isomoria* come necessaria e intrinseca conseguenza. Su questa Plutarco insiste molto e ribadisce per tre volte il concetto⁵⁹. Tuttavia perché la democrazia non si riveli un regime confuso e senza ordine, Teseo divide la popolazione in tre classi, gli Eupatridi, i Geomoroï e i Demiurghi,

p. 206: "Mit Bezug auf d. *Agorà* bei Homer sagt *Schömann* I, 27 "Von förmlicher Abstimmung des Volkes ist *niemals* d. *Rede*: nur durch lautes Geschrei <...> giebt d. Versammlung ihren Beifall oder ihr Missfallen über d. Vorgetragene zu erkennen, u. wenn es sich um eine Sache handelt zu deren Ausführung d. Mitwirkung des Volkes erforderlich ist, so verräth uns Homer kein Mittel, wie dasselbe gegen seinen Willen dazu gezwungen werden könne <...>". Krader segnala delle lacune perché prende in considerazione la quarta edizione che ha delle aggiunte, esattamente quelle che Marx non poteva leggere nell'edizione che consultava lui, di cui riporta integralmente il testo (alla pagina 27 appunto). Quindi le parentesi unciniate non hanno motivo di esserci. Questo invece è il testo degli *Alterthümer* del 1897 (p. 28), con le aggiunte in corsivo: "Von förmlicher Abstimmung des Volkes ist nirgends die Rede; nur durch lautes Geschrei *oder schweigende Aufnahme* giebt die Versammlung ihren Beifall oder ihr Missfallen über das Vorgetragene zu erkennen, und wenn es sich um eine Sache handelt, zu deren Ausführung die Mitwirkung des Volkes erforderlich ist, so verräth uns Homer kein Mittel, wie dasselbe gegen seinen Willen dazu gezwungen werden könne, *so wenig andererseits der König der Willensäußerung der Volksversammlung zu entsprechen verpflichtet ist*". Da qui in poi citerò gli *Alterthümer* dalla traduzione italiana del 1877: G.F. Schoemann, *Antichità greche*, I-III, trad. it. Firenze, Successori Le Monnier.

⁵⁶ Tucidide II 15, 1-2; Plutarco, *Teseo* 24-25. Per queste e altre fonti vd. Moggi, *I sinecismi interstatali greci*, pp. 44-81.

⁵⁷ Sul senso di questa espressione vd. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, p. 48.

⁵⁸ Tucidide II 14, 2.

⁵⁹ *Teseo* 24, 2; 25, 1; 25, 2. L'interpretazione democratica delle riforme di Teseo, assente in Tucidide, risale al IV secolo a.C., vd. Ampolo, in Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*, pp. 235-236.

cioè i nobili, i contadini, gli artigiani. I nobili si distinguono per il prestigio, i contadini per l'utilità, gli artigiani per il numero, ma solo gli Eupatridi possono rivestire le cariche pubbliche e presiedere alle cerimonie sacre, anche se gli altri sono formalmente uguali. L'invenzione della città è un processo inclusivo e la suddivisione in classi è basata sulla distinzione delle funzioni reali⁶⁰. Tanto che secondo Aristotele Teseo è il primo a tendere verso il popolo (πρὸς τὸ ὄχλον) e Omero nel catalogo delle navi classifica gli ateniesi come "demos"⁶¹.

Morgan ritiene che la divisione in classi di Teseo mirasse a indebolire il potere delle *gentes* raccogliendo gli aristocratici e le loro famiglie in un unico gruppo caratterizzato dagli stessi interessi politici. Non ci riesce perché gli Eupatridi già in precedenza assumevano le cariche principali, mentre la massa continua a rimanere priva del voto e sottoposta al predominio della nobiltà. La sua riforma non è veramente alternativa e le *gentes* restano la base del sistema sociale. Morgan legge le sue fonti pensando all'architettura istituzionale e alla distribuzione dei poteri⁶². Lo stesso Plutarco sottolinea che la suddivisione in classi è finalizzata alla stabilità dello stato. Ma Plutarco dice anche che i poveri furono subito favorevoli al sinecismo promosso dal re e riferisce la testimonianza di Aristotele sul carattere popolare delle iniziative di Teseo. Marx mette in evidenza questi argomenti e riporta direttamente il testo del biografo nei suoi tratti salienti. Poi conclude: "La nota di Plutarco sulla <buona disposizione con cui gli umili e i poveri seguirono l'invito di Teseo> e la frase di Aristotele per cui Teseo <si piegò al popolo>, sembrano dimostrare, nonostante quello che dice Morgan, che i capi delle *gentes* ecc. a causa della ricchezza erano entrati in conflitto di interessi con la massa delle *gentes*, cosa che inevitabilmente con la proprietà privata in case, terre e greggi era legata alla famiglia monogamica"⁶³. Secondo Marx, Teseo non ha voluto scardinare le *gentes* ma piuttosto difendere la massa dai nobili che si erano arricchiti. Non sarebbe quindi il re ateniese ma il processo economico a dare il primo colpo a un sistema primitivo, mentre Teseo, con le sue riforme, avrebbe tentato di ripristinare un equilibrio comunitario. L'iniziativa politica diventa l'unico modo di preservare i benefici di un'epoca passata in una sintesi nuova. La visione di Morgan è usata contro lo stesso Morgan e suffragata da una rilettura delle fonti⁶⁴. Infatti Marx tutte le volte che incontra

⁶⁰ Sulla storicità di queste divisioni funzionali vd. Ampolo, in Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*, p. 238.

⁶¹ Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 41, 2 dice solo che la costituzione di Teseo si distacca un po' dalla monarchia: μικρὸν παρεγκλίνουσσα τῆς βασιλικῆς; l'affermazione che Teseo sia stato "il primo a tendere verso il popolo" è attribuita ad Aristotele da Plutarco e nelle edizioni della *Costituzione* è classificata come un frammento della prima parte (frg. 2). La citazione di Omero è da *Iliade* II, 547. Sulla semplificazione plutarchea vd. Ampolo, in Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*, pp. 238-239.

⁶² Morgan, *La società antica*, pp. 202-203.

⁶³ Marx, *Quaderni antropologici*, pp. 187-188.

⁶⁴ Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, pp. 21-22, si limita a segnalare che in Morgan è assente il criterio della proprietà nell'analisi della dissoluzione della *gens*, mentre Marx lo ribadisce. Il che è ovvio. Cfr. anche Di Bene-

la parola δῆμος la traduce con “comunità” (“Gemeine”) e non con “popolo” (“Volk”) riservata a πλῆθος, ὄχλος e λεώς⁶⁵. A δῆμος viene dato un significato politico: non quello di “democrazia”, secondo l’accezione ideologica presente in Plutarco, ma di regime comunitario popolare, che secondo Marx è il vero modo di dire democrazia. Questo è in linea con Morgan che chiama le località dell’Attica prima di Teseo “comunità organizzate democraticamente”⁶⁶.

Solone e i kulaki ateniesi

Le riforme di Solone sono la seconda fase del passaggio da un sistema gentilizio a uno politico. Le fonti principali sono Aristotele e Plutarco ma Morgan si basa su Grote che viene citato abbondantemente⁶⁷. Le riforme finanziarie come l’abolizione dei debiti vengono appena accennate. Morgan è interessato alla struttura sociale e si sofferma sulla suddivisione in classi di censo e sulle loro prerogative politiche. Il problema di Solone è l’afflusso di nuova popolazione. Già in precedenza molti si erano trasferiti in Attica da altre zone della Grecia e lo stesso legislatore favorisce l’arrivo di coloni in possesso di competenze tecniche. Questi rimanevano fuori dalle *gentes* e dalle tribù, che sono organismi chiusi, e probabilmente venivano censiti nella classe più bassa, quella dei teti, ed erano privi dei diritti politici. Tuttavia in base alle nuove regole tutti i cittadini, non solo i più poveri ma anche gli ultimi arrivati, partecipano all’assemblea e ai tribunali e hanno il potere di votare i magistrati pur non potendo rivestire alcuna carica. Questo permette di integrare nella polis un numero considerevole di abitanti e contribuisce alla creazione di un corpo civico alternativo alle *gentes*. D’altra parte la possibilità di vendere terre anche fuori dalla *gens*, a individui che non ne fanno parte, mina l’unità e la compattezza del sistema sociale primitivo.

Marx accetta questo quadro ma sente il bisogno di dare informazioni più precise e di appro-

detto, *Filologia e marxismo*, pp. 72-73.

⁶⁵ Quando Teseo raccoglie gli abitanti dell’Attica, prima dispersi e in conflitto fra loro, in una sola città creando “un solo popolo di un unico stato” (μῶς πόλεως ἕνα δῆμον), Marx scrive “eine einzige Gemeinde eines einzigen Staats”; e quando Teseo va di demo in demo e di famiglia in famiglia per annunciare la sua proposta, Marx traduce κατὰ δῆμους con “bei den einzelnen Gemeinen”; e infine Omero “die Athener eine Gemeinde, Demos, nennt”: Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, pp. 209-210. Marx, *Quaderni antropologici*, p. 187, presenta delle inesattezze perché traduce “Gemeine” con “località” e di Omero scrive che “nel capitolo delle barche... chiama gli Ateniesi una comunità, un popolo”, ma avrebbe dovuto lasciare “demos” al posto di “popolo”, per far capire meglio che Marx traduce “demos” con “comunità”.

⁶⁶ Morgan, *La società antica*, p. 202. Morgan non dice a cosa si riferisce e allora Marx cita Schömann: l’Attica era divisa in dodici stati i cui territori presumibilmente corrispondevano alle dodici fratrie, vd. *Antichità greche*, 2, pp. 7, 11. Sui significati del termine “demos” in età arcaica vd. Whitehead, *The Demes of Attica*, pp. 364-368; cfr. anche le puntualizzazioni di Hansen, *Graphé paranomon*, pp. 90-92.

⁶⁷ Morgan, *La società antica*, pp. 205-210. Su Solone vd. Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, V-XII; Plutarco, *Solone*, part. 14-25. Cfr. Grote, *History of Greece*, II, pp. 460-524.

fondire il meccanismo di trasformazione. Per i requisiti di proprietà delle quattro classi cita Plutarco (*Solone* 18) e riporta la quantità dei prodotti agricoli in base alla quale era stabilito il censo. Marx precisa anche i corrispettivi tedeschi delle misure ateniesi e si può presumere che abbia recuperato questi dati da Schömann, anche se non lo nomina⁶⁸. Poco dopo cita ancora Plutarco sull'istituzione del Consiglio dei quattrocento (*Solone* 19, 1), ma dice che il biografo avrebbe erroneamente attribuito a Solone la creazione di questa assemblea che sarebbe in realtà più antica. Morgan parla infatti di “trasformazione del consiglio dei capi nel senato dei quattrocento” e Schömann sostiene che i quattrocento rimpiazzarono il collegio dei naucrari⁶⁹. Quindi sulla lettura delle fonti Marx non ha in questo caso niente da eccepire e conferma la linea arcaizzante degli altri due autori. È invece sul problema più generale della proprietà che interviene in modo più deciso, come ha fatto a proposito di Teseo. La dissoluzione dell'equilibrio primitivo non è causata tanto dall'alienazione delle terre e dagli spostamenti sul territorio dei membri delle *gentes*, quanto dal conflitto degli interessi all'interno delle stesse *gentes*. Secondo Marx la disuguaglianza patrimoniale rompe l'armonia comunitaria e trasforma “l'unità dei loro interessi in un antagonismo dei loro membri; oltre a ciò accanto alla terra ed al gregge il capitale monetario era diventato decisivo con lo sviluppo della schiavitù”⁷⁰. Ciò che conta è sempre il processo economico, a fronte del quale le iniziative dei legislatori, come Teseo o Solone, cercano di ricreare in forme più allargate ed estese – alla grande, si potrebbe dire – l'unità e l'uguaglianza che le *gentes* al loro interno non sono più in grado di garantire. L'erede dell'equilibrio gentilizio è il popolo, la massa discriminata dalla ricca nobiltà terriera che si è già emancipata dal tradizionale assetto sociale. Anche le riforme di Solone, dunque, sono un progresso nella misura in cui tentano di ripristinare un equilibrio naturale preesistente.

La mente corre alla situazione russa e alla comune di villaggio, anche questa una realtà sociale primitiva a rischio di estinzione. Agli occhi di Marx l'obščina e la comunità gentilizia ateniese si sovrappongono non per mera analogia ma per una intrinseca somiglianza. La prima si scioglierà come la seconda ma per ricostituirsi, forse, in un modo più adeguato ai tempi. Lo studio della società antica in un'ottica comparativa non offre solo dei modelli esplicativi ma una prospettiva politica. Engels ce lo conferma in una lettera a Nikolaj Daniel'son del 1893. Daniel'son è un populista e si

⁶⁸ Marx, *Quaderni antropologici*, pp. 189-190. La corrispondenza dei medimni e dei metreti ateniesi (che servivano per misurare rispettivamente i prodotti secchi, come i cereali, e quelli liquidi, come il vino e l'olio) con gli stai e i quarti berlinesi è analoga a quella riferita da Schömann, *Antichità greche*, 2, p. 23 e n. 1. Sulle classi di censo soloniane cfr. Piccirilli, in Plutarco, *La vita di Solone*, pp. 207-210; Hansen, *The Athenian Democracy*, pp. 43-46; Wallace, *Revolution and a New Order in Solonian Athens*, pp. 60-61. Per una discussione più puntuale vd. anche de Ste. Croix, *Athenian Democratic Origins*, pp. 5-72, e, su posizioni opposte, Rosivach, *The Requirements for the Solonic Classes*.

⁶⁹ Morgan, *La società antica*, p. 206; Schömann, *Antichità greche*, 2, p. 25. Sulla creazione del consiglio dei 400 cfr. Piccirilli, in Plutarco, *La vita di Solone*, pp. 213-216.

⁷⁰ Marx, *Quaderni antropologici*, p. 192.

lamenta per gli effetti del capitalismo e la decadenza degli antichi istituti comunitari russi. Engels gli spiega che il fenomeno è inevitabile e illustra le condizioni della comune di villaggio servendosi dell'Atene presolonica, quando i kulaki ateniesi avevano messo fine al regime comunitario delle *gentes*: “quanto alla comune rurale, essa è possibile soltanto finché le differenze di condizione economica fra i suoi membri non sono sensibili. Non appena il distacco aumenta, e alcuni dei suoi componenti divengono gli schiavi-debitori dei ricchi, il suo destino è segnato. I *kulaki* e *miroedi* dell'Atene presolonica distrussero la *gens* ateniese con la stessa spregiudicatezza con cui gli stessi elementi, nel vostro paese, distruggono la comune rurale. Tempo perciò che questo istituto sia destinato a deperire. D'altra parte, il capitalismo schiude orizzonti nuovi e nuove speranze. Guardate che cosa ha fatto e fa in Occidente! Una grande nazione come la vostra sopravvive a ogni crisi. Non vi è grande male storico senza il compenso di un progresso storico. Solo il *modus operandi* è cambiato. *Que les grandes destinées s'accomplissent!*”⁷¹. La situazione è speculare rispetto alla corrispondenza fra Marx e Vera Zasulich. Lì una socialista chiede lumi sulla necessità storica del capitalismo, qui un populista rimpiange il comunismo primitivo dei villaggi. E le risposte che vengono date sono opposte: alla prima si dice che la comune dovrà sopravvivere, al secondo che la sua fine è segnata. Le valutazioni sono diverse ma la visione è comune. Infatti se Marx non avesse letto la storia ateniese pensando alla comune russa, Engels non avrebbe parlato dei kulaki ateniesi. Questa non è una metafora esornativa ma indica che l'evoluzione, ad Atene come in Russia, consiste nel ritorno di un equilibrio perduto in una forma nuova. Il destino segue in ogni caso il suo corso.

Un'agenda rivoluzionaria

La lettura attualizzante delle vicende costituzionali di Atene diventa ancora più chiara nelle pagine su Clistene e sull'evoluzione della democrazia. Quando Marx le scrive ha in mente un percorso rivoluzionario. Lo stesso Morgan va in questa direzione facendo continui riferimenti all'assetto degli stati moderni, in particolare gli Stati Uniti. Anche per l'americano passato e presente si confondono e la storia vissuta dai greci è una prefigurazione di ciò che deve accadere nel futuro. Secondo lui la novità più importante della riforma di Clistene è la suddivisione dell'Attica in cento demi, ciascuno con un nome e un limite territoriale. I demi sono le unità amministrative di base nelle quali i cittadini si registrano e dichiarano le loro proprietà. Dieci demi formano una tribù, che costituisce il livello amministrativo intermedio, mentre l'unione delle tribù dà luogo allo stato ateniese, il terzo e ultimo livello con i suoi organismi federali di rappresentanza⁷². Come nel sistema americano, lo

⁷¹ Maffi, *India Cina Russia* p. 272. Per un quadro delle lettere a Daniel'son, vd. *ibidem* pp. 300-301. Per il testo delle lettere scritte da Engels al populista russo dal 1891 al 1895 vd. *Opere* 49-50. Su Marx e Daniel'son vd. Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, pp. 690-701, secondo il quale Daniel'son avvicinò Marx alla causa dei populist.

⁷² Non conoscendo la *Costituzione degli Ateniesi* (20, 4), Morgan non nomina le trittie e si basa su Erodoto V 69: δέκα

zoccolo sono le autonomie locali che danno al popolo la possibilità di autogovernarsi all'interno del demo di residenza: "Tralasciando particolari secondari, possiamo notare il fatto importante ed istruttivo che il comune [sc. il demo] già alla sua prima istituzione, possedeva tutti i poteri di autogoverno locale, addirittura in misura molto maggiore e completa che una *township* americana"⁷³. Le *gentes* sono ormai obsolete e gli ateniesi riescono finalmente a ricreare lo stesso equilibrio comunitario in nuovi centri di aggregazione distribuiti nel territorio. I demi mantengono la funzione della *gens* ma all'interno di un corpo più ampio e permettono ai cittadini di imparare l'arte dell'autogoverno: "è da qui [dai demi] che il popolo, come ho osservato prima, deve partire se vuole imparare l'arte dell'autogoverno, e conservare leggi eque ed equi diritti e privilegi. Deve avere in mano non solo tutti i poteri della società che non siano necessari allo stato per assicurare un'amministrazione generale efficiente, ma anche il controllo dell'amministrazione stessa"⁷⁴. Il modello è considerato così attuale che scompare ogni riferimento al tempo: i demi sono stati e saranno una "palestra" rivoluzionaria in cui la politica si trasforma in amministrazione delle cose. A riprova di questo Morgan fa notare che fra le particolarità del sistema c'era l'assenza di cariche esecutive.

Marx e Engels sono senz'altro colpiti dal modo in cui Morgan delinea la prospettiva democratica. La mancanza di una carica esecutiva è rilevata da entrambi negli stessi termini: da Marx negli appunti, da Engels ne *L'origine della famiglia*⁷⁵. Il tema del deperimento dello stato nella terza sezione dell'*Anti-Dühring* e l'organizzazione del popolo in comuni descritto ne *La guerra civile in Francia* hanno affinità evidenti col regime autonomistico rivendicato dall'antropologo americano. Tuttavia il linguaggio degli appunti appare qui particolarmente valutativo e asettico, ancor più che nelle pagine su Teseo e Solone, e manca il confronto con le costituzioni moderne. Gli accenti utopici dell'americano svaniscono ma l'ostentazione di una lettura più documentata del passato ha il me-

δὲ καὶ τοὺς δῆμους κατένειμε [sc. Κλεισθένης] ἐς τὰς φυλάς. Il numero di "cento" demi, dieci per tribù, si ha unendo δέκα a δῆμους, invece di considerare δέκα in senso distributivo ("in dieci gruppi"); ma era già contrario, a ragione, Grote, *History of Greece*, III, pp. 351-352 e n. 1. Per l'evidenza epigrafica sulla collocazione dei demi tribù per tribù e sulle loro quote di rappresentanza nella boulè, vd. Traill, *The Political Organisation of Attica*, part. pp. 96-98 per le fonti antiche sul numero dei demi; per il sistema "costituzionale" clistenico fondato sui demi è d'obbligo rimandare a Whitehead, *The Demes of Attica*, part. pp. 16-30 sulla questione del numero; cfr. anche Loraux, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*.

⁷³ Morgan, *La società antica*, p. 211.

⁷⁴ Morgan, *La società antica*, p. 215.

⁷⁵ Marx, *Quaderni antropologici*, p. 194: "La fusione del popolo in un corpo politico in aree territoriali era completa. Anche il demo, la fule e lo stato al posto della gens, della fratria e della tribù. Esse rimasero (le ultime) per secoli quale pedigree dei lignaggi e all'origine della vita religiosa. Non vi era nessuna carica esecutiva entro il sistema" (cfr. Engels, *L'origine della famiglia*, p. 146). Si noti che in questo punto Marx unisce due dati che Morgan inserisce in punti diversi della sua argomentazione che è molto più lunga: Morgan, *La società antica*, p. 212 (sulla fusione dei cittadini in un unico corpo civico), p. 214 (sulla mancanza di cariche esecutive).

desimo significato ed assume l'aspetto di una "agenda" per il futuro. L'obiettività scientifica ha lo scopo di rendere più esplicito e più saldo un paradigma evolutivo che da Morgan era solo vagheggiato e che consiste nel riassetto di un regime egualitario non più possibile all'interno delle *gentes* ma consentito da un sistema politico territoriale. Marx riassume in modo molto preciso i compiti dei magistrati che operano all'interno dei demi e che vengono eletti dal popolo, e non gli sfugge che persino i sacerdoti del tempio locale sono espressione della volontà popolare. Morgan chiama i demi "township" e le tribù "district" ma Marx sembra preferire le definizioni di Schömann, che designa i demi come distretti ("Bezirk") e dice che esistevano prima della riforma di Clistene: "Molto prima di Clistene vi erano distretti, città e villaggi che si chiamavano demi"⁷⁶. Anche Clistene, come i precedenti legislatori, non ha inventato niente ma ha dato un senso nuovo a quello che già c'era con l'intento di rendere più equilibrato il rapporto fra il popolo e i nobili. Il prussiano dà un'interpretazione classista delle riforme democratiche e della loro evoluzione nel corso del V secolo e sostiene che l'istituto dei demi ha privato i nobili dell'influenza che prima esercitavano nei distretti locali⁷⁷. Per questo Marx se ne serve per continuare la trattazione di Morgan fino all'età di Pericle e per far emergere il rapporto profondo fra la società arcaica e la polis riformata.

Il testimone passa così da Morgan a Schömann che sintetizza il processo verso la democrazia in tre momenti: le riforme di Clistene, che in un certo senso si configurano come una restaurazione dopo la parentesi tirannica; il decreto di Aristide, dopo le guerre persiane, che permette al popolo di accedere alle magistrature più alte; le iniziative radicali di Efialte e Pericle, cioè l'introduzione dell'obolo e il ridimensionamento dell'Areopago. Marx rispetta questa scaletta e comincia il suo riassunto ritagliando dagli *Alterthümer* informazioni dettagliate sulle quattro tribù in cui era divisa anticamente l'Attica. Ciò gli permette di presentare meglio la nuova organizzazione del territorio e del popolo ateniese voluta da Clistene⁷⁸. L'idea è sempre la stessa: cambiare i criteri di classificazione

⁷⁶ Marx, *Quaderni antropologici*, p. 193. E così Schömann, *Antichità greche*, 2, p. 67: "Queste denominazioni, non meno che la voce δῆμος, non sono invenzioni di Clistene: esistevano molto prima di lui distretti, città e borghi col loro circondario, chiamati δῆμοι, e distinti con nome proprio. L'innovazione di Clistene consistette solo nel ridurre i cantoni ad un numero fisso, al quale scopo fu naturalmente necessario introdurre anche qualche modificazione come, ad esempio, unire insieme piccole borgate, o togliere qualche parte ai cantoni maggiori per aggiungerla ai minori, affinché diventassero se non uguali, meno disuguali. Né queste mutazioni offendevano i diritti esistenti. Conciossiaché i nuovi cantoni o province amministrative e i diritti loro inerenti erano cosa non esistita prima nelle terre dell'antica divisione...". Un conto però è affermare che prima di Clistene esistevano località chiamate "demi", un altro ritenere che avessero una funzione politica. Contro questa ipotesi vd. Whitehead, *The Demes of Attica*, pp. 5-16.

⁷⁷ Lo sviluppo della democrazia dalla caduta dei Pisistratidi alle riforme di Efialte in *Antichità greche*, 2, pp. 30-38.

⁷⁸ Le tribù dei Geleonti, degli Opliti, degli Egicorei e degli Argadei prendono il nome dal ruolo sociale che in origine avevano i loro membri (rispettivamente nobili, guerrieri, pastori e lavoratori) ma poi rimangono a indicare solo una parte del territorio, senza che tutti i residenti abbiano necessariamente quei ruoli. Secondo Schömann le tribù indicavano più un distretto che un'appartenenza corporativa o gentilizia (*Antichità greche*, 2, pp. 9-11). Marx rileva la particolare

per dare la cittadinanza ai nuovi abitanti esclusi dal vecchio sistema. Come gli altri legislatori prima di lui, Clistene non è un geniale innovatore ma un uomo pragmatico. Il ripristino delle condizioni di partenza non prescinde dai mutamenti storici che nel frattempo sono avvenuti e viene fatto con autorità. Le riforme devono essere lette tenendo conto del particolare contesto politico in cui sono attuate, ovvero la contesa con il partito aristocratico di Isagora, che prende il potere dopo la cacciata di Ippia. Marx cita Erodoto secondo il quale il popolo prima (πρότερον) è escluso dai diritti politici e Clistene lo tira dalla sua parte, cambiando nome alle tribù e aumentandone il numero. Marx ritiene che quel πρότερον si riferisca alla situazione immediatamente precedente all'intervento del legislatore, cioè al sopravvento dei nobili subito dopo la caduta dei Pisistratidi. Schömann non cita Erodoto, che è un'inserzione originale, ma lo presuppone quando dice che dopo la fine della tirannide "il popolo avrebbe davvero corso pericolo di perdere la libertà concedutagli da Solone, se Clistene non fosse finalmente riuscito a riportare sui nobili la vittoria"⁷⁹. Questi particolari non diminuiscono l'opera di Clistene, ma al contrario la calano in una situazione reale e fanno assumere un gusto maggiore alla lotta per la democrazia, che da obiettivo astratto diventa un fine concreto. Anche per questo l'impostazione demitizzante del conservatore Schömann è congeniale alla compilazione di un'agenda rivoluzionaria. Clistene non introduce *ex novo* l'idea democratica bensì interrompe – stavolta con successo – un'evoluzione classista del sistema tribale e gentilizio rinnovando le forme di governo. La democrazia per lui non è un fine ma un mezzo. L'importanza della sua figura si capirebbe meno senza un'opposizione che spaccia per progresso il mantenimento dei propri privilegi e finge di combattere per un equilibrio tradizionale, mentre nella realtà lo distrugge. Invece Clistene guida con mano sapiente una rivoluzione autentica perché ha il coraggio di cambiare radicalmente il sistema, avendo bene in mente che il modo migliore di conservare la comunità è rinnovare l'egualitarismo delle origini. Marx riporta la testimonianza di Aristotele secondo il quale la riforma delle tribù servì a concedere la cittadinanza "a molti abitanti dell'Attica che non erano cittadini, i meteci, a cui appartenevano anche i liberti. La... abolizione della divisione in 4 fulai in relazione di parentela, tribù, era in parte necessaria, poiché nell'antica divisione non potevano essere incorporati i nuovi arrivati, d'altro canto la nobiltà perse l'influenza che fino a quel momento aveva esercitato (come guida delle gentes) nei distretti rurali"⁸⁰.

⁷⁹ "concezione di questo erudito rispetto alla natura di una fule o di una tribù" (dove "erudito" traduce "Schulmeister" e va inteso in senso dispregiativo, vd. sopra). Questa citazione e le seguenti da Marx, *Quaderni antropologici*, pp. 194-197.

⁷⁹ *Antichità greche*, 2, pp. 30-31. Sul passo di Erodoto (V 69, 2) cfr. Nenci, in Erodoto, *Le Storie*, V, pp. 260-261, che intende πρότερον in senso generico, a indicare cioè "quanto accaduto fino a quel tempo". Questa è l'interpretazione ad oggi tradizionale. Cfr. inoltre Loraux, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, pp. 1087-1088; Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, pp. 57-60.

⁸⁰ Il passo (*Politica*, 1275b, 37-38) è discusso nel dettaglio da Schömann, *Antichità greche*, 2, p. 31. Di recente cfr. Loraux, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, pp. 1096-1097.

Rimane il problema dell'accesso alle cariche più importanti, affrontato con il medesimo realismo. Clistene stabilisce che i magistrati siano sorteggiati, e non più eletti, fra le tre classi di censo più alte. È un passo indietro rispetto a Solone ma, come abbiamo visto, Schömann ritiene che si tratti di un provvedimento contro Isagora per impedirgli di orientare i voti verso i candidati del suo partito, mentre per Grote era inconcepibile che Clistene avesse preso una decisione contraria agli interessi del popolo⁸¹. Marx accetta l'idea del sorteggio ma non specifica quale fosse la finalità politica: “Clistene stabilì che diversi ed importanti uffici, in particolare il collegio dei 9 arconti <si costituissero> invece che <come era avvenuto> fino a quel momento con un'elezione popolare – con un sorteggio, ma questo sorteggio aveva luogo solo tra i candidati delle 3 classi superiori e per gli arconti solo tra i candidati della prima classe”. Si tratta dunque di una lacuna democratica, richiesta dai tempi ma presto colmata. Seguendo fedelmente il filo di Schömann, Marx parla del decreto di Aristide che estende il sorteggio anche alla quarta classe di censo, adeguando la legge alle nuove esigenze della società. Infatti, secondo le vecchie disposizioni di Solone, il censo veniva calcolato tenendo conto soltanto della produzione agricola e i mercanti e gli artigiani, pur benestanti, venivano censiti come teti. Tuttavia con le guerre persiane, a causa dell'invasione dell'esercito del Gran Re, molti proprietari terrieri erano andati in rovina; e nello stesso tempo era cresciuta l'importanza del commercio e della manifattura. Questo convince Aristide a cambiare la legge sull'elezione degli arconti, andando incontro sia ai proprietari terrieri sia ai “commercianti e [ai] capitalisti”⁸². Per Marx

⁸¹ Schömann, *Antichità greche*, 2, p. 32: “Molti, a dir vero, trovano incredibile che Clistene introducesse una siffatta legge, che non s'addice se non ad un'assoluta democrazia; ma noi abbiamo già osservato che l'introduzione della sorte nelle elezioni non è sempre prova di democrazia assoluta; sovente se ne fece uso ad impedire gl'intrighi e le troppo frequenti contese fra i partiti”.

⁸² Il decreto di Aristide è riferito da Plutarco, *Aristide* 22, 1: ὁ Ἀριστείδης... γράφει ψήφισμα κοινὴν εἶναι τὴν πολιτείαν καὶ τοὺς ἄρχοντας ἐξ Ἀθηναίων πάντων αἰρεῖσθαι. A differenza di Grote, Schömann traduce αἰρεῖσθαι “sorteggiare” e non “scegliere”, in linea con quanto aveva già ipotizzato per Clistene (*Antichità greche*, 2, p. 34 n. 1). Il suo argomento, basato sul confronto con Pausania I 15, 4, è ripreso alla lettera da Marx. Quanto ai mutamenti sociali a cavallo delle guerre persiane così afferma Schömann, *ibidem*, pp. 34-35: “Dobbiamo inoltre rammentarci che i cittadini della quarta classe non appartenevano tutti al numero degli indigenti. Ve ne aveva anche di agiati, ai quali mancava soltanto quella quantità di terreni che rendevasi necessaria per esser ascritti alle classi superiori. E questa classe di persone agiate s'era aumentata notabilmente dopo i tempi di Solone, commercio e industria erano andati sempre crescendo, ed aveano acquistato un'importanza non minore dell'agricoltura. Aggiungasi che nelle guerre persiane il territorio ateniese era stato più volte devastato dai barbari, ond'era venuto ai possidenti gravissimo danno. Molti di loro erano caduti in povertà e non avevano più i mezzi di rifabbricare le stalle e i granai abbruciati, onde furono costretti a disfarsi di possedimenti per loro passivi. Cotesti cittadini erano dunque entrati anch'essi nella quarta classe... Laonde la legge di Aristide non ebbe veramente altro effetto che l'abolizione degli esclusivi privilegi conceduti ai possessori di suolo, in forza di che si ammisero alle magistrature anche i cittadini dediti esclusivamente all'industria e al commercio”. Alla testimonianza di Plutarco oggi non si presta più credito perché si segue Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 22, 5 e 22, 6, secondo il quale nel 487/6 a.C. fu introdotto il sorteggio fra una rosa di candidati prescelti fra le prime due classi di censo,

è anche la conferma di una legge generale: la classe borghese nasce dallo strato più basso della società.

Infine il terzo passo verso una piena integrazione del popolo nel governo si ha con Efilte e Pericle. Pericle introduce l'obolo per incentivare i più poveri a prendere parte all'assemblea e ai processi. Di conseguenza i poveri erano favorevoli alla sua politica di guerra, al contrario dei benestanti che invece erano per la pace. I dati sono presi da Schömann ma Marx, come al solito, non è un compilatore passivo. Infatti lo storico prussiano parla prima del sostegno popolare alle guerre e poi dell'obolo. Evidentemente Marx ha voluto rimarcare un ordine causale nonostante che la sua fonte fosse già abbastanza chiara⁸³. Ogni deviazione, pur piccola, è significativa perché attesta la volontà di rappresentare al meglio la costruzione di un sistema democratico radicale. Il culmine in questo senso è rappresentato dalla riforma dell'Areopago. Efilte tolse al vecchio consiglio, formato da ex arconti, la supervisione dello stato lasciandogli solo la giurisdizione criminale. Il fine politico è chiaro: l'Areopago era in mano al partito conservatore, "amante dell'ordine", e al suo posto fu nominato un collegio di sette guardiani della legge (νομοφύλακες). Secondo Schomann si trattò di un'iniziativa sbagliata⁸⁴ ma per Marx "il popolo con l'areopago si sbarazzò di un'istanza aristocratica repressiva".

Così si chiude la sezione degli appunti sulla democrazia ateniese. È l'unico punto in cui il linguaggio svela in modo del tutto esplicito una valutazione politica degli eventi mentre prima l'interpretazione rivoluzionaria, pur presente, rimane celata dal contenuto stesso ed espressa solamente attraverso la disposizione e la scelta degli argomenti. L'idea di un egualitarismo originario integra e rafforza la razionalizzazione aristotelica della polis che già andava nella medesima direzione. Ma a differenza di Aristotele Morgan non è un filosofo e Marx lo può usare per affermare con maggiore obiettività che il nucleo di ogni società è l'uguaglianza fra i suoi membri e che la polis è un modello

mentre nel 457/6 a.C. la rosa fu aperta anche agli zeugiti.

⁸³ Inizialmente Schömann collega l'obolo alla partecipazione popolare e lo considera un altro passo avanti verso la democrazia radicale, intesa "se non come fine, almeno come mezzo". Subito dopo infatti il nesso causale fra l'obolo e la politica bellicosa di Pericle viene stabilito con chiarezza, *Antichità greche*, 2, p. 36: "... nella classe dei più doviziosi dominava avversione alla fatica ed alla guerra: essi volevano riposo e pace, e a questo fine erano disposti a fare molteplici concessioni agli avversari. I poveri, invece, i quali molto avevano da guadagnare, nulla da perdere, assecondavano di buon grado i disegni di Pericle intesi a rafforzare e dilatar sempre più la potenza dello stato. Laonde Pericle aveva interesse di fare che le adunanze, le quali dovevano sostenere i suoi progetti, fossero dai poveri molto frequentate. A questo scopo fu appunto introdotto il soldo...".

⁸⁴ *Antichità greche* 2, p. 38: "... tolto all'Areopago il diritto d'invigilare anche la pubblica disciplina, fu in pari tempo liberato il popolo da un freno aristocratico sommamente necessario e salutare, come fu confessato da molti e deplorato a ragione specialmente da Eschilo nelle *Eumenidi*". Per un recente *status quaestionis* sul collegio dei νομοφύλακες vd. Bearzot, *I nomophylakes in due lemmi di Polluce*. Sulle riforme democratiche di Efilte cfr. Raaflaub, *The Breackthrough of Demokratia in Mid-Fifth-Century Athens*, secondo il quale fu Efilte a fare la vera rivoluzione democratica.

perché è più vicina al concetto della democrazia primitiva. Morgan però ha dei limiti e non solo trascura le difficoltà del conflitto sociale ma, soprattutto, non dà abbastanza peso al problema del potere, senza il quale nessuna iniziativa politica può avere successo. L'equilibrio comunitario primitivo non può tornare in vita nelle condizioni in cui si presentò la prima volta. "In forma superiore", aveva detto Morgan e Marx gli fa eco, ma si chiede anche in che senso e in che modo questo può accadere. Perciò la contaminazione con Schömann si rivela indispensabile. Lo storico prussiano con le sue nozioni erudite fornisce i parametri necessari per capire il procedimento col quale si costruisce una democrazia popolare e quindi gli spunti essenziali per redigere un'agenda politica. In questo modo l'esempio della polis è ancora più significativo, perché esso rappresenta il caso di una rivoluzione riuscita, adempiuta nel corso della storia. Il ripristino dell'equilibrio iniziale è uno scopo reale di tutti i legislatori ateniesi, la democrazia non è il frutto del progresso perché già esiste, essa è la reale forma negata dall'evoluzione classista, dall'opposizione aristocratica che si emancipa rispetto all'egualitarismo gentilizio che regnava alle origini. Teseo, Solone, Clistene e gli altri politici non dimenticano che il punto di arrivo deve coincidere col punto di partenza ma allo stesso tempo sono consapevoli che si devono misurare con questioni contingenti, con i mutamenti economici, con gli egoismi e le contrapposizioni di una società in movimento. In tal modo rifondano una democrazia popolare, attuando dei provvedimenti che mirano di volta in volta a eliminare gli ostacoli. Essi rappresentano l'autorità che un'idea deve avere quando sale al governo. La demitizzazione di Schömann è impiegata contro il progressismo borghese e serve a rendere espliciti i meccanismi del potere. Senza un governo forte non si dà nessuna democrazia popolare né si riesce a tenerla in vita, dopo averla fondata.

È chiaro che siamo già proiettati verso la rivoluzione russa, alla quale Marx pensava quando leggeva Morgan e Schömann. Il salvataggio della comune rurale e la sua resurrezione a nuova vita non potevano avvenire senza un atto politico. Letti da questo punto di vista, gli appunti sulla democrazia ateniese si possono considerare quasi un'allegoria storica. Farò ora un paragone un po' azzardato che ha il solo fine di rendere più chiaro quello che intendo dire, senza la pretesa di individuare nessun rapporto causale. L'istituzione dei *νομοφύλακες*, che per Marx è l'atto finale della costruzione democratica, ricorda un organismo voluto da Lenin per limitare la formazione di una classe di burocrati e favorire il coinvolgimento popolare. Il Commissariato del Popolo per il Controllo di Stato, fu istituito nel marzo 1918 e sostituiva un vecchio ufficio già esistente sotto gli zar. Questo ministero non ebbe vita facile: nel 1919 Stalin ne divenne il capo ma nel corso degli anni subì delle modifiche e cambiò nome, finché di fatto si fuse con la commissione di controllo del partito comunista, perdendo del tutto la sua finalità originaria⁸⁵. A quanto risulta, anche i *νομοφύλακες*, se davvero

⁸⁵ Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 219-223. Sulla lotta al burocratismo e l'istituzione del "Rabkrin" si vedano i rilievi di Cinnella, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 87-93.

sono un'innovazione di Efiante, non ebbero alcun esito concreto, perché nel V secolo a.C. non c'è traccia di loro nelle fonti. È però interessante che oggi gli studiosi li considerino un'istanza antidemocratica, al contrario di Marx⁸⁶. Questo fa assumere maggiore significato all'analogia fra il provvedimento ateniese e quello sovietico perché conferma che Lenin, il quale non ha certamente letto gli appunti di Marx, ne ha appreso in pieno la lezione. Anche per lui la polis è l'unico paradigma rivoluzionario veramente compiuto. Vedremo infatti che il tema del deperimento dello stato, molto importante nella propaganda bolscevica, coincide con il modello della polis. Il che non significa abbracciare una prospettiva utopica, bensì accettare le dinamiche della storia e assumersi la responsabilità delle scelte, come Marx insegna. L'agenda dettata dal caso ateniese impone non solo la chiarezza dell'obiettivo ma anche il realismo dei mezzi necessari per raggiungerlo, compreso l'uso della forza. Ecco perché la costruzione della democrazia diretta non è scindibile dal pragmatismo politico, come dimostra l'istituzione di ogni meccanismo di controllo popolare.

⁸⁶ Questo è uno degli argomenti per escludere i νομοφύλακες dalla riforma di Efiante, vd. Bearzot, *I nomophylakes in due lemni di Polluce*, p. 51.

Parte seconda: Rivoluzione e stato. Il bolscevismo

Capitolo primo: La politica

Dall'antica comune allo stato comunista

Lenin non ha una conoscenza diretta degli appunti etnologici ma l'Atene russa di Marx si riverbera nel suo pensiero politico attraverso l'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato in rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, in cui Engels "riproduce" le note dell'amico e fonda a sua volta un modello rivoluzionario sulla costituzione ateniese¹. Questo senz'altro è il motivo principale dell'interesse di Lenin per quest'opera. Non a caso inizia *Stato e rivoluzione* citando proprio l'*Origine* e nella conferenza *Sullo Stato* del 1919 è l'unico lavoro che si preoccupa di menzionare². Il trattato di Engels è un classico fin dalla sua pubblicazione nel 1884 e inaugura una sta-

¹ Non è da escludere che alcuni membri del partito abbiano visto gli appunti di Marx. David Rjazanov, il leggendario fondatore dell'Istituto Marx-Engels di Mosca, li aveva trovati nell'archivio del partito socialdemocratico tedesco prima del 1917 e li aveva fotocopiati perché ne aveva intuito la grande importanza, ma non sappiamo se li fece vedere ai suoi compagni o in che termini ne parlò con loro. Rjazanov espone ufficialmente le sue ricerche in una conferenza del 1923 e afferma che gli appunti etnologici testimoniano gli interessi di Marx e la dedizione allo studio nonostante fosse vecchio e malato (*Comunicazione sull'eredità letteraria di Marx ed Engels*, p. 74). Nel 1927 ne riconosce in pieno l'importanza per la comprensione del pensiero storico marxiano, vd. *Comunismo e matrimonio*, p. 61: "Nelle carte di Marx troviamo un immenso quaderno di citazioni dal libro di Morgan. Secondo Engels, Marx aveva l'intenzione di esporre i risultati degli studi di Morgan, dal punto di vista del materialismo storico, ma questo progetto non fu realizzato. Invece questo lavoro fu portato a termine Engels, che utilizzò non soltanto i passi del libro di Morgan, citati da Marx, ma anche i vecchi quaderni di cui ho fatto menzione sopra. Di conseguenza, il libro di Engels... è un lavoro compiuto in comune da Marx ed Engels. Un grande numero di fatti citati da quest'ultimo sono tratti dalle annotazioni di Marx". Engels stesso, d'altronde, riconosce il debito nei confronti degli studi dell'amico e scrive nella prefazione all'*Origine*: "Ho davanti a me le annotazioni critiche ai suoi ampi estratti da Morgan che riproduco qui nella misura in cui è possibile" (*L'origine della famiglia*, p. 33). Rjazanov conosce anche le bozze della lettera a Vera ma per la loro forma confusa pensa che Marx avesse ormai perduto la sua consueta capacità di lavoro: *Marx ed Engels*, p. 170. Sull'interessante figura di Rjazanov vd. Burkhard, *D.B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute*; Beecher, Fomichev, *French Socialism in Lenin's and Stalin's Moscow*.

² Lenin, *Opere* 29, p. 433: "Spero che sulla questione dello Stato prenderete conoscenza dell'opera di Engels *L'origine della famiglia*.... Questa è una delle opere principali del socialismo contemporaneo, ad ogni frase della quale si può prestare fiducia, con la certezza che non è detta a caso, ma è scritta sulla base di una vastissima documentazione storica e politica". Si tratta della lezione *Sullo Stato* tenuta agli studenti dell'Università Sverdlov, l'11 luglio del 1919. Kelsen, *La teoria comunista del diritto*, pp. 83-85, nota uno scarto fra *Stato e rivoluzione* e questa conferenza, più pragmatica e meno utopica.

gione di studi etnografici marxisti: la *Neue Zeit* dedica molti articoli all’“Urgeschichte”, Kautsky traduce in tedesco *Ancient Society*, Bebel e Lafargue saccheggiano a piene mani l’opera di Morgan³. Che lo stato sia nato dalla crisi della società gentilizia diventa una teoria di moda e Lenin la segue. Ma al leader bolscevico non può essere sfuggito che in Marx ed Engels il tema della democrazia primitiva è strettamente collegato con la Russia e che la questione della sopravvivenza dell’obščina è trasposta nell’evoluzione del demo attico da comunità rurale arcaica a cellula di un nuovo stato. Infatti ciò che più importa a Lenin non è l’utopia comunista ma l’invenzione di una nuova struttura sociale e politica. Egli vuole dare un contenuto alla violenza di classe e l’Atene russa di Marx ed Engels è un paradigma utile perché è una democrazia diretta alla quale si giunge con un percorso di tipo istituzionale, cioè attraverso la costruzione e non la demolizione dello stato.

Apparentemente l’*Origine* sembrerebbe portare da tutt’altra parte. Secondo Engels l’equilibrio originario della *gens* si rompe a causa del conflitto d’interessi fra i suoi membri. Vengono meno i legami di solidarietà tipici di un’economia di sussistenza e si creano disuguaglianze sociali. La società primitiva non tramonta per fattori esterni ma perché subisce uno sviluppo al suo interno. Lo stato è l’esito di questo processo evolutivo, si presenta come un ente esterno rispetto alla società ma è partorito da essa. La sua apparenza sacrale serve solo ad avallare le sperequazioni economiche fra i membri della comunità. Lo stato è il risultato e al tempo stesso l’involucro della società classista, è l’autentico prodotto della lotta di classe. Greci e romani sono i primi a elaborare un impianto costituzionale, segnando il passaggio dalle *gentes* alla civiltà moderna. Quindi sono i primi nella storia che testimoniano la natura classista dello stato. In Grecia e a Roma la distinzione fra schiavi e liberi è fondamentale e le istituzioni rappresentano solo il gruppo dominante, che è una stretta minoranza di sfruttatori. Questa disparità è considerata la causa della decadenza della civiltà classica. Il modo antico di produzione, basato sul lavoro degli schiavi, è destinato al tracollo. Questa è la linea ufficiale che possiamo trarre dall’*Origine*, una linea confermata e cristallizzata dall’esegesi marxista successiva. Fino a un certo punto anche Lenin si mette sullo stesso binario, quando sostiene che lo stato va schiacciato e soppresso perché è espressione della supremazia borghese e che “la libertà nella società capitalistica, rimane sempre più o meno quella che fu nelle repubbliche dell’antica Grecia: la libertà per i proprietari di schiavi”⁴.

³ Kautsky sente il bisogno di spiegare il perché di tanto interesse nella sua rivista: *Warum legen viele Schriftsteller und Forscher der Sozialdemokratie so großen Wert auf die Urgeschichte?*, in *Die Neue Zeit*, XII 2, 1894, pp. 250-251. Scorrendo gli indici della *Neue Zeit* alla voce “Urgeschichte” troviamo molti interventi di Heinrich Cunow e Paul Lafargue. La traduzione di *Ancient Society* di Kautsky ed Eichhoff esce nel 1891. Bebel nell’excursus storico iniziale de *La donna e il socialismo* attinge quasi esclusivamente da Morgan; e lo stesso fa Lafargue nell’*Origine ed evoluzione della proprietà*, che imita il trattato di Engels.

⁴ Lenin, *Opere* 25, p. 432.

Il discorso di Engels però nasconde nelle sue pieghe altri aspetti che potrebbero sembrare perfino in contraddizione col senso generale. Per Engels la democrazia ateniese nella sua forma costituzionale non ha a che fare con l'assetto economico fondato sullo sfruttamento degli esseri umani. Già Marx, nei *Grundrisse*, legge la schiavitù con le categorie aristoteliche e negli appunti etnologici non la prende in considerazione per descrivere il modello politico antico: per lui i riformatori ateniesi, da Teseo a Clistene, hanno tentato di eliminare le discriminazioni dentro il sistema della *gens*, sempre più inadeguato rispetto allo sviluppo sociale della polis. In un certo senso il sistema dei demi riproduce l'originario equilibrio gentilizio. Marx segue la tesi di Morgan, che riteneva la riforma di Clistene l'apice della democrazia popolare, eguagliata soltanto dagli americani. Engels ripete questi argomenti e li arricchisce di considerazioni economiche, che mancano in Morgan ma sono tutto sommato irrilevanti poiché il suo obiettivo primario non è la comprensione storica ma una soluzione politica. Il discorso oscilla fra un'analisi socio-economica piuttosto generica, per la quale Engels recupera tutto l'armamentario già messo a punto da lui e da Marx, e una visuale storico-politica puntuale nella quale la vicenda ateniese assume contorni paradigmatici. Abbiamo così da un lato uno stato classista da sopprimere, dall'altro una forma politica, la democrazia, che di per sé nasce già come soppressione delle classi. L'Atene democratica è uno stato classista in quanto autorizza la schiavitù, ma è anche un organismo perfetto perché coinvolge totalmente i cittadini nella vita civile, senza alcuna distinzione di censo. Engels critica la sostanza ma salva la forma: non la democrazia avrebbe causato la decadenza della polis, come affermano gli storici conservatori, bensì l'inefficacia del sistema produttivo, in cui i liberi si rifiutavano di lavorare. "Non la democrazia ha rovinato Atene, come asseriscono i maestri di scuola europei, adulatori dei principi, ma la schiavitù che mise al bando il lavoro del libero cittadino"⁵. Non è sbagliato lo strumento, la macchina, ma l'uso che ne viene fatto.

Il caso di Atene non rappresenta un esempio negativo ma conferisce una sorta di legittimità storica alle iniziative politiche del presente. Engels fa il paragone fra le condizioni della comune rurale russa e le campagne ateniesi in ben due occasioni, la prima nella lettera al populista Daniel'son del 1893, che abbiamo già visto nella prima parte, la seconda, in maniera ancora più esplicita, in un articolo dell'anno dopo, sempre in polemica con i populist⁶. Qui in particolare dice che l'intervento

⁵ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 147.

⁶ Nelle lettere a Daniel'son, scritte fra il 1891 e il 1893, Engels insiste a dire che la comune agricola russa è destinata a essere divorata dallo sviluppo del capitalismo, dell'economia mercantile e monetaria, dall'accaparramento di terre dei *kulaki*: "a meno che non intervengano grandi mutamenti suscettibili di mantenerla in vita" (lettera del 18 giugno 1892). La porta insomma è sempre aperta. Nella lettera del febbraio 1893 ribadisce che tutto dipende dall'occidente: "noi possiamo soltanto augurarci che il passaggio ad un sistema migliore qui da noi giunga abbastanza in fretta per salvare, almeno in qualche punto del vostro paese, istituzioni che in tali circostanze sarebbero chiamate a un grande avvenire. Ma i fatti sono fatti, e noi non dobbiamo dimenticare che queste possibilità si riducono di anno in anno". E infine nella lette-

di Solone per annullare i debiti dei contadini poveri e liberarli dalla schiavitù è stato un atto rivoluzionario, anche se non fu in grado di riportare in vita l'egualitarismo delle *gentes*. Forse anche la comune russa è così degradata da non poter resuscitare, ma, come l'esempio di Solone insegna, l'unico tentativo da sperimentare per salvarla è proprio una rivoluzione: "... una cosa è certa: perché almeno un resto delle comuni agricole sopravviva, è necessario l'abbattimento del dispotismo zarista, la rivoluzione in Russia"⁷. La speranza in una rivoluzione russa si fonda sulla discontinuità fra l'economia e la politica, anzi sacrifica l'analisi economica in nome di un modello istituzionale che poggia sul mondo contadino⁸. Lo schema della lotta di classe, costruito sulla realtà industriale, viene sovrapposto alla società contadina, di cui si prevede la fine, ma paradossalmente lo scopo dell'iniziativa rivoluzionaria è la resurrezione di una forma rurale arcaica. Dice Engels nel 1875: "sono qui riuniti tutti i presupposti di una grande rivoluzione; una rivoluzione iniziata dalle classi superiori della capitale e forse dallo stesso governo, ma che sarà portata innanzi rapidamente, e spinta al di là del suo primo stato costituzionale, dalla classe contadina; una rivoluzione che avrà un'importanza enorme per tutta l'Europa, non foss'altro perché abatterà d'un sol colpo l'estrema e finora intatta riserva della reazione paneuropea. Questa rivoluzione è in sicuro cammino"⁹. L'idea è che la comune di villaggio possa sopravvivere ed emanciparsi grazie al sodalizio tecnologico col proletariato occidentale, cioè nel quadro insurrezionale europeo, perché le condizioni economiche della Russia sono ancora molto arretrate. Non è chiaro, però, se la rivoluzione dovrà scoppiare prima in Russia o in Europa, mentre è chiarissimo il desiderio che qualcuno prima o poi dia fuoco alla miccia. "Per

ra del 17 ottobre 1893 lo ripete: "... non si sarebbe potuto, in Russia più che altrove, sviluppare il primitivo comunismo agrario in una forma sociale superiore, se questa *non fosse già esistita* in un altro paese in modo da servirle da campione" (da Maffi, *India Cina Russia*, pp. 263, 269, 271). Le lettere successive a Daniel'son non sono più attinenti alla questione, vd. *Opere* 50.

⁷ Engels, poscritto alle *Condizioni sociali in Russia*, già pubblicato nel 1875, in Maffi, *India Cina Russia*, p. 285. Il paragone fra Atene e la Russia era così articolato: "... un processo analogo a quello che, ai tempi di Solone, aveva disgregato la *gens* ateniese mediante l'irruzione dell'economia monetaria cominciò a disgregare anche la comune russa. E come, allora, con un intervento rivoluzionario nel diritto di proprietà privata ancora relativamente giovane, Solone poté liberare i debitori schiavizzati annullando puramente e semplicemente i debiti, ma non richiamare in vita l'antichissima *gens*, così, allo stesso modo, nessuna forza al mondo potrà resuscitare la comune russa quando la sua disgregazione avrà raggiunto un determinato livello" (*ibidem*, p. 280).

⁸ Questo doppio binario dimostra che Marx ed Engels non riescono a inquadrare in modo soddisfacente il mondo rurale, come anche il fenomeno della schiavitù, nello schema della lotta di classe. Sul ruolo del mondo contadino in Marx e Lenin vd. Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 786-794; Malia, *La rivoluzione russa*, pp. 162-165. Sulla Russia contadina come eccezione rispetto alle leggi dello sviluppo capitalistico, sia in Engels sia in Lenin, vd. Pipes, *La rivoluzione russa*, I pp. 167-168, II pp. 439-441.

⁹ Maffi, *India Cina Russia*, p. 230. Su questi interventi di Engels cfr. anche Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, pp. 705-707.

me, l'importante è che in Russia la spinta sia stata fornita; che la rivoluzione scoppi", dice Engels a Vera Zasulich, che a quanto pare è la destinataria preferita per certe confessioni. A Engels non interessano neppure gli esiti della conflagrazione, perché tutto, presumibilmente, andrà in una direzione inattesa: "quelli che si gloriavano di aver *fatto* la rivoluzione si sono sempre accorti, il giorno dopo, che non sapevano quel che si facevano; che la rivoluzione *compiuta* non era affatto simile a quella che essi sognavano"¹⁰.

Questo epitaffio chiude la questione della necessità scientifica della rivoluzione. In Russia, come ad Atene più di duemila anni prima, essa diventa un mezzo per interrompere il processo economico e sociale che in occidente ha già fatto irrimediabilmente il suo corso. Un mezzo che non fa scomparire lo stato ma lo crea. Dall'*Origine* emerge che i legislatori ateniesi hanno ripristinato l'uguaglianza perduta costruendo uno stato, non estinguendolo. Lo stato ateniese reagisce alla nuova realtà sociale e allo sviluppo economico e integra la campagna con la città attraverso un'operazione istituzionale: prende cioè le antiche strutture rurali in decadenza e le trasforma in tasselli di un organismo complesso. Engels pensa alla Russia ma non lo dice e fa passare il messaggio in modo subliminale, con un linguaggio che oggi potremmo definire pubblicitario. Nel marxismo la storia antica diventa un modo implicito di rappresentare una volontà politica. Diversamente dalla tradizione liberale, non ci troviamo di fronte a una similitudine, ma a una metafora, a un paragone senza il "come".

Un modello quasi perfetto

Vediamo in dettaglio gli argomenti dell'*Origine* per capire meglio il rapporto fra la *traccia* dell'Atene classista e la *sottotraccia* dell'idealizzazione della polis. Quando annuncia il crollo dell'assetto egualitario basato su *gentes*, fratrie e tribù in Grecia, Engels dice che il passo successivo è la nascita dello stato, "un'istituzione che non solo assicurasse le ricchezze degli individui recentemente acquistate contro le tradizioni comunistiche dell'ordinamento gentilizio, che non solo consacrasse la proprietà privata, così poco stimata in passato, e dichiarasse questa consacrazione lo scopo più elevato di ogni comunità umana, ma che imprimesse anche il marchio del generale riconoscimento sociale alle nuove forme d'acquisto di proprietà, sviluppatasi l'una accanto all'altra, e quindi all'aumento continuamente accelerato della ricchezza"¹¹. In linea di principio lo stato, dal punto di vista dialettico, ha una valenza negativa, è un'antitesi rispetto all'impianto comunistico originario, anche se è un prodotto necessario dello sviluppo della proprietà e della ricchezza. In parte ciò si riflette nella storia ateniese. Engels sostiene che con Teseo "... il primo tentativo di formare uno Stato consiste nello smembramento delle *gentes*, poiché divide i membri di ciascuna *gens* in privilegia-

¹⁰ Maffi, *India Cina Russia*, p. 251. La lettera alla Zasulich è del 23 aprile 1885.

¹¹ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 136.

ti e non privilegiati e questi ultimi a loro volta in due classi di mestiere, ponendoli così l'un contro l'altro"¹². La stessa situazione si verifica in una forma più grave nell'epoca che precede le riforme di Solone, quando l'indebolimento dei vincoli gentilizi impoverisce i piccoli contadini e crea la schiavitù per debiti. L'Attica è piena di cippi ipotecari "su cui era specificato che il fondo che li portava era ipotecato in favore del tale o del tal altro per tanto o tant'altro denaro. I campi che non portavano questa indicazione erano in gran parte già stati venduti e passati a far parte della proprietà del nobile usuraio perché l'ipoteca o gli interessi erano scaduti..."¹³. Le riforme soloniane hanno lo scopo di ripristinare un equilibrio perduto, che la *gens* non riusciva più a garantire: "Se la costituzione gentilizia non poteva portare alcun aiuto al popolo sfruttato, rimaneva solo lo Stato, che stava sorgendo"¹⁴. Indietro non si torna, solo che ora lo stato non ha più un ruolo negativo, ma positivo, perché non è più un'antitesi al comunismo primitivo ma una sintesi che cerca di ristabilire il "pari". Solone è considerato il primo rivoluzionario della storia: "Solone aprì la serie delle cosiddette rivoluzioni politiche, e precisamente con un attacco alla proprietà"¹⁵. La divisione del popolo in classi di censo viene minimizzata perché è solo una fase transitoria durata fino ad Aristide che permette ad ogni cittadino di accedere alle cariche.

La riforma di Aristide è l'unico dettaglio che rimane dell'exkursus di Marx sulla storia ateniese del V secolo a.C. Engels chiude con le riforme di Clistene, che secondo lui completa la rivoluzione soloniana perché si oppone ai privilegi della nobiltà che dopo la tirannide aveva ripreso il sopravvento. Il nuovo assetto del territorio è estremamente avanzato. Ai demi viene data l'importanza che già avevano in Morgan, ma Engels, a differenza di Marx, non tralascia il paragone fra *demos* e *township*, sul quale l'americano basa la sua trattazione, e gli conferisce un tono apertamente rivoluzionario: "Come giustamente afferma Morgan, [il sistema dei demi] è il modello delle comunità cittadine americane autogovernantisi. Il nascente Stato ateniese incomincia con quella stessa unità con la quale lo Stato moderno, nella sua forma più alta, finisce"¹⁶. Lo stato americano, che è la modalità più evoluta di democrazia ed è perciò a un passo dall'estinzione, riflette quello antico, la fine è un ritorno all'inizio. Per "unità" ("Einheit") bisogna intendere la comunità di base costituita dai demi, che si autogovernano ma che, a gruppi di dieci, vanno a formare unità più ampie, le tribù¹⁷. L'Atene

¹² Engels, *L'origine della famiglia*, p. 139.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 142.

¹⁵ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 143. Engels aggiunge che le rivoluzioni fino al suo tempo sono state in nome della proprietà, per la proprietà di un genere contro la proprietà di un altro genere. In quella di Solone fu per la proprietà dei debitori contro quella dei creditori. Di Benedetto, *Filologia e marxismo*, p. 75, nota il carattere positivo "rivoluzionario" dello stato soloniano, in contraddizione con quanto Engels aveva affermato poco prima dello stato classista.

¹⁶ Engels, *L'origine della famiglia*, pp. 145-146.

¹⁷ Nell'originale tedesco: "Es ist, wie Morgan richtig bemerkt, das Urbild der selbstregierenden amerikanischen Stadtge-

di Clistene fornisce un chiaro esempio di come lo stato possa scomparire dietro le amministrazioni locali, le “unità” lasciate in mano ai cittadini, ma allo stesso tempo si riformi in organismi posti su un gradino superiore della scala gerarchica. Un passo dell’*Anti-Dühring* ci ricorda che “il primo atto con cui lo stato si presenta realmente come rappresentante di tutta la società, cioè la presa di possesso di tutti i mezzi di produzione in nome della società, è ad un tempo l’ultimo suo atto indipendente in quanto Stato”¹⁸. L’identificazione stato-società presuppone la statalizzazione dell’economia e dunque la centralizzazione del potere.

Ciò che non va nella democrazia ateniese, che evidentemente fin qui è perfetta, sono i residui della mentalità gentilizia. Engels ne vede le tracce nella contrapposizione fra liberi e schiavi e fa l’esempio degli arcieri sciti, un corpo di polizia formato da schiavi: “Così degradante appariva l’ufficio di sbirro al libero Ateniese che egli più volentieri si lasciava arrestare da uno schiavo armato, anziché prestarsi lui ad una tale azione ignominiosa. Questo era ancora l’antico spirito gentilizio”¹⁹. In questo Engels è diverso da Marx. Mentre negli appunti etnologici la *gens* è identificata con l’egualitarismo delle origini e le discriminazioni sociali al suo interno sono una degenerazione, nell’*Origine* la *gens* è sinonimo di pregiudizio aristocratico²⁰. Ma non si può dire che la visione di Engels sia più semplicistica, al contrario egli cerca di dare conto di alcuni aspetti che Marx nelle sue note non aveva trattato, come la presenza contraddittoria degli schiavi in uno stato altamente democratico come quello ateniese. E risolve il problema ipotizzando un residuo aristocratico mai pienamente assorbito. Il problema di Atene e le cause della sua decadenza consistono nel fatto che il lavoro era delegato agli schiavi. La massa dei cittadini liberi si impoverisce perché non accetta di far concorrenza agli schiavi che lavorano e questo porta la città alla rovina. Engels, come ho già detto, salva la forma politica in sé, che rimane senza dubbio un paradigma rivoluzionario, e ritiene che lo stato non abbia avuto la forza sufficiente per eliminare la schiavitù, cioè il disprezzo per il lavoro. È questa l’unica differenza fra passato e presente, ma è anche la condizione perché la scommessa democratica ateniese si compia e il modello si realizzi nella sua pienezza. Il mondo moderno ha dato la sostanza, cioè il lavoro, quello antico ha dato la forma politica, quindi non è vero che la sostanza ha determinato la forma, non è necessario che il capitalismo industriale generi dal suo tracollo il comunismo. La rivoluzione può agire subito. Il caso ateniese dimostra che dalla società gentilizia – ovvero dall’immobilismo aristocratico – può sorgere “uno Stato che ha una forma molto alta di sviluppo:

meinde. Mit derselben Einheit, mit der der moderne Staat in seiner höchsten Ausbildung endigt, mit derselben fing der entstehende Staat in Athen an. Zehn dieser Einheiten, Demen, bildeten einen Stamm...” (MEGA, I, 29, p. 221).

¹⁸ Marx, Engels, *Opere* 25, pp. 270.

¹⁹ Engels, *L’origine della famiglia*, p. 147.

²⁰ Nota questa distanza fra Marx e Engels Di Benedetto, *Filologia e marxismo*, pp. 73-74.

la repubblica democratica”²¹.

Lenin e la democrazia primitiva

È di questo salto che Lenin ha bisogno. Il suo problema è giustificare la rivoluzione e prendere il potere, ma come può accadere in uno stato come la Russia in cui il capitalismo non si è ancora sviluppato al livello delle nazioni occidentali? Marx e Engels gli offrono una soluzione sovrapponendo la situazione russa a quella ateniese e inventandosi una rivoluzione di stato che recupera in forme nuove le antiche istituzioni comunitarie: il demo ad Atene, l'obščina in Russia. Il modo in cui nell'*Origine* è ricostruita la democrazia ateniese è la rappresentazione implicita di un'agenda rivoluzionaria, concepita pensando alla situazione russa. Il postulato indispensabile di tale metafora è la separazione fra economia e politica. Ciò permette di giustificare la rivoluzione senza il capitalismo e di affrontare di petto l'altra fondamentale questione: cosa nasce dalla rivoluzione, cioè che tipo di potere si sostituisce allo stato borghese. Il tema dell'estinzione dello stato e del regime popolare diretto, che Lenin affronta in *Stato e rivoluzione*, generalmente è considerato utopico, ma in realtà non lo è affatto, perché va considerato nella prospettiva della democrazia antica, in cui lo stato rinasce dalle ceneri di un sistema comunitario ancora più antico. Il demo della riforma di Clistene è l'obščina russa, ovvero, nella trasposizione leninista, il soviet. Il soviet, proprio perché non è un'invenzione bolscevica, ma è l'espressione dello spontaneo sentimento comunitario del popolo russo, è già la resurrezione della democrazia primitiva in una nuova forma e quindi può essere considerato la strada per intraprendere la rivoluzione e conquistare il potere.

È lo stesso Lenin a far nascere l'equivoco che *Stato e rivoluzione* sia un'opera utopica e vi sia un'incoerenza della teoria rispetto alla pratica. Durante il primo anno di governo egli richiama più volte all'ordine i compagni dell'ala sinistra del partito che spingevano per lo smantellamento di ogni forma di stato e volevano realizzare il sogno del comunismo senza alcun indugio. Lenin guadagna tempo, dicendo che lo stato prima o poi si sarebbe estinto e che intanto era necessario creare qualcosa di diverso, imitando la Comune parigina. Il problema non è l'obbiettivo ma i tempi necessari per raggiungerlo e la colpa del ritardo è della storia che frappone mille ostacoli fra l'umanità e la promessa del comunismo²². La pace di Brest-Litovsk, la disciplina militare, le requisizioni e il ra-

²¹ *Ibidem*. In confronto ad Atene, Engels dà poco spazio alla storia romana e si limita a dire che gentes e curiae formavano una democrazia militare ai tempi dei re mentre l'evoluzione dello stato segue il solco lasciato dai greci: *L'origine della famiglia*, pp. 149-159.

²² Negli scritti sulla pace di Brest, osteggiata dall'ala sinistra del partito, Lenin sostiene che il ritardo della rivoluzione non è colpa del proletariato russo e che bisogna guadagnare tempo in attesa che Liebknecht faccia insorgere la Germania: vd. *Opere*, 27, pp. 30, 84, 152-168. Contro i "sinistri" che volevano continuare la guerra rivoluzionaria, vd. *Opere* 26, p. 501; *Opere* 27, pp. 18, 65-70. Poi, siglata la pace, inizia il dibattito riguardante la statalizzazione e la pianificazione dell'economia, che segue gli stessi schemi, vd. ad esempio *Opere* 27, pp. 251-282 (*Seduta del Comitato esecutivo*

zionamento durante la guerra civile, il varo della NEP (Nuova Politica Economica), sono operazioni molte diverse ma sono tutte “ritirate”, come Lenin stesso le definisce, vere e proprie sconfitte che però preparano il terreno per le avanzate successive e per la vittoria finale. Negli anni 20 anche gli storici russi notano il contrasto fra realtà e ideali perché l’apparato burocratico e poliziesco non stava affatto scomparendo, anzi stava nascendo uno stato ancora più forte e oppressivo di quello distrutto, di cui Lenin era l’artefice e la guida²³. Per chi in Europa aveva visto nella rivoluzione russa l’inizio di una nuova epoca ciò non poteva essere che fonte di delusione. Con la pubblicazione nel 1920 de *L’“estremismo”, malattia infantile del comunismo*, in cui Lenin ribadisce il proprio realismo e la tattica del compromesso, la delusione dei comunisti di sinistra tocca l’apice, mentre per i revisionisti, “i rinnegati” come Kautsky e Renner, è l’ennesima conferma che non si può arrivare al socialismo con la rivoluzione e la dittatura²⁴. In questa ottica l’utopia è un inganno o, tutt’al più, serve solo alla propaganda. Gli storici occidentali, specie quelli anglosassoni, per un certo periodo hanno oscillato fra questi due punti di vista, quello di Lenin e quello dei suoi detrattori marxisti: da una parte lo hanno giustificato in nome della forza maggiore, sostenendo che prima le lotte interne, l’accerchiamento delle potenze straniere, e poi la crisi economica, la necessità di organizzare la produzione industriale e agricola, non potevano che portare al socialismo di stato; dall’altra hanno affermato che in tutto questo l’ideologia aveva un peso marginale ed era solo un modo per legittimare *a posteriori* delle scelte obbligate²⁵. Nessuno ha mai messo in dubbio le capacità di Lenin, né in *Eurocentrale di tutta la Russia*, del 29 aprile 1918). Il bersaglio di Lenin è soprattutto Bucharin, che è il leader dei comunisti di sinistra. Sulla questione dei tempi del socialismo e sulla transizione dal comunismo di guerra alla NEP, vd. Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 239-242, 675-685. Sull’opposizione di sinistra nelle varie fasi della rivoluzione vd. Daniels, *La coscienza della rivoluzione*, part. 115-184.

²³ Malle, *The Economic Organization of War Communism*, pp. 3-16.

²⁴ L’opuscolo di Lenin in *Opere* 31: quasi inutile ribadire che sono molto importanti le similitudini militari (cfr. ad esempio pp. 85-86). Lenin attacca soprattutto i “sinistri” tedeschi ma fra i comunisti europei è particolarmente significativa la figura dell’olandese Anton Pannekoek, al quale lo stesso leader bolscevico si era ispirato in *Stato e rivoluzione* (su Pannekoek e il radicalismo di sinistra, vd. Malandrino, *Scienza e socialismo*, pp. 165-191; Gerber, *Anton Pannekoek*, pp. 142-162). Per la reazione di Kautsky vd. *La dittatura del proletariato*, del 1918, al quale Lenin risponde con l’altrettanto celebre opuscolo *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (*Opere* 28, pp. 231-329). Di Kautsky si veda anche *Terrorismo e comunismo*, al quale toccherà a Trotsky rispondere con un opuscolo omonimo, come vedremo dopo. Su Renner vd. il profilo di Leser, *Karl Renner e il marxismo*, part. pp. 166-172 per il giudizio negativo sulla rivoluzione russa; dello stesso cfr. anche *Teoria e prassi dell’austromarxismo*, pp. 43-125.

²⁵ Carr, *L’influenza sovietica sull’Occidente*, pp. 27-28, paragona la militarizzazione del popolo inglese durante la guerra e quella dei russi dopo la rivoluzione d’ottobre. Sulla pratica “eterodossa” ed empirica di Lenin, a fronte di una “mitologia proletaria”, ha insistito Rosenberg, *Storia del bolscevismo*, part. pp. 98-106. Sul ruolo di spinta dell’utopia vd. Schlesinger, *La teoria del diritto nell’Unione Sovietica*, pp. 55-112; Carr, 1917, pp. 74-105. Più recentemente cfr. Stites, *Revolutionary Dreams*, pp. 41-52; Pirani, *The Russian Revolution in Retreat*, pp. 54-55. Per i dati sul comunismo di guerra vd. Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 558-674, e Malle, *The Economic Organization of War Communism*. Sul

pa né tanto meno in Russia, ma questa ammissione è servita per preservare la validità intrinseca del comunismo e degli ideali rivoluzionari. L'accusa di incoerenza nella pratica si è trasformata in un'assoluzione della teoria. Ora però il problema ideologico è superato, molti fatti che prima erano poco noti o sconosciuti sono emersi grazie a nuove ricerche d'archivio e gli storici possono puntare liberamente a chiarire le responsabilità del governo bolscevico senza confonderle con la questione della coerenza fra la teoria e la pratica²⁶. Riconoscere il cinismo e il pragmatismo di Vladimir Il'ič non può più essere un modo per consacrare l'utopia di *Stato e rivoluzione*, librandone le tesi nell'empireo degli ideali non realizzati, al contrario lo studio della dottrina deve servire per chiarire meglio l'identità di un progetto rivoluzionario e la sua tattica vincente.

Il dibattito sull'estinzione dello stato che precede l'Ottobre dimostra molto bene che l'utopia è il riflesso di una strategia politica deliberata²⁷. Lenin dialoga da una parte con Bucharin, dall'altra con Anton Pannekoek, un marxista olandese del gruppo di Brema, su posizioni decisamente massimaliste. Bucharin, già nel 1916, affronta il problema politico per distinguere i socialisti dagli anarchici e afferma che mentre gli anarchici sono per la creazione di piccole comuni indipendenti e autosufficienti, i socialisti vogliono centralizzare l'economia. Lenin lo contesta e dice che una cosa è l'organizzazione economica della società futura, che è il tema trattato da Bucharin, un'altra lo specifico atteggiamento dei socialisti verso lo stato. Lenin rifiuta cioè di porre il problema politico su basi economiche e questa rimane una divisione fra lui e Bucharin che non verrà mai superata. Il leader bolscevico preferisce le tesi di Pannekoek. Questi nel 1912, in polemica con Kautsky, aveva proposto una lotta ad oltranza delle organizzazioni operaie di massa contro l'apparato statale fino alla sua totale scomparsa, offrendo un'alternativa più radicale dei compromessi parlamentari dei revisionisti²⁸. Tuttavia per Lenin anche la visione di Pannekoek è difettosa perché non dà uno schema

carattere non ideologico di questa fase insiste Malia, *La rivoluzione russa*, pp. 127-148; decisamente contrario è invece Cinnella, *La tragedia della rivoluzione bolscevica*, part. pp. 355-364.

²⁶ Si veda in particolare Pipes, *La rivoluzione russa e Il regime bolscevico*. Ma sull'opera di Pipes non bisogna trascurare gli avvertimenti e le cautele di Cinnella, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 35-52.

²⁷ In passato è stato soprattutto Anweiler a denunciare la doppiezza di Lenin che parla della scomparsa dello stato ma è reticente sul ruolo del partito: vd. Anweiler, *Storia dei soviet*, pp. 287-293; cfr. Daniels, *The "Withering Away of the State"*, p. 114; Daniels, *La coscienza rivoluzionaria*, pp. 88-93.

²⁸ Il dibattito sullo stato fra i bolscevichi inizia con due articoli di Bucharin del 1916: *Lo stato predone dell'imperialismo* e *Verso una teoria dello stato imperialistico* (vd. *Lo stato leviatano*, part. p. 104 n. 1 e pp. 118-119). Questo secondo articolo fu proposto alla rivista di Lenin "Sbornik Sotsialdemokrata" che però lo rifiutò. Il primo invece fu pubblicato sulla "Jugend-Internationale" del 1 dicembre 1916 con lo pseudonimo di Nota bene. Lenin contesta lo scritto del "compagno Nota-bene" in una recensione dove anticipa già alcuni temi di *Stato e rivoluzione: Opere* 23, pp. 163-164 (salvo poi in parte ricredersi in due lettere alla Kollontaj e alla Armand del febbraio 1917: *Opere* 35, pp. 203, 206). Bucharin continuerà a sostenere le stesse idee dal *Programma dei comunisti* (part. pp. 39-46) fino agli ultimi scritti, vd. il suo *Marx's Teaching and its Historical Importance*, part. pp. 65-90, del 1936. Sulla dipendenza di Lenin da Bucharin e

rivoluzionario completo in grado di definire quale sarà il nuovo potere che nasce dalle ceneri dello stato borghese. Lenin esce dall'impasse grazie al modello della democrazia consiliare, col quale colma la distanza fra il momento sovversivo e la fase costruttiva della dittatura del proletariato. Non a caso egli rivendica la legittimità di questa soluzione proprio nel punto di *Stato e rivoluzione* in cui ai rinnegati Kautsky e Bernstein, fortemente avversi alla democrazia diretta, oppone la critica di Pannekoek²⁹. Una critica che ha come bersaglio non solo i marxisti revisionisti ma anche l'impostazione economica di Bucharin, che rischia di somigliare troppo a quella dei rinnegati. La sintesi di Lenin ha infatti come interlocutori primari i suoi camerati russi. Ciò che gli interessa è tenere unito il partito prima della rivoluzione e mantenerlo al potere dopo. La sua strategia obbliga i compagni bolscevichi a cimentarsi nell'impresa di monopolizzare e dirigere i soviet, in linea con la vocazione centralista del suo partito, ma allo stesso tempo blandisce anche i suoi alleati, in particolare i socialisti rivoluzionari, che sono gli eredi del populismo russo e mostrano una spiccata propensione autonomista. Più in generale Lenin riesce a mediare fra una inclinazione anarchica violentemente anti-statale e antipartitica, che in Russia aveva radici profonde, e l'esigenza di costruire uno stato imperniato sull'egemonia bolscevica, tendenze che convivevano nel suo stesso partito e ne animavano la dialettica interna³⁰. La sintesi leninista prevale sia dentro il partito sia fuori e dà un avallo dottrinale allo stato dei soviet che si rivelano un mezzo per prendere il potere e conservarlo.

Non va dimenticato che *Stato e rivoluzione* fu scritto in clandestinità nell'estate del 17, dopo il fallimento dell'insurrezione di luglio, ma pubblicato solo l'anno dopo, quando il problema era re-

Pannekoek cfr. Daniels, *The "Withering Away of the State"*, pp.116-117; Anweiler, *Storia dei soviet*, pp. 270-280; Cohen, *Bucharin*, pp. 28-36, 49-52. Questi tre autori ridimensionano l'originalità della teoria politica di Lenin, che a me però sembra abbastanza evidente, posto che essa non riguardi la scomparsa dello stato ma il modo di concepire il passaggio al comunismo (cfr. anche Giasanti in Bucharin, *Lo stato leviatano*, pp. 13-18; Giasanti, *Morte di un'utopia*, pp. 70-73). Sulla polemica fra Pannekoek e Kautsky vd. Malandrino, *Scienza e socialismo*, pp. 132-138; Gerber, *Anton Pannekoek*, pp. 72-94.

²⁹ Lenin, *Opere* 25, p. 458: "In fondo tutta l'argomentazione di Kautsky contro Pannekoek, e particolarmente il suo magnifico argomento sulla necessità dei funzionari nelle organizzazioni sindacali e di partito, provano che Kautsky ripete i vecchi "argomenti" di Bernstein contro il marxismo in generale. Nel suo libro *Le premesse del socialismo*, il rinnegato Bernstein si scaglia contro l'idea della democrazia "primitiva", contro quello ch'egli chiama "democratismo dottrinario": mandati imperativi, funzionari non remunerati, rappresentanza centrale senza poteri, ecc". Il riferimento è a Bernstein, *I presupposti del socialismo*, pp. 200-201.

³⁰ Sul rapporto problematico fra bolscevichi e SR, che furono definitivamente liquidati nell'estate del 1922, cfr. Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 110-123, 150-180; Cinnella, *La tragedia della rivoluzione russa*, pp. 155-169, 181-195, 238-293; sulla fronda "comunista" del partito bolscevico vd. Daniels, *La coscienza rivoluzionaria*; cfr. inoltre Malia, *La rivoluzione russa*, pp. 152-155, 169-171. In generale sulla formazione dei partiti politici in Russia a partire dai primi del 900 e sui loro rapporti cfr. Pipes, *La rivoluzione russa*, I, pp. 169-176. Sui movimenti sociali in Russia, nelle città e nelle campagne, e la loro connessione coi partiti vd. Cinnella, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 15-25.

stare saldamente al governo e rafforzare la dittatura in un momento in cui il minimo cedimento o disaccordo poteva essere fatale³¹. L'opera è un esempio di Realpolitik, alla quale però non si deve togliere un carattere anche ideologico. Lukács, in uno scritto celebrativo del 1924, sostiene che il compromesso per Lenin scaturisce dall'attualità rivoluzionaria e ha un fondamento dialettico, in altre parole Lenin interpreta così bene la storia che ogni sua mossa è occasionale e necessaria allo stesso tempo³². Lukács pecca di fatalismo ma è vero che la strategia è sostenuta dal modello teorico della democrazia primitiva. Un modello che non ha niente di utopico ma autorizza la costruzione di un saldo sistema istituzionale, poiché è fondato sull'assetto costituzionale ateniese. Marx non è un federalista (Lenin lo aveva capito) ma un centralista, infatti nei suoi appunti su Morgan mette in evidenza che Atene non è un organismo federale ma le autonomie locali sono incardinate in un impianto gerarchico con al vertice le assemblee rappresentative "nazionali" e un nucleo dirigente molto motivato. Il sistema antico prevede un esteso coinvolgimento popolare, tanto che lo stato per la prima volta coincide con il popolo stesso, con la comunità, ma allo stesso tempo richiede la presenza di una elite, di un governo forte. Queste istanze non vengono tradite da Lenin perché sono una conseguenza della sua idea di democrazia, in cui la partecipazione di massa è indispensabile all'attività di governo, ne è il diretto sostegno. Infatti anche la Comune di Parigi, che nella sua teoria è un punto di riferimento esplicito, mantiene un governo con "importanti funzioni"³³.

In questo il marxismo, anche se a modo suo, segue la tradizione politica europea che ricerca esempi di buon governo nell'antichità³⁴. I rivoluzionari francesi, come i conservatori inglesi, guardano con favore al modello morale di Sparta, per la sua stabilità e la sua intransigenza, mentre i democratici radicali inglesi guardano ad Atene. Lo stesso fa Constant, che rifiuta la libertà degli antichi ma salva la democrazia mercantile della città attica³⁵. In tutti questi casi, che si tratti di Atene o

³¹ Pipes, *La rivoluzione russa*, II, pp. 546-549, sostiene che Lenin scrisse *Stato e rivoluzione* più per i posteri che per giustificare un'azione politica immediata perché gli avvenimenti dell'estate del 17 avevano dato ai bolscevichi un colpo dal quale pensavano di non potersi più riprendere. Gli scritti di Lenin del luglio mostrano infatti una flessione nella fiducia verso i soviet (ad esempio *La situazione politica*, del 10 luglio, e *Risposta*, del 26 e 27 luglio: *Opere* 25, pp. 167-169, 206), fiducia che però risale a settembre quando i bolscevichi ottengono la maggioranza nei soviet di Pietroburgo e Mosca: vd. *I bolscevichi devono prendere il potere*, del 12-14 settembre, e *Il marxismo e l'insurrezione*, del 13-14 settembre (*Opere* 26, pp. 9-17). D'altra parte nell'opuscolo *I bolscevichi conserveranno il potere statale?* (scritto alla fine di settembre e pubblicato nell'ottobre) Lenin riserva molto spazio agli argomenti esposti in *Stato e rivoluzione*, compensandone in qualche modo la mancata pubblicazione: *Opere* 26, part. pp. 87-94.

³² Lukács, *Lenin*, part. pp. 98-99.

³³ Lenin, *Opere* 25, p. 403, cita questo passo de *La guerra civile in Francia*, p. 72, per dimostrare che Marx non è un federalista ma un centralista.

³⁴ Cfr. Vlassopoulos, *Politics. Antiquity and its Legacy*, p. 143: "... the reception of ancient political thought cuts across contemporary ideological distinctions between liberalism, republicanism, Marxism or conservatism".

³⁵ Utili puntualizzazioni in Camassa, *La lontananza dei greci*, pp. 5-28.

di Sparta, abbiamo di fronte una elite sostenuta dai cittadini. Il modello classico viene usato per trovare una sintesi fra popolo e governo, che può essere più o meno stretta ma è pur sempre finalizzata alla stabilità e all'equilibrio. Fra Sette e Ottocento la classe dirigente europea acquista la consapevolezza che non si governa senza coinvolgere il popolo, senza integrarlo gradualmente nella società separata che costituisce lo stato, per dirla in termini marxiani. A fronte di questo tentativo l'anarchismo rifiuta ogni compromesso col potere e vuole distruggere lo stato. Gli anarchici sono per l'auto-gestione totale e per la cancellazione di ogni autorità centrale, il modello che propongono è negativo e la loro attività si esaurisce nella lotta: a differenza dei comunisti, gli anarchici non potevano pensare di andare al governo né di *costruire* una società nuova e per questo non avevano nessun paradigma. Si può dire che i marxisti e i bolscevichi, proprio perché vogliono attuare un programma, rappresentino il compromesso fra il nichilismo anarchico e l'assetto borghese, più sbilanciato verso le masse ma pur sempre impostato sugli schemi della cultura politica europea. Per questo il pensiero marxista poneva anche delle complicazioni. Secondo la teoria, il ritorno a nuova vita di una modalità arcaica di convivenza sarebbe avvenuto dopo la rivoluzione, nel momento di massima crescita della società occidentale basata sulla proprietà e sullo sfruttamento. Il pensiero borghese in una certa misura crede di essere già l'erede della civiltà classica, mentre i marxisti vogliono instaurare un nuovo classicismo, un nuovo equilibrio fra uomo e natura, e tuttavia sentono il bisogno di stabilire anche una continuità fra la società borghese e quella comunista. Una continuità che non poteva verificarsi in Russia, dove si sarebbe dovuto accettare il salto da una società non ancora capitalista e liberale a un'economia socializzata. Per colmare questo iato Lenin si aggancia alle riflessioni dell'ultimo Marx e di Engels. Nell'*Origine della famiglia* il caso di Atene dimostra che uno stato democratico popolare può nascere direttamente dalla fine della società gentilizia senza passare per la fase capitalista, il che significa che nel caso russo l'obščina poteva risorgere nel soviet. La democrazia primitiva rinasce nella democrazia consiliare e nello stato sovietico, cioè nella dittatura del proletariato grazie alla quale lo stato, come apparato classista, comincia a estinguersi³⁶. Rispetto ai comunisti europei e agli altri bolscevichi, Lenin coglie perfettamente la matrice storico-politica del pensiero dei maestri: lega l'estinzione dello stato al ritorno alle origini e dà una forma costituzionale alla

³⁶ Già negli scritti e nei discorsi a partire dal marzo del 1917, quando Lenin scrive le *Lettere da lontano* e prepara il terreno per le Tesi di aprile, i soviet sono considerati uno stato inedito come la Comune di Parigi, che non ha niente a che vedere né con le proposte degli anarchici né con quelle dei revisionisti, perché è alternativo allo stato borghese e mette l'amministrazione nelle mani del popolo, eliminando la burocrazia, vd. ad esempio la terza delle *Lettere da lontano*, in Lenin, *Opere* 23, pp. 323-325. Cfr. inoltre *Sul dualismo del potere*, del 9 aprile; *Lettere sulla tattica*, scritte fra l'8 e il 13 aprile; *I compiti del proletariato nella nostra rivoluzione*, del 10 aprile; *Rapporto sulla situazione attuale e sull'atteggiamento verso il governo provvisorio*, del 14 aprile (pronunciato alla Conferenza cittadina Pietrogradese del POSDR); *Rapporto sul momento attuale*, del 24 aprile (pronunciato alla Settima conferenza panrussa del POSDR): Lenin, *Opere* 24, pp. 29-30, 45, 60-64, 135-141, 238-239.

rivoluzione, identificando nei soviet la strada per la vittoria³⁷. Le Tesi di aprile, in cui lancia lo slogan “tutto il potere ai soviet”, sono già il frutto del lavoro che poi trova la sua sistemazione teorica in *Stato e rivoluzione*.

Il paradosso di Lenin è quello di Marx ed Engels: da una parte sostiene il primato del proletariato urbano come avanguardia e insiste sulla necessità della lotta di classe, dall'altra attinge il proprio modello istituzionale dall'eccentrico mondo rurale³⁸. Ma è un paradosso che esprime una coerenza politica: infatti il nucleo fondante del nuovo stato giunge sì dalla campagna, il soviet nasce dal mir (alias il demo attico), ma la vocazione autonomista che lo caratterizza è assorbita in un sistema rappresentativo gerarchizzato e dipendente dal vertice. Quando Lenin proclama la sua conversione ai soviet, i bolscevichi non lo capiscono. Molotov confessa che nella primavera del 1917 nessuno dei suoi compagni era ancora arrivato alle conclusioni di Lenin: “governo basato sui soviet, governo sovietico, potere sovietico”³⁹. I fatti daranno ragione al capo. La mistica dei soviet e l'adozione di un programma agrario populista sono due facce della stessa medaglia e permettono ai bolscevichi anzitutto di rimanere al potere dopo il colpo di stato e poi di schiacciare l'opposizione dei socialisti rivoluzionari che avevano la loro base nelle campagne ed erano accusati di difendere i kulaki. Il modello politico rurale si ritorce contro gli stessi contadini. L'ideologia è coerente con se stessa, non con la realtà. I soviet, da organi di carattere autonomista, si trasformano in uno strumento essenziale per centralizzare il potere ed eliminare i nemici di classe⁴⁰. Lenin ha in mente questo

³⁷ Carr, *La rivoluzione bolscevica*, p. 86: “L'adozione, da parte della conferenza di aprile, della parola d'ordine “tutto il potere ai Soviet”, quantunque non significasse un'immediata azione rivoluzionaria, diede per la prima volta una forma concreta e un carattere costituzionale allo schema bolscevico della rivoluzione”.

³⁸ Non stupisce che nel 1908 Lenin ritenesse le riforme liberali di Stolypin un ostacolo per la soluzione in senso socialista della questione agraria: “nessuna “soluzione” della questione agraria, sia essa radicale o non radicale, diventerà più possibile in regime *capitalistico*” (*Opere* 15, p. 39). Pipes, *La rivoluzione russa*, II, p. 441, pensa che sia contraddittorio perché secondo la teoria di Marx lo sviluppo capitalistico è un passaggio necessario; in realtà Lenin è in linea con Engels e con la vocazione fondamentalmente politica del marxismo.

³⁹ Citato in Cinnella, *La tragedia della rivoluzione russa*, p. 127. All'opera di Cinnella rimando per la centralità della politica agraria nella strategia vincente di Lenin e dei bolscevichi (part. pp. 213 ss.). A differenza di Cinnella, però, non credo che la fiducia di Lenin nel ruolo dei soviet sia frutto di una fede ingenua (pp. 130-131). Né condivido il parere diametralmente opposto espresso a suo tempo da Anweiler che considera l'esaltazione dei soviet puramente strumentale e rinfaccia a Lenin una colpevole reticenza sul ruolo ben più importante del partito: Anweiler, *Storia dei soviet*, pp. 287-293; cfr. Daniels, *The “Withering Away of the State”*, p. 114; Daniels, *La coscienza rivoluzionaria*, pp. 88-93. Mi sembra significativo che Lenin al VII congresso del partito, nel marzo del 1918, legghi la questione del nome del partito (comunista) alla nuova forma dello stato sovietico sulla base delle tesi di *Stato e rivoluzione*: Lenin, *Opere* 27, pp. 109-121.

⁴⁰ Sulle requisizioni nelle campagne da parte delle squadre annonarie e sull'istituzione, nel giugno del 1918, dei comitati dei contadini poveri (“kobody”) - la cui formazione era affidata ai soviet locali - vd. Cinnella, *La tragedia della rivoluzione russa*, pp. 231-238; 282-293; *ibidem* pp. 419-420 sul miraggio collettivistico e l'aggancio ideologico fra i soviet

programma da tempo. Già nel 1905 egli sostiene che l'alleanza con i contadini è indispensabile per la rivoluzione. Secondo lui si doveva prima passare dalla rivoluzione borghese appoggiata da tutti i contadini e poi completare questa fase con la rivolta proletaria, in cui i contadini poveri si sarebbero alleati con gli operai, dando vita a una dittatura del proletariato. Trotskij è d'accordo ma diffida dei contadini perché li considera irrimediabilmente reazionari. La prospettiva di Trotskij è fin dall'inizio più politica e sul ruolo dei soviet gioca d'anticipo rispetto a Lenin⁴¹. Trotskij infatti aveva capito, ancor prima del suo futuro leader, che a contare è la forza, non il numero, e che "la rivoluzione... trionferà molto prima che la maggioranza della nazione si sia trasformata in proletariato"⁴². Ciò significa che la rivoluzione non è fatta contro o senza lo stato, perché lo stato stesso è rivoluzionario e solo rafforzandolo si può creare al suo interno la vera uguaglianza. In apparenza essa coincide con l'estinzione dello stato, nella sostanza con il suo contrario. Questo, com'è noto, è il paradosso staliniano che chiude definitivamente la stagione delle utopie⁴³. Ma dev'essere chiaro che la contraddizione è già contenuta nella visione di Marx e di Engels e ha le sue lontane origini nello straordinario incrocio fra l'esaltazione della democrazia attica di Morgan, centrata sull'autonomia popolare dei demi, e il pragmatismo prussiano di Schömann, che mette in evidenza la Realpolitik della classe dirigente ateniese. Una visione rivoluzionaria che negli appunti etnologici e nell'*Origine* viene costruita con pezzi di storiografia ottocentesca⁴⁴.

Si può obiettare che in Lenin mancano riferimenti alla polis e non vi sono cenni ad Atene, se non per indicarla come un esempio di stato schiavista, come abbiamo visto. I suoi discorsi e le sue opere sono immerse nella pura attualità, senza quelle concessioni alla cultura classica della quale in-

e le comuni agricole.

⁴¹ Per il confronto Trotsky-Lenin vd. Carr, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 57-65; Deutscher, *Il profeta armato*, pp. 144-171, 247-250. Sull'apporto tattico di Trotsky al colpo di stato bolscevico vd. Cinnella, *La tragedia della rivoluzione russa*, pp. 141-142. Sull'argomento vd. anche Malaparte, *Tecnica del colpo di stato*, part. 135-166, non accademico ma molto efficace.

⁴² Deutscher, *Il profeta armato*, p. 155.

⁴³ Nel rapporto del comitato centrale al XVI congresso del partito, nel 1930, Stalin sostiene che le condizioni per l'estinzione dello stato si creano solo rafforzandolo al massimo livello: Hazard, *Soviet Legal Philosophy*, p. 235.

⁴⁴ Anche in questo probabilmente è da vedere la discontinuità fra la linea politica di Lenin e quella di Stalin. Così scrive Cinnella, *La rivoluzione bolscevica*, p. 158: "Lenin rimase fino all'ultimo, anche dopo la conquista del potere, un rivoluzionario giacobino e ottocentesco, incapace di comprendere appieno i nuovi fenomeni della società di massa. Di qui il suo attaccamento al partito bolscevico così com'era stato da lui forgiato, all'inizio del secolo, nel periodo della clandestinità; di qui la sua fobia della scissione e la sua diffidenza per l'immissione di nuovi iscritti. Insomma, per Lenin i bolscevichi dovevano restare un gruppo ristretto e compatto per poter dirigere e controllare una società che, negli anni della NEP, veniva articolandosi e complicandosi. Fu Stalin a capire che, in una società di massa, il partito dominante aveva bisogno d'irreggimentare e manipolare larghi strati della popolazione, servendosi di molteplici "cinghie di trasmissione", creando scuole d'indottrinamento e usando abilmente i mezzi di comunicazione di massa".

vece trasudano i socialisti tedeschi. Ma non è solo per analogia teorica che si può presupporre anche in Lenin il ricorso al modello politico antico. L'Atene russa di Marx e Engels lascia tracce visibili nel testo di *Stato e rivoluzione* nel quale il leader bolscevico parla espressamente di “democrazia primitiva”. È attraverso questo concetto più generale, infatti, che i suoi maestri recuperavano, con un senso diverso, il paradigma della polis, ed è alla stessa categoria che Lenin ricorre per descrivere l'orizzonte storico in cui l'umanità ritrova le sue origini egualitarie, cioè un quadro culturale destinato a bussare di nuovo alle porte della storia dopo la pausa della civilizzazione.

Lenin impiega la parola democrazia in due modi diversi: uno negativo, accompagnato dagli argomenti a favore della rivoluzione violenta, e uno positivo, legato alla costruzione del socialismo. Nel primo caso la democrazia è lo stato dei capitalisti che usano la falsa libertà del lavoratore salariato per arricchirsi e controllano l'esercito e la burocrazia tenendo lontano il popolo dal governo: questo genere di repubblica va abbattuto come tutte le altre forme di stato, anzi prima delle altre, perché proprio qui la lotta di classe raggiunge il massimo livello. Nel secondo caso la democrazia è un'idea pura che attende di essere attuata e che non lo sarà finché l'impalcatura del vecchio stato non viene demolita. Solo con questo significato alla democrazia spetta, per così dire, il privilegio dell'estinzione, che per Lenin coincide con la sua piena realizzazione⁴⁵. Ciò non avviene ipso facto, come ormai sappiamo, ma attraverso un'evoluzione. La sequenza ascendente “*gens* – stato antico – civiltà moderna” è destinata a invertirsi ed è per questo che la polis, che sta al centro, ritorna come stadio di passaggio necessario. Infatti la democrazia primitiva non è il punto d'arrivo, l'esito finale, che è imprevedibile, ma caratterizza la fase transitoria che è immediatamente realizzabile, cioè storicamente possibile: “In regime socialista, dice Lenin, rivivranno necessariamente molti aspetti della democrazia “primitiva”, perché per la prima volta nella storia delle società civili la *massa* della popolazione si eleverà a una partecipazione *indipendente*, non solo nelle votazioni e nelle elezioni, *ma nell'amministrazione quotidiana*. In regime socialista *tutti* governeranno, a turno, e tutti si abiteranno ben presto a far sì che nessuno governi”⁴⁶. Secondo la *Critica al programma di Gotha* di Marx, il socialismo è la prima fase del comunismo e coincide con lo stato creato dalla rivoluzione, in cui il proletariato prende il sopravvento e amministra la nazione in prima persona. Senza timore di semplificare possiamo dire che il comunismo corrisponde alla *gens*, cioè all'inizio e alla fine della storia, quando tornerà la spontaneità che vigea all'inizio dei tempi nelle società primitive, come insegna Engels: allora saranno rispettate quelle regole di convivenza “da tutti conosciute da secoli,

⁴⁵ Questo doppio significato della parola democrazia è presente nella seguente affermazione, giocata sulla differenza fra soppressione ed estinzione: “... si dimentica cioè che la soppressione dello Stato è anche la soppressione della democrazia, e che l'estinzione dello Stato è l'estinzione della democrazia” (Lenin, *Opere* 25, p. 428).

⁴⁶ Lenin, *Opere* 25, p. 459. A quanto mi risulta solo Carr, *La rivoluzione bolscevica*, p. 237, evidenzia questo importante passaggio.

ripetute da millenni in tutti i comandamenti⁴⁷ senza bisogno di alcuna coercizione. Il socialismo invece corrisponde alla polis, che è un momento intermedio, il preludio al ritorno verso la piena uguaglianza delle origini e l'unica forma di stato possibile, perché nella città antica lo stato è già l'intera comunità dei cittadini. Il "democratismo primitivo", come Lenin lo chiama in un altro punto, consiste infatti nella gestione diretta delle funzioni che prima venivano svolte dalla casta dei burocrati, ovvero, in termini più generali, nel coinvolgimento del popolo negli affari di governo. Ciò si verificherà in forme diverse rispetto all'antichità grazie alle innovazioni tecnologiche della produzione capitalista. La sequenza "civiltà moderna – polis" si svolge per forza a un livello più alto perché muta la base di partenza: "... il "democratismo primitivo" sulla base del capitalismo e della civiltà capitalistica non è il democratismo primitivo delle epoche patriarcali e precapitalistiche. La civiltà capitalistica *ha creato* la grande produzione, le officine, le ferrovie, la posta, il telefono, ecc.; e *su questa base* l'immensa maggioranza delle funzioni del vecchio "potere statale" si sono a tal punto semplificate e possono essere ridotte a così semplici operazioni di registrazione, d'iscrizione, di controllo, da poter essere benissimo compiute da tutti i cittadini con un minimo di istruzione e per un normale "salario da operai"..."⁴⁸.

Gli elementi che compongono questo quadro non sono originali. Lenin segue i maestri in tutto. L'idea di ridurre lo stato all'attività amministrativa è di Engels e il ripresentarsi dell'antico in forme nuove, cioè con i benefici del capitalismo senza il capitalismo, è lo schema pensato da Marx per la Russia. Anche il ruolo democratico attribuito alla tecnologia non è un aspetto inedito ma appartiene alla tradizione socialista che tenta in questo modo di aggiornare l'equilibrio della polis, sostituendo le macchine agli schiavi. La combinazione è elementare: da una parte la trasfigurazione sovietica della polis, con la sua perfezione politica, dall'altra le invenzioni moderne con il potere di livellare e di semplificare le prestazioni umane. La tecnologia realizza la vocazione all'uguaglianza della città antica. Solo così può tornare il "democratismo primitivo", una costituzione di epoca precapitalista che però non è più basata sugli schiavi, perché al loro posto lavorano le macchine. Marx ed Engels non giungono a una formulazione esplicita ma i loro argomenti vanno in questa direzione. Dalle parole di Engels nell'*Origine* si può dedurre che la democrazia ateniese sarebbe perfetta se anche i cittadini lavorassero ma d'altra parte questo avrebbe impedito la partecipazione al governo della polis. Il lavoro è indispensabile ma è anche un ostacolo. L'unico passo avanti possibile è affidarsi alle poste, ai telefoni, alle ferrovie, cioè alla strumentazione messa a punto dal capitalismo, perché essa consente l'organizzazione della società secondo un piano.

"Inventario e controllo" è un'espressione chiave di *Stato e rivoluzione*. Se tutti vengono impiegati in base a un programma prestabilito, le ore di lavoro potranno diminuire e ci sarà più tempo

⁴⁷ Lenin, *Opere* 25, p. 434.

⁴⁸ Lenin, *Opere* 25, p. 397.

libero. Già in un articolo del 1914 Lenin coglie il lato positivo del taylorismo, purché esteso all'intera società e senza più lo sfruttamento dei capitalisti: "Il sistema di Taylor... prepara il tempo in cui il proletariato prenderà nelle sue mani l'intera produzione sociale e designerà le sue commissioni operaie per una razionale ripartizione e regolamentazione di tutto il lavoro sociale. La grande produzione, le macchine, le ferrovie, il telefono: tutto questo offre migliaia di possibilità di ridurre di quattro volte il tempo di lavoro degli operai organizzati, assicurando loro quattro volte più benessere di oggi"⁴⁹. Quattro anni dopo non ha cambiato idea e ne *I compiti immediati del potere sovietico* (aprile 1918) scrive: "Lo Stato socialista può sorgere soltanto come una rete di comuni di produzione e di consumo, che calcolino coscienziosamente la loro produzione e i loro consumi, economizzino il lavoro, ne elevino costantemente la produttività, riuscendo così a ridurre la giornata lavorativa a sette, a sei ore e anche meno"⁵⁰. Il linguaggio è economico ma la visione è politica. Il lavoratore deve essere pienamente integrato nel sistema sovietico, perché il soviet è lo strumento del controllo popolare e l'unico modo per amministrare direttamente lo stato: "Il nostro scopo è di far sì che ogni lavoratore, dopo aver terminato le "lezioni" delle otto ore di lavoro produttivo, adempia gratuitamente le funzioni statali: il passaggio a tutto questo è particolarmente difficile, ma solo in esso è la garanzia del definitivo consolidamento del socialismo"⁵¹. Per Lenin la disciplina del lavoro è la strada necessaria verso la piena coesione politica. Grazie alla tecnica lo spirito della polis, che prima era attuato solo per metà, cioè solo per i cittadini e non per gli schiavi, potrà miracolosamente risorgere e compiersi.

L'economia e la tecnologia non sono una premessa ma la conseguenza di un atto politico e anche la condizione indispensabile della sua sostenibilità. Nell'opuscolo *La catastrofe imminente e come lottare contro di essa*, scritto dal 10 al 14 settembre del 1917, Lenin afferma: "La rivoluzione ha fatto sì che la Russia, per ciò che si riferisce alla sua struttura politica, ha raggiunto in pochi mesi i paesi avanzati. Ma ciò non basta. La guerra è inesorabile, essa pone la questione con un'acutezza spietata: o perire, o raggiungere i paesi più progrediti e superarli anche economicamente. Ciò è possibile perché abbiamo davanti agli occhi l'esperienza già pronta di un gran numero di paesi progrediti, i risultati già pronti della loro tecnica e della loro cultura. Siamo appoggiati moralmente dal movimento di protesta contro la guerra che si estende in Europa, dall'atmosfera creata dalla rivolu-

⁴⁹ Lenin, *Opere* 20, pp. 142-143. Sulle utopie tayloriste e il mito dell'automazione e dell'efficienza nella Russia bolscevica vd. Stites, *Revolutionary Dreams*, pp. 145-164 che tratta anche di figure minori ed estreme di "visionari", come Aleksei Gastev e Platon Kerzhentsev, i quali svolsero un ruolo complementare rispetto alla visione più generale e concreta di Lenin e Trotsky. Sull'atteggiamento ostile dei dirigenti sovietici verso l'intelligenza tecnico-scientifica (i cosiddetti "specy", gli specialisti) e sul ruolo della tecnologia e dei finanziamenti occidentali, in particolare statunitensi, nell'industrializzazione dell'Urss vd. Cinnella, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 66-82, 95-127.

⁵⁰ Lenin, *Opere* 27, p. 227.

⁵¹ Lenin, *Opere* 27, p. 244.

zione operaia mondiale che avanza”⁵². E l’anno dopo si spinge oltre, sostenendo che i russi sono avanti alla Germania e all’Inghilterra nella politica ma indietro nell’organizzazione del lavoro⁵³. All’VIII congresso dei soviet, il 22 dicembre del 1920, Lenin continua a rivendicare la superiorità politica dei soviet ma ammette che “con l’economia le cose vanno male” e che “la migliore politica sarà da ora in poi fare meno politica”. È in questo congresso che Lenin presenta il rapporto della commissione statale per l’elettrificazione della Russia che considera “il nostro secondo programma di partito” dopo quello commentato da Bucharin e Preobraženskij. Lenin elogia i due compagni intellettuali ma sostiene che la teoria non basta e che “il nostro programma di partito non può essere soltanto un programma di partito. Esso deve trasformarsi nel programma della nostra edificazione economica, perché altrimenti non vale gran che nemmeno come programma di partito”. È l’ennesima critica a Bucharin, scavalcato ancora una volta nella questione cruciale che la rivoluzione bolscevica aveva posto, ovvero “che cos’è il comunismo?”. Lenin spiega ai delegati dei soviet che il programma tecnologico contenuto nel rapporto permetterà loro di tornare nelle loro zone e rispondere alla domanda in modo più consapevole e con una formula precisa, divenuta celebre: “il comunismo è il potere sovietico più l’elettrificazione di tutto il paese”⁵⁴. Il piano di elettrificazione avrebbe infatti permesso di annullare la cultura individualista della piccola azienda tipica dei contadini e di integrarli a forza nei soviet, imponendo in modo definitivo l’egemonia bolscevica. La tecnologia e l’organizzazione del lavoro sono un semplice strumento politico, perché a questi spetta l’onere di rendere applicabile un modello statale primitivo, l’unico considerato realmente democratico. L’affermazione che il comunismo è l’elettrificazione più i soviet esprime sì l’auspicio di aumentare la produttività⁵⁵, ma in vista di un obiettivo civile e culturale. Hill, in un libro ormai superato d’impostazione decisamente filosovietica, sostiene che “Lenin ha fatto dell’applicazione del marxismo alle specifiche condizioni della Russia lo scopo della vita”⁵⁶. Questo non è vero. La sua impresa è stata piuttosto di recuperare un lavoro teorico già fatto e proporlo come una prospettiva politica concreta, presentando i soviet come la nuova epifania di una forma democratica perfetta che si era manifestata, prima di allora, solo nell’antichità, cioè in un’epoca primitiva e precapitalistica. Una forma che torna a essere attuale grazie alla sostanza del lavoro e della tecnologia moderna.

⁵² Lenin, *Opere* 25, p. 346.

⁵³ *Sull’infantilismo “di sinistra” e sullo spirito piccolo-borghese*, in *Opere* 27, p. 314

⁵⁴ Lenin, *Opere* 31, pp. 493-497. L’opera di Bucharin e Preobraženskij a cui Lenin si riferisce è *L’abc del comunismo* in cui i due autori commentano il nuovo programma uscito dall’VIII congresso del partito del marzo 1919. Per il progetto di programma, stilato da Lenin, vd. *Opere* 29, pp. 83-124. Sull’utopia elettrica di Lenin cfr. Stites, *Revolutionary Dreams*, pp. 48-50; sul mito della “lampadina di Il’ič” cfr. Piretto, *Il radioso avvenire*, pp. 34-36.

⁵⁵ Carr, *1917*, p. 17.

⁵⁶ Hill, *Lenin e la rivoluzione russa*, p. 87.

Gli automi di Efesto

Questa visione nasce da un luogo comune che tuttora ci affligge. Infatti a chi prima o poi non è venuto in mente che ai greci o ai romani mancasse solo l'elettricità? Ammirati dall'invenzione della democrazia, dalla profondità della filosofia e dalla magnificenza dell'arte, riconosciamo in essi un punto d'arrivo ma sentiamo il bisogno psicologico di colmare lo iato fra noi e loro con le invenzioni moderne. Siamo cioè ancora condizionati da un retaggio ottocentesco secondo cui fu la schiavitù a impedire lo sviluppo tecnologico delle civiltà antiche e allo stesso tempo a permetterne la fioritura, ma tendiamo a rimuovere il problema con l'immaginazione, perché non vogliamo rovinare il sogno di un mondo perfetto. A maggior ragione questo vale per i marxisti che si formano sulla storiografia nata dalle ceneri del Terrore giacobino. Volney enfatizza il carattere schiavista della civiltà greca e romana per distruggere il mito rivoluzionario dell'antichità classica. Dallo stesso intento erano animati anche gli storici conservatori inglesi e tedeschi, come Mitford, Gillies e Boeckh. E Burckhardt consacra in via definitiva l'immagine della polis oziosa, affetta da un aristocratico pregiudizio nei confronti delle attività manuali⁵⁷, la stessa che troviamo in Engels. I socialisti sono influenzati da questa visione negativa e cercano di porvi rimedio. È nei geni del socialismo l'aspirazione di realizzare ciò che i liberali lasciano sulla carta. I liberali riconoscono l'equazione fra valore e lavoro, senza darle seguito, allo stesso modo ammettono la superiorità degli antichi ma la tengono a distanza. La compensazione tecnologica è quindi un espediente al quale i socialisti, abbagliati dalla potenza delle macchine, ricorrono per riavvicinarsi alla realtà antica e giustificare il recupero.

Lenin eredita questa concezione ottocentesca e subisce in particolare l'influenza di due autori molto importanti per la sua formazione politica, nei quali l'addizione "polis più tecnologia" è formulata in modo straordinariamente esplicito. Il primo è Nikolaj Gavrilovič Černyševskij, l'autore del celebre romanzo *Che fare?*, uscito nel 1863. È un teorico del socialismo, "il Prometeo della rivoluzione russa", lo scrittore più amato da Lenin⁵⁸. Il secondo è Paul Lafargue, il genero di Marx, i cui libri all'epoca ebbero una risonanza e una diffusione enormi, anche in Russia, e fra di essi il più celebre fu *Il diritto all'ozio* del 1880. Lenin lo conobbe personalmente a Parigi, poco prima che si suicidasse insieme alla moglie Laura. Ai loro funerali, il 3 dicembre del 1911, il leader bolscevico pronunciò un breve discorso in nome del partito socialdemocratico russo⁵⁹. Sul loro ascendente non

⁵⁷ Osservazioni importanti sul distanziamento dei greci dopo la rivoluzione francese in Camassa, *La lontananza dei greci*, pp. 14-16.

⁵⁸ Per un profilo di Černyševskij vd. Venturi, *Il populismo russo*, I, pp. 237-339; cfr. Carr, 1917, pp. 48-58; Stites, *The Woman's Liberation Movement in Russia*, pp. 89-96. Si veda anche l'introduzione di Ignazio Ambrogio alla traduzione italiana: *Che fare?*, pp. 7-49. Su Černyševskij saggista e teorico del socialismo vd. l'introduzione e la nota biografica di Natalizi a Černyševskij, *Scritti politico filosofici*. La definizione di Černyševskij come "Prometeo" è di Rusanov in un libro del 1908, vd. Lenin, *Quaderni filosofici*, in *Opere* 38, p. 662.

⁵⁹ Sull'opera e la vita di Lafargue, vd. l'introduzione di Dommanget a Lafargue, *Il diritto all'ozio*. Si vedano anche i

c'è da dubitare, se non altro perché attraverso Černyševskij e Lafargue Lenin ritorna alle radici del pensiero di Marx: infatti il primo ne era stato un precursore e una fonte, il secondo un parente e un allievo⁶⁰.

Lo scrittore russo già alla metà dell'Ottocento aveva sviluppato l'idea che la comunità rurale potesse essere la base per il comunismo. Si distingueva però dagli slavofili che ritenevano l'obščina una peculiarità della Russia e un baluardo contro le innovazioni occidentali. Egli invece pensava che la comune potesse sopravvivere solo con i mezzi tecnologici messi a disposizione dal vecchio continente. Marx ed Engels, nella loro polemica con i populisti, concepiranno il mir negli stessi termini. Ovviamente anche Černyševskij ha i loro stessi problemi teorici: innanzitutto deve dimostrare che lo stadio iniziale dello sviluppo si identifica con quello finale; e in secondo luogo deve giustificare il passaggio diretto dall'uno all'altro eliminando le fasi intermedie. Il primo problema lo risolve sostenendo una affinità *formale* fra “il grado superiore dello sviluppo” e “il suo inizio”, il secondo problema con il contatto fra popoli progrediti e popoli arretrati e con un'osmosi di conoscenze⁶¹. Ma nel caso in cui ciò non basti, c'è bisogno della rivoluzione, cioè di un evento storico traumatico⁶². Il discorso è più o meno identico a quello di Marx⁶³. L'unica differenza sta nel fatto che Marx non scrive romanzi, mentre Černyševskij ha una vena artistica. *Che fare?* fu scritto nel 1862 quando Černyševskij era rinchiuso nella fortezza di Pietro e Paolo, accusato di attività sovversiva, e dopo

saggi introduttivi di Cantarella, Ferrari e Peregalli a Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*. Cfr. inoltre Willard, *Paul Lafargue e la critica della società borghese*.

⁶⁰ Nel poscritto alla seconda edizione del *Capitale* Marx considera magistrale la critica che Černyševskij fa a Stuart Mill e ai compromessi fra l'economia borghese e le rivendicazioni sociali: *Capitale*, p. 46. È significativo che Lenin, riassumendo il libro di Steklov su Černyševskij, così annoti: “Karl Marx, che si era accinto tre anni prima di Černyševskij a studiare i sistemi sociali (1843), è vissuto in un'altra situazione ed è riuscito a fare ciò che Černyševskij non era destinato a compiere. Per il vigore della sua mente e per la ricchezza della sua cultura “il grande scienziato e critico russo”, come lo ha definito Marx, non era da meno del fondatore del socialismo scientifico...” (*Opere* 31, p. 661). Nel suo libro Steklov vuole dimostrare che Černyševskij non è un utopista ma, nonostante alcuni aspetti utopici, è già un socialista scientifico; Lenin accetta questa visione anche se per la verità qualche volta tende a smorzarla, vd. ad esempio *Opere* 31, p. 671, in cui aggiunge a margine: “è troppo”.

⁶¹ *Scritti politico-filosofici*, p. 104: “1. Quanto alla forma, il grado superiore dello sviluppo coincide con il suo inizio. 2. Sotto l'influenza dell'alto livello di sviluppo che un dato fenomeno della vita sociale ha raggiunto nei popoli progrediti, questo fenomeno può, presso gli altri popoli, godere di un rapido sviluppo ed elevarsi dal grado inferiore direttamente al superiore, evitando i momenti logici intermedi”.

⁶² *Scritti politico-filosofici*, p. 135: “Forse, una tale riforma presuppone la soppressione di rapporti troppo radicati che non possono essere modificati dalle riforme, ma che scompaiono solo in seguito a importanti eventi storici che esulano dall'ordine consueto delle cose da cui queste vengono prodotte”. Per un'interpretazione di questo passo e di quello citato alla nota precedente vd. Natalizi, nell'introduzione agli *Scritti*, pp. 29-31. Più in generale su Černyševskij e l'obščina vd. Venturi, *Il populismo russo*, I, pp. 266-274.

⁶³ Cfr. Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, p. 733.

che l'abolizione della servitù della gleba, nel 1861, aveva frustrato definitivamente i suoi propositi di riforma collettivistica della produzione agricola. L'idea di scrivere una storia gli è venuta a causa della costrizione⁶⁴. C'è però una piena corrispondenza fra le tesi dei saggi e lo slancio utopico del romanzo, da dove balza fuori un perfetto esempio della contaminazione fra equilibrio classico, forme antiche e invenzioni moderne.

La protagonista del romanzo è una donna, Vera Pavlovna. Vera fonda una cooperativa di sarte in cui tutte le operaie sono alla pari e si dividono equamente i profitti a seconda del loro lavoro⁶⁵. Lo scrittore rappresenta la conduzione di questo piccolo e armonioso laboratorio come una missione salvifica. Vera è infatti ispirata dai suoi sogni. Nel primo, quasi all'inizio del romanzo⁶⁶, ella è rinchiusa in un sotterraneo ed è paralitica ma una bellissima donna, che dice di chiamarsi "amore per gli uomini", la guarisce, la libera e le ordina di liberare e guarire a sua volta altre donne, paralitiche e prigioniere. Alla fine del romanzo, quando ormai la protagonista ha realizzato la sua missione, un altro sogno le fa capire l'importanza dell'emancipazione femminile e le svela l'identità della donna misteriosa. Qui è contenuta l'utopia che ci interessa⁶⁷. Il sogno si apre con una voce femminile che recita una poesia di Goethe (*Mailed*, *Wie herrlich leuchtet mir die Natur...*) e Vera contempla un paesaggio ameno e pieno di luce. La voce è quella dell'Uguaglianza che la guida, come nelle visioni medievali, attraverso una serie di rappresentazioni storico-allegoriche: "Guarda che cosa sono stata, che cosa sono, che cosa sarò. Guarda e ascolta". Prima appare un paesaggio orientale, il regno di Astarte, dove i pastori vivono in armonia con le loro donne ma queste sono schiave e "se non c'è eguaglianza – esclama la voce – non c'è posto per me". La scena successiva ritrae Atene, adorna di statue e di monumenti e abitata da un "popolo attivo, vivace, allegro, un popolo la cui vita è tutta luce e bellezza". È la città di Aspasia, l'etera ammirata da tutti. A quel tempo dominava Afrodite, la dea della bellezza. Ma di nuovo le donne sono schiave e quelle che si dicevano libere, le etere, "vendevano il godimento della propria bellezza, vendevano la propria libertà" e "se non c'è libertà, non c'è neanche felicità". La scena successiva descrive un torneo medievale e una storia d'amore non consumata fra una dama e un cavaliere, una storia di supplizio e rinuncia. Era l'epoca in cui dominava la Castità, e, dice la voce, "allora non esisteva". La donna afferma di essere nata dopo molti secoli, quando gli uomini divennero più colti e le donne più coscienti. Il primo che venne a conoscenza della sua nascita fu Rousseau nella *Nouvelle Eloise*. Finalmente Uguaglianza si rivela, depone per un attimo la sua aureola di luce e Vera riconosce se stessa sublimata, vista con gli occhi dell'uomo che la ama. Ella dice di essere le tre dee fuse insieme, Astarte, Afrodite e Castità, e di avere

⁶⁴ Venturi, *Il populismo russo*, I, pp. 314-316.

⁶⁵ Il suo funzionamento è descritto nel cap. III, 4 (*Che fare?*, pp. 240-250).

⁶⁶ Cap. II, 12: *Primo sogno di Veročka* (*Che fare?*, pp. 168-169).

⁶⁷ Cap. IV, 16: *Quarto sogno di Vera Pavlovna* (*Che fare?*, pp. 462-485).

una dote in più, l'uguaglianza fra le creature che si amano. La parità dei sessi è la base della libertà. Allora Vera chiede come sarà la società civile dopo che l'avrà accolta e la donna chiama sua sorella, "la sorella delle sorelle, la fidanzata dei fidanzati", colei che era apparsa a Vera nel primo sogno. Ella le descrive un enorme edificio in mezzo a una pianura lussureggiante. L'edificio è di ghisa e di cristallo e ha i soffitti, i pavimenti e il mobilio in alluminio, attorno uomini e donne lavorano nei campi ma non fanno fatica perché "in realtà, solo le macchine lavorano: mietono, legano i covoni e li portano via, gli uomini si limitano a camminare e a guidare le macchine". Poi pranzano tutti insieme ma chi vuole può mangiare anche da solo. Vera riconosce la lingua di questo popolo gioioso: è russo e la terra che viene lavorata è la terra russa. Quando è inverno i russi si spostano verso sud, in pieno deserto arabico, delimitato a nord-est dal Tigri e dall'Eufrate, a est dal golfo persico e a ovest dal Mar Rosso. Anche questa è diventata terra russa ed è stata trasformata in un immenso giardino. Anche qui si possono ammirare enormi palazzi di cristallo e di alluminio in cui la gente vive più volentieri che nelle grandi città, diminuite di numero. Si lavora solo la mattina e il resto del giorno è dedicato al riposo e allo svago. Un grande salone è illuminato a giorno da una "luce chiara, vivida e dolce, proprio come quella solare", una luce elettrica, e più di mille persone sono adunate come per una festa, ma in realtà si tratta di una serata come le altre. I loro abiti sono belli ed eleganti e "l'indumento più diffuso è quello che le donne indossavano nell'età più raffinata di Atene: è una veste molto leggera e libera. Gli uomini portano anch'essi una veste larga, lunga, senza punto di vita, una specie di tunica: è il loro abito di tutti i giorni: semplice e bello". Tutti sono allegri perché c'è abbondanza di mezzi, il ricordo della miseria e del dolore è scomparso. Il vigore fisico, temprato dal lavoro, e l'animo educato e sensibile hanno creato una nuova razza umana che può godere delle gioie della vita in modo più intenso e più libero. "Come fioriscono la loro forza, la loro salute, come sono robusti e belli, come sono energici ed espressivi i loro lineamenti! Tutti questi uomini e donne, che vivono la libera vita del lavoro e della gioia, sono veramente felici, felici!".

I particolari interessanti saltano agli occhi da soli, quindi faccio notare solo alcune cose fondamentali. Innanzitutto lo scrittore sceneggia i regni dello spirito di Hegel, quello orientale, quello greco-romano e quello medievale. Dalla loro sintesi, dal loro superamento, esce fuori una nuova epoca. Un iter simile immagina Marx nelle *Formen*, postulando il ritorno al valore d'uso. Questa visione ciclica è di matrice idealistica, non è una prospettiva scientifica ma filosofica. In nessun altro modo Černyševskij avrebbe potuto figurarsi la nuova epoca come un incrocio fra l'armonia classica e la tecnologia. Le donne del futuro sono vestite alla greca, mentre gli uomini portano una tunica, come i romani. La Russia socialista è un'Atene russa. L'elettricità è il nuovo sole che illumina un mondo greco-romano risorto senza lavoro, o meglio senza la fatica del lavoro, limitato solo ad una parte della giornata. Questo straordinario equilibrio morale e tecnologico crea una razza superiore,

più sensibile e più forte. Il problema della produttività è risolto con le macchine e con l'organizzazione sociale in modo da garantire a tutti indistintamente la possibilità di dedicarsi alle più disparate attività e in particolare alle gioie dell'amore, che è il simbolo stesso della vita: "Una metà di loro si diverte e fa baccano nell'immenso salone, ma dov'è l'altra metà?... In vari luoghi: molti a teatro, e sono attori, orchestrali o spettatori, come meglio preferiscono; altri sono sparsi nelle aule, nei musei, nelle biblioteche, alcuni nei viali del giardino, altri nelle loro stanze, per riposarsi in solitudine o con i figli; ma poi, soprattutto, c'è il mio mistero. Hai visto nel salone come s'accendono le gote e brillano gli occhi? Li hai visti uscire ed entrare? Escono perché io li attiro: qui c'è la stanza di ognuno, e ogni stanza è il mio asilo, qui i miei misteri sono inviolabili, le tende alle porte e i lussuosi tappeti attutiscono ogni rumore, qui tutto è silenzio, e mistero. Ora ritornano, perché io li richiamo dal regno dei miei misteri al mondo della serena allegria. Qui regno io. Questo è il mio regno. Tutto qui è per me! Il lavoro prepara sentimenti ed energie per me, l'allegria è preparazione a me. A me segue il riposo. Qui sono il fine della vita, qui sono io tutta la vita". Così lo scrittore conclude la descrizione della sua utopia, con un senso panico degno di D'Annunzio, solo che il destino del superuomo è promesso a tutti e non a pochi eletti. La chiave di questo futuro radioso e gaudente è l'emancipazione dal lavoro, ideale supremo riconosciuto alla cultura della polis, dove il cittadino ha vinto la sua partita contro la terra e la natura e si è guadagnato la sua libertà, ovvero il diritto all'*otium*.

Lenin coglie in pieno questo aspetto. Nei *Quaderni filosofici*, riassumendo il saggio che Plechanov aveva scritto su Černyševskij, annota: "Nei sogni di Vera Pavlovna rintracciamo un tratto della concezione socialista di Černyševskij a cui, purtroppo, non hanno prestato negli ultimi tempi la debita attenzione i socialisti russi. In questi sogni ci attrae il profondo convincimento di Černyševskij che il sistema socialista può fondarsi unicamente sulla larga applicazione delle forze tecniche, sviluppate nel periodo borghese, alla produzione. ... L'emancipazione del proletario può compiersi solo mediante la liberazione dell'uomo dal "*potere della terra*" e, in generale, dal potere della natura. Per quest'ultima emancipazione sono però indispensabili quegli eserciti del lavoro e quella larga applicazione delle forze produttive contemporanee alla produzione di cui parlava, nei sogni di Vera Pavlovna, Černyševskij e di cui noi, con la nostra aspirazione alla "praticità", ci siamo dimenticati completamente"⁶⁸ (la sottolineatura è di Lenin). Forse siamo di fronte alla genesi, o quanto meno al rafforzamento, di una convinzione, come una coincidenza significativa ci indurrebbe a pensare. Questi appunti vengono scritti fra il 1909 e il 1911, quando Lenin frequenta Lafargue a Parigi. Evidentemente i due autori si sovrappongono e fissano nel pensiero di Lenin dei temi destinati a ripresentarsi negli anni successivi.

⁶⁸ Lenin, *Opere* 38, pp. 632-633.

Lafargue nel *Diritto all'ozio* offre proprio la traslitterazione scientifica dei sogni di Vera, anche se lo fa scegliendo una veste semi-letteraria, non più il romanzo ma il pamphlet e l'argomentazione paradossale. Qui egli presenta l'inattività del cittadino ateniese come un modello per il futuro, il disprezzo per il lavoro dei greci è qualcosa di positivo perché permette loro di dedicarsi alle occupazioni liberali e di espandere le capacità intellettuali. La fatica è una degradazione, riservata, anzi "permessa", solo agli schiavi: "I Greci nell'epoca del loro splendore non avevano, anch'essi, che disprezzo per il lavoro: solo agli schiavi era permesso di lavorare: l'uomo libero conosceva esclusivamente gli esercizi ginnici e i giochi dello spirito. Era questa l'epoca in cui si viveva e si respirava in mezzo a un popolo di Aristoteli, di Fidia, di Aristofani; erano questi i tempi in cui un pugno di valorosi travolgeva a Maratona le orde di quell'Asia che di lì a non molto Alessandro avrebbe conquistato. I filosofi dell'antichità insegnavano il disprezzo per il lavoro, questa degradazione dell'uomo libero; i poeti cantavano l'ozio, dono degli dei..."⁶⁹. L'autore non contesta l'immagine tradizionale della città oziosa ma affronta la querelle sull'attualità degli antichi in modo paradossale chiedendosi: e se i greci invece avessero capito tutto? se il lavoro anziché essere una conquista fosse una condanna? Il ragionamento si fonda sul più autentico dei principi marxiani che è lo sfruttamento. Lafargue non è tanto contro il lavoro in sé, quanto contro l'idea che il lavoro totalizzi la vita dell'individuo come avviene nella società industriale, in cui l'uomo torna ad essere schiavo senza neppure la consolazione di essere definito tale. Ma una via d'uscita esiste ed è quella che aveva già indicato Aristotele: se gli strumenti si muovessero da soli come i tripodi di Efesto non ci sarebbe bisogno di schiavi. Il ragionamento era corretto e ciò che nel IV secolo a.C. era ancora irrealizzabile diventa possibile nel XIX secolo. "Il sogno di Aristotele è la nostra realtà – dice Lafargue – le nostre macchine dal respiro di fuoco, dalle membra d'acciaio, infaticabili, dalla fecondità meravigliosa, inesauribile, compiono docilmente da sole il loro sacro lavoro; eppure il genio dei grandi filosofi del capitalismo resta dominato dal pregiudizio del lavoro salariato, la peggiore delle schiavitù. Essi ancora non comprendono che la macchina è il redentore dell'umanità, il Dio che riscatterà gli uomini dalle *sordidae artes* e dal lavoro salariato, il Dio che gli farà dono dell'ozio e della libertà"⁷⁰.

Per Lafargue i critici della schiavitù antica sono i difensori della schiavitù moderna, mentre gli antichi erano costretti a "tollerare" gli schiavi perché altrimenti non avrebbero potuto dedicarsi al mestiere di guerriero e di cittadino. Le condizioni di lavoro al tempo delle "repubbliche eroiche" erano troppo rozze e primitive e non lasciavano spazio all'impegno politico e alle attività ricreative. Ora invece le condizioni sono mutate, perché le macchine possono sostituire gli uomini e abbreviare le giornate di lavoro, ridurle a tre sole ore al giorno⁷¹. La rivoluzione socialista è una rivoluzione

⁶⁹ Lafargue, *Il diritto all'ozio*, pp. 114-115.

⁷⁰ Lafargue, *Il diritto all'ozio*, pp. 143-144.

⁷¹ Lafargue, *Il diritto all'ozio*, pp. 116-140 sull'organizzazione del lavoro. L'incompatibilità fra la partecipazione demo-

tecnologica e consiste nel ritorno all'uguaglianza tipica dei cittadini liberi dell'antichità. Non solo dunque gli automi risolvono il problema del proletariato sfruttato ma riconducono l'umanità a quell'alba felice che fu la polis. Il modello non è economico ma politico e si fonda sul ragionamento stesso degli autori antichi, i quali non danno affatto la priorità alla produzione bensì alla partecipazione politica e per questo usano gli schiavi, non li sfruttano per il loro interesse privato ma per garantire l'interesse pubblico. Così il socialismo non si prefigge tanto il miglioramento delle condizioni lavorative, quanto l'integrazione dell'individuo in un sistema di valori collettivi in cui ciò che conta è la coesione della comunità, l'armonia naturale degli interessi. Lafargue esplicita in modo perfettamente coerente la razionalizzazione aristotelica che Marx sviluppa nei *Grundrisse* e che lo porta a presumere la resurrezione dell'obščina in Russia in una forma nuova, cioè aggiornata dalla tecnologia moderna⁷². La stessa presunzione che aveva animato l'utopia di Černyševskij. Non solo: Lafargue sviluppa in anticipo quell'apertura di credito che nell'*Origine* Engels dà alla democrazia antica, distinguendo la forma costituzionale dal contenuto economico. Infatti il *Diritto all'ozio*, del 1880, precede di quattro anni la pubblicazione dell'*Origine*, costituendo in un certo senso un'interpretazione più trasparente del pensiero che Marx condensa negli appunti etnologici. Questo pacchetto di suggestioni arriva *direttamente* in eredità a Lenin per i legami spirituali, politici e personali con le sue fonti. "Soviet più elettrificazione" non può che significare "polis più tecnologia", perché il modello rivoluzionario è la polis stessa, il suo stesso spirito che rivive, la democrazia primitiva, appunto, e gli automi di Efesto scesi dall'Olimpo sulla terra.

Ma non si deve pensare che questo sia un ideale epicureo. La vittoria sulle forze della natura prevede che il lavoro di tutti sia organizzato con disciplina e con ordine. L'elogio della "pigrizia" di Lafargue va inteso in senso paradossale⁷³. Il tempo libero degli antichi era dedicato a imprese ben più difficili dei simposi e delle orge notturne. Proteggere la polis e tenerla unita era più che un lavoro, era un dovere militare. Quando Trotskij, in sintonia con Lenin, inneggia alla militarizzazione della società e al lavoro coatto è pienamente coerente con queste premesse⁷⁴. In *Terrorismo e comunismo*, del 1920, egli giustifica i metodi dei bolscevichi ricorrendo proprio ai paradossi di Lafargue.

cratica nella polis e il lavoro deriva probabilmente da Fustel de Coulanges, *La città antica*, pp. 401-403.

⁷² La fonte principale di Lafargue è il libro di Louis-Mathurin Moreau-Christophe, *Du Droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile dans les républiques grecque et romaine*, del 1849. L'esemplare sul quale lavora è nella biblioteca del suocero che l'aveva già letto e annotato. Lafargue evita di darne conto e questo forse gli attira le critiche di Marx e di Engels, di cui però non rimane traccia: vd. Dommanget, introduzione a *Il diritto all'ozio*, pp. 39-45.

⁷³ L'idea di Maria Turchetto che Lafargue fosse un epicureo e intendesse l'ozio solo come godimento e sollazzo è assolutamente fuori luogo (introduzione a Lafargue, *Il diritto alla pigrizia*, pp. 11-12).

⁷⁴ Sulle difficoltà, soprattutto interne, che Trotskij incontrò nel formare l'Armata rossa, vd. Deutscher, *Il profeta armato*, pp. 385-422; Cinnella, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 55-66. Sulla militarizzazione del lavoro agli inizi del 1920 vd. Cinnella, *La tragedia della rivoluzione russa*, pp. 448-456.

Il problema è la legittimità stessa della dittatura proletaria, che obbliga al lavoro non solo i borghesi ma anche i proletari⁷⁵. Trotskij allora presenta l'organizzazione dell'attività produttiva come l'altra faccia della pigrizia umana. Egli sostiene che l'uomo è pigro per natura e questa sua caratteristica lo spinge a ottenere il massimo risultato col minimo sforzo. Senza la pigrizia non vi sarebbero né il progresso tecnico né la pianificazione dei compiti che ciascuno deve svolgere per il benessere generale. La tecnologia e il controllo sono l'altra faccia della vocazione all'ozio e sono l'unica strada per giungere al tempo in cui l'uomo diventerà un "genio felice e pigro". Trotskij attribuisce questo concetto ad Antonio Labriola e probabilmente si riferisce alle pagine iniziali di *Socialisme et philosophie*, in cui Labriola definisce il diritto all'ozio una divertente trovata di Lafargue. Verrà pure, aveva detto Labriola, un tempo in cui gli uomini avranno il diritto alla pigrizia – "cette heureuse trouvaille de Lafargue" – e ad ogni angolo di strada ci saranno perditempo di genio come il vecchio Socrate a dispensare gratis il loro sapere, ma al momento sono anche troppi gli scioperati che si dedicano alla letteratura⁷⁶. Di questo richiamo polemico in Trotskij non resta niente e non si capisce perché abbia avuto bisogno di nascondere Lafargue dietro a Labriola, che non prende sul serio il francese. Trotskij infatti interpreta il diritto alla pigrizia correttamente, non come un sistema per non far niente, ma al contrario come incentivo alla pianificazione: "Il problema dell'organizzazione sociale è proprio quello di inserire la "pigrizia" in un contesto ben definito, di disciplinarla e di spingere l'umanità ad operare armonicamente con l'aiuto dei metodi e delle misure inventate dall'umanità stessa". Il lavoro è perciò tanto più necessario e doveroso: "l'elemento della costrizione di Stato non solo non scompare dall'arena storica, ma al contrario avrà, per un notevole periodo, una parte di grande importanza"⁷⁷.

Secondo Deutscher questo "fu poco più di un brillante pezzo di sofistica", un tentativo di giustificare il lavoro forzato imposto durante il comunismo di guerra⁷⁸. Ma non si tratta di sofismi, perché, secondo lo schema logico di Lafargue, per diminuire la giornata di lavoro bisogna obbligare tutti a lavorare in base a un piano prestabilito⁷⁹. L'aspirazione all'ozio dell'uomo è concepita solo attraverso la militarizzazione della società che agisce unita con un unico scopo, senza che vi siano conflitti di alcun genere, come nelle antiche repubbliche guerriere. Non a caso una delle fonti principali del pensiero militare di Trotskij è Jean Jaurès⁸⁰. Nell'*Armée nouvelle* Jaurès esalta il valore

⁷⁵ Sul rapporto fra democrazia proletaria e dittatura proletaria il partito discute proprio in questi anni, fra il 20 e il 21, vd. Deutscher, *Il profeta armato*, pp. 460-494.

⁷⁶ Labriola, *Socialisme et philosophie*, p. 4.

⁷⁷ *Terrorismo e comunismo*, p. 143 e 144.

⁷⁸ Deutscher, *Il profeta armato*, p. 473.

⁷⁹ Il collegamento fra gli argomenti di Trotskij e quelli di Lafargue è merito di Dommanget, introduzione a *Il diritto all'ozio*, pp. 79-80.

⁸⁰ Vd. Deutscher, *Il profeta armato*, pp. 450-459. Secondo Deutscher, Trotskij rimase impressionato, più che da qualsiasi

sociale del patriottismo, perché la patria esprime una coscienza comune e un senso di unità che sono i gradini necessari per giungere al socialismo, all'armonia suprema fra gli individui⁸¹. Jaurès porta ad esempio il furore guerriero che invase gli ateniesi dopo aver assistito in teatro ai *Persiani* di Eschilo⁸² e considera la civiltà greca un modello perfetto, salvo che per la schiavitù. Infatti, per fare capire in cosa consisterà il socialismo, dove gli sforzi saranno per il bene collettivo e non saranno indirizzati a scopi egoistici, dove il lavoro sarà sovrano e le energie saranno coordinate in una grande azione comune, dove gli uomini avranno finalmente la libertà di perseguire il loro benessere fisico e morale, Jaurès non può fare a meno di evocare il “fiore della Grecia”, che invece di spandersi sul terreno della schiavitù nascerà dall'umanità intera⁸³.

Ragione e passione

Agli osservatori esterni il comportamento dei rivoluzionari russi appare subito come qualcosa di arcaico e questo può essere per noi una conferma indiretta della regressione bolscevica verso il modello della democrazia antica. Il ricorso a una prassi politica primitiva è l'accusa principale formulata dai marxisti revisionisti. Questi condannano l'uso indiscriminato della violenza e il settarismo dei russi e considerano Lenin più un cospiratore che un vero rivoluzionario⁸⁴. Non a caso Kau-

altro libro, dall'*Armée nouvelle* di Jaurès, eppure in *Terrorismo e comunismo*, p. 104, lo definisce “il più grande illusionista socialista della democrazia”. Infatti Trotskij ritiene che l'idea della milizia cittadina di Jaurès possa essere applicata solo in un regime socialista e non in una democrazia ancora capitalista.

⁸¹ Jaurès, *L'armée nouvelle*, pp. 457-458.

⁸² Jaurès, *L'armée nouvelle*, pp. 450-451.

⁸³ Jaurès, *L'armée nouvelle*, pp. 426-427. Vale la pena riferire l'intero passo: “Il n'y a pas d'idéal plus noble que celui d'une société où le travail sera souverain, où il n'y aura ni exploitation, ni oppression, où les efforts de tous seront librement harmonisés, où la propriété sociale sera la base et la garantie des développements individuels. Que tous les hommes passent, de l'état de concurrence brutale et de conflit, à l'état de coopération, que la masse s'élève, de la passivité économique à l'initiative et à la responsabilité, que toutes les énergies qui se dépensent, en luttes stériles ou sauvages, se coordonnent pour une grande action commune, c'est la fin la plus haute que peuvent se proposer les hommes. Moins après à dominer, moins absorbés aussi par le souci de se défendre, pus assurés d'eux-mêmes et des autres, les individus humains auront plus de loisir, plus de liberté d'esprit pour développer leur être physique et moral; et ce sera vraiment, pour la première fois, une civilisation d'hommes libres, come si la fleur éclatante et charmante de la Grèce, au lieu de s'épanouir sur un fond d'esclavage, naissait de l'universelle humanité. La force des instincts, la chaleur du sang, l'appétit de vivre ne seront point atténués, mais les puissances instinctives seront disciplinées et harmonisées par une haute et générale culture. La nature ne sera plus supprimée ou affaiblie, mais transformée et glorifiée. Vraiment, par l'avènement de l'ordre réel, de la justice réelle, dans les rapports de la communauté humaine, il y aura un fait nouveau dans l'univers, et la conscience de ce fait nouveau, des hautes possibilités du monde, permettra les vastes renouvellements de l'esprit religieux”.

⁸⁴ Vd. ad esempio Adler, *Democrazia e consigli operai*, pp. 29-38, che pure è favorevole al sistema dei soviet. Sulla valutazione negativa del bolscevismo da parte della socialdemocrazia marxista cfr. Leser, *Teoria e prassi dell'austromar-*

sky usa contro il regime sovietico gli stessi argomenti che anni prima, quando ancora non era un “rinnegato”, aveva impiegato per declassare le rivoluzioni nell’antichità a pure sedizioni, prive di reali effetti sociali e destinate a mutare solo la classe dirigente. Ne *La rivoluzione sociale* del 1902 egli sostiene che al tempo della polis la società era fatta di piccoli comuni e non esistevano né un’economia evoluta né tanto meno una scienza economica, che sono i presupposti indispensabili per dei cambiamenti radicali. Talvolta la lotta contro il capitale usurario e commerciale poteva dare luogo a delle ribellioni, ma con l’unico scopo di ristabilire le condizioni precedenti, come nel caso di Solone o dei Gracchi⁸⁵. Kautsky rifiuta l’idea di Engels che Solone sia stato il primo rivoluzionario della storia perché ritiene che l’antichità non sia un modello. Nelle comunità antiche le rivoluzioni erano impossibili e c’erano soltanto colpi di stato. Siccome la burocrazia era assente e non c’era bisogno di particolari conoscenze tecniche per amministrare la cosa pubblica, la classe dominante traeva direttamente dal suo seno gli uomini atti a governare e le lotte politiche avevano il solo scopo di togliere il potere ad alcune persone e darlo ad altre. Gli scontri, che erano molto violenti, erano favoriti dal fatto che il popolo era armato, ma spesso finivano con dei compromessi, cioè in un nulla di fatto dal punto di vista sociale⁸⁶.

Kautsky era revisionista ancor prima di rendersene conto. La sua analisi storica è come una critica preventiva alla rivoluzione russa, infatti coincide con la svalutazione che pochi anni prima Bernstein aveva fatto della concezione rivoluzionaria marxista. Quando il libro di Bernstein uscì nel 1899 i bolscevichi erano ancora nella mente di Dio, ma egli parlava già di “atavismo politico” e diceva che il passaggio dal capitalismo al socialismo non poteva compiersi “entro le forme evolutive di un’epoca che ancora non conosceva o conosceva soltanto imperfettamente gli attuali metodi di propagazione e di conquista delle leggi, e che mancava degli organi adatti a tale scopo”. Originariamente queste parole erano rivolte contro l’ala massimalista dei socialdemocratici ma nella seconda edizione del 1920 l’autore non ha nessuna difficoltà a inserire una nota che fa riferimento ai bolscevichi⁸⁷. Per Bernstein e Kautsky l’antichità non solo non è una fonte di ispirazione ma è anche un modello negativo, è l’esatto rovesciamento di ciò che dovrebbe accadere nel mondo moderno e fornisce gli argomenti per giudicare il comportamento dei russi. In *Terrorismo e comunismo* Kautsky sostiene che i bolscevichi hanno fatto la rivoluzione con le armi non con la consapevolezza delle masse, hanno dato al popolo i fucili per crearsi un esercito privato e dare addosso ai nemici, hanno cioè abbassato la politica al livello delle lotte di fazione che avvelenavano le comunità antiche, dove prevalevano l’invidia e il desiderio di vendetta finché i più bassi istinti non si erano sfogati nel san-

xismo, pp. 34-38.

⁸⁵ *La rivoluzione sociale*, part. p. 25

⁸⁶ *La rivoluzione sociale*, pp. 25-26.

⁸⁷ Bernstein, *I presupposti del socialismo*, p. 189 e n. 81.

gue e nella devastazione. L'effetto non è di ristabilire la giustizia sociale in un regime di uguaglianza ma di umiliare i borghesi, privandoli dei loro beni e obbligandoli al lavoro: "il bolscevismo vinse i suoi avversari socialisti perché fece della selvatichezza e rozzezza dell'incipiente movimento proletario" la forza motrice della sua rivoluzione; perché degradò il movimento socialista, trasformandolo da interesse dell'umanità in interesse "dei soli lavoratori"; perché proclamò l'onnipotenza dei soli lavoratori salariati... e iniziò il suo dominio condannando alla privazione dei diritti e gettando nella più squallida miseria tutti gli uomini che non giuravano nel suo verbo; perché avviò la soppressione delle classi con la creazione di una nuova classe di iloti tra l'antica borghesia. Trasformando così la lotta socialista per l'emancipazione dell'intera umanità e per l'elevazione di essa a uno stadio più elevato in uno scoppio di rancori e di vendette contro singoli individui abbandonati ai peggiori maltrattamenti e tormenti, il bolscevismo non ha elevato il proletariato a un grado superiore di moralità, ma lo ha degradato"⁸⁸. Kautsky stigmatizza il nuovo assetto classista che i bolscevichi hanno dato alla Russia: ai vertici una casta di eletti, in possesso di tutti i privilegi, corrispondenti ai dirigenti del partito, all'avanguardia della rivoluzione; ai margini il resto della popolazione, cioè i lavoratori salariati e i borghesi, privi dei diritti politici e perseguitati⁸⁹.

Le critiche di Kautsky non sono le uniche. Anche all'interno dei bolscevichi non tutti sono d'accordo sulla teoria. Bucharin e i "sinistri" non concordano sul modo di concepire lo stato, anche se rimangono fedeli al partito. Lenin non mette mai in dubbio la buona fede dei buchariniani, ma li contrasta con fermezza sul piano teorico perché la loro posizione è simile a quella revisionisti. Bucharin rifiuta l'antichità come paradigma costituzionale e nei suoi scritti non si avverte nessuna tentazione di idealizzare lo stato antico, che invece si nota distintamente in Engels. Bucharin coglie solo un lato del marxismo, lo stesso che vedono Bernstein e Kautsky, e non può accettare nessun ritorno della democrazia primitiva perché non distingue fra economia e politica. Per lui la distanza fra il mondo antico e quello moderno è incolmabile e non esiste la possibilità di alcuna compensazione tecnologica nei termini in cui la ponevano Lafargue, Černyševskij e, sulla loro scia, Lenin. Dice Bucharin: "Come la tecnologia antica determinava l'economia del mondo antico, così la tecnologia capitalistica determina l'economia moderna, l'economia del sistema capitalistico. Se si potesse fare il censimento della popolazione dell'antica Roma e di quella di Berlino o di Londra dei nostri giorni,

⁸⁸ *Terrorismo e comunismo*, pp. 149-150.

⁸⁹ *Terrorismo e comunismo*, pp. 165-166 sulla divisione in tre nuove classi sociali: quella degli antichi "borghesi" ridotti alla fame ("L'inferno di questa classe d'iloti può esser paragonato con le più orribili escrescenze che il capitalismo ha sempre generato. La creazione di essa è il grande e originale gesto del bolscevismo, il suo primo grande passo verso la liberazione dell'umanità" p. 165), la classe media dei lavoratori salariati, politicamente privilegiata, e infine la classe più alta dei dirigenti, sorti dagli stessi Consigli operai o imposta dall'alto con il compito di dirigere la produzione e far scomparire l'autonomia operaia. Sul livellamento egualitario come vendetta sociale durante il comunismo di guerra e sui privilegi dei leaders bolscevichi vd. Stites, *Revolutionary Dreams*, pp. 126-130, 140-144

e dividere questa popolazione secondo le professioni, i mestieri, vedremmo nettamente l'abisso profondo che ci separa dall'antichità"⁹⁰. L'assenza di una specializzazione tecnologica è uno dei motivi per i quali Kautsky sosteneva che nell'antichità non potevano verificarsi vere rivoluzioni ma soltanto colpi di stato: dunque è un argomento implicitamente contrario alla rivoluzione russa. Assecondare le teorie di Bucharin avrebbe significato rinunciare alla caratterizzazione "primitiva" della dittatura del proletariato, su cui Lenin aveva puntato, e quindi consentire coi revisionisti. L'esito del dibattito è noto. Bucharin continuò a sostenere le sue idee ma non rinunciò alla rivoluzione e contribuì alla costruzione del capitalismo di stato e della più forte burocrazia di partito mai esistita, ebbe cioè un ruolo attivo nella formazione di quello stato leviatano che tanto paventava⁹¹. La passione politica è più forte delle ragioni economiche, come Lenin aveva capito benissimo.

⁹⁰ Bucharin, *Teoria del materialismo storico*, p. 147. Bucharin accetta in pieno e senza remore di nessun tipo, senza distinzioni fra politica ed economia, lo stereotipo dello stato antico schiavista e parassitario (*ibidem* pp. 177, 196-199).

⁹¹ Per questa tesi, che Bucharin riprende da Hilferding, vd. Cohen, *Bucharin e la rivoluzione bolscevica*, pp. 36 ss.; cfr. anche Löwy, *La teoria dell'imperialismo in Bucharin*; Lewin, *La via al socialismo nel pensiero di Bucharin*.

Capitolo secondo: La morale

Il modello spartano

Più che Atene ci aspetteremmo che un ruolo importante nella teoria rivoluzionaria marxista e bolscevica lo avesse il paradigma della sua rivale storica. Ci sono buoni motivi che a lume di naso potrebbero indurci a percorrere una via spartana nella ricerca dei modelli che ispirano i rivoluzionari russi. Innanzitutto il precedente giacobino. È Sparta il punto di riferimento dei montagnardi, con la sua disciplina militare, la sobrietà, il rigore morale, la fedeltà allo stato, l'educazione impartita ai fanciulli ecc. Non Atene, instabile, corrotta, dedita solo alla conquista e al commercio. Di Atene si ammira lo splendore artistico, non la stabilità politica né l'etica. I giacobini, come si sa, mutuano queste convinzioni dagli intellettuali dell'età moderna, in particolare da Mably e da Rousseau. Quale esempio migliore per chi vuole instaurare un regime in cui lo stato e la società, l'uomo e il cittadino si devono identificare? Un esempio nel quale il gruppo stesso alla guida delle milizie rivoluzionarie poteva trovare un prototipo di coesione, di purezza, di dedizione alla causa. Il miraggio spartano nella rilettura giacobina si adatta perfettamente ai bolscevichi, che dei giacobini vogliono completare il percorso¹. Eppure non troviamo nessun accenno esplicito al modello spartano. È vero che Bucharin quando parla dei bolscevichi li presenta come un manipolo di coraggiosi, come un pugno chiuso, una falange spartana, coperta di cicatrici². Ma questa definizione è per i bolscevichi un modo di autorappresentarsi come gruppo coeso in possesso di una vocazione speciale che li distin-

¹ Cfr. Kondratieva, *Bolcheviks et Jacobins*, pp. 51-69.

² È un articolo del 1922, intitolato *La coorte di ferro della rivoluzione*, in cui Bucharin intona un vero e proprio canto epico alla coesione militare dei comunisti, di cui esalta le doti di fedeltà, compattezza, spirito di sacrificio, eroismo. Il partito è una "ferrea coorte", che ha imposto il principio dell'organizzazione necessario alla lotta. La rivoluzione ha avuto successo grazie "alla compattezza spartana dei suoi ranghi", il partito si è stretto come un pugno, si è distinto dai menscevichi, ha tenuto duro, è stato intransigente, attirandosi le critiche dei "filistei dell'opportunismo". Bucharin tiene a precisare che i bolscevichi non sono una setta ma si irradiano nella società russa inglobandola tutta sia pur a livelli diversi. Egli parla di quattro anelli concentrici: il primo, e più interno, è costituito dai dirigenti, il secondo dai quadri che hanno combattuto in prima linea, rischiando la galera e l'esilio, il terzo dalle organizzazioni dei lavoratori, che subiscono l'influenza del partito, il quarto dall'intera massa dei proletari, guidata dall'avanguardia del partito attraverso le organizzazioni del lavoro. L'élite, il primo anello, guida con sapienza, elasticità e realismo l'avanzata della rivoluzione, marcia davanti a tutti e chiama tutti a raccolta, è una "eroica falange di combattenti", coperta di cicatrici. L'articolo si può leggere in traduzione tedesca su MIA (www.marxists.org/deutsch/archiv/bucharin/1922/xx/kohort.htm). Sul settarismo dei bolscevichi, in relazione alle parole di Bucharin, cfr. Benvenuti, *Rivoluzione e comunismo sovietico*, p. 33. Per un altro esempio della retorica militaresca di Bucharin vd. Cinnella, *La tragedia della rivoluzione russa*, pp. 452-453, che cita un brano del discorso tenuto al IX congresso del partito (29 marzo – 5 aprile 1920).

gue dagli altri, quasi fossero una setta di iniziati più che una semplice elite. Allo stesso modo Lenin usa volentieri il termine “crociata” e nel 1918, un anno non a caso piuttosto critico (scioglimento dell’assemblea costituente, pace di Brest-Litovsk, inizio della guerra civile, requisizioni dei raccolti, rottura con i socialisti rivoluzionari ecc.), non c’è articolo o discorso che non parli di ferrea disciplina o di ferreo potere degli operai³. Si tratta di metafore e nulla di più. Quello che invece bisogna evidenziare sono i richiami al modello all’interno della teoria rivoluzionaria.

Nel caso di Atene abbiamo visto che essa riveste un ruolo preciso nell’elaborazione di un percorso istituzionale ed è allo stesso tempo anche espressione di una strategia rivoluzionaria. Atene non è un paradigma esplicito perché è importante nella teoria: la democrazia attica è sottesa nella categoria generale della democrazia primitiva. Lo stesso vale per Sparta, che è riconoscibile solo attraverso i concetti e gli ideali. Come Atene, infatti, essa non ha una provenienza politica, non viene dai giacobini, ma ha un’origine colta, libresca, e per di più ha un taglio conservatore. Marx ed Engels cercano le interpretazioni antimoderniste dell’antico. Così si spiega l’uso di Schömann e la polemica contro Grote negli appunti etnologici di Marx. Così si spiega anche la celebrazione del conservatore Johann Jacob Bachofen, dal quale Engels riprende il paradigma spartano. Nel *Matriarcato*, del 1861, Bachofen non affronta questioni politiche ma morali e vede nell’antica ginocrazia, in particolare nella fase che egli definisce “demetrica” e che riconosce nella società spartana, i valori perduti dall’era moderna. Per questo i marxisti fondano sulle tesi di Bachofen addirittura un codice etico. Troviamo testimonianze chiare di questo approccio nell’*Origine della famiglia* di Engels, ne *La donna e il socialismo* di Bebel e nell’*Origine ed evoluzione della proprietà* di Lafargue. La lettura di queste opere è importante, perché è anche attraverso di esse che i bolscevichi elaborano la loro ideologia e la loro strategia politica. Certo, Lenin e i suoi compagni non nominano più Sparta, ma i loro argomenti si specchiano in quell’interpretazione storica, perché è su di essa che i loro maestri hanno impostato la questione morale.

Lo stretto legame fra Sparta e i temi etici fa sì che il suo modello non entri in conflitto con quello di Atene. Questa è un’altra differenza tra i marxisti e i giacobini. Robespierre e Saint-Just guardavano al paradigma spartano in modo esclusivo, invece nello schema rivoluzionario marxista-leninista Sparta non è alternativa ad Atene, ma è il passaggio obbligato per arrivarci. Atene funziona come modello costituzionale rivoluzionario, come punto di riferimento per la partecipazione democratica, come sintesi fra città e campagna, fra comunità rurali autonome e istituzioni centrali; Sparta invece rappresenta la coesione fra i cittadini, il rispetto fra gli uomini e le donne, il rigore morale e la sincerità nei comportamenti quotidiani, la vera passione, il vero amore, la vera amicizia contrap-

³ Si veda in particolare *Sulla carestia*, del 22 maggio 1918, in Lenin, *Opere* 27, p. 365: “Ci vuole una “crociata” di massa condotta dagli operai... ci vogliono dieci volte più numerosi *reparti di ferro* del proletariato cosciente e infinitamente devoto al comunismo...”. Cfr. *Opere*, 27, pp. 369 e 402.

posti all'ipocrisia della civiltà borghese. Atene fornisce il disegno generale, è l'anima apollinea, olimpica, del progetto di rinnovamento, Sparta simboleggia lo spirito eroico, è l'anima dionisiaca, irrazionale e cruenta, che conquista i cuori, li purifica e li prepara al sacrificio. Nella prima possiamo riconoscere lo stato, nella seconda il partito, ovviamente in simbiosi perfetta fra loro.

Bachofen

Andiamo alla matrice del modello. Bachofen è un'evoluzionista *sui generis* e nelle conclusioni è molto simile a Morgan. In entrambi è presente l'idea del ritorno dell'umanità alle sue origini. Bachofen immagina che il diritto materno possa tornare in auge, esprimendo una previsione analoga a quella dell'antropologo americano⁴. Infatti i due sono in corrispondenza fin dal 1872 e riconoscono la profonda affinità delle loro ricerche⁵. In Bachofen la società matriarcale gioca lo stesso ruolo che per Morgan ha la *gens*. Ma mentre lo studioso americano esalta Atene perché è riuscita a recuperare in forma moderna l'armonia primitiva rimanendo un esempio per il futuro, lo storico svizzero ammira Sparta perché ha conservato più a lungo le usanze del passato, lasciando alle donne una posizione importante nella società, e considera la città attica un esempio negativo in quanto ha dato inizio al processo che porterà alla sconfitta dell'elemento femminile. Lo sviluppo storico delle civiltà non è valutato sulla base delle costituzioni e del diritto, che sono solo manifestazioni esteriori, ma attraverso il substrato culturale e religioso. Bachofen snobba l'impostazione politico-economica di Mommsen e dà spazio al mito⁶. La mitologia conserva un'eco dell'epoca gineocratica, delle fasi in cui questa si è articolata e della lotta con il principio maschile. Lo stadio iniziale è quello dell'eterismo, della libertà sessuale della donna, non ancora vincolata dal matrimonio. Segue il periodo demetrico, caratterizzato invece da una forte disciplina e dall'esclusività del legame familiare. L'eterismo tuttavia non scompare, ma rimane come un pegno da pagare alla divinità naturale, tradita dall'imposizione di una norma⁷. Il passaggio da una fase all'altra è segnato dal conflitto, che Bachofen

⁴ Bachofen, *Il Matriarcato*, p. 881: "... questa ricerca, ormai giunta alla sua conclusione, non sarà inutile quale stimolo per comprendere meglio l'antichità in genere e per approfondire la conoscenza del processo evolutivo del mondo odierno, a cui alcuni scrittori francesi raccomandano come unico rimedio il ritorno al principio di Iside e alla verità naturale del diritto materno". Con i francesi Bachofen si riferisce in particolare a Jules Michelet e al suo libro *La donna*, del 1859. Per una messa a punto sull'esistenza del matriarcato vd. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, pp. 25-41, 137-152.

⁵ Jesi, in Bachofen, *Il matriarcato*, pp. XVIII-XIX. Momigliano, *Johann Jacob Bachofen*, p. 92, indica invece il Natale del 1874 come data iniziale della corrispondenza. Sulla figura di Bachofen vd. anche Settis (a cura di), *Seminario su Bachofen*.

⁶ Cantarella, in Bachofen, *Il potere femminile*, p. 9.

⁷ Bachofen, *Il matriarcato*, p. 30: "Non per sfiorire tra le braccia di un solo uomo la donna ha ricevuto dalla natura tutto il fascino di cui dispone: la legge della materia respinge ogni limitazione, odia ogni legame e giudica quell'esclusivismo come un oltraggio alla sua divinità. Si chiariscono così tutti quegli usi in cui il matrimonio stesso appare legato a prati-

chiama amazzonismo. Esso si verifica ciclicamente, come momento positivo quando si passa dalla promiscuità eterica iniziale alla monogamia demetrica, come momento negativo quando di nuovo si recede da Demetra ad Afrodite, da un rigido ordine sociale alla dissoluzione di ogni gerarchia.

Questa sequenza riguarda anche la politica, che è un risvolto secondario del contrasto fra materia e spirito. Bachofen fa coincidere la democrazia e l'uguaglianza con il ritorno alle origini eteriche, cioè con una fase recessiva in cui a una "vita civilmente ordinata" si sostituisce la "decadenza della vita statale", la "massa indifferenziata" prevale sulla "ricca differenziazione" di carattere individuale, l'aspetto "corporeo-materiale" della natura umana ha il sopravvento su quello spirituale. Un segnale significativo di questo declino è il diffondersi della religione dionisiaca e delle pratiche misteriche che testimonia come "l'emancipazione della carne e quella politica sono necessariamente e sempre connesse come fratelli gemelli. La religione dionisiaca è l'apoteosi del godimento afroditico e al tempo stesso la religione della fratellanza universale; perciò fu specialmente amata dai ceti servili e favorita dai tiranni, dai Pisistratidi, dai Tolomei, da Cesare, giacché la loro sovranità si fondava sullo sviluppo democratico"⁸. Quest'ultima valutazione è importante. Non solo l'eterismo di ritorno riporta in vita alcuni elementi del comunismo primitivo originario, sfaldando lo stato e il diritto, ma coincide con la demagogia dei tiranni. Il giudizio sulla democrazia è negativo ed è perfettamente in linea con la storiografia conservatrice del tempo⁹. Infatti Bachofen riserva tutto un altro trattamento allo stadio demetrico, che corrisponde alla costruzione di un ordine morale, prima ancora che giuridico, e instaura un nuovo equilibrio fra uomo e natura, una sintesi superiore in cui la fase precedente non è scomparsa ma rimane in una forma più alta. L'amazzonismo, da parte sua, rappresenta l'idea stessa del passaggio traumatico e violento da un periodo storico all'altro, la transizione rivoluzionaria in cui lo scontro fra due elementi opposti raggiunge il culmine, una sorta di proiezione mitica del concetto di conflitto, lo stesso che Marx individua nella lotta di classe come motore invisibile della storia. Nessuna situazione è destinata a rimanere in eterno: anche l'ultima fase del diritto paterno, che ha prevalso su quello materno e ha subordinato la donna all'uomo, avrà una sua esistenza travagliata e una conclusione, come tutte le altre che l'hanno preceduta. Alla fine ci sarà il

che eteriche".

⁸ Bachofen, *Il matriarcato*, p. 38

⁹ Le antologie "reazionarie" di Bachofen come quella curata da Julius Evola nel 1949, in questo erano nel giusto (su Bachofen ed Evola cfr. Cantarella ne *Il potere femminile*, pp. 34-35; idem, *L'ambiguo malanno*, pp. 151-152). Lo conferma il fatto che Walter Benjamin proponga un Bachofen "profeta" per salvarlo dalle interpretazioni di destra, ma in realtà per salvarlo da se stesso, facendolo apparire meno reazionario e più progressista. Per Jesi l'atteggiamento di Benjamin era sbagliato e complicava il suo percorso verso Marx (in Bachofen, *Il matriarcato*, p. XXIII), in realtà si trattava di una lettura marxista coerente che facilitava l'incontro con Marx, visto che recuperava un tassello importante della sua metafisica storica. Sulle letture di sinistra e di destra di Bachofen vd. anche Momigliano, *Johann Jacob Bachofen*, p. 92, a cui rimando per le preziose notizie sulla formazione e gli studi di Bachofen che precedono il *Matriarcato*.

collasso e tornerà l'eterismo originario: “la storia conferma ripetutamente l'osservazione che le condizioni originarie dei popoli tornano ad affiorare al termine del loro sviluppo. Il corso circolare della vita riconduce la fine al principio...”. È un ciclo ineluttabile al quale è impossibile sottrarsi, perché “al di là da ogni libertà d'azione, il corso dello sviluppo umano si [compie] secondo leggi determinate, rigorose”¹⁰.

Bachofen non ha una visione ottimistica della storia. In questo anticipa senz'altro Spengler e, attraverso di lui, studiosi come Walter Friedrich Otto e Helmut Berve¹¹. Bachofen disprezza chiaramente l'edonismo della civilizzazione, nel quale vede lascivia e corruzione; addirittura per lui la degenerazione si manifesta all'apice della raffinatezza materiale e artistica, come una specie di malattia nascosta e incurabile che rende effeminati i costumi e indebolisce lo spirito. L'eterismo “tardivo” è una forma di declino che fiacca i popoli e ne segna il tramonto, mentre il regime demetrico rappresenta la piena fioritura di una civiltà perché ne rafforza il senso morale e la disciplina: “Un confronto fra questa tardiva sovranità della donna e quella originaria è particolarmente utile a porre in chiara luce le peculiarità di entrambe. La più antica presenta le caratteristiche demetriche e caste di una vita fondata su disciplina e costumi severi, mentre la più recente si fonda essenzialmente sulla legge afroditica dell'emancipazione della carne. La prima appare come la fonte di superiori virtù e di un'esistenza salda e ben ordinata, seppure limitata entro un cerchio di pensiero ristretto; la seconda nasconde dietro lo splendore di una vita materialmente sviluppatissima e spiritualmente desta una vitalità in decadenza e un rilassamento dei costumi che contribuì più di ogni altra causa al tramonto del mondo antico. Il coraggio maschile sta a fianco dell'antica ginecocrazia, mentre la ginecocrazia dionisiaca procurò all'uomo un indebolimento e una degradazione tali che infine la donna se ne distolse con disprezzo”¹². L'ideologia è fortemente conservatrice e si fonda su una simbologia molto semplice, fatta di antitesi nette, dietro alle quali non si fa fatica a riconoscere dei clichè antichi. Lo schema è infatti riconducibile all'opposizione fra Atene e Sparta, che probabilmente è uno dei punti da cui parte Bachofen, ma è anche il concetto sul quale torna, reinterpretandolo in forma simbolica¹³. L'Atene ionica diventa così il regno dell'eleganza, della finezza di pensiero, della magnificenza dell'arte, della morbidezza delle forme, ma anche un simbolo di mollezza e di debolezza. Paradossalmente, nel luogo in cui si può documentare per la prima volta il passaggio dal principio

¹⁰ *Il matriarcato*, pp. 39-40.

¹¹ Vd. l'introduzione di Canfora a Berve, *Storia greca*, pp. XXIV-XXVII.

¹² *Il matriarcato*, pp. 38-39.

¹³ Per la contrapposizione fra dori e ioni, specie nella vita quotidiana, nell'abbigliamento e nel rapporto fra uomini e donne, Bachofen viene senz'altro influenzato da Karl Otfried Müller, *Die Dorier*, part. pp. 260-272, 280-298, in cui i costumi spartani, più liberi e semplici, sono considerati il riflesso di sentimenti più puri e moderni rispetto agli artifici e alle ipocrisie ateniesi.

femminile a quello maschile, la virilità non è di casa. Al contrario Sparta rappresenta la forza guerriera, la tempra fisica dell'oplita perché conserva ancora il saldo ordinamento morale del regime demetrio, in cui la donna e l'uomo stanno alla pari, uniti nel legame familiare da solidi principi e da reali sentimenti di fiducia reciproca. Nella scala evolutiva Atene è più avanti delle altre poleis perché si è liberata prima delle prerogative dell'antica ginecrazia. Eschilo, nell'*Oresteia*, fa terminare ad Atene la saga di Oreste, prima perseguitato dalle Erinni per il matricidio e poi assolto dall'Areopago grazie al patrocinio di Apollo e al voto di Atena. Questo verdetto sancisce la vittoria della razionalità maschile sugli istinti terreni della donna, alla quale viene sottratto il principio stesso della vita. Essa, secondo Apollo, non è che la "nutrice dell'embrione" che le viene innestato in grembo¹⁴. I figli così appartengono interamente al padre non più alla madre, alla quale rimane una posizione ancillare e strumentale. Ciò a Sparta non accade proprio a causa della sua arretratezza e le donne conservano intatti i privilegi del diritto materno che consentono loro di mantenere un elevato rango sociale, a fianco degli uomini.

Per illustrare il confronto fra queste due realtà Bachofen si serve di una vicenda minore rispetto alle grandi storie di Oreste, di Teseo, di Alcmeone e di Leda, e analizza un passo di Erodoto in cui lo storico spiega l'atavica inimicizia fra gli ateniesi e gli egineti come causa del conflitto che scoppia fra i due popoli dopo la cacciata dei Pisistratidi. Secondo Erodoto la rivalità inizia quando gli ateniesi attaccano Egina per prendere le statue di due divinità femminili, Damia e Auxesia. Gli egineti non erano i legittimi proprietari delle statue ma le avevano sottratte agli epidauri che le avevano costruite con del legno d'ulivo ricevuto da Atene, alla quale, in cambio, pagavano un tributo annuo. Dopo il furto gli epidauri cessano di pagare, sostenendo di non essere più obbligati dato che non erano più in possesso delle statue, e gli ateniesi, accolte le loro ragioni, inviano una spedizione contro Egina. La missione però si conclude tragicamente e solo un uomo rimane in vita. Questi, ritornato in patria, viene ucciso dalle vedove degli altri soldati con le fibbie degli abiti. Gli ateniesi, secondo Erodoto, ritengono questo gesto ancora più grave della sconfitta militare e decidono di punire le donne proibendo l'abito dorico, fermato con delle spille, e sostituendolo con quello ionico, che è cucito. Invece gli egineti, per contrapporsi alla città rivale, aumentano le dimensioni delle fibbie e prescrivono che soprattutto queste vengano offerte in dono alle due dee¹⁵. Il racconto, come segnala Bachofen, è riferito più brevemente anche da Duride di Samo, il quale insiste sulla licenziosità proverbiale della veste dorica con la quale le donne in precedenza "si pavoneggiavano" (è-

¹⁴ Eschilo, *Eumenidi* vv. 658-661. Su questi versi vd. Bachofen, *Il matriarcato*, pp. 135-136. Sui topoi della misoginia nella letteratura greca cfr. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, pp. 100-126; Cantarella, *L'ambiguo malanno*, pp. 94-103. Più in generale sulla donna nell'immaginario greco cfr. Mossé, *La vita quotidiana della donna nella Grecia antica*, pp. 97-149.

¹⁵ Erodoto V 82-88.

βρύαζον): Duride dice che da allora la veste corta diventa costume dorico per antonomasia (διόπερ εἰς ἡμᾶς πολλοὶ τὰς ἀχίτωνας δωριάζειν ἔφασαν)¹⁶. Lo storico svizzero enfatizza questi dettagli e attribuisce loro un valore simbolico di tipo erotico. La fibbia ha un significato sessuale e offrir-la alle dee indica la rinuncia alla verginità e l'accettazione del legame coniugale. Damia e Auxesia sono assimilabili a Demetra e hanno la funzione di propiziare la fertilità della terra e l'unione matrimoniale. Per questo l'atto delle ateniesi appare particolarmente sacrilego. Esse trasformano il simbolo stesso della procreazione in uno strumento di morte e per punizione vengono private del ruolo sacro di protettrici della vita, che era un riflesso del culto delle grandi dee madri e garantiva loro il rispetto da parte degli uomini. Nel mutamento di veste si manifesta la sopravvenuta subalternità al dominio del maschio: “[la donna ateniese] venne infatti privata dell'alto onore di cui aveva goduto sino a quel momento. Nel culto delle grandi dee madri della natura anche la donna terrena trovava la propria sacralizzazione e la propria protezione nei confronti del dominio dell'uomo. La Grande Madre Carmenta, ad esempio, assiste le matrone romane quando l'uomo abusa del suo potere sovrano mediante la sottrazione dei diritti del *currus*. Alla *potestas* maschile la matrona romana oppone il carattere religioso del suo essere matrona, che si basa sul prototipo della Grande Madre tellurica primigenia, la quale si erge a protettrice delle sue vicarie mortali. Questa protezione ormai viene tolta alle donne ateniesi... Quanto più ad Atene il culto della potenza naturale femminile passa in secondo piano rispetto a quello della maschilità fecondatrice, in misura eguale si riduce anche il diritto della donna. È questo, nelle sue linee generali, il succo del racconto erodoteo”¹⁷.

Il contrasto fra l'antica ginecocrazia, legata alla tradizione, e il diritto paterno, che rappresenta il progresso, è esemplificato dal confronto fra ioni e dori. La storia delle fibbie è sintomatica. Mentre ad Atene vengono vietate, a Egina sono addirittura ingrandite. Nella città attica l'elemento femminile viene del tutto represso, mentre nelle comunità doriche si fa la scelta opposta e si conferma “il proprio attaccamento alla tradizione e quel carattere di permanenza che presso gli Ionii dovrà cedere il passo all'aspirazione verso uno sviluppo incessantemente proteso verso il futuro”¹⁸. Bachofen ribalta la prospettiva convenzionale. Infatti i greci coniano il termine “ginecocrazia” pensando a Sparta ma dandogli un senso negativo. Platone e Aristotele sostengono che il rigido ordinamento spartano disciplinava solo gli uomini e non le donne, lasciate troppo libere, e questo rendeva disarmonica la società¹⁹. Aristotele aggiunge anche che il destino dei popoli guerrieri è segnato dalla gi-

¹⁶ Duride *FGrHist* 76 F 24.

¹⁷ Bachofen, *Il matriarcato*, p. 191

¹⁸ Bachofen, *Il matriarcato*, p. 193.

¹⁹ Platone, *Leggi* 781a-c; Aristotele, *Politica* 1269b, 12-1270a, 15. Sulla maggiore libertà delle donne nelle comunità doriche cfr. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, pp. 37-43 (in cui l'influenza dello schema di Bachofen mi sembra abbastanza evidente, anche se non dichiarata); Cantarella, *L'ambiguo malanno*, pp. 64-66; cfr. Mossé, *Women in the Spartan*

necrocrazia, perché le donne diventano più licenziose e acquistano più autorità quando i loro uomini passano troppo tempo fuori casa a combattere²⁰. Bachofen invece va d'accordo con Plutarco che nel *Licurgo* polemizza con Aristotele e rappresenta la società spartana come un esempio di armonia, dove regnano la disciplina, il senso morale, la pudicizia, dove le passioni morbide delle civiltà più raffinate non trovano posto²¹. Plutarco raffigura una civiltà in cui il culto del corpo fa sì che le donne non solo compiano gli stessi esercizi fisici degli uomini, senza vergogna di mostrarsi nude²², ma possano essere fecondate dai migliori individui a prescindere dal vincolo matrimoniale. La comunanza delle donne risponde a un'esigenza eugenetica e non ha niente a che vedere con un istinto primitivo di promiscuità. I valori spartani sono di natura essenzialmente pragmatica, la gelosia è messa al bando e il rapporto fra uomo e donna è profondamente maturo, senza il desiderio di un possesso esclusivo, per il quale, nota Plutarco, altri popoli sono giunti a uccidere, alludendo forse alla guerra di Troia²³. Un rimando ancora più significativo, se si pensa che Elena era la moglie di Menelao, re di Sparta. Si tratta quindi di un regime in cui le passioni sono controllate perché la comunità prevale sul singolo individuo, secondo il disegno del legislatore. Il risultato è che a Sparta non ci sono adulteri, perché c'è una piena solidarietà fra i sessi. Le donne stesse sono consapevoli del loro ruolo centrale. Come narra un celebre aneddoto, esse sono le sole a comandare sugli uomini perché sono le uniche donne che generano uomini²⁴. La forza virile è l'altra faccia delle virtù femminili. Bachofen trae da Plutarco lo schema fondamentale del regime demetrico. A Sparta infatti morale e natura coincidono e l'etica stessa detta i principi di una pacifica e serena convivenza. Di fronte a questo rude paradiso la civiltà ionica, che nella sua decadente raffinatezza rappresenta la civiltà moderna, si erge come un modello negativo di progresso. Bachofen conclude il confronto fra Sparta e Atene con un tocco quasi apocalittico: "Il progresso della civiltà non è favorevole alla donna. Ella si trova nella posizione più elevata durante epoche cosiddette barbariche; le epoche successive affossano la ginecocrazia, riducono la sua bellezza fisica, degradano la donna dalla elevata posizione di cui ella godeva presso le tribù doriche all'aurea schiavitù della vita ionico-attica, e infine la condannano a recuperare in forma di etera quell'influenza che le è stata sottratta nel rapporto matrimoniale. Il processo evolutivo del mondo antico ci mostra quale destino sovrasti i popoli attuali, specialmente

Revolution. Per un ridimensionamento del mito delle spartane vd. Hartmann, *Frauen in der Antike*, pp. 38-52.

²⁰ *Politica* 1270a, 1-8.

²¹ Plutarco, *Licurgo* 14-15. Sull'idealizzazione plutarchea, dipendente dall'utopia platonica della *Repubblica*, vd. Mossé, *La vita quotidiana della donna nella Grecia antica*, pp. 82-91; cfr. Mossé, *Due miti politici*, pp. 1328-1330.

²² Sulla nudità (γύμνωσις) da intendere come abito succinto, corto, senza chitone, come attesta il passo di Duride citato nel testo, vd. Piccirilli in Plutarco, *Le vite di Licurgo e Numa*, pp. 257-258.

²³ Plutarco, *Licurgo* 15, 6.

²⁴ Plutarco, *Licurgo* 14, 8, riferito a Gorgo, la moglie di Leonida, ma vd. anche *Apophthegmata Laconikà* 227e n. 13; 240e n. 5.

quelli di ceppo romanico”²⁵.

Proprio questo atteggiamento nostalgico e apocalittico piace ai marxisti. Né Marx né i suoi discepoli possono accettare le ragioni di coloro che considerano il progresso umano come qualcosa di lineare, in cui il mondo borghese rappresenta l’apice (ad esempio Maine). Preferiscono invece coloro che rifiutano il presente e guardano indietro, a una condizione in cui lo sviluppo non aveva ancora contaminato i rapporti naturali fra gli esseri umani. Bachofen fa perfettamente al caso. La profonda suggestione delle sue indagini, al di là della correttezza scientifica, sta nel giudizio parziale che esprime sulla società alla quale appartiene. La stessa cosa vale per Morgan. Le loro visioni si integrano perché entrambe rispondono all’esigenza di riformare i principi stessi della convivenza umana e lo fanno elaborando due aspetti diversi, che non sono in conflitto fra loro. Morgan guarda il mondo da un punto di vista politico e propone un’Atene arcaizzante, in grado di restituire in una forma istituzionale nuova il comunismo delle origini; Bachofen ha il tocco vigoroso del moralista e riformula in chiave originale il miraggio spartano, in cui la posizione privilegiata della donna si coniuga a un modello di forza, di coesione e di frugalità guerriera. Solo dal punto di vista morale Sparta supera Atene. Quest’ultima le viene contrapposta come luogo del progresso e del cambiamento, nel quale, come anche Morgan e Engels insegnano, nasce per la prima volta lo stato. Ma solo nel contesto di questa opposizione artificiale, in cui la storia è ancora una fonte di esempi, Atene svolge una parte negativa.

Un nuovo galateo

Chi per primo fra i socialisti usa Bachofen? Marx negli appunti etnologici lo cita dall’opera di Morgan e da ciò si può presumere che non abbia letto *Il matriarcato* o ne abbia avuto una conoscenza superficiale²⁶. Engels invece va più a fondo e nella prima edizione dell’*Origine*, del 1884, men-

²⁵ Bachofen, *Il matriarcato*, p. 195.

²⁶ Marx, *Quaderni antropologici*, pp. 222-225. È la sintesi del capitolo XIV della seconda parte di *Ancient Society*, in cui Morgan affronta il passaggio dalla discendenza matrilineare a quella patrilineare (*La società antica*, pp. 268-278). Solo un appunto potrebbe farci sospettare una lettura diretta del *Matriarcato* da parte di Marx e riguarda una critica a Bachofen per il fatto che questi considera il matrimonio punalua (cioè di gruppo) privo di legge (*Quaderni antropologici*, p. 225; Krader, *The Ethnological Notebooks*, p. 27, lo inserisce fra i “Marx’s own comments”). Questo appunto è riferito anche da Engels, *L’origine della famiglia*, n. 2 p. 68. In realtà Marx ricicla con altre parole e in modo più netto una critica di Morgan (*La società antica*, p. 273). Marx cita Bachofen anche negli appunti dall’opera di John Lubbock, ma di nuovo si tratta di una citazione di seconda mano: Lubbock, *The Origin of Civilisation*, p. 105 n. 4, menziona un saggio di Quatremère sull’Egitto sulla scorta del *Mutterrecht*, p. 108 (*Il matriarcato*, p. 479 n. 145), e Marx riporta fedelmente l’indicazione di Lubbock (Krader, *The Ethnological Notebooks*, p. 341). Appare quindi un po’ eccessiva la critica a Maine di non aver tenuto conto di Bachofen (*Quaderni antropologici*, p. 286), visto che Marx stesso, a quanto è dato vedere, lo conosceva solo indirettamente. Per apprendere il contenuto del *Matriarcato* bastava leggere Lubbock, che ne fa una sintesi e lo cita più volte su varie questioni.

zione più volte lo storico svizzero nel capitolo sulla famiglia, anche se ancora non lo valorizza pienamente²⁷. Nel 1891, però, pubblica una quarta edizione aggiornata, nella quale assegna a Bachofen un ruolo decisivo. Nella nuova prefazione lo storico svizzero è addirittura alla pari con Morgan²⁸. In queste pagine, che vengono anche pubblicate come articolo sulla *Neue Zeit*²⁹, Engels traccia una storia degli studi sulla famiglia da Bachofen fino all'antropologo americano, lamentando che le loro ricerche "geniali" non sono state considerate dagli inglesi. Ammette però che la lettura del grosso volume "in quarto" di Bachofen può essere scoraggiante e non remunerativa³⁰, il che, forse, è all'origine della sottovalutazione iniziale da parte sua. Engels non a caso riassume l'interpretazione dell'*Oresteia* come la parte più significativa e più bella del libro, facendo capire che l'occhio del lettore, in mezzo a una congerie immensa e un po' caotica di dati, doveva per forza essere attratto dalla sezione su Atene e lì fermarsi. È probabile che neppure Engels abbia letto tutta l'opera e ne abbia studiato solo alcune parti o almeno quel tanto che bastava per coglierne il senso. Ciò risulta molto chiaro dall'exkurs sulla famiglia greca impostato sulla contrapposizione fra ioni e dori, assente nella prima edizione dell'*Origine*. Lì Engels si limitava a descrivere la sottomissione della donna greca in modo generico, curandosi solo di distinguere fra un periodo primitivo, in cui la donna era più libera, e l'epoca eroica, in cui il genere femminile aveva già perso importanza. Inoltre non si preoccupava di verificare se fra le poleis in età storica esistessero delle differenze³¹. Al contrario, nell'edizione del 1891, Engels prima espone la posizione delle donne nella società omerica e poi postula una netta separazione di costume all'interno della Grecia, sostenendo che "per i Greci di un'epoca più tarda dobbiamo distinguere i Dori dagli Ioni" e che presso i dori i rapporti matrimoniali erano più arcaici di quelli descritti da Omero³².

Il debito nei confronti di Bachofen è evidente ma riguarda solo il teorema generale. Engels espande la distinzione fra ioni e dori con alcuni dettagli di vita quotidiana facendo ricorso a manuali di antichità greche più facili da consultare del "voluminoso in quarto", anche se le scelte che fa non sono casuali e sono in linea con il suo autore-guida. Non è infatti solo per senso pratico che consulta

²⁷ La prima edizione dell'*Origine* si trova in MEGA I, 29, pp. 11-114. Nello stesso volume, alle pp. 281-362, c'è anche la traduzione italiana integrale riveduta da Engels e pubblicata a Benevento nel 1885. Nella traduzione edita da Editori riuniti, dalla quale ho tratto tutte le citazioni, Fausto Codino dà puntualmente conto delle aggiunte della quarta edizione.

²⁸ Krader, *The Ethnological Notebook*, p. 78, dice che "Engels was also disposed more positively toward Bachofen and Maine than was Marx", ma non distingue fra le due edizioni dell'*Origine*. Dettagli filologici sull'uso di Bachofen da parte di Marx ed Engels in Iacono, *Bachofen e l'Origine della famiglia*.

²⁹ *Zur Urgeschichte der Familie (Bachofen, MacLennan, Morgan)*, in *Die Neue Zeit*, IX 2, 1890-1891, pp. 460-467.

³⁰ La prima edizione del *Matriarcato* era davvero illeggibile, non era suddivisa in capitoli e le note erano inserite nel testo senza distinzione di corpo o di carattere, vd. Jesi, in Bachofen, *Il matriarcato*, p. XIII.

³¹ MEGA I, 29, p. 35 (testo tedesco), 299 (traduzione italiana).

³² Engels, *L'origine della famiglia*, p. 90.

e cita i *Griechische Alterthümer* di Schömann, con cui già Marx aveva integrato il suo riassunto di Morgan, ma perché riscontra una totale sintonia fra Bachofen e lo storico prussiano. Anche questi adotta il punto di vista di Plutarco ed esalta la bellezza e lo spirito libero delle spartane, mentre delle ateniesi dice che vivevano da recluse, ridotte al rango di serve³³. Engels quindi può tranquillamente inserire sotto l'ombrello di Bachofen i dati dei *Griechische Alterthümer* senza provocare alcuna dissonanza. Da qui riprende i casi di poligamia dei re spartani Aristone e Anassandrida, la condivisione della stessa moglie fra più fratelli, l'assenza di gelosia nei rapporti fra moglie e marito, preoccupati più di allevare buoni spartani che di conservare l'esclusività del legame, un gustoso aneddoto di Plutarco secondo cui una moglie, di fronte alle insistenze di un amante, lo manda da suo marito a chiedere il permesso di frequentarla, e infine l'impossibilità dell'adulterio e anche degli amori servili, visto che gli iloti vivevano separati dai loro padroni e questi non potevano prendersi le loro mogli³⁴. Con le donne ateniesi Engels fa la stessa operazione e ricalca quasi alla lettera le righe iniziali del paragrafo in cui Schömann parla dell'educazione femminile ad Atene. L'immagine è di totale sottomissione: a differenza delle spartane, le ragazze ad Atene imparavano solo a filare, a tessere e a cucire e il massimo d'istruzione alla quale potevano aspirare era leggere e scrivere, esse vivevano solo in compagnia di altre donne e del tutto separate dagli uomini, in una parte isolata della casa, alla quale era vietato l'accesso agli estranei e nella quale si ritiravano quando qualcuno veniva in visita³⁵.

L'effetto che Engels vuole raggiungere è quello di un'opposizione molto forte in modo da scuotere i suoi lettori che non erano necessariamente degli storici. A questo scopo Schömann è più

³³ Schömann *Griechische Alterthümer* (1855), pp. 262-270, 514-520.

³⁴ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 91. Il passo di Plutarco menzionato da Engels è dagli *Apophthegmata Lakoniká* 242b, n. 23, segnalato da Schömann, *Griechische Alterthümer* (1855), p. 268 n. 5.

³⁵ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 91: "Del tutto diversa è la situazione tra gli Ioni, per i quali è caratteristica Atene. Le ragazze imparavano solo a filare, tessere e cucire, e al massimo un poco a leggere e a scrivere. Vivevano quasi recluse, e solo in compagnia di altre donne. L'appartamento delle donne era una parte isolata della casa, al piano superiore o nella parte posteriore, dove uomini, specie estranei, difficilmente entravano, e dove esse si ritiravano quando un uomo veniva in visita...". E Schömann, *Griechische Alterthümer* (1855), p. 514: "... was diese zu lernen hatten, das lernten sie im Hause von den Müttern oder den Wärterinnen, und dies beschränkte sich in der Regel nur auf die weiblichen Arbeiten des Spinnens, Webens, Nähens u. dgl. Dass indessen auch anderweitige Kenntnisse nicht ausgeschlossen waren, dass wenigstens in den bessern Häusern die Töchter auch Lesen und Schreiben lernten, ist gewiss... Das Leben der Töchter war auf das elterliche Haus und auf den häuslichen Verkehr mit den weiblichen Verwandten und Freundinnen beschränkt. In den Häusern bildete das Frauenzimmer einen abgesonderten Theil, entweder im oberen Stock oder im Hinterhause, und ward von Männern, namentlich von Fremden, nicht leicht betreten". Sulla segregazione della donna ateniese vd. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, pp. 85-89; Cantarella, *L'ambiguo malanno*, pp. 70-72. Ma per un quadro più contrastato vd. Mossé, *La vita quotidiana della donna nella Grecia antica*, p. 47. Decisamente contro i luoghi comuni Hartmann, *Frauen in der Antike*, pp. 64-89.

adatto di Bachofen, perché nella critica al mondo moderno è essenziale e arguto. Agli occhi di Engels è come se offrisse una sorta di banalizzazione moralistica di più comodo impiego rispetto alle involuzioni mistiche del *Matriarcato*. Il prussiano infatti confronta la condizione delle donne spartane e ateniesi con quella delle donne del suo tempo e dalle sue conclusioni si capisce che intende trovare una misura e offrire un insegnamento ai lettori. Secondo lui ad Atene il rapporto amoroso non si basava sul sentimento ma solo sul soddisfacimento sessuale del maschio, che si trovava in una posizione di netta preminenza, mentre le donne erano ritenute inferiori anche dal punto di vista intellettuale³⁶. Tutt'altra situazione troviamo a Sparta. Per Schömann il matrimonio spartano si fondava sulla reciproca attrazione e quindi sulla libera scelta degli sposi, diversamente da quanto accadeva nel resto della Grecia. Il fatto che non si trattasse di un amore "romantico" nel senso moderno del termine è considerato come una cosa positiva, dal momento che il romanticismo spesso degenera in un "eccesso morboso" ("romantische Liebe... oft in krankhafte Verzärtelung ausartet")³⁷. Le considerazioni di Engels sono molto simili a queste. Nelle pagine in cui fa la storia dell'amore individuale, che si impone a partire dal medioevo e trionfa nell'epoca borghese, sostiene che l'eros degli antichi non richiedeva il consenso della donna, mentre la concezione attuale dell'amore l'ha resa uguale all'uomo e in possesso degli stessi diritti. I moderni si chiedono se alla base del rapporto c'è veramente amore reciproco e non solo se è legittimo oppure no. Addirittura "l'amore sessuale ha un grado d'intensità e di durata che fa sembrare alle due parti il mancato possesso e la separazione come una grande, se non come la più grande infelicità; per potersi possedere reciprocamente i protagonisti giocano il tutto per il tutto, fino ad impegnare la vita, il che nel mondo antico accadeva al massimo nell'adulterio"³⁸. Neppure a Engels, a quanto pare, piacciono gli eccessi romantici, anzi per lui sono tanto più deprecabili perché la classe dominante, pur avendo elaborato una forma pura e disinteressata di amore, spesso passa sopra ai sentimenti e il sì che gli sposi pronunciano davanti all'altare è condizionato da un calcolo di interessi. L'unico tipo di relazione libera è quella al di fuori della "società ufficiale" e ricade nella sfera dell'illegittimità ma con un ulteriore difetto: solo gli uomini hanno licenza di avere amanti e frequentare prostitute, come accadeva ad Atene. Presente e passato si avvicinano negli aspetti negativi e si allontanano in quelli positivi.

Per Engels, infatti, Atene è come la moderna Babilonia, l'eterismo ateniese e la prostituzione nella civiltà industriale sono lo stesso fenomeno. Questa è una convinzione che emerge in modo più definito nella quarta edizione dell'*Origine*³⁹ e deriva da Bachofen, il quale aveva affermato che la

³⁶ Schömann *Griechische Alterthümer* (1855), p. 516.

³⁷ Schömann, *Griechische Alterthümer* (1855), p. 270.

³⁸ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 104.

³⁹ Il confronto fra il passato e il presente viene infatti ulteriormente sviluppato in una sezione nuova di diverse pagine inserita prima del finale del capitolo: *L'origine della famiglia*, pp. 99-110. Nella prima edizione invece il discorso si

condizione di etera è una forma di indipendenza a cui le donne sono condannate per recuperare la libertà perduta nel rapporto matrimoniale. Engels sostiene che le etere sono le uniche donne ateniesi che possono stare alla pari con le spartane ma anche che ad Atene “si dovesse prima essere *etera* per diventare donna”⁴⁰. Il clichè dell’etera come donna libera e colta è ottocentesco ed Engels ne rimane in una certa misura influenzato⁴¹ ma non rinuncia per questo alla condanna morale. Il fenomeno ai suoi occhi è particolarmente grave perché l’infedeltà provoca l’indebolimento della virilità degli uomini, i quali “si divertivano con le etere in commerci amorosi d’ogni genere; ma le mogli, avviliate, si vendicarono sugli uomini e anche li avvilarono a tal punto che essi sprofondarono nella ripugnante pederastia e avvilarono i loro dei e se stessi col mito di Ganimede”⁴². Come per Bachofen, anche per Engels l’eterismo tardivo è un segno di decadenza che si verifica quando le civiltà sono al loro apice: ad Atene, nel momento del suo massimo sviluppo nell’arte e nella letteratura, e a Roma al tempo dei Cesari, cioè nello splendore dell’età imperiale. La pederastia è un sintomo di questo declino, perché dà sfogo a una pulsione erotica esclusivamente carnale⁴³. Lo stesso tipo di degenerazione morale affligge i moderni, i quali, giunti a un grado di sviluppo mai raggiunto prima grazie al

chiudeva dopo la descrizione della monogamia esemplare e necessaria del ceto operaio (di cui *infra*): vd. MEGA I, 29, pp. 40-41 (testo tedesco), 303-304 (traduzione italiana).

⁴⁰ Engels, *L’origine della famiglia*, p. 92.

⁴¹ L’esaltazione di Aspasia era un topos romantico secondo Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, n. 35 pp. 99-100, ma nei manuali tedeschi è abbastanza comune (ad esempio K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, II, 1, Strassburg 1914², pp. 159-160; E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, 1, Stuttgart 1939³, p. 748): vd. Paradiso, *Aleksandra M. Kollontaj*, pp. 19-22, 33. Sulla questione femminile in Grecia e l’immagine idealizzata delle etere cfr. Cantarella, *L’ambiguo malanno*, pp. 80-93. Una visione positiva del fenomeno dell’eterismo, abbondantemente descritto, anche in Mossé, *La vita quotidiana della donna nella Grecia antica*, pp. 62-78. Per Hartmann, *Die Frauen in der Antike*, pp. 90-103, fare l’etera per le schiave è un modo di ottenere la libertà dai loro ricchi frequentatori e quindi è un sistema di integrazione.

⁴² Engels, *L’origine della famiglia*, p. 92.

⁴³ Engels, *L’origine della famiglia*, p. 104. Su questa linea si pone anche Lafargue, in un articolo intitolato *Il matriarcato*, del 1886, nel quale condanna l’amore per i fanciulli degli ateniesi come un vizio infame: “Gli ateniesi, che ebbero il triste onore di rendersi famosi per un così duro asservimento familiare della donna, si abbandonavano, con l’approvazione dei filosofi moralisti, a infami costumi, che secondo Erodoto importavano in tutti i paesi in cui passavano. Zeus, “il padre degli dei”, “il vendicatore dei padri”, “il guardiano della fedeltà coniugale”, meritava di essere l’amante di Ganimede” (Lafargue, *Il matriarcato*, p. 53; il passo di Erodoto è I 135). Un giudizio quanto mai significativo poiché è espresso in un saggio dominato dalle teorie di Bachofen. Lafargue infatti mette in rilievo il ruolo di precursore dello storico svizzero, che ritiene superato solo da Morgan, e riassume e divulga tutta l’interpretazione del mito di Oreste. Questi argomenti ricordano la prefazione dell’*Origine* del 1891 e in qualche modo attestano la precedenza di Lafargue su Engels nell’enfatizzare il lavoro di Bachofen, ma bisogna anche ammettere che senza la prima edizione dell’*Origine* Lafargue forse non avrebbe avuto questo imput. L’accento a Ganimede è un chiaro rimando alla trattazione engelsiana. Né bisogna dimenticare che tutte queste teorie etnologiche erano maturate all’interno di un circolo, di cui Lafargue, assieme a Engels, era il nucleo.

capitalismo, vivono allo stesso tempo un periodo di decadenza e di corruzione. Con la moltiplicazione delle risorse l'eterismo antico si è trasformato in qualcosa di ancor più devastante e l'aperta prostituzione alla quale si assiste non degrada solo le donne ma ancor di più gli uomini, per i quali un lungo fidanzamento "è una vera e propria scuola preparatoria alla infedeltà coniugale"⁴⁴.

Il problema di Engels è rintracciare un modello di comportamento alternativo, che non sia né l'eros carnale e fisico degli antichi né il sentimentalismo ipocrita dei moderni. Egli non mette in discussione la monogamia, perché "l'amore sessuale è per sua natura esclusivo", ma la vuole depurare dal dominio del maschio, mettendo in riga gli uomini. Quindi l'unico paradigma al quale può attingere è quello spartano, in cui non c'è adulterio e il rapporto non è caratterizzato dalla brutale sottomissione della donna, come avveniva ad Atene, né dalle romanticherie dell'età moderna. Bachofen e Schömann lo aiutano in questo recupero del miraggio spartano, in cui la donna è pari all'uomo, e ne reclama per questo la virilità, per di più in un contesto in cui il punto di riferimento principale dell'individuo non è la casa, come in età moderna, ma la comunità, senza la quale neppure la dimensione familiare ha un senso⁴⁵. Questa distanza dall'attualità diventa tipica, da Constant in avanti, ma non rende l'esempio antico meno valido, anzi lo fa diventare più attraente come alternativa al falso progressismo individualista. È un processo che abbiamo già spiegato. Il conservatorismo di Bachofen e di Schömann è funzionale alla visione rivoluzionaria marxista, in cui Atene è ora metafora negativa del progresso e Sparta esemplifica il rapporto ideale che si deve recuperare fra uomo e donna. A questo modello si avvicinano i romani, i quali, come "futuri conquistatori del mondo", vedevano più lontano, anche se erano più rozzi, e tenevano la donna in grande considerazione; e i tedeschi che, considerando il matrimonio una cosa sacra e concedendo alle donne di influire anche negli affari pubblici, "concordano con gli spartani"⁴⁶. Il traguardo al quale Engels vuole giungere è un eros monogamico in cui la femmina sia uguale al maschio e vi sia fedeltà reciproca, non una "comune" sessuale in cui siano soddisfatti solo gli istinti.

Questa condizione di civiltà nel mondo capitalista non può essere raggiunta perché prevalgono le regole dell'interesse economico. Le donne hanno sì la parità giuridica ma rimangono sottomesse e si prostituiscono dentro e fuori il matrimonio perché non hanno nessuna parte nell'attività produttiva. Basterà quindi eliminare questo limite per liberare dalle convenzioni borghesi la naturale attrazione fra i sessi e instaurare rapporti autentici, basati sul sentimento e non sull'egoismo. Non

⁴⁴ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 102.

⁴⁵ Schömann, *Griechische Alterthümer* (1855), p. 270: "In Sparta war der Staat das erste, das Haus das zweite, und hatte nur insofern Werth und Bedeutung, als es auch dem Staate diente".

⁴⁶ Engels, *L'origine della famiglia*, pp. 95-96. Sulla posizione della donna romana, nient'affatto libera ma più libera di quella greca, vd. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, pp. 186-199; Cantarella, *L'ambiguo malanno*, pp. 153-183. Un quadro dettagliato attraverso il ritratto di donne esemplari in Hartmann, *Die Frauen in der Antike*, pp. 114-172.

tornerà appunto l'eterismo, che esprime la decadenza, bensì un regime demetrico, nel quale *non* la donna sarà “poliandrica”, come nella promiscuità originaria, ma l'uomo imparerà a essere “monogamico”, senza più ricorrere alle amanti o alle prostitute, senza cadere cioè nell'abbruttimento dei sensi⁴⁷. Engels accetta l'idea di Bachofen di attribuire alle donne il merito del passaggio dallo stato eterico a quello monogamico e aggiunge: “Quanto più, con lo sviluppo delle condizioni economiche, e quindi con la distruzione dell'antico comunismo e con la crescente densità della popolazione, le relazioni sessuali dell'antica tradizione perdevano il loro primitivo e selvaggio carattere d'ingenuità, tanto più esse dovevano sembrare alle donne umilianti ed oppressive, tanto più urgentemente le donne dovevano desiderare come una redenzione il diritto alla castità, alle nozze, temporanee o durevoli, con un solo uomo”⁴⁸. Questo punto è una novità della quarta edizione dell'*Origine*⁴⁹ e contribuisce a spiegare meglio che la vera riforma è di tipo etico, visto che l'uomo, a causa della sua preminenza economica, ha fatto della monogamia uno strumento di infedeltà. Engels intende ritrovare un canone di purezza e di castità e ricondurre il rapporto amoroso alla sua vera essenza di unione morale, fatta di rispetto e di fedeltà, che sono le virtù della ginocrazia demetrica (ovvero spartana). Il divorzio è consentito quando finisce il reciproco amore⁵⁰.

Non è una prospettiva edenica. L'utopia comunista, è vero, per quel tanto che attinge da una visione primitivista, dipinge un futuro senza conflitti in cui tutto è in comune e la famiglia non esprime più un possesso esclusivo. Engels non si sottrae alla visione e la descrive: “Nell'antica amministrazione comunista che abbracciava parecchie coppie di coniugi e i loro figli, l'amministrazione domestica affidata alle donne era un'industria di carattere pubblico, un'industria socialmente necessaria, così come lo era l'attività con cui gli uomini procacciavano gli alimenti. Con la famiglia

⁴⁷ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 109.

⁴⁸ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 80. Del fatto che Engels consideri la castità monogamica come scelta della donna Kate Millett dice che si tratta di una concezione vittoriana, legata ai tempi, vd. Millett, *La politica del sesso*, p. 150. Fra l'altro la Millett fa una sintesi veramente completa della sezione sulla famiglia dell'*Origine*, individuando in modo esatto i debiti di Engels nei confronti di Morgan e Bachofen.

⁴⁹ Rispetto alla prima edizione c'è un ampliamento di qualche pagina in cui si discute della “quarta grande scoperta di Bachofen”, quella appunto della transizione dal matrimonio di gruppo a quello di coppia. Per il testo della prima edizione vd. MEGA I, 29, p. 30 (testo tedesco), 295 (traduzione italiana). Quanto agli altri tre meriti di Bachofen, il primo è aver trovato le tracce del matrimonio di gruppo (cioè l'eterismo), il secondo è aver stabilito che la discendenza è matrilineare in tutti i popoli allo stadio selvaggio e nello stadio inferiore della barbarie, infine il terzo è aver collegato l'amministrazione comunista primitiva all'appartenenza delle donne alla stessa gens (*L'origine della famiglia*, pp. 60, 69, 76).

⁵⁰ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 109: “Ma la durata dell'impeto dell'amore sessuale individuale è molto diversa, a seconda degli individui, specialmente negli uomini, e una positiva cessazione di una inclinazione o la sostituzione di essa con una nuova passione amorosa, fa del divorzio un beneficio sia per le due parti che per la società”.

patriarcale, e ancor più con la famiglia singola monogamica, le cose cambiarono...⁵¹. Queste considerazioni, sempre nella quarta edizione, derivano da Morgan e si ritrovano anche negli appunti di Marx⁵². Morgan, a sua volta, le aveva avanzate basandosi su Bachofen, del quale adesso Engels recupera i clichè attingendo nuovamente al modello, come in un gioco di specchi contrapposti. Il fuoco del discorso rimane l'attualizzazione dell'antico, che però non torna tale e quale ma ha un costo, per così dire. La trasformazione della casa in una "impresa sociale" prevede il pieno coinvolgimento delle donne nella produzione, cosa che non è solo una caratteristica delle comunità primitive ma è anche il frutto più avanzato del capitalismo. Solo nella famiglia proletaria si ha una perfetta monogamia in senso etimologico, dice Engels, perché "da quando la grande industria ha trasferito la donna dalla casa sul mercato di lavoro e nella fabbrica, e abbastanza spesso ne fa il sostegno della famiglia, nella casa proletaria è venuta a cadere completamente ogni base dell'ultimo residuo della dominazione dell'uomo. Così la famiglia proletaria non è più monogamica nel senso stretto della parola, anche dato il più appassionato amore e la fedeltà più salda tra i due coniugi, e malgrado ogni eventuale consacrazione religiosa e laica. Perciò, anche gli inseparabili compagni della monogamia, eterismo e adulterio, rappresentano qui una parte del tutto insignificante. La donna ha riacquisito realmente il diritto al divorzio, e quando i coniugi non riescono a sopportarsi, ognuno se ne va per conto suo senza difficoltà"⁵³.

La conclusione è che per liberare la donna bisogna impiegare "l'intero sesso femminile nella pubblica industria"⁵⁴ e imporre una disciplina del lavoro ancor più rigida che nel sistema industriale capitalista, fondato sul salario e sul libero contratto. Per Engels bisogna passare da un eterismo strisciante senza regole a un regime demetrico severamente regolato nel quale le costrizioni del mondo reale siano condivise da tutti. Il controllo sessuale e quello sulla produzione sono due facce della stessa medaglia. In questa società ideale l'etica e la legge coincidono e vigono norme inderogabili di comportamento, perché si presume che l'ordine da raggiungere sia il più naturale e giusto possibile. La ricerca storica conforta la presunzione scientifica del nuovo assetto politico e morale e il recupero di *exempla* come quello spartano delinea a priori la strada da seguire, i criteri a cui attenersi nel processo rivoluzionario. L'esaltazione bachofeniana di Sparta, raccolta non solo da Engels ma anche da Bebel e da Lafargue, farà sentire la sua eco nella Russia bolscevica nel dibattito sul ruolo

⁵¹ Engels, *L'origine della famiglia*, pp. 100-101

⁵² Morgan, *La società antica*, p. 273; Marx, *Quaderni antropologici*, p. 223, che cito: "Terre comuni e pascoli comuni avrebbero condotto a case possedute collettivamente e al comunismo nel vivere; la ginecocrazia necessita per affermarsi della discendenza in linea femminile. Le donne vivevano in grandi case, con grandi magazzini comuni, in cui la loro gens predominava largamente nel numero. Quando la discendenza cambiò nella linea maschile con la famiglia monogamica, le grandi case collettive sparirono...".

⁵³ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 99.

⁵⁴ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 101.

della donna e sull'istituto della famiglia. L'*Origine*, che prospetta un'Atene sovietica in campo politico ma anche una Sparta sovietica in campo morale, si rivela una fonte importante del comunismo russo, come asseriva Lenin nella conferenza sullo stato del 1919.

Amplificazioni

Nel 1891, quando esce la quarta edizione dell'*Origine*, anche August Bebel pubblica una nuova versione de *La donna e il socialismo*, con un'ampia sezione dedicata all'antichità⁵⁵. Nella prefazione, datata 24 dicembre 1890, Bebel ammette il debito nei confronti di Engels perché gli ha dato l'occasione di verificare l'inadeguatezza delle sue precedenti indagini sulla società primitiva e di rafforzare le sue idee sull'evoluzione del genere umano. L'immagine che egli usa per definire il progresso è efficace: una spirale che va verso l'alto ma in modo tale che il suo punto finale sta esattamente sopra quello iniziale⁵⁶. Bebel ha appreso la lezione di Morgan e di Bachofen e dà molto spazio alle loro teorie. Negli anni l'autore continua ad aggiornare il testo e aumenta le fonti e la bibliografia per rispondere alle critiche dei suoi avversari che opponevano obiezioni di tipo scientifico. L'impianto generale però non cambia. È da notare che Bebel nella pubblicazione del 1891 utilizza

⁵⁵ La prima edizione del 1879 consiste in un testo continuo, senza note e senza suddivisione di paragrafi e riserva alla storia antica poche pagine iniziali. La parte della Grecia e di Roma era esigua e si limitava ad alcuni luoghi comuni, come la libertà delle etere, la condizione servile delle donne sposate e l'omosessualità maschile, anche qui spiegata col disprezzo degli uomini nei confronti delle mogli, esattamente come nell'*Origine*. Dei romani Bebel dà un'immagine leggermente migliore sottolineando il maggior controllo dello stato sulla moralità dei matrimoni, mentre un giudizio senz'altro positivo è quello sui rapporti coniugali dei germani sui quali riporta in sintesi un brano di Tacito (*Germania*, 18-20): *Die Frau und der Sozialismus* (1879), pp. 9-11. Dopo il 1879 il saggio viene ristampato altre sette volte ma è con la nona edizione che il testo subisce dei cambiamenti. Per una cronistoria delle varie edizioni de *La donna e il socialismo* si veda la prefazione del 1909 in *Die Frau und der Sozialismus* (1919), pp. XXIX-XXXII: le pubblicazioni aggiornate sono quelle prefate e sono la nona (1891), la venticinquesima (1895), la trentaquattresima (1902) e la cinquantesima (1909). Ho potuto consultare nella versione originale tedesca solo il testo della prima, della nona e dell'ultima edizione. Della trentaquattresima ho visto solo la traduzione italiana (Palermo, Sandron 1905), mentre della venticinquesima non conosco né la versione tedesca né una traduzione italiana o in altre lingue. Stranamente la traduzione italiana più vicina nel tempo (Brescia, Vivi 1945) dipende dalla nona edizione, già tradotta e pubblicata anche a Milano, Kantorowicz 1891 (e ristampata a Roma, Samonà e Savelli 1972). Per comodità traggio le citazioni nel testo dalla traduzione del 1905, perché nelle parti che qui interessano non ci sono variazioni fra questa edizione e l'ultima (della quale indicherò comunque le pagine). Quando invece avrò bisogno, in nota, di citare dal testo tedesco mi limiterò a confrontare la nona e la cinquantesima edizione, non avendo a disposizione le pubblicazioni intermedie. La prima e l'ultima edizione sono state anche ripubblicate in A. Bebel, *Ausgewählte Reden und Schriften*, Bd. 10: *Die Frau und der Sozialismus*. 1. und 50. Auflage, hrsg. vom Internationalen Institut für Sozialgeschichte, Amsterdam, München, Saur 1995-1996.

⁵⁶ Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (1891), pp. VIII-IX.

ancora il vecchio testo dell'*Origine*, non la nuova edizione di quell'anno⁵⁷. Ciò significa che Bebel valorizza Bachofen prima di Engels: infatti dà grande enfasi all'interpretazione dell'*Oresteia* ed esalta la ginecrazia spartana, distinguendo fra ioni e dori, dettagli che nella prima edizione dell'*Origine* ancora non c'erano. Questo non vuol dire che Engels copi da Bebel. Dobbiamo immaginarci un'altra situazione e pensare che alla sua prima uscita l'*Origine* faccia da apripista, facendo entrare lo storico svizzero nelle simpatie dei marxisti. A partire dal 1884 tutti si mettono a studiare anche il *Matriarcato*. È perciò probabile che Engels a distanza di qualche anno abbia pensato di calibrare il suo lavoro alla luce del nuovo interesse da lui stesso suscitato fra i suoi compagni e abbia così messo a fuoco in modo più definito alcune idee⁵⁸. La cosa notevole è che dall'insieme di questi studi emerge l'esigenza comune di un modello di riferimento secondo la linea ereditata da Marx, cioè la volontà di tornare a un paradigma classico ma letto in chiave primitivista, arcaizzante e conservatrice. L'uso di Bachofen, che va a integrare Morgan, prova che per i marxisti il ritorno alle origini riguarda anche la questione morale. Engels affronta il problema in un saggio sistematico dalla patina scientifica, mentre in Bebel prevale il tono polemico⁵⁹. Infatti *La donna e il socialismo* espone in modo ancor più esplicito il paradigma spartano e, nonostante le dimensioni, risulta un'opera di facile lettura. Il suo livello teorico è senz'altro inferiore all'*Origine* ma ciò non è da considerare un limite e l'influenza sul pensiero successivo è rilevante.

D'altronde il libro è scritto come un catechismo proprio per questo scopo. La sua forza sta nell'esposizione estremamente divulgativa. Nella parte sull'antichità le fonti vengono riferite senza nessun filtro critico (o con un eccessivo spirito critico, a seconda dei punti di vista) e ricondotte a questa semplice affermazione: il diritto materno significa comunismo e uguaglianza, mentre quello

⁵⁷ Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (1891), p. 9, cita in nota una ristampa dell'*Origine* del 1889, uscita a Stoccarda.

⁵⁸ Engels, *L'origine della famiglia*, p. 37: "Dalla pubblicazione della prima edizione sono trascorsi sette anni nei quali la conoscenza delle forme originarie della famiglia ha fatto importanti progressi. Si trattava dunque di dare mano a ritoccare e completare diligentemente il lavoro... ho dunque sottoposto ad una revisione accurata tutto il testo ed ho fatto una serie di aggiunte, in cui, come spero, tengo in dovuto conto lo stato attuale della scienza". Così nella prefazione del 1891. Come si vede, Engels parla in modo generico degli studi scientifici sulla famiglia, fra i quali dobbiamo appunto considerare quelli specificamente marxisti. Questi gli hanno dato, credo, la vera sollecitazione per una modifica del testo iniziale.

⁵⁹ Questo, a quanto ho potuto vedere, caratterizza soprattutto le prime edizioni de *La donna e il socialismo*. Se infatti si confronta la nona edizione con l'ultima si vede come Bebel tenda a eliminare luoghi comuni e osservazioni estemporanee e a far prevalere le pezze d'appoggio erudite. Col passare del tempo e le critiche degli scienziati Bebel prova a rendere più scientifico il suo testo. Un esempio banale: nella nona edizione Bebel sostiene che "die Griechen, und unter diesen die Athener, das erste von den alten Völkern waren, die das Männerrecht zur Herrschaft brachten" (1891, p. 23), mentre nell'edizione finale leggiamo un passaggio più morbido e più concettuale: "Unter den Völkern Griechenlands war es Athen, in dem zuerst die neue Ordnung der Dinge Geltung erlangte" (1919, p. 33; già così nella trentaquattresima edizione: cfr. *La donna e il socialismo* (1905), p. 74).

paterno significa “proprietà privata, oppressione e schiavitù della donna”⁶⁰. Il materiale che Bebel usa non è originale. Accanto a testimonianze note e facilmente reperibili⁶¹, egli non fa che arrangiare i dati che trova in Bachofen: non solo l’interpretazione dell’*Oresteia*, della quale riferisce la trama con ampie citazioni, ma anche la leggenda, riferita da Agostino nel *De civitate Dei*, secondo cui le donne ateniesi non erano sempre state senza diritto di voto. Un racconto che nel *Matriarcato* si colloca proprio all’inizio del capitolo su Atene⁶². La città attica è il bersaglio di tutte le critiche ed è allegoria della corruzione moderna. Bebel cita un passo dello pseudo-Demostene in cui le donne vengono classificate in base ai comodi del marito. Eccone la parafrasi: “*Noi sposiamo una donna per avere figli legittimi e per avere in casa una custode fedele. Teniamo poi le concubine per il nostro servizio e i nostri bisogni giornalieri, le etere pel godimento dell’amore*”. Il commento di Bebel è significativo: “la moglie era semplicemente *la macchina da figlioli*, un cane fedele che faceva buona guardia alla casa. Il marito viveva poi secondo il suo *bon plaisir*”. E per rendere più chiaro il riferimento all’attualità, nell’ultima edizione aggiunge questa chiosa: “Oft ist es auch heute noch so”⁶³. Anche delle etere non dà un giudizio positivo. Esse sono il risultato della concezione oppressiva del matrimonio, “donne di rara bellezza e ingegno, nella maggior parte straniere, che menavano vita libera nelle più intime relazioni col sesso maschile, per sfuggire alla schiavitù del matrimonio”. Il clichè è lo stesso che troviamo in Engels: le etere sono figure affascinanti per il loro anticonformismo ma dimostrano una mancanza di rispetto verso la donna e quindi sono un fenomeno da condannare. Bebel cita i nomi di cortigiane famose come Aspasia, Frine, Danae e precisa che non c’è stato “cittadino greco famoso che non abbia avuto relazioni con etere”⁶⁴. Infine la pederastia: fenomeno ugualmente diffuso in Grecia e segno della medesima decadenza virile, perché è il frutto malato del disprezzo verso l’amore coniugale⁶⁵.

Di fronte a tutto ciò si erge l’esempio spartano. Bebel riprende gli aneddoti di Plutarco esposti da Bachofen sull’impossibilità dell’adulterio a Sparta e sulla fierezza delle donne spartane, le sole a

⁶⁰ *La donna e il socialismo* (1905), p. 73; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 33.

⁶¹ Ad esempio il passo dell’*Odissea* in cui Telemaco scaccia la madre dal banchetto (*Odissea* I, vv. 356-359) o le parole della Medea di *Euripide* in cui la protagonista si lamenta della condizione misera delle mogli (*Medea*, vv. 230-251).

⁶² Secondo Varrone, riferito da Agostino, *De civitate dei*, XVIII 9, le donne, che erano più numerose degli uomini, votarono Atena come dea eponima della città invece di Nettuno, il quale allagò la città per vendicarsi. Allora “per placare l’ira del nume gli Ateniesi punirono con triplice castigo le donne: *dovevano perdere il diritto del voto; i figli non avrebbero più portato il nome materno, esse stesse non devano più chiamarsi Ateniesi*”: *La donna e il socialismo* (1905), p. 78; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 36. Cfr. Bachofen, *Il matriarcato*, p. 129.

⁶³ *La donna e il socialismo* (1905), p. 82; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 39. Il passo dello pseudo-Demostene è tratto dalla *Contro Neera* 122. Sul passo cfr. Cantarella, *L’ambiguo malanno*, pp. 75-76.

⁶⁴ *La donna e il socialismo* (1905), p. 81; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 38-39.

⁶⁵ *La donna e il socialismo* (1905), pp. 85-86; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 42.

mettere al mondo veri uomini, e ne loda la bellezza, l'orgoglio e l'indipendenza. Bebel parafrasa le osservazioni di Bachofen sul vestiario dorico, assenti in Engels: "Il vestito della donna dorica scendeva libero e leggiadro dalla spalla, lasciando nudo il braccio e la gamba. Lo vediamo riprodotto nella Diana nei nostri musei. Al contrario, l'abbigliamento ionico copriva il corpo e ne impediva i movimenti. Era, come tutti sono concordi, segno della sua dipendenza, e causa della sua impotenza. Esso rende anche ai nostri giorni la donna impacciata e le infonde la coscienza della propria debolezza, che si manifesta poi nel contegno e nel carattere. Secondo il parere di un antico scrittore, l'abitudine degli Spartani di lasciare andare nude le giovinette fino alla pubertà, conferiva il gusto della semplicità e dell'accuratezza per l'apparenza esterna e non aveva, relativamente alle vedute di quei tempi, nulla di offensivo per il pudore, né di eccitante per i sensi. Come i giovanetti loro coetanei, prendevano parte a tutti gli esercizi corporali. Ne provenne di conseguenza una generazione robusta, aitante e cosciente della propria dignità..."⁶⁶. L'argomentazione di Bebel è rozza, se la paragoniamo a quella di Bachofen, ma ne recupera fedelmente lo spirito. L'esempio a cui guardare per la società futura non è l'ipocrita opulenza degli ateniesi, che nascondono il corpo delle donne, ma la sana schiettezza spartana che resiste alla decadenza e alla corruzione. La parità della donna si manifesta attraverso la sua nudità, che però non eccita i sensi perché il contesto sociale è virilizzato e militarmente disciplinato. Dell'emancipazione femminile non viene considerato l'aspetto sessuale ma quello del controllo delle passioni, senza il quale né la famiglia né di conseguenza lo stato riescono a trovare un assetto stabile e la società decade. Bebel davanti agli occhi non ha l'orda primitiva, non l'anarchia eterica, ma una polis come Sparta, in cui la società è dotata di un rigido autocontrollo, ottenuto grazie a un'educazione impartita fin dalla più tenera età. Il problema morale ha per forza un risvolto politico proprio perché deve richiamare all'ordine, senza il quale nessuna comunità, tanto più se è democratica, ha speranza di sopravvivere⁶⁷.

⁶⁶ Bebel, *La donna e il socialismo* (1905), pp. 87-88; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), pp. 48-49 (l'autore antico a cui fa riferimento è ovviamente Plutarco). E così scriveva Bachofen, *Il matriarcato*, p. 192: "L'elevata posizione sociale della donna dorica, quasi strapotente e virilmente imperante, si rifletteva nel suo abito: un abito che non la copriva granché e le lasciava libertà di movimento, manteneva scoperta la coscia, non aveva maniche, era tenuto assieme da fibbie sulle spalle e spesso dagli Ioni è stato accusato di produrre una invereconda nudità... Lo scambio di quest'abito dorico con quello ionico, ad esso radicalmente contrapposto, che avvolge accuratamente la figura femminile in una fluttuante tunica di lino, lunga fino ai piedi e che ferma con fibbie le maniche tagliate nella stoffa, implica un ritorno del sesso femminile dal precedente tipo mascolino di vita pubblica a quella riservatezza e sottomissione che caratterizzano il costume orientale e che ben presto avrà per conseguenza la degenerazione orientale".

⁶⁷ Bebel non rinuncia al modello ateniese e lo ripropone nei termini consueti, come una struttura politica composta di piccoli comuni guidati da un'amministrazione centrale, aggiungendo che nella democrazia diretta del futuro non solo non ci sarà più la distinzione fra liberi e schiavi, che affliggeva la città attica, ma verrà meno anche la discriminazione nei confronti della donna: "... come una volta nella società primitiva, così adesso tutti i cittadini maggiorenni dei comuni, senza distinzione di sesso, prendono parte alle elezioni e nominano le persone di fiducia che debbono dirigere l'am-

L'emancipazione femminile e quella politica sono la stessa cosa e non si possono realizzare se la donna non viene reintegrata nel mondo del lavoro, cioè senza che la disciplina di fabbrica non riguardi anche lei. Bebel ribadisce che la piena partecipazione agli affari dello stato non si può ottenere senza il controllo dell'attività produttiva ed è convinto che, se tutti saranno impiegati secondo un piano, questa aumenterà e diminuirà la giornata di lavoro. Secondo una serie di calcoli che qui è inutile riferire essa arriverebbe addirittura a due ore e mezza ciascuno⁶⁸, mezz'ora in meno del tempo indicato da Lafargue nel *Diritto all'ozio*. Fra i fattori che concorreranno alla rivoluzione socialista vi sono anche le "forze motrici", le macchine che vanno a elettricità⁶⁹. Queste daranno la possibilità di avere maggiore tempo libero e permetteranno a tutti di dedicarsi allo sviluppo delle proprie inclinazioni, secondo lo schema noto. Così Bebel dipinge l'utopia, come già avevano fatto Černyševskij, Lafargue e come poi farà Trotskij: "La futura società avrà queste condizioni; essa possiederà dotti ed artisti d'ogni specie, ma ognuno di essi si eserciterà una parte del giorno nel lavoro fisico e il resto del tempo lo dedicherà, secondo il suo gusto, agli studi, alle arti e alla vita sociale"⁷⁰. Quanto alle donne del futuro, esse saranno libere come l'uomo e potranno sposarsi o separarsi di propria iniziativa. L'istinto sessuale sarà considerato come qualunque altro istinto naturale degno di essere soddisfatto, come il mangiare, il bere e il dormire. Le donne e gli uomini avranno la completa padronanza di loro stessi e le loro unioni saranno morali nella misura in cui saranno in grado di riflettere una reciproca attrazione. La mancanza di vincoli materiali e la scomparsa degli interessi privati renderanno più facili le unioni, più conformi alla natura. Si tornerà così alle condizioni iniziali ma con un grado di consapevolezza maggiore: "La società riprende quanto un tempo possedeva ed essa stessa aveva creato; ma rendendo possibile a tutti, in corrispondenza alle nuove condizioni di vita, *di vivere nel gradino più alto della civiltà, cioè concedere a tutti quello che prima non era se non un privilegio di alcuni, e di alcune classi*. Anche la donna riprenderà il posto che occupava nella so-

ministrazione. A capo di tutte le amministrazioni locali sta la centrale – bene inteso, nessun governo come potere dominante, ma un collegio amministrativo che eseguisca. È indifferente che l'amministrazione centrale sia o no nominata direttamente dal comune o dalle amministrazioni comunali. In avvenire siffatte questioni non avranno più l'importanza che hanno oggi, poiché non si tratta di occupare posti che accordino maggiore autorità o influenza, o maggiore stipendio, ma di cariche di fiducia alle quali vengono eletti i più idonei, siano *uomini o donne*, e che vengono rimossi o rieletti a seconda della necessità e del desiderio degli elettori..." (*La donna e il socialismo* (1905), pp. 468-469; cfr. *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 376).

⁶⁸ *La donna e il socialismo* (1905), p. 479; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 384.

⁶⁹ *La donna e il socialismo* (1905), p. 484-485: "Tra le forze motrici che verranno messe in applicazione l'elettricità occuperà il primo posto... L'azione rivoluzionaria di questa forza, la più potente fra le naturali, spezzerà le catene del mondo borghese e schiuderà la via al socialismo. Ma il profitto più completo e l'applicazione più estesa di questa forza si troverà soltanto nella società a sistema socialista" (*Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 389).

⁷⁰ *La donna e il socialismo* (1905), p. 493; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 401.

cietà primitiva, non già però come padrona, ma come uguale⁷¹. La conclusione è lasciata poi alle parole di Bachofen e di Morgan, che già conosciamo.

Questa costellazione di temi è anche in Lafargue, il cantore del macchinismo e della pianificazione. Anch'egli guarda a Sparta, come esempio classico più vicino a un modello etico ideale. Nell'*Origine ed evoluzione della proprietà*, del 1894, fra le poleis questa è l'unica città che conserva più a lungo le usanze tipiche del comunismo primitivo, come dimostrano i *sissizi*, cioè i banchetti comuni ancora praticati in età storica. Per Lafargue “questi banchetti datano dall'età comunista detta *età d'oro* dai Greci”⁷². Anche nell'uso degli oggetti Sparta mantiene usanze comuniste: “Plutarco dice che Licurgo, l'eroe favoloso al quale attribuiscono le loro istituzioni, aveva proibito di chiudere le porte delle case, affinché ognuno potesse entrarvi per prendere gli alimenti e gli utensili di cui avesse bisogno, anche durante l'assenza del padrone; e che uno Spartano poteva, senza permesso di sorta, montare sul primo cavallo che incontrava, servirsi dei cani da caccia e fin anche degli schiavi di qualsiasi altro cittadino”⁷³. Di Atene Lafargue dà un quadro più contrastato. Anche qui permane una eco degli antichi costumi come attestano alcune cerimonie religiose, ad esempio il pasto comune dei cittadini nel Pritaneo, che gli ateniesi consideravano un dovere religioso⁷⁴. Ma si tratta di residui ormai deboli, confinati nella sfera culturale. Dove poi Atene è decisamente un esempio negativo è nei diritti riservati alle donne, mentre Sparta conserva tracce più evidenti del regime matriarcale e per questo è un modello positivo: “mentre le donne dei Lacedemoni conservarono fino ai tempi storici parte della loro indipendenza e dei loro beni – il che fece dire ad Aristotele come appunto presso i popoli più guerrieri avessero le donne maggior autorità – in Atene e nelle città marittime, arricchitesi presto col commercio, esse vennero violentemente spogliate dei loro diritti e dei loro beni”⁷⁵.

Gens e ginecocrazia, comunismo e matriarcato stanno più o meno sullo stesso piano, Morgan e Bachofen si scambiano i ruoli perché la loro idea di un progresso circolare – a spirale, come suggeriva Bebel – comprende nello stesso orizzonte sia l'egualitarismo gentilizio sia il diritto materno, Atene e Sparta, appunto, nei loro rispettivi primati. Al moderno assetto borghese viene opposto il passato, ma non un passato qualunque bensì un mondo già civilizzato, urbanizzato, in possesso di consuetudini e di leggi e rispettoso della tradizione. Lafargue guarda con simpatia alle sopravvivenze gentilizie della polis e mette in evidenza che la proprietà della famiglia allargata, in quanto “ente

⁷¹ *La donna e il socialismo* (1905), p. 587; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 480-481.

⁷² Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*, p. 60.

⁷³ Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*, p. 61.

⁷⁴ Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*, p. 60. Probabile la dipendenza da Fustel de Coulanges, *La città antica*, pp. 185-189.

⁷⁵ Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*, p. 80.

collettivo”, è difesa dallo stato sia a Sparta sia ad Atene⁷⁶; inoltre vede come un fatto positivo che nella città attica vi sia un corpo di polizia formato da schiavi sciti, perché ciò è indice del rispetto ancora tributato all'appartenenza gentilizia che vieta a un membro della *gens* di fare violenza su un suo pari⁷⁷. In questo la sua visione è molto più radicale, o meglio è molto più esplicita, rispetto a quella di Engels, che invece considerava i “poliziotti” sciti come un segno di discriminazione. Infatti si è già visto che Lafargue sente più vicino lo spirito della polis perché è convinto, e lo dice chiaramente, che la tecnologia possa renderlo di nuovo attuale, eliminando non solo gli schiavi ma anche le differenze fra gli uomini e le donne: “La macchina toglie di mezzo la divisione del lavoro e rende gli uomini e le donne uguali fra di loro. Essa invade tutti i rami dell'attività produttrice e li trasforma in industrie meccaniche; verrà un giorno in cui non esisterà che un solo mestiere, quello di meccanico. La donna e l'uomo, iniziati nella condotta delle macchine fin dalla loro più tenera età, passeranno indifferentemente dalla cucitura alla tessitura od all'aratura; essi potranno, in una parola, percorrere tutta la serie delle industrie meccaniche, con grande giovamento della loro salute fisica e morale, invece di vegetare, come l'artigiano del medioevo, rinchiusi per tutta la vita nello stesso mestiere. La macchina che piglia il posto della donna nelle sue funzioni familiari, che la strappa al focolare domestico, che la toglie alla culla del suo bambino, che la seppellisce nella prigione capitalistica e la tortura costringendola a prender parte alla produzione industriale, le ridarà la funzione sociale ch'essa adempieva al tempo del comunismo primitivo, le ridarà quel compito grandioso di iniziatrice, il cui ricordo ci è conservato dai miti e dalle leggende delle religioni del mondo antico”⁷⁸.

Questo è il finale dell'opera che coincide con le tesi di Bebel, sottolineando il valore liberatorio del lavoro che non deve essere abolito ma esteso a tutti. La tecnologia elimina la fatica fisica e rende accessibili anche alle donne le mansioni degli uomini, le solleva dai lavori domestici ma le fa contribuire all'attività produttiva e alla gestione dello stato, dà loro gli stessi diritti ma anche gli stessi doveri. L'automazione non può essere scissa dall'assegnazione del lavoro, perché è la chiave della compartecipazione delle responsabilità che ci dev'essere in una società coesa⁷⁹. Rispetto a En-

⁷⁶ Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*, pp. 90-91.

⁷⁷ Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*, p. 89: “si ebbe questo strano spettacolo, di veder degli uomini liberi percossi da schiavi”.

⁷⁸ Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*, p. 200.

⁷⁹ Ne *La questione femminile*, del 1904, Lafargue ribadisce che l'emancipazione della donna è legata alla sua partecipazione al lavoro produttivo e avviene per forza di cose nel mondo operaio, che riconosce la parità della donna come compagna di lotta. Le conclusioni in particolare sono analoghe a quella dell'*Origine*: “L'umanità civilizzata, sotto la pressione del modo di produzione meccanico si orienta verso una società basata sulla proprietà comune, nella quale la donna, liberata dalle catene economiche, giuridiche e morali che la tengono legata, potrà sviluppare liberamente le sue facoltà fisiche e intellettuali, come ai tempi del comunismo primitivo” (p. 105). Quanto all'idea che la macchina renda la

gels la visione del futuro è più definita. Lafargue, come Bebel, concede molto più spazio all'utopia. I modelli classici sono infatti amplificati e hanno un valore esemplare più accentuato. Sparta fornisce il paradigma morale di una società che è riuscita a resistere al progresso e a conservare l'originaria uguaglianza fra uomo e donna. Atene continua a essere un punto di riferimento politico, perché ha trasfigurato la democrazia gentilizia in un sistema più complesso di cittadinanza attiva. Si può dire che insieme a un primitivismo "hard", simboleggiato dalla società lacedemone, conviva senza alcuna contraddizione un primitivismo "soft", rappresentato da Atene. Il primo esemplifica la disciplina e l'etica, il secondo lo splendore delle arti e della cultura e in generale la libera creatività del cittadino. Engels non compie questa associazione in modo automatico perché separa il problema morale da quello politico, affrontandoli in parti distinte dell'*Origine*. Si ha così la sensazione che il discorso sia più scientifico e vi sia la giusta distanza fra la prospettiva della società futura e l'exemplum storico sul quale essa si fonda. Invece Lafargue e Bebel mischiano i due modelli in modo tale che il nesso fra l'utopia e la storia antica risulta più smaccato. Essi offrono una lettura attualizzante del passato molto più esplicita e per questo, forse, anche più vincolante. Ma in entrambi i casi il trucco non è prospettare una società immaginaria, bensì farla emergere attraverso un'indagine sul passato avvalendosi dell'ausilio degli esperti (Morgan, Bachofen). Non c'è sistema più obsoleto per criticare il presente, né c'è rimedio più tradizionale che guardare ancora ai canoni morali e politici della polis, per di più nella sua duplice estrinsecazione spartana e ateniese, anch'essa topica. In tal modo l'utopia si trasforma da mondo virtuale a pratica necessaria e l'"hard" e il "soft" danzano e cantano insieme sulla stessa scena. Per questo non c'è alcun contrasto fra l'utopia e il regime, come viene rinfacciato a Lenin e ai bolscevichi, perfettamente coerenti rispetto alle premesse, interpreti fedeli della tradizione marxista.

Eros in catene

Sulla questione femminile e la disciplina del lavoro nella Russia sovietica Aleksandra Kollontaj è un passaggio obbligato, perché ci porta finalmente nella fase rivoluzionaria dell'attuazione dei modelli⁸⁰. Nella sua ricerca di esempi nella storia la Kollontaj è aiutata da Lafargue e Bebel ma il modo in cui presenta la vita delle donne dell'antichità o del medioevo è più immediato e istintivo.

donna uguale all'uomo, vd. anche Clara Zetkin, *L'apporto della donna nella rivoluzione*, p. 118: "la macchina ha reso superflua la forza dei muscoli e dappertutto il lavoro delle donne ha potuto dare gli stessi risultati produttivi di quello dell'uomo" (tratto da *Die Arbeiterinnen und Frauenfrage der Gegenwart*, Berlin 1889).

⁸⁰ Per le informazioni essenziali sulla sua vita fino al 1925 vd. la stessa Kollontaj, *Autobiografia*. Si vedano inoltre le due monografie di Evans Clemens, *Bolshevik Feminist* e Farnsworth, *Aleksandra Kollontaj*. Per una messa a punto degli eventi successivi fino alla morte nel 1952, cfr. Paradiso, *Aleksandra M. Kollontaj*, pp. 37-49. Fornisce molti particolari sulla vita e sugli scritti della Kollontaj in relazione al movimento femminile russo Stites, *The Women's Liberation Movement in Russia*, capp. VIII-XI. Sul femminismo bolscevico vd. Goldman, *Women, the State and Revolution*, pp. 1-48.

Ella individua dei prototipi per arrivare subito a ciò che vuole dimostrare, il che senz'altro è un espediente retorico ma indica che l'antico ha ancora un ruolo attivo sia nella teoria e nella propaganda sia nella pratica perché spinge all'emulazione personale. Come le eroine del passato anche la Kollontaj vuole vivere una vita fuori dagli schemi e come vedremo si identifica con Prassagora, la protagonista delle *Ecclesiazuse* di Aristofane.

Aleksandra è di origini nobili ma si converte al socialismo molto presto durante i suoi studi in Svizzera. Nel 1899 aderisce al partito socialdemocratico russo e prende parte alla rivoluzione del 1905. Nel 1908 lascia la Russia e vive in Europa e negli Stati Uniti. Allo scoppio della prima guerra mondiale si riconosce nella sinistra di Zimmerwald e si unisce ai bolscevichi nella battaglia contro il socialpatriottismo⁸¹. Nel marzo del 1917 torna in Russia e dopo il colpo di stato bolscevico diventa commissario del popolo per l'assistenza sociale, carica che tiene fino al marzo 1918. La Kollontaj fa parte dei comunisti di sinistra e vive con entusiasmo il periodo della guerra civile perché considera il lavoro coatto e la statalizzazione dell'economia i pilastri su cui deve poggiare il comunismo. È su una linea ancor più estrema di Trotskij e di Bucharin, e così nel 1921 decide di entrare a far parte del gruppo di Opposizione operaia, formato da sindacalisti che rivendicano l'autogestione e sono contrari all'economia di mercato⁸². Questa iniziativa fallisce con il varo della Nep e la Kollontaj inizia la carriera diplomatica. Pur senza fare politica attiva, non rinuncia comunque a sostenere le sue idee sull'emancipazione femminile. Le quattordici conferenze che tiene nel 1921 all'università Sverdlov danno un quadro abbastanza completo del suo pensiero. Forse è un caso, ma quattordici è il numero delle *Filippiche* di Cicerone: le orazioni contro Antonio sono infatti il simbolo della militanza politica spinta al sacrificio e condannata alla sconfitta. Però non dobbiamo pensare che il conflitto fra la Kollontaj e i dirigenti del partito riguardi la politica sessuale, come ella stessa suggerisce nella sua *Autobiografia*, dove lega il primo incarico diplomatico in Norvegia alla sua intransigenza su questa materia⁸³. In verità il suo modo di concepire i rapporti coniugali non è in contrasto con il moralismo ostentato da Lenin. Un moralismo che troviamo nel movimento femminista russo e nel

⁸¹ Le lettere di Lenin alla Kollontaj nel 1915 testimoniano in modo chiaro una grande affinità fra i due che continua anche negli anni successivi e riguarda scelte strategiche vitali come l'idea di prendere il potere con i soviet: Lenin, *Opere* 35, pp. 116-117 (questa lettera è già del dic. 1914), 125-127, 128-129, 132-135, 140-142. La corrispondenza riprende nel 1917: sui soviet vd. in particolare la lettera del 17 marzo 1917 (*Opere* 35, pp. 213-214). Non va dimenticato che le prime due delle quattro *Lettere da lontano* vengono spedite proprio alla Kollontaj il 22 marzo (*Opere* 23, n. 119 p. 386). Ella, fra l'altro, fa parte dello sparuto gruppo di bolscevichi che il 3 aprile del 1917 accoglie Lenin di ritorno dall'esilio alla stazione di Pietrogrado: Carr, *La rivoluzione bolscevica*, p. 79 e n. 2; Farnsworth, *Aleksandra Kollontaj*, pp. 73-74.

⁸² Sull'opposizione operaia vd. Fetscher, in Kollontaj, *Autobiografia*, pp. 78-91; Evans Clemens, *Bolshevik Feminist*, pp. 178-224; Farnsworth, *Aleksandra Kollontaj*, pp. 212-248; Raether, *Aleksandra Kollontaj*, pp. 60-71. Più in generale cfr. Daniels, *La coscienza della rivoluzione*, pp. 194-201, 236-261.

⁸³ Kollontaj, *Autobiografia*, pp. 60-61.

romanzo di Černyševskij⁸⁴, ma che è un tratto saliente anche in Engels e Bebel e risale alla concezione bachofeniana del diritto materno. Il dissenso, invece, si inserisce nel passaggio dal comunismo di guerra alla Nep che la Kollontaj, fautrice di un ordine spartano, vede come un momento di decadenza da disapprovare anche sotto il profilo morale.

Nella premessa del 1925 alla pubblicazione svedese delle conferenze⁸⁵ la Kollontaj afferma che la Nep è una battuta d'arresto nella politica di emancipazione delle donne, mentre il comunismo di guerra è stato una vittoriosa avanzata perché ha distrutto le convenzioni borghesi. A trasformare le abitudini femminili e il volto della società tradizionale è stato il lavoro obbligatorio. Le ultime quattro conferenze, riservate alla dittatura del proletariato, sono dominate da questa idea. Per la Kollontaj il comunismo è l'unico regime che salva la donna dall'oppressione perché elimina la proprietà privata e sostituisce al capitalismo un'economia pianificata dallo stato. Ciò implica un cambiamento dei costumi, cioè il passaggio da un'economia familiare a una realmente comunitaria, dunque una riorganizzazione della vita quotidiana. Il lavoro domestico è improduttivo e le donne devono essere sgravate dal peso della maternità senza per questo abortire o abbandonare i figli. Le comuni sono una soluzione perché il lavoro va a beneficio di tutti e non di una sola famiglia⁸⁶. L'amore materno deve estendersi anche ai figli degli altri e l'amore coniugale non deve più essere un vincolo indissolubile. Questo è reso possibile dai rapporti paritari all'interno della coppia che sono una conseguenza del lavoro femminile, come sosteneva Engels. Spariscono i matrimoni d'interesse, perché con il livellamento della società sparisce l'interesse stesso e fra i sessi possono finalmente esistere rapporti di amore libero, e sparisce anche la prostituzione. La fine della storia coincide con la liberazione della donna e l'instaurazione del comunismo, che non sono una novità assoluta ma un ritorno all'armonia originaria, secondo uno schema ben consolidato.

Il piano delle conferenze segue l'ordine cronologico fissato da Marx per le forme di produzione. Prima l'autrice tratta dell'economia primitiva tribale, poi del modo di produzione schiavistico in età classica, dell'età feudale e dell'avvento del capitalismo. Su questa griglia si interseca la descrizione di donne famose ed emancipate dall'antichità fino all'Ottocento, quando si sviluppa in pieno

⁸⁴ Stites, *The Women's Liberation Movement in Russia*, pp. 229-230.

⁸⁵ La traduzione francese della prefazione e delle quattordici conferenze si può vedere e scaricare su www.marxists.org/francais/kollontai/works/1921/0a/kollontai_conf.htm. Per le vicende editoriali delle conferenze vd. Paradiso, *Aleksandra M. Kollontaj*, p. 5 e n. 11. La Paradiso offre anche una traduzione italiana della seconda conferenza sulla base della seconda edizione russa del 1923 (pp. 50-62), ma siccome questo lavoro non è ancora pubblicato e giace in unica copia alla Biblioteca delle Oblate di Firenze, per motivi pratici farò riferimento alla traduzione francese anche se è di terza mano, condotta cioè sulla traduzione tedesca dell'edizione svedese, come la Paradiso giustamente tiene a sottolineare.

⁸⁶ Sulle comuni urbane e il dibattito che fiorì negli anni 20 attorno a esse vd. Stites, *Revolutionary Dreams*, pp. 213-222. Sulla Kollontaj e l'utopia delle comuni vd. Farnsworth, *Aleksandra Kollontai*, pp. 127-172.

la questione femminile e il movimento per la parità dei diritti. Il saggio di Bebel è citato all'inizio della prima conferenza come un'opera fondamentale, dalla quale la Kollontaj riprende due importanti convinzioni fra loro legate: innanzitutto che la condizione della donna dipende dal ruolo produttivo che le viene assegnato e non dalla natura, e di conseguenza che nel corso della storia non è stata sempre sottomessa⁸⁷. Nella fase del comunismo primitivo essa era uguale all'uomo, la proprietà non esisteva e tutti partecipavano alla caccia e alla raccolta. La donna non era ancora un oggetto per la riproduzione sessuale. Quando poi le tribù diventano sedentarie e si sviluppa l'agricoltura, la donna acquista addirittura una posizione predominante: è la fase del matriarcato, per la quale la Kollontaj cita i saggi di Marianne Weber e di Bachofen⁸⁸. Bisogna notare che delle epoche in cui si articola il diritto materno ella non coglie lo stadio eterico ma soltanto quello demetrico, quando la donna è associata alla terra e attraverso il matrimonio conferisce stabilità e ordine all'intera società. Per questo elogia i romani, che venerano le loro "matrone", e giudica positivamente il ratto delle sabbine perché i romani sono un popolo di agricoltori e il bisogno delle donne è legato al profondo rispetto nei loro confronti. Su questo aspetto tornerà anche nella seconda conferenza. Ai romani sono associati i germani, dei quali viene data un'immagine lusinghiera, esattamente come aveva fatto Engels nell'*Origine*. Da Bebel invece la Kollontaj riprende il caso dei Balonda, una tribù africana descritta da Livingstone, sottolineando che questo popolo si reggeva secondo il diritto materno ed era forte e bello, secondo il nesso bachofeniano che lega forza virile e ginecocrazia⁸⁹. L'autrice dunque ricicla fonti e luoghi comuni, illustrando il miraggio spartano.

Nella seconda conferenza notiamo però alcune varianti interessanti, non nello schema di fondo ma nell'uso dei modelli antichi. Infatti la Kollontaj non dice niente di nuovo quando sostiene che la transizione dal regime matriarcale a quello patriarcale avviene nelle società in cui si impone la proprietà privata e nascono conflitti d'interesse: è allora che la donna viene tagliata fuori dal processo produttivo e confinata ai fornelli, nel regime costrittivo dell'economia domestica. Né vi sono novità nella descrizione dell'epoca tribale e del modo di produzione schiavistico dei greci e dei romani, quando la società è già divisa in classi e il commercio è molto sviluppato. Solo in una fase molto arcaica i greci hanno conosciuto un regime in cui la donna era rispettata, come attestano i culti di Demetra, Atena, Hestia e Themis, ma il passaggio al patriarcato è già visibile in Omero, dove Penelope viene cacciata dal banchetto e invitata a occuparsi dei lavori domestici. In età classica, poi, la donna è ormai del tutto priva di diritti, nonostante la cultura sia ai massimi livelli. La Kollontaj cita le parole dello pseudo-Demostene, alle quali già Bebel aveva attribuito molta importanza, e ne de-

⁸⁷ Kollontaj, *Conférences*, p. 4.

⁸⁸ M. Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Tübingen, J.C.B. Mohr 1907.

⁸⁹ Kollontaj, *Conférences*, pp. 5-8; Bebel, *La donna e il socialismo* (1905), pp. 65-66; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 27.

duce da una parte l'asservimento delle mogli, prigioniere di una gabbia dorata, e dall'altra il ruolo eccezionale delle etere⁹⁰. Prima di soffermarsi su queste ultime, però, fa un confronto fra la civiltà greca e quella romana, che in un certo senso va a compensare l'assenza di una distinzione fra dori e ioni, che trovava in Engels, in Bebel e in Lafargue. Questa è una prima novità della seconda conferenza. Il posto di Sparta viene preso dai romani, i quali in una fase avanzata del loro sviluppo, quando in età repubblicana governavano tutto il Mediterraneo, avevano delle loro mogli un grandissimo rispetto. La Kollontaj lo spiega con il fatto che i romani avevano conservato le loro tradizioni contadine, non avevano cioè dimenticato le loro origini. Quindi, sia pur in termini differenti, l'autrice mantiene la stessa opposizione moralistica fra conservazione e progresso che abbiamo trovato in Bachofen, il quale, del resto, aveva già opposto la ginocrazia romana alla decadenza greca. Tuttavia la Kollontaj, a differenza di tutti gli autori esaminati fin qui, guarda con favore all'eterismo tardivo⁹¹, ed è una seconda novità. Forse per questo non ha parlato prima della fase eterica dello sviluppo, per poterla recuperare ora con un senso diverso. Per lei le uniche donne libere sono le etere, perché infrangono le convenzioni e sono molto influenti anche dal punto di vista politico. Le etere dimostrano che la donna non è un essere inferiore all'uomo, anzi è cosciente dei limiti che le vengono imposti e sa che l'unico rimedio alla sua sottomissione è l'amore libero, cioè lo stravolgimento del normale rapporto fra i sessi, in cui la donna è passiva e l'uomo è attivo. Aristofane, nelle *Ecclesiazuse*, immagina una rivolta femminile contro gli uomini e come sistema alternativo propone il comunismo: sia la proprietà sia i figli devono essere in comune secondo Prassagora, la protagonista della commedia, nella quale la Kollontaj si riconosce in pieno, come profetessa di un nuovo ordine. Secondo lei i greci avevano perfettamente capito che per modificare il ruolo della donna era necessario un cambiamento radicale di tutta la società, cioè l'abolizione della proprietà privata e della divisione in classi. A distanza di più di venti secoli, conclude, la Russia sovietica ha dato ragione a Prassagora, alias Aleksandra, liberando la donna con il comunismo⁹².

Tornerò fra poco sul richiamo alle *Ecclesiazuse*. Prima è necessario qualche confronto sul significato dell'amore eterico. Ne *L'amore e la nuova morale* la Kollontaj dice: "La povera Aspasia,

⁹⁰ *Conférences*, p. 13.

⁹¹ Paradiso, *Aleksandra M. Kollontaj*, pp. 19-22, ha messo in evidenza che la Kollontaj riprende l'idealizzazione delle etere da P. Buzeskul (citato in calce al testo della conferenza), che nel 1905 scrive un saggio intitolato *La questione femminile nella Grecia antica*. Buzeskul a sua volta dipende da Ivo Bruns, *Frauenemanzipation in Athen*, del 1900, che accoglie l'esaltazione di Aspasia dei manuali di Meyer e Beloch.

⁹² Per la teoria comunista di Prassagora vd. l'agone al centro della commedia: *Ecclesiazuse*, vv. 588 ss. La citazione virgolettata della Kollontaj, *Conférences*, p. 14, non è letterale ma sintetizza i punti principali che Prassagora illustra nell'agone. La Kollontaj inoltre commette un errore dicendo che il rovesciamento della società secondo il progetto di Prassagora prevede anche la fine dello sfruttamento degli schiavi: il progetto infatti immagina la liberazione dal lavoro per tutti proprio grazie agli schiavi (*Ecclesiazuse*, v. 651).

oggi, attenderebbe invano, nel suo letto cosparso di rose, i “compagni” delle sue gioie d’amore: certamente ella non acconsentirebbe a dividere il suo letto con un uomo volgare, il cui livello morale sarebbe indegno di lei, e un uomo “moralmente nobile” non avrebbe il tempo di passare le proprie serate da Aspasia”⁹³. L’uomo “moralmente nobile” è il perbenista borghese che concepisce la donna in due soli modi, come angelo del focolare o come prostituta, e quindi intende l’amore stesso secondo due polarità: la passione sfrenata che travolge anima e corpo, cioè l’amore romantico, e l’eros puramente fisico e brutale. Da una parte la donna angelicata, dall’altra la prostituta⁹⁴. Invece la Kollontaj è per una via di mezzo: il gioco d’amore o amicizia erotica, quella delle etere ateniesi che prefigurano le donne libere di domani. L’analisi è simile a quella di Engels ma le conclusioni sembrano diverse, visto che il modello alternativo ai morbosi eccessi romantici e alla brutalità antica non è la ginocrazia spartana ma sono le etere ateniesi. In realtà vedremo ora che non è così perché la Kollontaj recupera, o crede di recuperare, il senso autentico della parola ἑταίρα, compagna, nella dimensione comunitaria del regime sovietico. L’equazione fra eterismo e cameratismo avviene grazie a una trasfigurazione etimologica, o più semplicemente a un errore, che deriva dalla banalizzazione della teoria di Bachofen⁹⁵. Questo punto di vista emerge ancora meglio in *Largo all’eros alato. Lettera alla gioventù lavoratrice*, del 1922⁹⁶. Qui la Kollontaj crea una sua personale mitologia storica dividendo gli anni successivi alla rivoluzione in due fasi: Eros senza ali e Eros con le ali. Il primo contrassegna il periodo della guerra civile, durante la quale la lotta non lascia spazio che per l’amore fisico a scopo puramente riproduttivo; il secondo è il momento della distensione e del consolidamento delle conquiste rivoluzionarie in cui torna il tempo per dedicarsi alle attività dello spirito, all’arte e al teatro. Questo non è certo un male perché l’amore è un fattore di coesione per la collettività. La Kollontaj per amore intende qualcosa di più generale, di più platonico (in senso proprio), infatti stende una rassegna storica – articolata nelle solite fasi – in cui all’amore si sovrappone anche l’amicizia come sentimento sociale. Nell’antichità, ad esempio, l’amore passionale per una donna è visto come qualcosa di negativo, mentre l’amicizia, maschile ovviamente, è un sentimento

⁹³ Kollontaj, *Amore, matrimonio, famiglia e comunismo*, p. 48.

⁹⁴ Sulla prostituzione come risvolto necessario della morale borghese e del modo di produzione capitalistico vd. Kautsky, *La prostituzione, pilastro del modo di produzione capitalistico* (tratto da *Socialismo e malthusianesimo*, del 1883).

⁹⁵ La Kollontaj riprende l’idea del “cameratismo erotico” dal saggio di Grete Meisel-Hess (*The Sexual Crisis*), al quale già nel 1910 dedica una recensione, vd. Stites, *The Women’s Liberation Movement in Russia*, pp. 348-349; cfr. Raether, *Aleksandra Kollontaj*, pp. 49-59. Ovviamente anche la Meisel-Hess è influenzata dalle tesi di Bachofen e pensa che l’eterismo antico indichi l’esistenza di un movimento femminile: *The Sexual Crisis*, pp. 222-223.

⁹⁶ *Largo all’Eros alato* è la quarta delle *Lettere alla gioventù operaia*, pubblicate fra il 1922 e il 1923 sulla rivista *Giovane Guardia*: vd. Raether, *Aleksandra Kollontaj*, pp. 90-96. Su questo articolo e sul concetto di amore libero nella Kollontaj vd. Stites, *The Women’s Liberation Movement in Russia*, pp. 346-358, part. pp. 352-354; Evans Clemens, *Bolshevik Feminist*, pp. 225-228.

nobile dall'alto valore sociale sia nel periodo tribale sia al tempo della polis: "Solamente nell'amicizia il mondo antico vedeva un insieme di emozioni, di sentimenti suscettibili di cementare i vincoli spirituali tra i membri della tribù e di consolidare un organismo sociale ancora debole. Al contrario, negli stadi ulteriori dello sviluppo della cultura, l'amicizia cesserà di essere considerata come una virtù morale. Nella società borghese, fondata sull'individualismo, su una concorrenza ed una competizione esasperate, l'amicizia, come fattore morale, non trova posto"⁹⁷. Quando poi passa a descrivere l'amore cavalleresco nell'età feudale, la Kollontaj evidenzia di nuovo le due polarità fra l'amore platonico verso la dama, non consumato, e quello brutale e violento, e quindi la distanza fra l'eros riservato all'amore extraconiugale e il vincolo matrimoniale che è finalizzato all'interesse, al potere o al denaro. L'età borghese unisce questi due principi dell'amore, quello carnale e quello morale, perché avverte il bisogno di una vera coesione all'interno della famiglia, ma l'autrice sostiene che si tratta di una finzione perché ciò che conta sono soltanto preoccupazioni di carattere economico. Il frutto di questa ipocrisia è il dramma borghese che illustra il conflitto fra il libero amore, vietato ma praticato, e le convenzioni sociali. Il problema si risolve solo trasladando il vincolo amoroso dall'ambito familiare alla comunità. Ma si rischia un nuovo conflitto: quello fra l'amore per l'eletto o l'eletta, che è personale e si fonda anche su una passione carnale, e quello per la causa collettiva. Rimane il problema della sintesi fra l'eros senza ali e quello con le ali. Secondo la Kollontaj la società proletaria deve avere una concezione più ampia dell'amore, più multiforme, non si può basare sull'amore di tipo esclusivo, che è borghese come la proprietà privata, ma su un sentimento che abbraccia un maggior numero di persone. È l'amore fra compagni, fra ἐταῖροι ed ἐταῖραι appunto, che non sacrifica l'eros alato né lo racchiude in un rapporto chiuso, fuori dal quale ci può essere solo la prostituzione o l'adulterio (l'eros senza ali). È l'amicizia platonica virile dell'antichità, alla quale ora possono partecipare anche le donne, alla pari con gli uomini, e che non pone limiti formali ai rapporti. L'amore può essere duraturo e legalizzato oppure passeggero, ma, qualunque sia il tipo di relazione, non deve essere carnale e materiale, anzi l'eros senza ali deve essere combattuto e avversato dalla classe operaia più di prima, più che nella società borghese⁹⁸. La Kollontaj applica all'amore il principio di transizione leninista: prima repressione e controllo, poi, forse, l'utopia. Come sarà l'amore in una società finalmente comunista? Non si sa ("La più ardita immaginazione non saprebbe tracciarne il ritratto"), ma i legami reciproci fra i membri della collettività saranno così sviluppati che l'amore stesso sarà un sentimento collettivo e "l'unione dei sessi sarà probabilmente fondata sull'attrazione sessuale sana, libera e naturale (senza eccessi né perversioni), insomma su un "Eros trasfigurato"⁹⁹. L'amore per il collettivo dovrà prevalere sull'amore individuale e questo

⁹⁷ Kollontaj, *Amore, matrimonio, famiglia e comunismo*, p. 65-66.

⁹⁸ Kollontaj, *Amore, matrimonio, famiglia e comunismo*, p. 81.

⁹⁹ Kollontaj, *Amore, matrimonio, famiglia e comunismo*, p. 83

richiederà un periodo di educazione e di costrizione al fine di eliminare le convenzioni borghesi. Verranno così imposte “nuove catene”¹⁰⁰.

Forse questo lungo riassunto sarà stato un po' noioso ma era indispensabile per capire il rapporto fra la Kollontaj e i suoi modelli, dai quali ella si distacca solo per la forma e non per la sostanza. Innanzitutto mi sembra chiaro che dietro la morale sessuale si debba vedere la coesione spartana fra i membri del partito. Questo è il senso del cameratismo erotico, il modo nuovo di intendere l'eterismo, il quale non ha un significato diverso dalla ginocrazia demetrica ma è solo una formula differente per esprimere la medesima costrizione comunitaria. È vero che la Kollontaj non nomina il partito ma è a questo che pensa: prima gli uomini e le donne bolsceviche, e poi tutta quanta la società, non dovranno più considerare l'amore come qualcosa di esclusivo, confinato fra le mura domestiche, né dovranno più comportarsi in base ai cliché romantici. Il sentimento rivoluzionario sarà come l'amicizia maschile nell'antichità, un affetto platonico rivolto alla comunità nel suo insieme. Il bersaglio è la famiglia come microcosmo: essa non deve essere sfasciata ma inserita in un contesto più ampio in cui al primo posto c'è la società, ovvero lo stato. In secondo luogo è interessante il ruolo di “motivatore” sociale che la Kollontaj attribuisce all'amore, il quale va a sostituire la parte che nelle utopie di Černyševskij, Lafargue e Bebel era riservata alle macchine. La Kollontaj ritiene che il fattore decisivo nella costruzione della società nuova sia l'educazione al sentimento, il che poi non è altro che un risvolto della pianificazione del lavoro. La coercizione di stato è infatti l'unica strada per imporre e diffondere questa educazione. Quello di Prassagora, degna conclusione per la seconda conferenza, non è affatto un modello liberatorio ma un regime ben organizzato, di cui già Aristofane evidenzia le contraddizioni facendone una chiara parodia¹⁰¹. Una parodia che infatti è respinta prima da Bachofen, poi da Bebel e infine dalla Kollontaj¹⁰².

Siamo mille miglia lontani da Aspasia e dalla presunta libera sensualità delle etere e molto più vicini alla rigorosa disciplina delle passioni che nel 1920 Lenin raccomanda in un colloquio con Clara Zetkin. Lenin confuta la cosiddetta “teoria del bicchier d'acqua”, secondo la quale l'istinto sessuale deve essere soddisfatto come qualsiasi altro bisogno. Il leader bolscevico se la prende con le teorie psicanalitiche e contesta ciò che viene definito “libero amore”. La sua critica però riguarda più l'espressione in sé che la sostanza, come già qualche anno prima aveva scritto a Ines Armand. Per lui la libertà dell'amore rischia di essere fraintesa in senso borghese come licenza adulterina, come frivolezza e mancanza di impegno, mentre è più corretto parlare di “matrimonio civile proletario con amore”. Lenin sostiene infatti che tutto quello che c'è da sapere sulla questione femminile

¹⁰⁰ Kollontaj, *Amore, matrimonio, famiglia e comunismo*, p. 85.

¹⁰¹ Vd. Vetta, in Aristofane, *Le donne all'assemblea*, p. XXIV.

¹⁰² Bachofen, *Il matriarcato*, p. 130; Bebel, *La donna e il socialismo* (1905), p. 73; *Die Frau und der Sozialismus* (1919), p. 33; Kollontaj, *Conférences*, p. 14.

è già ne *La donna e il socialismo* di Bebel¹⁰³. Ed è infatti così che stanno le cose, anche per la Kollontaj. Le ali del nuovo Eros sono come quelle di Icaro, si sciolgono al sole dell'avvenire.

Cittadini di razza

I bolscevichi non avevano in mente il rinnovamento dell'umanità attraverso il comunismo ma la creazione di uno stato forte. Anche quando sembrano calcare il terreno dell'utopia i loro punti di riferimento sono storici. E ciò che presentano come una prospettiva lontana nel tempo serve sempre a giustificare una prassi attuale e reale. I loro modelli li influenzano nelle scelte e nel modo di valutare le situazioni. Sulla posizione della donna e sulla famiglia continuano a dibattere rimanendo fedeli alla linea di Engels, per il quale la fine della proprietà privata non implica la fine della famiglia monogamica, ma al contrario la consolida. I bolscevichi lo affermano durante e dopo la rivoluzione, quando il regime diventa stabile. Essi mantengono l'impostazione bachofeniana che trovano nell'*Origine* e la ribadiscono nel corso del tempo.

Almeno nei principi generali, i primi anni del regime sovietico pongono le basi per la politica familiare al tempo di Stalin. Ciò non significa che fra il comunismo di guerra e il regime staliniano vi sia una totale continuità¹⁰⁴. Negli anni immediatamente successivi all'Ottobre la Russia conosce una certa libertà creativa nella morale come nell'arte, anche se questa libertà è legata soprattutto alla propaganda: penso in particolare alle utopie futuriste che coniugano la fiducia nella tecnologia con l'emancipazione sociale e sessuale. L'intelligenza sovietica concepisce in stretta unione arte, vita e politica. Come dice Piretto, "riposo, intimità e sessualità entrarono nel cuore del dibattito e scatenarono diverse fazioni. Il governo sovietico legalizzò divorzio e aborto, conscio del fatto che la repressione, soprattutto nei confronti di quest'ultimo era inutile, secolarizzò il matrimonio e riconobbe le unioni di fatto oltre a quelle di diritto. Manifesti e stornelli celebravano propagandisticamente

¹⁰³ Il colloquio con la Zetkin si svolse al Kremlino e fu pubblicato dalla stessa Zetkin nel 1925, vd. Lenin, *L'emancipazione della donna*, pp. 63-97, part. 70-79. Qui Lenin, fra le altre cose, sembra fare riferimento al saggio della Meisel-Hess, sul quale la Kollontaj basa le sue teorie sul cameratismo erotico. Lenin non nomina la studiosa viennese ma l'allusione sembra chiara a Paradiso, *Aleksandra M. Kollontaj*, p. 11. Invece Reich, *La rivoluzione sessuale*, p. 286, pensa a Ruth Fischer. In ogni caso secondo Stites, *The Women's Liberation Movement in Russia*, pp. 377-379, il bersaglio delle critiche di Lenin non è la Kollontaj. A Ines Armand Lenin scrisse due lettere il 17 e il 24 gennaio del 1915, in cui le raccomanda, in modo amichevole ma fermo, di apportare alcune correzioni a un opuscolo destinato alle lavoratrici che la Armand gli aveva chiesto di leggere e che poi non pubblicò: Lenin, *Opere* 35, pp. 119-123.

¹⁰⁴ Sul senso della continuità fra Lenin e Stalin vd. Cinnella, *La rivoluzione bolscevica*, pp. 155-163, che corregge in parte l'interpretazione continuista di Michal Reiman, il quale vede nel comunismo di guerra bolscevico le radici del regime staliniano (Reiman, *La nascita dello stalinismo*). D'altra parte l'idea che vi sia uno scarto netto fra leninismo e stalinismo sulla questione familiare e sessuale risente di un'impostazione trozkista ed è un luogo comune del femminismo vd. ad esempio, Millett, *La politica del sesso*, pp. 213-222; cfr. Carpinelli, *Donne e famiglia nella Russia sovietica*, pp. 11-25.

il passaggio dalle nozze religiose a quelle civili, invitando soprattutto i giovani a registrarsi negli uffici comunali ed abbandonare il rito religioso”¹⁰⁵. Non bisogna però dimenticare che la realtà ha il suo peso nel mutamento dei costumi. La famiglia fu sfasciata più dalla guerra e dalla miseria che da un’ideologia libertaria. Basti pensare al numero dei bambini abbandonati che in quegli anni cresce a dismisura. Gli stessi bolscevichi, che pure si dividono sulla politica familiare – segno anche questo di una certa libertà – sono consapevoli del grave problema sociale e sono di fatto accomunati dalla stessa visione morale¹⁰⁶.

La discussione che negli anni 20 si sviluppa sul diritto di famiglia è un esempio interessante di come il dissenso all’interno del gruppo dirigente nasconda una sostanziale uniformità di pareri. D’altra parte questo è il destino di tutte le questioni etiche: ci si scontra a volte in modo violento e in nome di grandi ideali ma poi si finisce per condividere alcuni valori o alcune pratiche essenziali. I bolscevichi non fanno eccezione e si dividono in due fazioni: da una parte i progressisti, che sono per la scomparsa della famiglia, dall’altra i realisti, che vogliono conservare i matrimoni. Il dibattito ruota in gran parte attorno al riconoscimento retroattivo delle unioni di fatto, sancito dal codice di famiglia del 1926¹⁰⁷. Secondo i progressisti questo avrebbe costituito l’inizio di una nuova epoca, in cui il diritto non avrebbe più regolato la vita delle persone e per convivere non sarebbe stato più necessario registrarsi davanti a un pubblico ufficiale. I realisti invece raccolgono le istanze del mondo contadino e ritengono di dover salvaguardare la compattezza familiare per far fronte ai crescenti disagi sociali dei quali lo stato non aveva ancora la forza di farsi carico. Ma la distanza fra le due posizioni sta solo nei metodi, non nei principi. Ciò che le unisce è la “politica sessuale”. Sia i pragmatici sia gli utopisti concordano infatti sulla necessità di imporre un’etica di stato ai coniugi, registrati o no, e di considerare anche il sesso una questione sociale da regolamentare e gestire, se non giuri-

¹⁰⁵ Piretto, *Il radiosio avvenire*, p. 22.

¹⁰⁶ Per lo sfascio della famiglia e l’anarchia sessuale dopo la rivoluzione una fonte interessante è Reich, *La rivoluzione sessuale*, part. pp. 254-284: i fenomeni che Reich descrive non sono solo il frutto di un’ideologia o di una politica consapevole, tant’è che l’autore sottolinea le difficoltà dei bolscevichi nel gestirli. Reich parla infatti di rivoluzione sessuale spontanea e scrive che il regime fece di tutto per controllarla e bloccarla. Descrive le stesse cose di Reich, ma da un punto di vista opposto, Napolitano, *Metamorfosi del bolscevismo*, pp. 6-30. Sul fenomeno dei “fanciulli senza tetto”, rimasti privi di una famiglia e di una casa e sul complesso dei provvedimenti relativi alla tutela, all’educazione e alla correzione degli orfani vd. Napolitano, *Maternità e infanzia nella U.R.S.S.*, pp. 3-63, e di recente Goldman, *Women, the State and Revolution*, pp. 59-100. Più in generale sul rapporto fra le leggi rivoluzionarie e la realtà vd. Stites, *The Women’s Liberation Movement in Russia*, pp. 358-376; Stites, *Revolutionary Dreams*, pp. 115-119.

¹⁰⁷ Per una rapida descrizione delle leggi sulla famiglia fino al codice del 1926 della RSFSR, vd. Napolitano, *Maternità e infanzia nella U.R.S.S.*, pp. 78-93. Sulla genesi del codice del 1926, promosso da Dmitrij Kurskij, allora commissario alla giustizia, vd. Stites, *The Women’s Liberation Movement in Russia*, pp. 367-370; Goldman, *Women, the State and Revolution*, pp. 185-253. In generale sul diritto di famiglia nella Russia sovietica vd. Hazard, *Communist and their Law*, pp. 269-309. Sul dibattito attorno al codice del 1926 vd. Berelowitch, *Les débuts du droit de la famille en RSFSR*.

dicamente almeno ideologicamente. Nessuno di loro mette in dubbio che anche i rapporti coniugali debbano contribuire all'edificazione di un ordine nuovo. Il cameratismo erotico della Kollontaj, che appartiene al gruppo degli utopisti, è solo un modo più attraente di presentare l'amore come un dovere sociale e dunque come un principio d'ordine¹⁰⁸. Peraltro la Kollontaj non condivide la riforma del codice di famiglia perché crede che prima siano necessari altri interventi sociali a sostegno delle donne e della maternità¹⁰⁹.

La contiguità fra realisti e progressisti prepara il terreno per la restaurazione staliniana, come dimostra un saggio di David Rjazanov, scritto nel 1927¹¹⁰. Il direttore dell'Istituto Marx-Engels in fatto di matrimonio è conservatore e polemizza con Preobraženskij che appartiene alla sinistra del partito ed è contrario alla registrazione delle unioni¹¹¹. Rjazanov però sfrutta a suo vantaggio le ammissioni dell'avversario sulla precedenza della società rispetto all'individuo. Egli peraltro conosce benissimo la questione, perché ha aiutato Bebel a concludere l'ultima edizione de *La donna e il socialismo* del 1909¹¹², e ribadisce che il rapporto fra uomo e donna non deve fondarsi sull'amore libero ma sulla fedeltà e sul rispetto, secondo il modello spartano. Per lui il matrimonio monogamico è una disciplina che presuppone l'uguaglianza della donna in un regime ginecocratico, come Engels aveva affermato sulla scorta di Bachofen. Per ben due volte Rjazanov evidenzia questo debito, citando i passi dell'*Origine* in cui Engels attribuisce alle donne il passaggio dalla poligamia alla monogamia, cioè dallo stato eterico e quello demetrico¹¹³. Il motivo per cui dà peso a questo argomento è chiaro: egli intende esaltare l'aspetto dei valori e condannare la degenerazione libertina del divor-

¹⁰⁸ Berelowitch, *Les débuts du droit de la famille en RSFSR*, p. 362. D'altra parte i sostenitori e gli oppositori del codice del 1926 non coincidono del tutto con i sinistri e i destri del partito: Goldman, *Women, the State and Revolution*, p. 222.

¹⁰⁹ Vd. Evans Clemens, *Bolshevik Feminist*, pp. 237-240; Farnsworth, *Aleksandra Kollontaj*, pp. 336-367.

¹¹⁰ *Comunismo e matrimonio* fu pubblicato in Francia nel 1929 sotto forma di opuscolo (*Communisme et mariage*, Paris, Les revues). Questa pubblicazione riproduce un articolo uscito in due parti ne "La Revue Marxiste", nello stesso anno e per i tipi dello stesso editore (fascicoli 6 e 7) ma con un titolo diverso: *La doctrine communiste du mariage*. Purtroppo sono riuscito a vedere solo la prima parte di questo articolo ne "La Revue Marxiste", 6, 1929, pp. 641-657. La traduzione italiana, di cui mi sono servito, si basa su una ristampa francese del 1968 ed è incompleta. È tagliata ad esempio la fine del terzo capitolo dove Stirner è definito "bougre", cioè sodomita (*La doctrine communiste du mariage*, p. 655), ma non so dire se la censura è del testo italiano o risale alla ristampa francese. L'articolo originale di Rjazanov fu pubblicato nel 1927 e fu spedito dall'autore stesso alla casa editrice Les revues, assieme a molto altro materiale: vd. Burkhard, *D.B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute*, pp. 43-44, 51 (n. 43). Un'altra traduzione italiana ma con un titolo diverso è in Coppo, Freddi, *Il marxismo e la donna*.

¹¹¹ Preobraženskij, uno dei leader dell'opposizione di sinistra a Stalin, nel 1929 capitola e si allinea alle posizioni del dittatore: Daniels, *La coscienza della rivoluzione*, p. 566. Per il suo appoggio al codice del 1926 cfr. Goldman, *Women, the State and Revolution*, pp. 220-221.

¹¹² Vd. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (1919), pp. XXXI-XXXII.

¹¹³ Rjazanov, *Comunismo e matrimonio*, pp. 62, 65.

zio e delle unioni di fatto. Ecco la sua sintesi personale, in cui, per la terza volta, ripete la concezione bachofeniana: “Engels segnala a ragione che fu la donna a intraprendere la riduzione della poligamia. La forma superiore della monogamia suppone piena libertà di divorzio, una purezza morale, un’onestà perfetta, e rapporti tra uomo e donna da cui ogni menzogna e ogni ipocrisia saranno bandite. Questa forma si rafforzerà sempre più man mano che la donna si libererà dalla schiavitù e l’uomo si libererà da tutte le tracce di bestialità; la prostituzione maschile e femminile scomparirà man mano che il rispetto di se stesso e degli altri aumenterà”¹¹⁴. Poco importa che sia consentito il divorzio, che non è un’invenzione comunista: l’accento è sulle parole “onestà”, “purezza” e “rispetto”. Il ragionamento si muove sul piano morale ed è in linea con il primitivismo del paradigma spartano. L’evoluzione della famiglia in un regime socialista significa che essa da “unità economica diventa un’unità puramente etica”. Rjazanov concorda con Lenin nella critica alla teoria del bicchier d’acqua e sostiene che “solo i cretini morali possono ostentare quel tipo di “materialismo” per il quale soddisfare la fame e soddisfare l’istinto sessuale è la stessa cosa”¹¹⁵, ed è perciò convinto che abbandonarsi agli istinti materiali sia contro gli interessi della società. Per lui lo stato ha il dovere di registrare matrimoni e divorzi perché si occupa della gestione di tutte le risorse economiche, fra le quali l’uomo è la più importante: “Il comunismo è inconcepibile senza la registrazione di tutte le forze produttrici e di tutti i bisogni della società; è l’uomo che è la forza produttrice più preziosa pure nella società comunista”. Rjazanov aggiunge anche che un giorno lontano, quando sarà completata la transizione al comunismo, la registrazione non sarà più sentita come un atto costrittivo ma come qualcosa di naturale, destinato pertanto a scomparire, cioè a confondersi con il fluire stesso della vita, esattamente come accade con il lavoro¹¹⁶.

Preobraženskij invece è per stringere i tempi, perché è sulla stessa linea di Bucharin. Ma ciò non significa che non insista, e in misura anche maggiore, sul legame fra politica familiare e compattezza sociale. Il brano è citato da Rjazanov ma il senso è molto chiaro: “*Dal punto di vista socialista*”, osserva il compagno Preobraženskij, “*un membro della società, che considera il proprio corpo come sua proprietà personale, concepisce un’idea assurda, poiché l’individuo non è che un piccolo punto separato nell’evoluzione che una razza compie, dal passato verso l’avvenire. Ma dieci volte più assurda è la concezione analoga concernente la discendenza d’un individuo*”. Il compagno Preobraženskij esige “*delle azioni penali spietate contro coloro che propagano malattie veneree senza pensare al crimine che commettono così contro gli altri membri della società e anche contro i loro compagni di classe*”. Ammette “*il diritto imprescrittibile della società di intervenire nella vita sessuale allo scopo di perfezionare la razza per mezzo della selezione sessuale artificia-*

¹¹⁴ Rjazanov, *Comunismo e matrimonio*, p. 67.

¹¹⁵ Rjazanov, *Comunismo e matrimonio*, pp. 66 e 77.

¹¹⁶ Rjazanov, *Comunismo e matrimonio*, p. 69.

le””. Rjazanov può quindi sostenere che la registrazione dei matrimoni, ben poca cosa rispetto ai metodi invocati dal suo avversario, va nella stessa direzione e che il problema è molto più ampio e riguarda il controllo della società sulla vita delle singole persone, di fronte al quale egli, che anticipa la restaurazione stalinista, appare quasi come un moderato, mentre il progressista Preobraženskij giunge ad auspicare una “selezione sessuale artificiale”¹¹⁷.

Questa espressione è suggestiva, come anche la parola “razza”, ma va inquadrata nel giusto contesto. Secondo gli intellettuali del tempo, l’eugenetica non implicava tanto esperimenti di laboratorio, come noi siamo portati a pensare, ma aveva più un senso politico. Per Francis Galton, che ne è l’inventore, essa consiste nello “studio dei fattori sotto controllo sociale che possono migliorare o peggiorare le qualità razziali delle future generazioni, sia dal lato fisico che dal lato mentale”¹¹⁸. L’utopismo socialista era perfettamente coerente con questa concezione. Da Marx fino a Trotskij, i comunisti sono convinti che la liberazione dal lavoro e dalle limitazioni materiali avrebbe permesso a ognuno di sviluppare il proprio talento naturale e migliorato la razza umana, creando un tipo biologico nuovo¹¹⁹. Essi pensano che la realizzazione di una perfetta uguaglianza avrebbe annullato il condizionamento dell’ambiente e prodotto effetti benefici sul comportamento, sul carattere e sull’intelligenza degli uomini. Lafargue spiega che con l’abolizione dei privilegi di classe tornerà in auge la legge di Darwin, perché finalmente gli uomini “saranno obbligati a fare la ruota e a esibire tutte le loro qualità fisiche e intellettuali per conquistare delle amanti” e questo contribuirà in modo potente a perfezionare il genere umano¹²⁰. Ma non si tratterebbe di un ritorno alla legge del più forte. Il regime di uguaglianza ha un valore educativo intrinseco che suscita sentimenti buoni e stimola le più svariate inclinazioni, le quali, una volta acquisite, si trasmettono alla generazione successiva. Il mondo comunista è concepito secondo la teoria dell’evoluzione di Lamarck, si basa cioè sull’idea che le attitudini acquisite da una persona attraverso le sue esperienze vadano a incidere sul patrimonio genetico e siano quindi trasmissibili. Per questo l’intelligenza bolscevica nel suo complesso ritiene che solo gli interventi sociali ed economici possano creare l’uomo nuovo ed è contraria a impostare la società del futuro su una selezione attiva, basata sul talento congenito e sulla scelta dei migliori, come invece volevano i genetisti puri.

La questione viene dibattuta a lungo negli anni 20 e i genetisti ne escono sconfitti. Nel decennio successivo la teoria ufficiale è quella neo-lamarckista di Lysenko¹²¹. Quando Preobraženskij

¹¹⁷ Rjazanov, *Comunismo e matrimonio*, p. 68: “Tutte queste condizioni costituiscono soltanto una parte minima delle norme, dettate, secondo Preobraženskij, “dai problemi della conservazione della razza””.

¹¹⁸ Citato in Mantovani, *Rigenerare la società*, p. 11.

¹¹⁹ Sulla futurologia bolscevica, che si confonde con la fantascienza, vd. Stites, *Revolutionary Dreams*, pp. 168-171.

¹²⁰ Lafargue, *La questione femminile*, p. 107.

¹²¹ Su questi temi vd. Graham, *Science and Values: The Eugenics Movement in Germany and Russia*; Paul, *Eugenics*

dice che è assurda “la concezione... concernente la discendenza dell’individuo”, evidentemente si pronuncia contro l’eugenetica fondata sull’ereditarietà ma non esclude che la società possa intervenire nella vita sessuale degli individui per garantire il progresso della razza umana. È probabile che egli pensi alle disposizioni del codice di famiglia che impediscono di sposarsi in caso di infermità mentale o di malattie veneree¹²². Per lui propagare questo tipo di malattie è un crimine contro lo società, cioè contro lo stato che deve garantire la prestanza fisica e l’integrità morale degli individui. Ciò che ha in mente è un codice etico e ideologico da imporre con la costrizione e non con degli artifici da laboratorio, dimostra cioè di avere la stessa visione di Stalin, il quale rifiuterà ogni forma di approccio biologico alla lotta di classe. Quando nel 1936 il genetista americano Herman Joseph Muller presenta in Russia il suo libro *Out of the Night: a Biologist’s View of the Future*, il dittatore mostra di non apprezzarlo, perché Muller era un convinto femminista, era favorevole al controllo delle nascite, all’aborto, alle tecniche più avanzate di fecondazione, addirittura alla gravidanza in vitro, per alleggerire il più possibile il peso del parto ed emancipare la riproduzione dal sentimento¹²³. L’idea che l’unione coniugale fosse solo qualcosa di materiale, finalizzata al riconoscimento della prole ma sganciata dagli affetti, è una costante della riflessione giuridica sulla famiglia negli anni 20. Ma ciò non ha mai implicato un’eugenetica di tipo medico e la razza, per i bolscevichi, è rimasta una questione sociale. Non c’è dubbio quindi che Stalin sia un semplificatore e si preoccupi di realizzare l’ideale ginecocratico restaurando la famiglia e affidandosi a metodi più tradizionali¹²⁴. Ecco infatti come recepisce il “nuovo” indirizzo sovietico un comunista francese nel 1935: “*I comunisti vogliono lottare per difendere la famiglia francese. Hanno rotto una volta per tutte con la tradizione piccolo-borghese – individualistica e anarchica – che fa della sterilizzazione un ideale. Vogliono farsi carico di un Paese forte e una razza numerosa. L’Urss indica loro la via. Però bisogna adottare immediatamente mezzi efficaci per salvare la razza*”. Wilhelm Reich, che cita questo passo con disapprovazione, commenta in maniera corretta: “Così la pensa un comunista che, in fatto di teoria razzista e difesa della famiglia prolifica, fa a gara con i nazisti”¹²⁵.

La gara dei bolscevichi si svolge appunto sullo stesso terreno dei nazisti, il che ci riporta ancora al modello classico come sfondo comune. La trasformazione del processo di selezione da even-

and the Left; Adams, *Eugenics in Russia*.

¹²² Napolitano, *Maternità e infanzia nella U.R.S.S.*, p. 83.

¹²³ Paul, *Eugenics and the Left*, pp. 578-579; Adams, *Eugenics in Russia*, pp. 192-197.

¹²⁴ Sul terrore sessuale sovietico si vedano le considerazioni di Stites, *The Women’s Liberation Movement in Russia*, pp. 376-391. Cfr. anche Goldman, *Women, the State and Revolution*, pp. 331-343. Soprattutto la Goldman tende a enfatizzare gli elementi di discontinuità fra una visione libertaria iniziale e un’impostazione conservatrice finale. Ma la discontinuità si attenua se teniamo conto del fatto che la visione iniziale non era così libertaria.

¹²⁵ Reich cita un articolo dell’ “Humanité” del 31 ottobre del 1935, scritto da P. Vaillant-Couturier: *La rivoluzione sessuale*, p. 283.

to naturale in strumento artificiale non è infatti un'invenzione marxista né tanto meno sovietica, ma è tipica del nazionalismo ottocentesco. I comunisti non fanno che universalizzare questa prospettiva, solo che essa non si può verificare senza l'intervento dello stato e la costrizione ideologica. Essi si distinguono dai nazisti per i metodi, non per il fine. L'etica della famiglia e la morale sessuale rimangono parti integranti della teoria dello stato, come nel modello spartano originario, il quale, nella canonizzazione di Plutarco, prevede una virilizzazione della società, pervasa da un ideale guerriero. La disponibilità dei lacedemoni verso i rapporti sessuali extraconiugali non è un'apertura di carattere progressista ma ha il fine di produrre una razza ben selezionata. Un risultato impossibile da ottenere in una società in cui prevalgono la gelosia, il sentimentalismo e l'individualismo, tipici dell'ipocrisia borghese. È in questi termini che Bachofen rilegge la ginecocrazia spartana ed è questo il modello sociale che Engels recepisce e trasmette ai comunisti. Sulla decadenza romantica prevale il pragmatismo che coinvolge tutti i membri della collettività, forgiati da un'educazione di stato. L'emancipazione delle donne, simboleggiata dalla loro nudità, esclude categoricamente comportamenti sessuali scomposti e deviati. Il corpo umano torna alla luce del sole, temprato dal lavoro ma depurato della sessualità.

In questo la mentalità socialista e sovietica somiglia molto al movimento nudista che si sviluppa in Europa fra Ottocento e Novecento e che in parte fornisce la base ideologica e morale al nazionalsocialismo. Anche i nudisti tedeschi e inglesi elaborano un nuovo codice di rispettabilità che non ha niente di lascivo, di dionisiaco per così dire, ma ossequia un ideale di armonia e di equilibrio, indispensabile per il benessere collettivo della nazione. George Mosse in un celebre saggio osserva che "il concetto di mascolinità, compresi i modelli di bellezza maschile mutuati dalla Grecia antica, fu assunto dai nazionalismi europei quale simbolo nazionale o stereotipo. L'ideale greco fu spogliato di ogni erotismo superstite, mentre ne furono accentuate l'armonia, la proporzione e la bellezza trascendente"¹²⁶. Secondo questa visione ogni forma di deviazione, dall'omosessualità alla masturbazione, era ritenuta un danno per la nazione¹²⁷. La nazione è un principio totalitario che non tollera disarmonie, comportamenti scomposti, che indeboliscono il fisico e compromettono la difesa dello stato nelle guerre. In genere si va anche oltre la sessualità e tutto quello che non rispecchia un ideale di forza virile è considerato un pericolo per la stabilità politica, come l'esaurimento nervoso e ogni forma di debolezza psichica. La mentalità borghese ottocentesca subisce un duro attacco in nome di una nuova e moderna purezza: la riscoperta del corpo esclude ogni forma di morbosità. Per Heinrich Pudor, corifeo del nudismo, antisemita e di estrema destra, "non erano le donne nude, ma

¹²⁶ Mosse, *Sessualità e nazionalismo*, p. 34.

¹²⁷ Reich, *La rivoluzione sessuale*, p. 294, testimonia che nel 1929 il commissariato del popolo per la sanità distoglieva i giovani dalla masturbazione.

quelle vestite, a suscitare la libidine maschile”¹²⁸, un concetto espresso anche da Bebel. Una certa deriva razzista è comune al socialismo e al nazionalismo e consiste nel depurare la società dalle tradizionali dinamiche del pudore senza che questo porti a una libertà sessuale sfrenata, ma al contrario a un controllo ferreo sui propri istinti. Il modello greco viene in entrambi i casi recuperato in una facies primitiva, in una dimensione di alterità integrale rispetto al mondo moderno. In un saggio del 1932 Fanina Halle inquadra in senso demetrico il rapporto fra uomo e donna in Russia: “E il tratto della castità, della purezza nelle relazioni intellettuali tra i sessi, che in tal modo divenne forte e colorò di sé l’intera generazione degli intellettuali russi, quella del tempo e quella successiva, nonché il tono cameratesco, presente negli ambienti studenteschi russi e tanto spesso travisato in Europa occidentale, prevalgono ancor oggi tra uomo e donna in Unione Sovietica, e continuano sempre a sbalordire gli stranieri che si pongono in modo del tutto diverso di fronte al problema”¹²⁹. Lo stupore dell’occidente di fronte alla cameratesca purezza delle donne russe ricorda il contrasto plutarco-bachofeniano fra Sparta e il resto della Grecia, scandalizzata dal comportamento disinibito e virile delle donne lacedemoni.

Fra le due ideologie vi sono ovviamente delle differenze. Una sta nel modo in cui il paradigma antico viene imitato. Il nazionalismo europeo fa un riferimento esplicito al culto del corpo, tipico della civiltà ellenica. Basti pensare a Stefan George e alla sua ammirazione per la bellezza maschile secondo i canoni estetici classici¹³⁰. Nei socialisti invece l’imitazione è implicita e avviene tramite l’interposizione colta della ricerca storica. Negli uni è una faccenda estetica, visiva, che implica l’ostentazione; per gli altri è qualcosa di scritto, di pensato, di interiorizzato, senza che sia espresso in modo manifesto. Per questo forse il recupero del modello per i socialisti è ancora più radicale, in quanto essi lo ritengono iscritto nel destino stesso del genere umano. Un’altra differenza sta nel fatto che né il socialismo né il bolscevismo hanno un carattere nazionalista, almeno ai primordi, anche se i loro ideali di forza e purezza fisica e morale li portano comunque a desiderare rigide forme di controllo da parte dello stato. Bisogna sottolineare che un principio importante della rivoluzione russa è quello dell’esclusione: dei borghesi innanzitutto, i nuovi iloti (come dice Kautsky), e dei rinnegati che rifiutano di cooperare col regime. Il concetto di esclusione non si sovrappone esattamente a quello di selezione e discriminazione razziale, ma ha in comune con essi la finalità politica. In entrambi i casi si tratta sempre di creare un establishment nazionale, non importa se fondato su una presunta compattezza etnica o su un presunto blocco sociale¹³¹. Non so se sia peggio l’una o l’altra discriminazione, ma è certo che entrambe si traducono in un codice etico che serve

¹²⁸ Mosse, *Sessualità e nazionalismo*, p. 60.

¹²⁹ Citato da Reich, *La rivoluzione sessuale*, p. 293. Il saggio della Halle è *Die Frau in Sowjetrussland*, del 1932.

¹³⁰ Mosse, *Sessualità e nazionalismo*, pp. 64-65.

¹³¹ Su questi temi cfr. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, pp. 221-257.

per unire e rafforzare chi sta al potere. È certo anche che il percorso verso uno stato forte non è lineare, né lascia del tutto inalterati i principi di partenza. La restaurazione patriarcale staliniana senza dubbio è una fase di particolare intransigenza rispetto all'esordio "liberal" della dittatura bolscevica¹³², ma bisogna anche ammettere che già il modello spartano "bachofeniano" implica la fondazione di una civiltà irreggimentata dal lavoro e da sani valori morali, senza tradimenti, senza adulteri, senza nessuna concessione alla licenziosità sessuale. La trasgressione iniziale, la fase eterica per così dire, porta con sé un irrigidimento successivo di carattere demetrico e questo è un tratto comune al regime nazista e a quello comunista, tanto più che in entrambi i regimi le due fasi appaiono necessarie l'una all'altra. De Rougemont suggerisce che l'eugenetica è già implicata nell'anarchia che la precede: non a caso "lo spirito di Licurgo e di Sparta" che egli vede nell'ideologia hitleriana può valere anche per la Russia di Stalin¹³³. Secondo il modello spartano il mantenimento di una buona razza diventa un criterio sociale perché è un prerequisito di cittadinanza e si identifica con l'esistenza stessa dell'uomo in quanto cittadino. La società primitiva è sì superata dal progresso a spirale, ma si ripresenta identica sotto una nuova forma, in cui la disciplina di stato prende il posto di quella naturale. Il concetto di esclusione, che nella sua essenza più manifestamente politica appare più moderno rispetto all'arcaica irrazionalità di una teoria razziale, nasconde comunque un fondo primitivo¹³⁴.

¹³² Stalin non negò semplicemente l'utopismo ma pose fine a tutti gli esperimenti utopici degli anni precedenti in nome di un'unica visione utopica: Stites, *Revolutionary Dreams*, p. 226.

¹³³ De Rougemont, *L'amore e l'Occidente*, pp. 344-348.

¹³⁴ Sia Nolte da una parte sia la Arendt e Talmon dall'altra, hanno evidenziato come al razzismo etnico nazionalsocialista corrisponda il razzismo sociale sovietico e vedono in questo il nocciolo totalitario dei due regimi. L'equiparazione dei concetti di classe e di razza è un leit motiv in Arendt, *Le origini del totalitarismo*, pp. 421 ss. (dove inizia la terza parte del saggio dedicata specificamente al totalitarismo nazista e stalinista). Di Nolte si veda soprattutto *Dopo il comunismo*, in cui c'è addirittura un nesso causale dalla classe alla razza. Sull'esclusivismo democratico dei totalitarismi di sinistra, riferito ai giacobini, cfr. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, pp. 95 ss. Sulle affinità fra fascismo, bolscevismo e nazionalsocialismo, sia dal punto di vista della prassi rivoluzionaria sia riguardo all'organizzazione dello stato e al comune esito nazionalista dei tre regimi, vd. Pipes, *Il regime bolscevico*, pp. 279-329; Furet, *Il passato di un'illusione*, pp. 185-241.

Capitolo terzo: Il diritto

Poena sine lege

Nella riflessione giuridica si ripercuote l'eco dei dibattiti sullo stato e sulla nuova morale che agitano gli intellettuali bolscevichi negli anni 20. La dottrina politica di Lenin dà il tono alle discussioni sul diritto. L'opinione comune è che anche questo, come la famiglia e lo stato, abbia i giorni contati. I giuristi lo ripetono di continuo, ma nel contempo stilano la costituzione del 1918 e vari codici, nel tentativo di elaborare un diritto che sia alternativo a quello delle nazioni borghesi e fornisca le basi per un'eguaglianza reale¹. Dopo la disorganizzazione e il caos dei primi tempi, in cui la legislazione è lacunosa e i bolscevichi vanno avanti a decreti, si procede a una codificazione più dettagliata che coincide con gli anni della Nep e si protrae fino al 1930. Tuttavia gli istituti giuridici su cui si fondano gli ordinamenti occidentali non sono messi in discussione. La famiglia non viene cancellata, rimangono la proprietà e l'eredità, alle quali vengono posti dei limiti quantitativi, i contratti continuano ad esistere e i tribunali e i gradi di giudizio vengono ristabiliti². Il diritto sovietico non sembra avere tratti peculiari che lo distinguono da quello degli altri paesi, perché ciò che cambia veramente è la funzione del diritto. I bolscevichi seguono la strada indicata dal rinnegato Renner che propone di mantenere i vecchi istituti e dare loro una funzione sociale³. Il problema principale è creare ex novo un diritto moderno che le repubbliche più avanzate già possedevano, non quello di distruggere il poco che era rimasto in piedi. Gli stessi giuristi sovietici avallano il paradosso di un

¹ Così Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, p. 206: "Non v'è ancora da noi un diritto unitario giacché a fianco di un diritto dell'eguaglianza v'è un diritto della disuguaglianza. Nella misura in cui diminuisce il peso specifico della proprietà privata ci avviciniamo ad un'autentica eguaglianza, ma noi affermiamo che il raggiungimento dell'eguaglianza significherà al tempo stesso l'estinzione del diritto perché ogni diritto è in sostanza un diritto diseguale". Per un elenco dei codici sovietici con le date di approvazione vd. Simons, *The Soviet Codes of Law*, pp. XLV-XLVII.

² Sull'identità del diritto sovietico, impostato sulla struttura e sulle definizioni dei codici occidentali, e sul riallineamento graduale ai parametri europei dopo il radicalismo del comunismo di guerra vd. Schlesinger, *La teoria del diritto nell'Unione Sovietica*, part. pp. 55-190; David, Hazard, *Le droit soviétique*, pp. 125 ss. (sui codici della Nep); Hazard, *Communists and their Law*, pp. 103-126 (sui tribunali), 199-268 (sulla proprietà, l'eredità e i diritti d'autore), 311-341 (sui contratti); Berman, *La giustizia nell'U.R.S.S.*, part. pp. 157-173; Quigley, *The Romanist Character of Soviet Law*. Più di recente sul contrasto fra la forma della legge (che si appella a principi di libertà e uguaglianza) e la sostanza del regime vd. Ioffe, *Soviet Law and Soviet Reality*. Sulla dittatura del Sovnarkom (il consiglio dei commissari del popolo) durante il comunismo di guerra vd. Altrichter, *Staat und Revolution in Sowjetrussland*, pp. 8-36.

³ Renner, *Gli istituti del diritto privato e la loro funzione sociale*. Su questo cfr. Schlesinger, *La teoria del diritto nell'Unione Sovietica*, pp. 43-46; David, Hazard, *Le droit soviétique*, pp. 185-203.

diritto borghese senza borghesia⁴ e nel contempo riaffermano la politica classista della dittatura proletaria, in cui ogni residuo del mondo borghese deve essere eliminato.

La contraddizione emerge nel modo più eclatante nel diritto penale. La legislazione criminale sovietica è simile a quella occidentale ma i tribunali hanno lo scopo primario di combattere i nemici di classe, non di amministrare la giustizia. Qui in effetti c'è un elemento sostanziale di novità che segna la distanza fra il diritto europeo e quello sovietico e colma, d'altra parte, lo iato fra un regime retrogrado e le sue leggi, apparentemente e inutilmente progressiste. I bolscevichi respingono la norma come unico criterio per giudicare l'imputato e ricorrono alla coscienza rivoluzionaria come fonte del diritto. Il principio *nulla poena sine lege* viene abbandonato e ciò conferisce piena legittimità alla persecuzione politica. Il codice penale del 1926, che pur con alcuni aggiornamenti attraversa tutta l'età staliniana, consente al giudice di punire gli atti ritenuti socialmente dannosi anche se non sono previsti da norme specifiche. Il magistrato può procedere "per analogia", cioè ispirandosi agli articoli di legge più somiglianti: in tal modo ha il totale arbitrio nel giudizio ed è autorizzato a comportarsi come un legislatore⁵. La procedura prevale sul diritto oggettivo e il cittadino non

⁴ Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, p. 245.

⁵ Il principio dell'analogia sulla base della coscienza rivoluzionaria era già presente nei primi decreti sull'amministrazione della giustizia. Va precisato che in questi decreti, come si vede dagli esempi elencati di seguito, si lasciano in vigore le norme previgenti non esplicitamente abrogate ma ciò non è di per sé è *analogia legis*, mentre lo è il giudicare un caso non previsto sulla base di una norma simile. Quindi si può dire che si applica il principio dell'analogia solo quando si vieta del tutto di fare ricorso alla normativa previgente, giudicando solo sulla base dei lacunosi decreti sovietici e della coscienza socialista. Ecco la progressione: l'art. 5 del decreto del 22 novembre 1917 afferma che le leggi precedenti all'ottobre sono valide solo se non sono state esplicitamente abrogate e se non contraddicono la coscienza e il sentimento rivoluzionario della giustizia; l'art. 8 del decreto del 7 marzo 1918 precisa che le procedure giudiziarie saranno osservate sulla base degli stessi criteri e l'articolo 36 dice che i giudici devono essere guidati da criteri di giustizia e non dal diritto formale; il decreto del luglio 1918 non prevede l'applicazione delle leggi precedenti alla rivoluzione ma senza sviluppare alternative, mentre l'Istruzione del commissariato della giustizia del 23 luglio torna di nuovo a indicare come guida le leggi prerivoluzionarie purché coerenti con la coscienza socialista; l'articolo 22 della Legge sui tribunali del 30 novembre 1918 prescrive chiaramente che i giudici devono decidere secondo i decreti sovietici e se questi non bastano secondo la coscienza socialista e vieta di fare riferimento al diritto precedente. Infine l'art. 6 del codice del 1926 così recita: "Si considera socialmente pericolosa ogni azione od omissione diretta contro il regime sovietico o contro l'ordine giuridico instaurato dal Governo degli operai e dei contadini per il periodo di passaggio al regime comunista. Nota: Non è considerata come delitto un'azione che, quantunque formalmente soggetta ad un articolo della parte speciale di questo Codice, abbia perduto, a causa delle lievi entità e per la mancanza di conseguenze nocive, il suo carattere di pericolosità sociale". Per i riferimenti e i commenti vd. Napolitano, *La politica criminale sovietica*, pp. 19-24, pp. 95-203 (traduzione integrale del codice penale); David, Hazard, *Le droit soviétique*, pp. 112-115; Altrichter, *Staat und Revolution*, pp. 142-151. Il codice del 1926 rimane in vigore fino al 1958 quando il principio di analogia viene apertamente abbandonato: vd. Tchkhikvadze, Kiritchenko, *Le droit penal soviétique*; cfr. Hazard, *Communists and their Law*, pp. 438-451. Sull'interpretazione estensiva della norma vd. anche Ioffe, *Soviet Law and Soviet Reality*, pp. 204-205, 209-222.

ha alcuna difesa nei confronti di uno stato che sovrappone l'iniziativa rivoluzionaria all'amministrazione della giustizia. La filosofia del diritto, ridotta a filosofia politica, ha più importanza del diritto stesso, perché è chiamata a giustificare questa situazione. Diversamente dagli stati occidentali, dove il diritto è stabile e fissato in codici ma ci sono varie scuole teoriche, in Russia i codici sono generici e l'ideologia è unica. Il ruolo del giudice è politico e la sua "libertà" consiste nell'applicare la legge in modo conforme alla dottrina marxista⁶. I giuristi sono intellettuali di partito e fissano la dottrina che permette di guidare lo stato ed educare la società. La scomparsa del diritto serve a giustificare l'arbitrio in nome di una verità, o di una norma, più alta, non positiva, ma eterna in quanto non scritta.

I giuristi sovietici fanno esplicito riferimento ai lavori di Enrico Ferri e al suo progetto di codice penale del 1921. Nel 1930 Krylenko redige la sua proposta di codice senza dosimetria, cioè senza la quantificazione delle pene, ispirandosi proprio a Ferri⁷. Questi prevedeva la massima discrezione per il giudice, il quale doveva rivolgere la propria attenzione non al crimine ma al reo e doveva emettere la sentenza non solo avvalendosi della norma ma anche come "esperto in fatto di fisiopsicologia e di psicopatologia criminale, come in fatto di medicina legale e sociologia criminale"⁸. I bolscevichi riprendono dalla scuola positiva italiana l'idea che il delitto sia un'azione socialmente pericolosa e la pena una misura di difesa sociale⁹, ma al posto della presunzione scientifica di matrice lombrosiana mettono come criterio di giudizio l'ideologia marxista rivoluzionaria. La tendenza alla semplificazione del diritto in nome di un fondamento superiore è comune a tutti i giuristi russi. Può essere significativo notare che molti di loro sono buchariniani. Il nome più importante è Pašukanis, che vuole unificare tutte le branche del diritto nell'unica e inusitata categoria del diritto economico, seguendo la concezione di Bucharin¹⁰. Ma anche Stučka, che invece sta dalla parte di Lenin, si dichiara a favore dell'unificazione dei codici¹¹. Negli anni 20 il lavoro legislativo è freneti-

⁶ Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, p. 323: "Ma via via che si formerà una nuova scienza marxista del diritto civile, essa eserciterà senza dubbio grande influenza anche sulla pratica del diritto civile, se non proprio come fonte del diritto nel ristretto significato tecnico del termine, certo come elemento fecondatore di tutto il campo del diritto civile, a cominciare dalla legislazione per finire con la pratica giudiziaria". Sui tribunali popolari come strumenti di lotta politica si veda sempre Stučka, *ibidem* pp. 355-366. Sul rapporto fra diritto e filosofia del diritto vd. David, Hazard, *Le droit soviétique*, pp. 84-86, 262-271.

⁷ Napolitano, *Il codice penale sovietico*, pp. 6-14; idem, *La politica criminale sovietica*, pp. 71-88; Hazard, *Communists and their Law*, p. 427.

⁸ Ferri, *Relazione sul Progetto preliminare di Codice penale italiano*, pp. 50-51.

⁹ Art. 1 del codice penale del 1926: vd. Napolitano, *La politica criminale sovietica*, p. 97.

¹⁰ Cerroni, *Pašukanis e la "grande svolta" nella cultura giuridica sovietica*. Sul nesso ideologico fra il processo a Bucharin e quello a Pašukanis nel 1937 cfr. Napolitano, *Le metamorfosi del bolscevismo*, pp. 91-92, 232-239.

¹¹ Cfr. Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, pp. 258-268.

co. I giuristi sovietici stilano i codici fondamentali ed elaborano molti progetti, spesso in concorrenza gli uni con gli altri, dando vita a un dibattito ricco e acceso¹². In fondo però sono d'accordo sul fatto che il paradigma della democrazia primitiva è un orizzonte valido anche per il pensiero giuridico. Nel 1919 il Commissario alla giustizia Kurskij, parlando dei tribunali popolari, sostiene che nessun diritto aveva prima d'allora attribuito tanto potere a un giudice, tranne forse il diritto anteriore a quello romano. Kurskij assimila i tribunali istituiti dai bolscevichi ai tribunali primitivi e dichiara che i russi sono riusciti a combinare la complessità della società moderna con la semplicità di un diritto arcaico, privo di procedure formali¹³. La riflessione non si muove su un piano tecnico ma storico, le fonti e i modelli sono gli stessi di Lenin, anzi nel caso dei giuristi l'influsso dell'"Urgeschichte" è ancora più esplicito, è cioè ancora più chiaro che sono influenzati da una antropologia primitivista e dagli studi ottocenteschi di diritto comparato.

Un diritto senza diritto

Stučka e Pašukanis sono in piena sintonia con la teoria rivoluzionaria di Lenin che nella dittatura del proletariato vede già una fase prepolitica. Nei principi generali la corrispondenza funziona: c'è il tentativo comune di ripristinare, de facto e de iure, una democrazia primitiva. Nei dettagli, tuttavia, una teoria marxista del diritto porta a delle contraddizioni che risultano fatali. Porre un legame esclusivo fra diritto e borghesia, che in soldoni è la tesi dei giuristi borghesi, vuol dire che la legge scomparirà assieme allo stato ma anche che lo stato sovietico è borghese perché è dotato di un diritto. Kelsen e Cerroni, pur da fronti diversi, hanno chiarito che questo è un esito obbligato: spiegare il diritto con una teoria economica equivale a vedere nell'economia borghese basata sullo scambio la sola condizione possibile per l'esistenza della legge e, paradossalmente, a riconfermare lo stato borghese. L'operazione è accettabile durante la Nep, alla quale può essere addirittura funzionale, visto che dopo il 1921 la libertà economica viene in parte ripristinata, ma è assolutamente controproducente dopo il 1928 con il primo piano quinquennale e la collettivizzazione forzata¹⁴. Per questo il pensiero giuridico degli anni 20 viene liquidato da Vyšinskij e bollato come nichilista. Stučka muore prima di vedere compiuto il processo di obliterazione, Pašukanis invece ha il tempo di rinnegare le sue teorie prima di essere fucilato. Essi pagano ingiustamente per il loro estremismo.

¹² Hazard, *The Abortive Codes of the Pasukhanis School*.

¹³ Il testo è citato da Hazard, *Le droit soviétique et le dépérissement de l'Etat*, pp. 36-37; cfr. anche Hazard, *Communists and their Law*, pp. 108-109 e n. 10.

¹⁴ Sulla giurisprudenza sovietica vd. Schlesinger, *La teoria del diritto nell'Unione Sovietica*, pp. 191-213; Hazard, *Soviet legal philosophy* (con una antologia di scritti); Kelsen, *La teoria comunista del diritto*; Berman, *La giustizia nell'U.R.S.S.*, pp. 15-59; Cerroni, *Il pensiero giuridico sovietico*; idem, *Teorie sovietiche del diritto* (antologia di scritti). Cfr. *Encyclopedia of Soviet Law*, s.v. Jurisprudence pp. 407-410, e le voci Pašukanis e Stučka su *Novissimo Digesto italiano* (redatte da Tomaso Napolitano).

In fin dei conti tutti i loro sforzi per dimostrare l'origine classista del diritto, coerenti o meno, hanno lo scopo di rintracciare una via sovietica al diritto. Esattamente come nella dottrina leninista, anche nelle loro opere troviamo sotteso un modello alternativo, che sia pur con sfumature diverse, anche in uno stesso autore, fa capo al concetto di polis. In tal senso è ovvio che il diritto non viene annichito e lo stato non scompare ma rinasce più forte a scapito dei diritti (borghesi) dell'individuo. C'è in questo una terribile coerenza, se pensiamo che i giuristi vengono eliminati in assenza delle garanzie che essi hanno contribuito a distruggere. Il loro tradimento non è nei confronti dello stato sovietico ma riguarda il concetto di evoluzione del diritto che essi rovesciano pur di sorreggere una teoria politica.

Uno dei leit motiv del pensiero giuridico sovietico è l'avversione al diritto romano. Già per Marx i romani sono la prefigurazione della società borghese: la ricchezza dei loro codici riflette il regime classista tipico di una civiltà commerciale dove l'uguaglianza formale e il rispetto della norma nascondono lo sfruttamento dei ceti più poveri. La polis invece esprime un equilibrio naturale poiché nella scala evolutiva precede lo stato romano. I greci posseggono uno stato che non si è ancora separato dalla società e identificano la giustizia con l'amministrazione della polis da parte dei cittadini. Il diritto normativo tipico dell'età moderna è assente nella civiltà ellenica, perché ciò che conta è gestire le controversie fra i cittadini, creando di volta in volta il diritto. I giuristi sovietici impostano il confronto fra Atene e Roma in questi termini. Secondo Stučka gli antichi greci avevano capito meglio dei moderni la natura dei rapporti giuridici perché l'uomo era più integrato nella natura e nella società e non c'era ancora l'individualismo alienante caratteristico "delle varie scuole filosofiche dell'epoca borghese più fiorente". Stučka segue le orme di Marx quando sostiene che "il detto di Aristotele che l'uomo è un animale politico (*politikon* deriva da *polis*)... caratterizza l'intero sistema sociale di quell'epoca". Per Stučka i greci identificano diritto naturale e diritto positivo e sono i romani a rompere questo perfetto equilibrio, perché impongono un "dominio classista" e distinguono fra il diritto civile dei quiriti, il diritto degli stranieri (*ius gentium*), che erano la maggioranza nello stato, e lo *ius naturale*, valido per tutti gli esseri viventi¹⁵. I greci scrivono le leggi in modo semplice e i loro codici sono da considerare rivoluzionari perché tutte le norme sono sistemate in un testo unico e nei periodi di mutamento politico viene imposto il divieto di emanare nuove leggi per il futuro¹⁶. In questo caso Stučka pensa a Solone che è ritenuto un rivoluzionario, secondo l'insegnamento di Engels. Pašukanis invece è meno esplicito nel confronto. Anch'egli considera il diritto romano l'origine del formalismo giuridico borghese e gli contrappone un generico diritto arcaico, caratterizzato dalla solidarietà gentilizia e familiare, secondo lo schema di Henry Maine¹⁷.

¹⁵ *La funzione rivoluzionaria del diritto*, p. 140.

¹⁶ *La funzione rivoluzionaria del diritto*, p. 486.

¹⁷ Maine, *Diritto antico*, pp. 100-101, sostiene che "l'unità della società antica era la famiglia, mentre quella della socie-

Ma non c'è dubbio che in questo orizzonte primitivo Pašukanis comprenda anche la Grecia antica e che quando parla della scomparsa del diritto pensi anche alla concretezza della prassi giuridica ateniese. Gli stessi romanisti lo mettono sulla strada. Infatti sono gli studiosi come Maine e Rudolf Jhering a fare dei romani i precursori del diritto moderno, basato sull'individualismo e l'egoismo, a dare cioè una visione pragmatica e talora brutale – nel caso di Jhering – del diritto stesso. I giuristi sovietici si appropriano di tali ricostruzioni e le usano per confutare il modello romano e immaginare uno stadio pregiuridico a cui fare ritorno.

Essi si servono di Maine e Jhering per mettere in dubbio la pretesa che il diritto romano (cioè moderno) sia un diritto naturale, ma non negano che esista un diritto naturale. Maine sostiene che i romani stessi considerano la legge naturale un ideale supremo in quanto valida per tutti gli uomini, ma riconosce che si tratta di una finzione. Per i romani il diritto naturale non è altro che lo *ius gentium* col quale giudicano i popoli sottomessi e che solo in seguito viene mascherato col principio di uguaglianza preso in prestito dai greci. La finzione ha però effetti positivi perché contribuisce al progresso del diritto dando l'illusione di guardare indietro e non avanti, di ritrovare cioè le condizioni originarie dell'umanità anziché di modificarle in meglio guardando al futuro. Ciò si spiega col fatto che i popoli dell'antichità e i romani in particolare sono legati alla tradizione e hanno bisogno di spacciare per conservatrici regole che invece introducono delle novità. Per gli antichi l'idea di una perfezione originaria a cui tendere non è rivoluzionaria ma emendatrice ed è questo, secondo Maine, “il punto preciso in cui l'idea moderna di una legge di natura ha spesso cessato di assomigliare all'antica”¹⁸. La riflessione giuridica e politica francese prerivoluzionaria fa fare il salto al diritto naturale: da criterio di orientamento per la pratica esso passa a vera e propria fede speculativa. Maine imputa questo slittamento soprattutto a Rousseau, per il quale “ogni legge e istituzione che non si adatti a questo essere immaginario in queste circostanze ideali [l'uomo nello stato di natura] dev'essere condannata in quanto decaduta da una perfezione immaginaria... la teoria è sempre quella dei giuristi romani... ma la teoria, così come si presentò, fu rovesciata”¹⁹. Maine è polemico con i teorici della “democrazia totalitaria” e si preoccupa delle distorsioni che subisce il concetto di uguaglianza²⁰. Per i romani, sostiene, il fatto che gli uomini fossero uguali era un dato di fatto, utile per orientarsi nella pratica del diritto, per i rivoluzionari invece l'uguaglianza diventa un imperativo morale in quanto sostanza del genere umano.

tà moderna è l'individuo” e, di conseguenza, sotto il profilo penale non l'individuo è colpevole ma l'intera sua famiglia, indefinitamente meritevole di punizione; cfr. Pašukanis, *La teoria generale del diritto*, p. 186.

¹⁸ *Diritto antico*, p. 64.

¹⁹ *Diritto antico*, p. 71. Sulla questione del giusnaturalismo romano vd. il recente volume curato da Mantovani e Schiavone, *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*.

²⁰ Per questo Maine è stato accostato a Edmund Burke, vd. Vincenzo Ferrari in *Diritto antico*, pp. XLIV-XLV.

Per Maine l'idea della finzione, cioè l'assenza di una legge naturale, serve quindi a prevenire le tendenze sovversive in politica. I giuristi sovietici accettano questa tesi ma ne fanno un elemento importante della loro teoria rivoluzionaria. Essi usano Maine per uno scopo limitato, che è togliere al diritto romano ogni aura di naturalità, ma non abbandonano l'idea che esista uno stato di natura da recuperare. Quando Maine sostiene che la proprietà privata non è un diritto naturale e che anzi è il prodotto di un raffinamento tardo, e che la prima proprietà è quella comune, legata alla famiglia e al clan, i bolscevichi concordano²¹. Essi sono pure disposti ad accettare gli argomenti di Maine contro i rivoluzionari francesi perché questi rimasero nell'alveo del diritto romano: Robespierre non mise in discussione la proprietà privata, pur ritenendola solo una convenzione sociale. I rivoluzionari russi vogliono andare oltre, oltrepassare cioè il diritto romano e tutti i pregiudizi storici e culturali che ne derivano²².

A questo scopo Jhering è ancora più utile di Maine. Stučka gli riconosce un particolare acume che lo distanzia dagli altri giuristi borghesi²³. La sua brutale franchezza è un aggancio migliore per confutare l'idea stessa di diritto o al limite giustificare la violenza di un diritto rivoluzionario. Jhering sostiene che il diritto nasce dalla violenza e da un accordo fra le parti in cui prevale il più forte. Per lo studioso tedesco il diritto oggettivo nasce dal diritto soggettivo, ovvero dal diritto privato che preesiste alla stessa idea di stato. Gli istituti romani non hanno nessuna sacralità né tanto meno sono l'incarnazione di una legge naturale. "Dove mai v'ebbe un diritto che non sia uscito dalla forza indi-

²¹ Maine, a differenza dei giuristi contemporanei che pensavano che l'occupazione delle *res nullius* fosse addirittura precedente al formarsi delle società civili, ritiene che l'*occupatio* non sia in realtà niente di primitivo ma frutto di un diritto già raffinato che presume che ogni cosa debba avere un proprietario. Di conseguenza considera più probabile che la forma originaria di proprietà sia quella congiunta (clan, famiglie, villaggi) e fa l'esempio della comunità di villaggio dell'India del suo tempo (*Diritto antico*, pp. 193-4, 196-197). Maine sostiene la stessa cosa a proposito dei contratti consensuali, quelli relativi alla vendita, all'affitto e alle società d'affari, cioè gli atti che fanno crescere la società e che c'è bisogno sempre di semplificare per favorire la crescita "...sebbene sia fortemente probabile che i contratti consensuali siano gli ultimi nati nel sistema romano e che la qualificazione di *iuris gentium* ne sottolinei questa origine recente, proprio questa espressione che li ricollega al "diritto delle nazioni" in tempi moderni ha generato l'idea di una loro estrema antichità. Quando il "diritto delle nazioni" si trasformò nella "legge di natura" sembrava implicito che i contratti consensuali fossero il tipo di accordo più congeniale allo stato naturale; di qui nacque la singolare credenza che, tanto più giovane fosse una civiltà, tanto più semplici dovessero essere le sue forme contrattuali" (*Diritto antico*, p. 251). La tesi sull'*occupatio* viene ripresa da Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, p. 290, quella sulla concezione pratica, non etica, dell'*aequitas* da Pašukanis, *La teoria generale del diritto*, p. 166.

²² La loro posizione è quella di Marx ne *La sacra famiglia* quando contesta ai giacobini di aver confuso la comunità antica con lo stato moderno: Marx, *Opere* IV, pp. 132-138. La questione della proprietà nel pensiero giacobino è complessa, vd. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, pp. 209-228.

²³ Per Stučka Jhering è "il più audace e franco rappresentante della scienza giuridica borghese" (*La funzione rivoluzionaria del diritto*, p. 21).

viduale, e le di cui origini non si perdano nello sfondo oscuro della forza fisica?”, si chiede Jhering. Alcuni popoli hanno nascosto e rimosso queste origini cruente, mentre presso i romani “dopo tanti secoli echeggia nel diritto in vigore la voce, che la forza personale è la sorgente del diritto”²⁴. Il diritto soggettivo è appunto il diritto di conquista. In latino tutti i termini che indicano la proprietà hanno un etimo riconducibile alla conquista violenta, alla rapina, che è unilaterale. La madre del diritto è la forza materiale. La proprietà nasce dall’appropriazione di qualcosa inteso come preda. Per questo il diritto si muove nell’ambito della controversia fra due parti. Il concetto di difesa privata è fondamentale nei romani, anche dopo che lo regolano in base a una procedura²⁵. Lo stato è un concetto successivo e viene descritto come un principio di subordinazione e di ordine che garantisce lo stesso diritto privato, il che per Jhering non significa che “il diritto privato sia dipendente in sé dalla garanzia statale”. Infatti “... la forma primitiva, sotto di che compare nella regione del diritto l’autorità dello stato, per proteggerlo e limitarlo, è quella di un *rapporto contrattuale*. La comunanza promette per contratto la sua protezione, e colui che la implora acconsente alle limitazioni, a cui la comunanza vincola questa guarentigia...”²⁶.

Non è difficile sovrapporre a questa ricostruzione il modello della lotta di classe in cui il conflitto fra due parti genera un diritto di per sé parziale, in quanto espressione del più forte, e fa nascere lo stato classista che protegge i privilegi del ceto dominante. Stučka riconosce l’affinità fra le tesi di Jhering e le teorie marxiste e ne deduce che nella dittatura del proletariato il diritto del più forte è quello dei proletari che schiacciano la borghesia²⁷. Per lui quando scompare lo stato sparisce anche la legge, ma finché c’è uno stato sovietico vive anche un diritto sovietico. Stučka usa Jhering per dare alla legge una funzione rivoluzionaria. Pašukanis invece è più radicale. Della teoria di Jhering egli sviluppa soprattutto il dualismo fra diritto privato e pubblico. Il primo è il vero diritto perché nasce dai rapporti economici fra gli individui, mentre lo stato è solo un principio di autorità che si aggiunge quando la società assume un assetto classista e perciò “non richiede una interpretazione giuridica”²⁸. Lo stato si identifica con la “norma oggettiva astratta” da rispettare e la sua funzione è solo coercitiva. L’idea dello stato giuridico è solo un miraggio, un’ideologia che serve a mantenere l’ordine. Questo per Pašukanis vale anche per lo stato sovietico, il cui diritto non ha un’identità specifica e non è altro che un diritto borghese, benché in via di estinzione²⁹. La spiegazione delle origi-

²⁴ Jhering, *Lo spirito del diritto romano*, pp. 84-85.

²⁵ Jhering, *Lo spirito del diritto romano*, pp. 69-129.

²⁶ Jhering, *Lo spirito del diritto romano*, p. 169.

²⁷ Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, pp. 84-110, part. 91-92; 186-187; 202.

²⁸ Pašukanis, *La teoria generale del diritto*, p. 148.

²⁹ Per la confutazione del dualismo fra diritto privato e pubblico vd. Kelsen, *La teoria comunista del diritto*, pp. 146-151, che fra i modelli di Pašukanis nomina espressamente solo Gumpłowicz ma fa anche riferimento, senza farne il nome, a giuristi tedeschi di tendenza spiccatamente conservatrice.

ni violente del diritto va oltre Maine e Jhering e viene impiegata per immaginare una società senza stato.

Ciò però non implica una totale assenza di regole. Pašukanis, come Stučka, recupera un principio d'ordine e lo trova nell'idea di uguaglianza naturale che i romanisti avevano qualificato come finzione. Il diritto penale è rivelatore e costituisce il banco di prova su cui misurare la distanza fra la riflessione giuridica europea e quella sovietica. Pašukanis sostiene che il diritto penale è l'espressione paradigmatica di un rapporto commerciale, perché la pena non è altro che il pagamento per un danno ricevuto³⁰. Egli fa sua la tesi di Maine secondo cui il diritto delle origini è solo quello penale ed è confinato in una dimensione privata all'interno della quale si sbrigano le controversie. Solo in seguito lo stato si intromette istituendo i tribunali, ma lascia al processo una struttura agonistica, eco della forma originale³¹. Tuttavia quella che per Maine è solo una condizione primitiva, superata dallo sviluppo del diritto, per Pašukanis esemplifica una spontaneità perduta. È pur vero che per lui lo scambio privato è la fonte di tutti i mali e genera come ipostasi un diritto ingiusto, ma nel descrivere il modo in cui questo rapporto si svolge nell'antichità fa percepire distintamente un sentimento di nostalgia e di ammirazione. Anch'egli in fondo non nega del tutto il diritto. La semplicità primitiva del processo penale assume i contorni di una forma naturale, obnubilata dalle escrescenze del progresso. L'armonia di natura sta proprio nel conflitto iniziale e nei modi spontanei di gestirlo. Pašukanis infatti dà un grande spazio al concetto di equivalenza, per il quale ricorre ad Aristotele, la massima autorità in fatto di φύσις. Il filosofo serve a dimostrare che il delitto è un "contratto che si conclude contro volontà" e che la pena agisce "come un equivalente che pareggia il danno causato alla vittima"³².

Nell'*Etica Nicomachea* i delitti rientrano nell'ambito della giustizia correttiva che è divisa in due parti: una concerne i rapporti volontari, come la vendita, l'acquisto, il prestito ecc. (i contratti insomma), l'altra riguarda i rapporti involontari come il furto, l'adulterio e l'omicidio. In entrambi i casi il compito della giustizia è quello di stabilire il giusto mezzo fra il guadagno e la perdita. Chi commette ingiustizia ha un guadagno, mentre chi la subisce ha una perdita. Quindi la pena che infligge il giudice è togliere a chi ha guadagnato e aggiungere a chi ha perso. Non importa se chi ha commesso un delitto sia un uomo buono o cattivo, l'unica cosa a cui si guarda è il danno procurato

³⁰ Pašukanis, *La teoria generale del diritto*, p. 176: "... se il diritto privato riflette più direttamente il livello più generale in cui si determina la forma giuridica come tale, il diritto penale è la sfera in cui la relazione giuridica raggiunge la massima tensione: l'elemento giuridico è scisso soprattutto qui – e più nettamente che altrove – dal costume, acquistando piena autonomia. Nel processo giudiziario si compie con particolare chiarezza la trasformazione delle azioni umane concrete in atti di una parte, in atti cioè di un soggetto giuridico"

³¹ Maine, *Diritto antico*, pp. 280-285.

³² Pašukanis, *La teoria generale del diritto*, pp. 177-178. Su Pašukanis e Aristotele cfr. Kelsen, *La teoria comunista del diritto*, pp. 155-158.

o ricevuto. La pena, cioè la perdita (ζημία), usata in antitesi al κέρδος, cioè il guadagno, ha la funzione economica di riequilibrare il rapporto. Aristotele stesso dice di aver tratto questa terminologia dai rapporti volontari (contrattuali) e di averla impiegata per spiegare i rapporti involontari, cioè i delitti. Se si tratti di un semplice paragone o se le due realtà abbiano la stessa sostanza è tutto da vedere. Questo dilemma si presenta continuamente in Aristotele³³. Ma Pašukanis non si pone il problema e prende Aristotele alla lettera: la pena è un equivalente che ripaga il danno. Aggiunge anche che “per quanto possano sembrare ingenuie queste costruzioni ad uno sguardo superficiale, in esse vi è una intuizione della forma giuridica molto più vicina alla realtà di quella delle teorie eclettiche dei giuristi dei nostri tempi”. Gli antichi, come pensa anche Stučka, hanno visto più giusto dei moderni e hanno riconosciuto la vera essenza del diritto. L’apprezzamento non è solo scientifico ma morale. È in virtù della connessione organica fra gli individui della comunità che il delitto può essere visto come un danno e la giustizia come un semplice rapporto di equivalenza, senza considerare la responsabilità individuale, cioè senza verificare se chi ha commesso il fatto sia “buono o cattivo” (ἐπεικῆς ἢ φάυλος). Il diritto moderno, che pure si basa sullo stesso principio commerciale, ha tradito il nesso diretto fra le cose e il loro effettivo valore, fra i torti e il loro specifico contrappasso.

Aristotele riconduce Pašukanis dritto nelle braccia di Marx. Il riferimento all’*Etica* in questi termini è un riflesso dell’analisi del valore di Marx. Nel *Capitale* c’è scritto che Aristotele aveva supposto un valore oggettivo delle cose in grado di regolare un rapporto di equità nello scambio fra merci diverse. Ho già evidenziato come questa presunzione porti Marx a ritenere che l’economia antica non conosca lo sfruttamento in quanto l’equazione fra valore e lavoro è perfetta. D’altra parte, secondo Marx, proprio questa perfetta equazione impedisce agli antichi di riconoscere nel lavoro il valore oggettivo sotteso a tutte le merci. Per Pašukanis la stessa cosa accade nel rapporto di scambio che Aristotele intravede fra un delitto e la sua espiazione. Infatti cosa rende giusto il processo nell’antichità, cosa lo fa essere comprensibile a tutti se non un senso di giustizia condiviso dall’intera comunità? La colpa individuale non esiste ma il reato viene equiparato a un danno patrimoniale con una corrispondenza immediata, resa possibile soltanto dal principio di solidarietà che unisce la persona alla famiglia o al clan e che fa risultare inutile l’esistenza di un apparato repressivo. La società moderna invece rompe questo vincolo naturale, dissolve “le precedenti connessioni primitive e organiche tra gli individui” e introduce il principio della responsabilità individuale. In questo modo si complica il calcolo della pena, non più commisurata sulla base del danno ma in base alla violazio-

³³ *Etica Nicomachea*, V 1131a, 1-9 e 1131b, 25-1132b, 20. Il problema infatti è stabilire in che senso la giustizia come giusto mezzo fra perdita e guadagno si ponga anche nei rapporti volontari: vd. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics*, pp. 430-441; Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, pp. 404-412; Bostock, *Aristotle’s Ethics*, pp. 60-62. Sulla giustizia come problema etico e non immediatamente giuridico cfr. Gauthier-Muzellec, *Aristote et la juste mesure*, part. pp. 106-111.

ne di una norma dello stato. Un principio formale prevale su un fatto materiale, concreto, e ciò per Pašukanis è una mistificazione. Nella società capitalista il diritto riflette le disuguaglianze di classe: come non si misura più il lavoro dei salariati secondo un criterio di equivalenza naturale e si sottrae loro una parte del valore delle cose, così il diritto penale è iniquo e incomprensibile. La “disgregazione dell’economia di tipo naturale” fa sì che la giustizia penale assuma altri compiti. I tribunali borghesi perseguono i propri nemici di classe infliggendo pene corporali e limitando la libertà. È un diritto antagonista che computa le pene detentive e le multe con un assurdo puntiglio matematico³⁴. Pašukanis vuole superare questo stato di cose e sostiene che i concetti di pena e di colpa possono scomparire solo se si abbandonano i concetti di scambio e di merce. Egli propone di sostituire alla pena una valutazione sociale del danno: la misurazione per lui si dovrebbe fare sulla base del fine che la società si propone, non sulla base di un sistema normativo prefissato. Se il reo è socialmente pericoloso, non ha senso fargli pagare qualcosa per quello che ha fatto. La società deve trovare rimedi alternativi³⁵.

Pašukanis in questo non dice niente di nuovo ma recupera i principi della sociologia criminale positivista, che, come si è visto, negli anni 20 vengono accolti nei codici sovietici. La sua originalità consiste piuttosto nel legare il positivismo giuridico alla rivoluzione sociale. Secondo Pašukanis, le tesi più avanzate dei giuristi occidentali non possono realizzarsi senza Marx. Quindi non è vero che la pena scompare assieme allo scambio, ovvero all’equivalenza, perché la rivoluzione non abolisce lo scambio ma al contrario impone uno scambio giusto, sulla base di una vera equivalenza fra valore e lavoro. Il rifiuto della norma in nome di una valutazione diversa della punizione implica sì il rifiuto della concezione borghese di equivalenza giuridica ed economica, ma non dell’equivalenza in sé. Nell’antichità il risarcimento per un danno, fosse questo un furto o un debito non pagato, rispondeva a un criterio di equilibrio dato dalla coesione che univa i membri della comunità. Pašukanis stesso lo riconosce. L’individualismo borghese disgrega la società, mentre in precedenza la comunità è unita e solidale: in tale contesto l’equivalenza nel diritto penale rispecchia un regime di economia naturale dove, per dirla con Marx, il lavoratore è in possesso dei mezzi di produzione e gode direttamente dei frutti del suo lavoro. E questo è per l’appunto il risultato al quale la rivoluzione deve di nuovo tendere: l’equilibrio e la stabilità sulla base di un fine che è la società stessa. Pašukanis tenta di conciliare positivismo e marxismo per dare più peso alla negazione della norma, ma gli sarebbe bastato fermarsi alla nozione aristotelica di equivalenza, già sufficiente per ribaltare l’impostazione normativa del processo e trasformarla in un giusto compromesso all’antica.

È quello che fa Stučka, più lineare del suo collega³⁶. Egli dice che Pašukanis ha ragione

³⁴ Pašukanis, *La teoria generale del diritto*, pp. 179-192, citazioni alle pp. 182 e 186.

³⁵ Pašukanis, *La teoria generale del diritto*, pp. 192-196.

³⁶ Sulle differenze fra Stučka e Pašukanis cfr. Cerroni, *Il pensiero giuridico sovietico*, pp. 137-145. Cerroni sostiene che

“quando afferma che in generale la controversia giuridica costituisce il punto di partenza e il contenuto principale della legislazione arcaica”, ma distingue il diritto processuale dallo scambio delle merci: è vero che questo influenza il diritto penale introducendo nel processo un elemento competitivo (il delinquente che tratta sulla pena), ma per Stučka è una componente accessoria e non sostanziale. Il principio del contraddittorio è per lui uno strumento importante per arrivare alla verità, come avviene anche nelle indagini economico-sociali. Si tratta quindi di semplificare il diritto, unificare le procedure civili e penali e dare più potere ai tribunali in modo da arrivare il prima possibile alla sentenza³⁷. Stučka è senz’altro più pratico di Pašukanis, infatti nella sua opera il modello greco è più esplicito, ovvero esprime in modo più diretto la dimensione pregiuridica antiromana. Anche Stučka parte da Aristotele e lo usa apertamente per costruire una filosofia della legge naturale da contrapporre alla scienza borghese. I greci riconoscono che l’uomo è in partenza un animale politico, cioè un membro della società, mentre i moderni prendono le mosse dal singolo individuo elaborando la teoria del contratto sociale. Per gli antichi i rapporti sociali hanno “una evidenza palmare”, mentre gli scienziati borghesi hanno solo creato dei feticci. Stučka segue la ricostruzione storica di Marx e accetta l’esistenza di un comunismo primitivo fra i membri delle *gentes*. All’interno del clan la comunità “si costituisce e si mantiene unita per procurarsi congiuntamente i mezzi di esistenza, per perseguire una “appropriazione della natura””, il che comporta una certa struttura economica e organizzativa ma esclude del tutto una configurazione giuridica: insomma lo scambio e la divisione del lavoro esistono, sia pur in forma rudimentale, ma il diritto non c’è. Nelle comunità primitive “non v’erano leggi né v’era il diritto, ma una società assai stabile e fusa, la cui sola regolamentazione (se ve ne fu una) era costituita dalle leggi di natura”. Questo è appunto il comunismo primitivo che costituisce un orizzonte storico assoluto, come il grande oceano che nelle antiche carte avvolge la terraferma. Su questa base poi lo sviluppo storico compie delle ripartizioni e delle diversificazioni. Secondo Stučka la seconda fase consiste nella creazione della piccola proprietà contadina. Siccome essa pure necessita di una proprietà comune per il rifornimento delle materie prime, egli definisce questo stadio “semicomunismo” in cui “siamo ancora in presenza di una società in cui non v’è sfruttamento dell’uomo sull’uomo”.

Questi per Stučka sono i “beati tempi antichi”³⁸. Qui il diritto già esiste, anche se non nelle forme sofisticate e complicate dell’età moderna. È una sorta di prediritto, che però ha una precisa sostanza storica e non è una mera negazione come rischia di essere in Pašukanis. L’assetto naturale non è una forma pura ma è come contaminato dalla storia. Per questo il riferimento alla polis è ancor più pregnante perché, come si è più volte detto, la sua storicità rende più verosimile il modello.

Stučka è più coerente con Marx perché nel processo economico dà la precedenza non allo scambio ma alla produzione.

³⁷ Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, pp. 267-268.

³⁸ Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, pp. 25-31.

In tal senso la sintonia di Stučka con Marx è completa. La polis anche per lui contiene i germi del comunismo realizzati attraverso la piena armonia politica. Nelle antiche città greche la proprietà non è un fattore di divisione e di sfruttamento ma è intesa come unità di lavoro e di consumo e come segno sostanziale di appartenenza alla comunità dei liberi cittadini. Stučka rivela in modo chiaro che l'idea chiave è quella dell'equivalenza, tornata di nuovo a esercitare un ruolo non solo esplicativo ma anche concretamente propositivo: "In questo primo tipo di proprietà privata il produttore di merci, operando sul mercato, si sente un libero cittadino e si lascia guidare dal principio dell'*equivalente di lavoro*. È questo un autentico *Eldorado dell'eguaglianza*"³⁹. Equivalenza è sinonimo di uguaglianza. L'antichità classica, in quanto maestra di uguaglianza, è un modello di economia e, a maggior ragione, di giustizia.

Come ha spiegato Kelsen, i giuristi sovietici si scagliano contro tutto ciò che è giuridico ma non rifiutano il diritto, al contrario riaffermano un'idea di giustizia, cioè pur sempre di una norma⁴⁰. Questa verità assoluta non si trova certo nei più avanzati sistemi di correzione criminale ma emerge da un ragionamento storico e sociologico che va a rintracciare il diritto senza lo stato, cioè un'epoca pregiuridica in cui l'amministrazione della giustizia c'è ma non è ancora codificata, o almeno non lo è del tutto. È ovvio che da questo punto di vista il processo attico acquista un fascino particolare più per l'assenza di un rigido regolamento che per la selezione democratica dei giudici popolari. È merito – o colpa – degli evoluzionisti come Maine e Jhering aver delineato l'orizzonte primitivo della controversia penale anche attraverso l'exemplum di Atene. I giuristi sovietici non possono che battere questa strada, ma in senso opposto, trasformando un regresso in progresso. Questo procedimento è tipicamente sociologico. La sociologia del diritto estende il ragionamento giuridico sia a campi diversi dal diritto sia a fasi anteriori alla comparsa di una mentalità giuridica: in questo modo reagisce al romanocentrismo dei giuristi e ne vanifica l'impostazione darwinista ma diluisce il diritto stesso, lo fa in un certo senso scomparire. Se ne facciamo una questione antropologica dove sta il confine fra il diritto e il non diritto? La distorsione degli evoluzionisti da parte di Stučka e Pašukanis segue questa linea nel tentativo di ristabilire un ordine pur in assenza di un codice. La sociologia del diritto presenta appunto lo stesso uso politico della teoria, trasformando il proprio oggetto di studio in un modello sociale.

Atene sovietica

In uno studio recente Todd e Millett, due storici anglosassoni, sostengono che per capire il diritto di Atene è necessario paragonarlo non al diritto romano ed europeo ma a quello comunista,

³⁹ Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto*, p. 286.

⁴⁰ Kelsen, *La teoria comunista del diritto*, part. pp. 95-102.

proprio per il potere politico (cioè arbitrario) dei tribunali⁴¹. Scrivono: “Indeed, as a corrective to the Romano-centricity of European legal thought, the perspective of independent modern system such as Islamic or Communist law should not be ignored... in Communist law the court has an overtly political role. Both cases may supply closer analogies for an ancient Athenian court than does modern European law”. Questa affermazione dimostra che la questione dell’identità del diritto attico si pone di per sé come questione politica. Infatti viene riproposto uno degli aspetti fondamentali del pensiero giuridico sovietico, cioè il rifiuto dell’impostazione normativa che deriva dalla tradizione romana.

Non a caso sull’interpretazione del diritto attico gli studiosi sono divisi. In genere coloro che optano per una lettura formalista, cioè normativa, tendono a vedere più le analogie che le differenze fra il nostro sistema penale e quello greco e danno la precedenza all’analisi filologica delle fonti per capire “come funziona” il processo. I formalisti non sottovalutano l’importanza della procedura rispetto alla norma, ma evitano di dare al carattere procedurale della giustizia greca un significato antropologico. Per loro la democrazia attica non è un “modo di vita” (“a way of life”) ma è prima di tutto un assetto istituzionale. E quando riconoscono la connotazione politica e la conduzione arbitraria dei processi – specie di quelli per corruzione – ammettono che si tratta di un difetto del sistema, non di un pregio. Ai loro occhi il diritto greco è inadeguato rispetto a quello moderno e al massimo ne costituisce una sottospecie. Al contrario gli studiosi come Todd e Millett enfatizzano il ruolo della procedura. Per loro i giudici, una volta ascoltate le parti nel processo, sono liberi di muoversi e di emettere una sentenza “secondo giustizia”, che non si identifica del tutto con l’accertamento della verità ma è piuttosto una giustizia politica. Infatti essi considerano i testimoni più dei supporters e dei garanti che una fonte di prova. Ciò non è valutato negativamente, come dai formalisti, ma viene interpretato come un sistema di regolazione dell’equilibrio democratico, riconducibile alla priorità della categoria del “politico” anche sul piano penale⁴². Di qui il paragone con il sistema sovietico.

⁴¹ Todd, Millett, *Law, Society and Athens*, p. 7.

⁴² Per l’interpretazione prettamente procedurale del diritto attico vd. i saggi contenuti in Cartledge, Millett, Todd, *Nomos* (fra i quali segnalo in particolare il già citato Todd, Millett, *Law, Society and Athens*; Millett, *Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society*; Todd, *The Purpose of Evidence in Athenian Courts*); si veda anche il volume miscelaneo di Gagarin, Cohen, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*; cfr inoltre Cohen, *Law, Violence and Community in Classical Athens*; Schofield, *Sharing in the Constitution*. Sulla scia di Finley, *Uso e abuso della storia*, pp. 200-228, questi studiosi si sono anche posti il problema se esiste un diritto greco unitario o se si deve supporre un diritto diverso per ogni polis e qualcuno ha voluto riconoscere nella procedura un possibile elemento unificante: vd. in particolare Gagarin, *The Unity of Greek Law*; cfr. anche Humphreys, *Leggi, tribunali, processi*. Per una visione diversa vd. il volume curato da Harris e Rubinstein, *The Law and the Courts in Ancient Greece* (nel quale si veda in particolare: Carey, *Offence and Procedure in Athenian Law* e Rhodes, *Keeping to the Point*) e lo stesso Harris, *Open Texture in Athenian Law*. Questi autori percorrono una via mediana fra il formalismo della scuola di Hans Julius Wolff, che tende a

Ora, non c'è dubbio che se noi diamo una lettura "sovietica" del diritto attico, emergono per forza delle analogie col sistema sovietico degli anni 20. Il problema è un altro ed è stabilire il senso di questo paragone, che non è semplicemente esplicativo ma è organico all'interpretazione stessa. In altre parole il confronto non nasce da due realtà diverse, fra le quali cogliere delle analogie, ma esprime in qualche modo la stessa realtà. Non c'è un terzo punto di vista che unisce a posteriori due punti distinti, perchè il nesso fra i tribunali ateniesi e quelli bolscevichi nasce a priori, dalla condivisione degli stessi ideali. L'esigenza di vedere i greci totalmente alternativi agli ordinamenti romani ed europei corrisponde all'esigenza di originalità e di autonomia dei giuristi sovietici, riflette cioè la volontà di trovare un paradigma politico diverso, impostato non più sull'uguaglianza formale e sulla libertà individuale, ma sulla coesione sociale. Anche il metodo è analogo e consiste nell'invertire, o quanto meno nell'interrompere, il percorso evolutivo tracciato da romanisti, ma senza confutare la sostanza delle loro analisi. C'è un comune approccio primitivista che si oppone all'evoluzionismo borghese, del quale, però, sfrutta i presupposti. Per di più, le prime reazioni accademiche all'idea di una presunta inferiorità del diritto greco sono concomitanti al periodo di attività dei giuristi sovietici. Si può dire anzi che certi grecisti proseguano la ricerca dei bolscevichi sviluppando esplicitamente il paradigma di un'Atene sovietica che in Russia, e nella riflessione marxista, rimane implicito. Siamo su una stessa linea o, se vogliamo, su due linee che però si intersecano continuamente.

Sul fronte accademico il punto d'inizio della reazione filellenica e antiromana è Louis Gernet, non perché è il primo a sostenere certe tesi, ma perché per primo lo fa con una consapevolezza ideale. Già Glotz infatti, dal quale Gernet è influenzato, considera l'assenza di un assetto normativo la condizione essenziale dell'armonia del sistema ateniese, in cui c'è un equilibrio perfetto fra stato e cittadini, fra etica e giustizia, fra legge positiva e natura⁴³. Per Glotz è un pregio ciò che i romanisti ritengono un difetto. Gernet insiste sull'idea di giustizia nello stesso modo, dicendo che ad Atene

dare la preminenza alla norma, e il nuovo indirizzo anglosassone. In questo seguono apertamente l'esempio di Arnaldo Biscardi. Medesimo è lo spirito che anima la rivista "Dike", diretta da Alberto Maffi, del quale vd. *Hans Julius Wolff e gli studi di diritto greco a trent'anni dal I Symposium; Gli studi di diritto greco; Quarant'anni di studi sul processo attico (I)*. È chiaro che se si scende nel dettaglio delle singole questioni le differenze fra le scuole di pensiero tendono a sfumare. Significativa in proposito la posizione di Hansen che riconosce la preminenza della procedura sulla norma ma, riguardo all'εἰσαγγελία, rifiuta categoricamente l'idea che essa venisse applicata anche per reati non previsti dalle leggi e inoltre giudica un serio difetto del sistema la frequenza dei processi per corruzione, giungendo addirittura a considerarli una degenerazione totalitaria: vd. Hansen, *Eisangelia*, part. pp. 87-88. Per una discussione delle questioni aperte sul diritto greco vd. la Bibliografia ragionata di Andrea Taddei in Gernet, *Diritto e civiltà in Grecia antica*.

⁴³ Ne *La città greca*, del 1928, Glotz esalta il principio di umanità e di filantropia dei tribunali greci, difendendo il sistema ateniese dall'accusa di arbitrarità. Per lui la δίκη è il tratto caratteristico del diritto greco che si aggiorna continuamente tramite le sentenze dei tribunali, sostiene infatti che "l'organizzazione della giustizia vale ad attestare... quel perfetto equilibrio tra la potenza pubblica e la libertà individuale che fu l'ideale di Atene nel secolo V" (p. 204).

manca il concetto di sufficienza della legge, che i giudici devono decidere secondo coscienza e che, di conseguenza, non c'è una netta distinzione fra potere legislativo e giudiziario. I tribunali rappresentano la città e questa giudica “secondo il sentimento che ... ha del diritto” poiché “la nozione fondamentale è quella del δίκαιον, direttamente accessibile alle coscienze”⁴⁴. Come casi specifici del rapporto inverso fra norma e procedura, Gernet prende in considerazione l'istituto della proprietà e le obbligazioni contrattuali. Secondo lui la proprietà non è stabilita per legge ma è definita attraverso le contese sull'eredità. Ciò significa che la proprietà non è un diritto reale e che per i greci la distinzione fra diritti reali e personali, tipica dei romani, non ha senso. Quanto ai contratti, Gernet sostiene che non prevedono nessun diritto soggettivo e che nei contenziosi il giudice dichiara solo quale delle due parti vince⁴⁵. Egli individua nel sistema ateniese aspetti primitivi, residui ancora attivi di un'epoca pregiuridica, in cui il diritto si “preforma” in comportamenti tradizionali “i cui gesti e *verba* hanno un valore che ancora non si può definire giuridico ma hanno un significato e un effetto analoghi a quelli che traspaiono nel diritto stesso”⁴⁶. La sua nozione di “prediritto” implica che la procedura del processo greco conservi i riflessi di un'epoca anteriore e non abbia niente a che fare con un sistema formalistico come quello romano. Implica cioè che lo stesso diritto greco sia una specie di prediritto e la procedura di età classica sia la mera trasfigurazione giuridica di regole più antiche, già in possesso di un'autorità immanente, una forza che ne garantiva automaticamente l'applicazione⁴⁷.

⁴⁴ Sulla nozione di giudizio in diritto greco, p. 84. Questo intervento, del 1937, viene ripubblicato nel 1955 in *Droit et société dans la Grèce ancienne*, pp. 61-81. Gernet connette la nozione di giusto alla crisi sociale della polis dopo che le gentes smettono di funzionare: “la rivendicazione della giustizia, ad opera delle classi inferiori liberate dalla riforma soloniana, è stata per un nuovo gruppo sociale il segno del suo spirito: tra gli “antropomorfismi” attraverso i quali il pensiero metafisico si costituisce non v'è nozione etica che abbia avuto altrettanta importanza quanto quella del δίκαιον” (p. 85). Cfr. anche Gernet, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, p. 141: “... ciò che decide in fin dei conti in molti casi, ciò che conferma e autorizza norme nuove attraverso un uso dei tribunali che noi possiamo constatare, ciò che d'altra parte domina lo stesso sistema legislativo nella rappresentazione d'insieme che ce ne facciamo, è un sentimento del “giusto”, il sentimento di un ordine di valore particolare, autonomo, e al quale l'istituzione sociale è subordinata. È assai caratteristico che i Greci parlino costantemente del “giusto” e che non abbiano una parola specifica per il “diritto””. Sulla questione della coscienza del giusto in rapporto al valore della legge vd. Biscardi, *La “gnome dikaiotate” et l'interprétation des lois dans la Grèce ancienne*.

⁴⁵ Gernet, *Sulla nozione di giudizio in diritto greco*, pp. 90-94, 98-113; sulla *diadikasia*, usata anche per le contese ereditarie, cfr. Harrison, *Il diritto ad Atene*, I, pp. 206-233. Si vedano però le puntualizzazioni di Maffi, *Forme della proprietà*, pp. 364-367.

⁴⁶ Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, p. 2.

⁴⁷ Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, pp. 144-214, e in part. p. 181: “Abbiamo qui [sullo scudo di Achille], ad un tempo schematizzata e trasfigurata poeticamente, l'immagine di una procedura primitiva della quale il diritto posteriore conserverà il marchio; in quanto anche nel diritto dell'epoca classica la questione che si pone al giudice è di sapere se una parte è qualificata o no per un'esecuzione”; e pp. 182-183: “Il fatto è che tutta l'attività, che è stata trasferita nella

Non sono idee del tutto nuove. Gli evoluzionisti dell'Ottocento sanno già che la procedura è il seme da cui nasce la mentalità giuridica e per questo collocano il diritto ateniese in uno stadio evolutivo inferiore. Anche Maine pensa che il diritto greco sia un "non diritto". La differenza rispetto a Gernet sta più nel giudizio di valore che nel merito. L'analisi rimane la stessa e ciò che prima era valutato negativamente ora sembra considerato positivamente. Ecco alcuni esempi. Quando Maine dice che i tribunali greci confondono "il diritto col fatto" e sostiene che le schermaglie oratorie servono solo a influenzare il giudizio dei giudici a prescindere dalla legge, Gernet risponde che ad Atene non esiste la nozione del diritto ma piuttosto una "giurisprudenza dei tribunali" e che la giustizia si rinnova continuamente grazie alle giurie popolari "nelle quali i moderni trovano così spesso materia di critica". E quando Maine afferma che per i greci non contavano le norme ma solo l'idea della giustizia e che ciò ha prodotto non una giurisprudenza ma solo una filosofia (e per di più "caratterizzata dalle imperfezioni della civiltà che l'ha prodotta"), Gernet scrive a sua volta che in Grecia non si è "neanche avuto, a rigor di termini, una filosofia del diritto, piuttosto, continuativamente, una filosofia della giustizia"⁴⁸. Gernet non è d'accordo con Maine sull'evoluzione dall'arbitrato al giudizio⁴⁹ ma, come lo studioso inglese, pensa che i processi abbiano tutti una natura delittuale, riguardino cioè il risarcimento di un danno, e non esista una distinzione fra illeciti e crimini, fra azioni civili e azioni penali⁵⁰: anche per lui l'azione penale in Grecia è "la forma in cui si deducono i di-

procedura, era sottomessa a una regola e nello stesso tempo dotata di un potere immanente... In breve, se l'efficacia dei simbolismi è anteriore alla procedura, è possibile ricercare le forme secondo le quali si presenta, molto anticamente, la futura affermazione del diritto". Cfr. anche *Sulla nozione di giudizio in diritto greco*, pp. 98-99: "Il carattere essenzialmente privato della procedura esecutoria è una reliquia necessaria del più antico diritto. Ed è sempre con lo sguardo rivolto a quell'esperienza giuridica [*le droit le plus ancien*] che tutta una serie di δίκαι diventa più intelligibile". Sul pre-diritto cfr. De Sanctis in Gernet, *Sulla nozione di giudizio in diritto greco*, part. pp. 39-64. Per la formazione culturale e politica di Gernet è fondamentale Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, pp. 1-130. Riserve sul "mito della sopravvivenza primitiva" in Todd, *The Purpose of Evidence in Athenian Courts*, p. 30.

⁴⁸ Maine, *Diritto antico*, pp. 62-63; Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, p. 7, e *Sulla nozione di giudizio in diritto greco*, p. 116.

⁴⁹ Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, pp. 179-180.

⁵⁰ Secondo Maine, *Diritto antico*, pp. 276-277, 285-288, fra gli attici illeciti contro gli individui (*delicta*) gli antichi includono molti reati che noi consideriamo crimini, come il furto o l'omicidio, lasciati alla giustizia privata. Lo stato interviene in un secondo momento, avocando a sé il giudizio nei tribunali ma mantenendo la stessa configurazione agonistica in cui il giudice sta come arbitro fra due parti. Lo stato tuttavia non crea specifici apparati giudiziari ma si serve degli organi legislativi, perché così faceva in precedenza, quando perseguiva solo i reati contro la propria autorità (i *crimina*). Atene è portata ad esempio di questo fenomeno. Ad Atene le competenze giudiziarie vengono sottratte all'arconte e all'Areopago e affidate all'Eliea che è una parola antica per indicare l'assemblea dei cittadini. I seimila giudici divisi in dicasteri non sono che un'emanazione diretta del corpo civico. Secondo Maine anche presso i romani i tribunali, le *quaestiones*, non sono altro che diramazioni occasionali dei comizi, anche se poi il diritto penale si specializza e le *quaestiones* diventano permanenti (*perpetuae*), determinando la creazione di una vera giurisprudenza criminale.

ritti in giustizia, come si dice nel linguaggio odierno, tutte le volte che il ruolo d'attore in giudizio può essere attribuito ad una delle parti"⁵¹. Per questo esalta il "conservatorismo della procedura" che perpetua la sovrapposizione arcaica fra potere legislativo e giudiziario e serve ad adeguare in modo più semplice e immediato il diritto alla realtà ("justice incosciamment changeante"): in Grecia meglio che altrove, infatti, si può osservare come il diritto rispecchi una "psicologia collettiva"⁵².

La sociologia del diritto di Gernet è una forma di evoluzionismo rivisitato e relativizzato: "l'arcaico, egli afferma, non è più semplice del moderno: la verità è che è diversamente strutturato"⁵³. Tra Maine, Bachofen, Fustel de Coulanges e la sociologia del Novecento c'è Marx, che disgrega la prospettiva modernista dell'evoluzionismo, tagliando i ponti fra antichi e moderni e fra greci e romani. La rivalità fra Gernet e i romanisti rispecchia questa rottura. A chi dice che il diritto romano è originale, lo studioso francese risponde che tutti i diritti sono originali e che l'evoluzione del diritto non è un concetto interessante perché, appunto, ad Atene non si può parlare di un diritto *stricto sensu*. Gernet identifica il diritto con lo stato, come fanno i giuristi sovietici, e dicendo che ad Atene non c'è diritto dichiara che può esistere una società senza stato. L'invenzione del pre-diritto, che identifica una condizione in cui non c'è ancora il diritto ma vi sono comunque delle regole, nasce dall'esigenza di postulare l'esistenza di un ordine non codificato che permette alla società di autogestirsi⁵⁴. La polis per Gernet è una rivoluzione perché trasferisce l'efficacia di un atto dal piano magico-simbolico a quello sociale. La città non implica solo una rottura ma anche una sostanziale continuità rispetto al passato: le antiche forme di solidarietà sopravvivono nella polis sia pur in una forma diversa (di nuovo Morgan!). Il diritto non è creato dalla ragione come un atto improvviso, autonomo, non è come una "rivelazione", ma allo stesso tempo ha una struttura razionale perché "al mondo della rappresentazione magico-religiosa sostituisce un mondo diverso, che ne è, ad un tempo, l'omologo e l'antitesi". È per questo che i diritti sono differenti tra loro: per la continuità rispetto a realtà antropologiche differenti, e "i diversi modi di verità che il diritto elabora, esso li elabora all'interno di quel mondo del quale l'istituzione della procedura ha imposto la rappresentazione"⁵⁵.

Certamente su Gernet ha influito moltissimo Durkheim⁵⁶. Frequentando i durkheimiani, tutti socialisti, Gernet impara a rivalutare "l'arcaico", a considerarlo sinonimo di "comunitario", e quindi

⁵¹ Gernet, *Sulla nozione di giudizio in diritto greco*, p. 95.

⁵² Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, pp. 7-8.

⁵³ Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, p. 3.

⁵⁴ Cfr. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, p. 97. Si tratta di un articolo del 1927: *La diarmartyrie procédure archaïque du droit athénien*, alle pp. 83-102.

⁵⁵ Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, pp. 212-213.

⁵⁶ Su Gernet e Durkheim, oltre al saggio di Di Donato e a Humphreys, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, pp. 155-212, cfr. Maffi, *Le "Recherches" di Louis Gernet*; De Sanctis, *Un durkheimiano in Grecia antica*.

a rovesciare le valutazioni morali di studiosi come Maine, di cui pure accetta le tesi. Tuttavia non si possono escludere influssi di altro tipo e di più vasto respiro, come quello di Ferdinand Tönnies, che fanno rientrare Gernet nell'ampia schiera degli autori che usano il primitivo come chiave di critica della modernità. Tönnies peraltro è citato da Stučka e ciò dimostra che anche i giuristi sovietici, al di là dell'esito catastrofico delle loro teorie, sono calati in un contesto più vasto e sono da considerare un'appendice estrema della critica cui è sottoposta l'idea di progresso in Europa fra Ottocento e Novecento. Tönnies in questo è un autore chiave. In *Comunità e società* egli si scaglia contro la corruzione e la disgregazione della società di massa: per lui sono indistintamente negativi il caos delle periferie e la velocità degli spostamenti, la spersonalizzazione degli scambi commerciali e l'astrattezza dei rapporti giuridici. Il modello alternativo che propone è la piccola comunità arcaica, in cui c'è un totale *consensus* fra gli individui, una sintonia perfetta fra legge e religione, e il lavoro domestico soddisfa le esigenze naturali dell'anima umana⁵⁷. La ricostruzione di Maine viene usata per illustrare la necessità di un ritorno alle condizioni primigenie. Secondo Tönnies il passaggio dallo *status* al *contractus*, cioè da una forma di convivenza comunitaria a una società emancipata dai legami tradizionali, ha creato le condizioni per un diritto razionale e scientifico, ma ha segnato allo stesso tempo il trionfo di una volontà arbitraria e quindi "la vittoria dell'egoismo, dell'impudenza, della menzogna e dell'artificio, della sete di denaro, della brama di piacere, dell'ambizione"⁵⁸. La colpa è del diritto romano, perché ha fornito la base del diritto privato moderno. Per Tönnies contro la razionalità arbitraria del diritto privato bisogna recuperare il diritto naturale, che è ancora conservato nel diritto pubblico: "inteso come idea della giustizia, infatti, il diritto naturale è un possesso eterno e inalienabile dello spirito umano"⁵⁹. Il sociologo tedesco dice che esistono due forme di diritto: una deriva dal costume e dalla religione, si impone spontaneamente ed è il diritto naturale, l'altra è il diritto positivo, che ha la sua sede nella regolazione del commercio e dei traffici ed è efficace solo se è esercitato dallo stato, cioè da una "volontà arbitraria sovrana". Per la verità anche il diritto naturale ha bisogno di essere "posto" per essere efficace, ma la differenza rispetto al diritto positivo sta nel fatto che quello naturale "è posto in un senso più generale e meno esplicito; esso è il diritto generale in antitesi ad ogni diritto particolare, o il diritto semplice in antitesi al diritto vario e complesso"⁶⁰.

⁵⁷ Tönnies, *Comunità e società*, part. pp. 79-82, dove descrive la polis. Sull'armonia comunitaria come rovesciamento delle lacerazioni della società moderna e sulla rilettura sociologica di Hobbes da parte di Tönnies, vd. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano*. Spunti sul tema della critica alla modernità in Coli, *Leo Strauss e Hannah Arendt, interpreti di Hobbes*.

⁵⁸ Tönnies, *Comunità e società*, p. 256.

⁵⁹ Tönnies, *Comunità e società*, p. 258.

⁶⁰ Tönnies, *Comunità e società*, pp. 285-286. Sulla distinzione fra diritto naturale e diritto positivo in Tönnies, vd. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano*, pp. 38-73, part. pp. 51-52 sulla distinzione fra crimini e delitti (i primi

Anche in Tönnies, evidentemente, abbiamo un prediritto e un diritto, che fra loro stanno in un rapporto di opposizione ma anche di continuità per via dell'estensione sociologica del concetto di diritto. Tönnies riconosce il debito nei confronti di Maine ma rovescia del tutto il senso della sua ricerca. Non a caso gli rimprovera di non aver tenuto conto dei lavori di Bachofen e Morgan, cioè di non avere una prospettiva primitivista⁶¹. Gernet ha lo stesso atteggiamento. Sul diritto greco egli scava nella direzione indicata da Maine, ma mentre questi lasciava i greci sullo sfondo e si proiettava in avanti, Gernet invece dipinge i dettagli dello sfondo, dandogli una legittimità sociale ed etica. La sua analisi ha un senso opposto e mira a riqualificare i pregiudizi dei romanisti, trasformandoli in punti di forza. Il quadro dunque si arricchisce. Il confronto fra greci e romani non nasconde solo una componente ideologica, che pure è presente⁶². Il gusto del primitivo rientra nel tema più generale della critica alla modernità, del quale, certo, anche il marxismo è una parte importante.

In tutto questo è singolare, e in una certa misura paradossale, il destino degli studi classici. Infatti, prima ancora che i marxisti bollassero la cultura greca e romana come elitaria, conservatrice e obsoleta, e molto prima che la preistoria diventasse di moda, la Grecia veniva attualizzata in una *facies* primitiva e contrapposta a una Roma moderna e "borghese". In questa visione distorta, tuttora persistente, certi romanisti sono destinati ad apparire come dei conservatori, in quanto modernisti, mentre certi grecisti appaiono potenzialmente rivoluzionari, in quanto primitivisti. La prospettiva politica, che pure non è l'unico fattore di questa opposizione, finisce per esserne il prodotto. Per Todd e Millett Maine è un conservatore e non ha approfondito le sue ricerche sull'antica Grecia perché il carattere democratico di Atene non si confaceva al suo temperamento⁶³. È un rimprovero curioso se si pensa che il progressismo primitivista dei nostri grecisti è in buona parte l'esito di un paradosso, dipende cioè dal rovesciamento del giudizio dei romanisti⁶⁴. Chi oggi segue e sviluppa la

violazione del diritto naturale, i secondi del diritto positivo). Anche questa caratterizzazione probabilmente deriva da Maine.

⁶¹ Tönnies, *Comunità e società*, p. 11: "Sir Henry Maine... storico del diritto dai più vasti orizzonti: di fronte alle sue analisi luminose si può soltanto deplorare che egli opponga una ingiustificata resistenza agli enormi contributi che da J.J. Bachofen... fino a L.H. Morgan... e oltre sono stati arrecati alla storia primitiva della famiglia, della comunità e di tutte le istituzioni (e voglio infatti perdonargli la valutazione ottimistica della situazione moderna)". Su Maine e Tönnies vd. Ricciardi, , *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano*, pp. 135-138.

⁶² L'introduzione a *Droit et société* del 1955, sulla quale soprattutto mi sono basato, è particolarmente eloquente, anche perché presenta una raccolta di articoli di carattere filologico dove non ci si aspetterebbe di trovare tracce di una così chiara militanza. È possibile che qui Gernet abbia volutamente calcato la mano. Da ricerche d'archivio risulta che nelle stesse pagine lo studioso francese scrive un appello agli studiosi americani contro la guerra d'Indocina, vd. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, pp. 36, 106-107.

⁶³ *Law, Society and Athens*, n. 12 p. 7.

⁶⁴ Gli studi sul processo attico di Ugo Enrico Paoli sono significativi: la sua analisi del diritto attico somiglia a quella di Gernet perché Paoli, da giurista moderno, riconosce il carattere primitivo, ovvero l'inferiorità, del sistema attico. All'in-

linea di Gernet non mette in dubbio la ricostruzione del diritto attico fatta dai romanisti, ma la conferma. La mancanza di giurisprudenza, l'arbitrarietà del giudizio, la lacunosità della legge, il predominio della procedura, sono tutti elementi che sono stati sempre enucleati per differenza rispetto al diritto romano. E per alcuni – i romanisti “conservatori” – ciò rappresenta un attentato alla libertà del cittadino, che non sa esattamente cosa deve fare, perché la legge è rivolta non a lui ma solo al magistrato che la applica a sua discrezione (così Ugo Enrico Paoli); mentre per altri – i grecisti “progressisti” – ciò che alla mentalità moderna appare come un difetto è in realtà il segno e la garanzia di un sistema democratico assoluto, fondato sulla coesione culturale e morale fra i cittadini⁶⁵.

Chi ha ragione? Le due interpretazioni sono incastonate l'una dentro l'altra, per cui è inutile scegliere. Tutto parte dalla negazione della “città dolente” di Burckhardt e delle visioni catastrofiche degli storici liberal-conservatori, i quali nelle infinite schermaglie fra i cittadini ateniesi vedono il preannuncio della rovina; viceversa il conflitto, grazie a una lettura dialettica della procedura processuale, può apparire come il nucleo di un sistema autenticamente democratico. Basta cambiare il punto di vista e tutto sembra diverso: la società ateniese si autogestisce attraverso i processi, il diritto privato, che si esprime attraverso un numero incalcolabile di controversie, si collettivizza e si personalizza in un'azione giuridica massificata con 6000 cittadini-giudici che in tempi brevissimi espletano una enorme quantità di procedimenti giudiziari⁶⁶. Può anche darsi che questo corrisponda

completezza della legge e all'arbitrio dei giudici Paoli non trova scusanti ed esprime valutazioni assolutamente negative. Ad esempio: “... la legge non è presso gli Attici fonte unica di diritto, ma limite imposto al potere del giudice di decidere, secondo il comune criterio di equità, le controversie sottoposte al suo giudizio, e ... funzione del giudice non è applicare la legge al caso concreto, attuando il diritto, ma, come avviene coi nostri sistemi nella sola sfera dei diritti privati, essere organo non necessario all'attuazione del diritto, che interviene e funziona solo per dirimere controversie. La legge è un limite posto all'arbitrio del giudice e non il presupposto della funzione giurisdizionale; non si presume e dev'essere provata” (Paoli, *Studi sul processo attico*, p. 72).

⁶⁵ Così il “romanista conservatore” Paoli, *Studi sul processo attico*, p. 60: “Ma il complesso del sistema è... lacunoso e indeterminato. Se ciò che credo pio i miei giudici riterranno empio, l'aver conosciuto la legge contro la empietà non mi sottrarrà alla condanna capitale. La certezza del diritto, particolarmente del diritto penale, è una conquista moderna, che delimita e chiarisce la funzione giurisdizionale e garantisce i fondamentali diritti umani”. Paoli sottolinea che il diritto del cittadino di sapere che cosa può fare e cosa gli è vietato è una conquista moderna, il sistema legislativo ha la presunzione della completezza e dell'organicità che è un fatto tecnico ma anche storico giuridico, frutto dell'esigenza di conciliare lo stato con la libertà del cittadino: “... ed è conquista moderna, di cui gli Ateniesi né sentirono il bisogno, né intuirono la grande bellezza” (p. 61). Le affermazioni del “grecista progressista” Cohen sono identiche nella sostanza ma specularmente opposte nella valutazione morale: “Paradoxically, what have often been viewed by modern scholars as “abuses” of Athenian legal institutions may turn out to be intimately linked to Athenian understandings of the rule of law, understandings which saw the courts not as objective discoverers of “truth”, but as powerful instruments of democratic social control. As such, they played an important role in mediating the tensions and contradictions which, as in all complex societies, informed Athenian political culture” (*Law, Violence and Community in Classical Athens*, p. 9).

⁶⁶ Gernet, *I Greci senza miracolo*, pp. 339-340: “... il sistema dell'azione penale pubblica, esteso all'intera superficie

al vero, che questa interpretazione si avvicini più di altre alla verità. Bisogna però ammettere che nel rovesciamento c'è l'essenza dell'Atene sovietica. Il modello di Gernet ci dà una versione scientifica e storica delle teorie giuridiche sovietiche, perché si basa sugli stessi presupposti (non solo ideologici come si è detto), e allo stesso tempo ne costituisce, per questo stesso motivo, un'ulteriore manifestazione. Atene sovietica è allo stesso tempo categoria politica e categoria esegetica. Gli esperimenti bolscevichi e la ricerca sociologica vanno nella stessa direzione, perché esprimono lo stesso radicale rifiuto della tradizione giuridica romana. Ciò spiega perché anche in seguito il fascino dell'Ottobre continua a influenzare la ricerca storica, sollecitando una visione "sovietica" della polis: il *trait d'union* è il gusto del primitivo, l'opposizione culturale e antropologica fra il paradigma di un'Atene democratica e quello di una Roma oligarchica e borghese. Il discorso è complesso e in una certa misura trascende (anche se non prescinde) dalla ricerca svolta fin qui. Un conto è mostrare come l'antichità greca serve ai comunisti per arricchire un quadro teorico alternativo a quello liberale: un esempio che agisce in profondità e per questo rimane implicito. Questione diversa è vedere in che modo il prototipo dell'Atene sovietica ritorna come ulteriore manifestazione ideologica negli studi sull'antichità greca. Una questione più ardua, forse, perché si sovrappongono influssi che non sono solo politici e che determinano una sorta di autocensura, per cui il marxismo e ancor più il riferimento all'esperienza bolscevica vengono taciuti, mentre Atene assurge a paradigma assoluto di vera democrazia e diventa modello esplicito.

del diritto, si modella sulla pratica dell'azione privata, che costituisce quasi un tipo necessario e impersonale di ordinamento: in una forma storica ben definita, è un sistema di "procedura d'accusa". Esso risponde a una mentalità, anche questa storicamente definita, in cui il singolo, pur come nemico dichiarato, svolge un ruolo di custode del diritto, ma in cui esso assume una responsabilità e può agire solo in presenza dell'istituzione giudiziaria che lo situa sul medesimo piano del suo avversario, esattamente come negli affari privati".

Finale: Il modello esplicito

La nuova teoria dei consigli

La querelle fra gli antichi e i moderni non è mai passata di moda, specialmente nell'ambito politico. Moses I. Finley la rilancia per l'ennesima volta in un saggio del 1973, dove propone il sistema ateniese come modello per le democrazie moderne. I suoi avversari sono gli elitisti (Pareto, Lipset, Schumpeter), ma gli argomenti che usa sono gli stessi della polemica che un secolo prima c'era stata fra Grote e Schömann. L'interrogativo è il medesimo: il popolo può avere la competenza necessaria per assumersi la responsabilità di governare? Per Grote, per John Stuart Mill e per Finley la risposta è sì. Anzi, per loro l'antidoto all'ignoranza e all'indifferenza popolare è la stessa democrazia partecipativa. Viceversa per Schömann e per gli elitisti la democrazia è solo un metodo "per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare", come dice Schumpeter¹. Finley obietta che ad Atene non funziona così, che neppure Pericle ha il potere di decidere e che tale facoltà spetta soltanto all'assemblea dei cittadini che ha sempre a disposizione alternative diverse: pur riconoscendo la necessità di avere una guida politica, il popolo non rinuncia a prendere direttamente delle decisioni². Lo spettro di Finley è la presenza di un ceto politico professionale che si aggiudica le cariche più importanti e si spartisce il consenso. Il diritto per ogni cittadino di rivestire cariche pubbliche, di sedere nei tribunali e giudicare su tutti i casi, pubblici e privati, civili e penali, la rotazione degli incarichi e il sorteggio, il ruolo centrale dell'assemblea, sono tutti elementi che secondo lui contribuiscono a "prevenire la formazione di una macchina di partito e perciò di un'élite politica istituzionalizzata. La *leadership* era diretta e personale; non c'era posto per marionette mediocri manovrate dietro le quinte dai "veri" capi. Uomini come Pericle costituirono certamente un'élite politica, ma non era un'élite capace di perpetuare se stessa; ad essa si accedeva per meriti pubblici, specialmente in seno all'Assemblea; era aperta a tutti, e per continuare a farne parte era necessaria un'attiva presenza continua"³. Finley distingue la cittadinanza attiva ateniese dall'apatia elettorale degli stati occidentali, insiste sul merito e sulla rilevanza pubblica dell'emergere di Pericle e, sulla scia di Stuart Mill e Grote, sottolinea il ruolo educativo della democrazia. Che non trasmette al popolo delle competenze tecniche ma abitua i cittadini a una convivenza di tipo politico: "Un giovane riceveva la propria educazione partecipando all'Assemblea; probabilmente non imparava quali era-

¹ Schumpeter, *Capitalismo socialismo democrazia*, p. 257.

² Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, pp. 24-25.

³ Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, pp. 25-26.

no le dimensioni della Sicilia (questione puramente tecnica, come avrebbero convenuto tanto Protogora quanto Socrate) ma veniva a conoscenza dei problemi politici di Atene, delle scelte, delle argomentazioni e man mano apprendeva a valutare gli uomini che si facevano avanti per fare politica, per essere capi. E le società più vaste, più complesse? Un secolo fa John Stuart Mill pensava ancora che Atene avesse qualcosa da offrire...⁴. Così Atene guadagna finalmente un posto stabile, alla luce del sole, nell'Iperurano delle democrazie esemplari. A distanza di più di due millenni ha ancora "qualcosa da offrire". Finley fa i dovuti distinguo e sostiene che la democrazia ateniese è in scala ridotta e ciò permette ancora una comunicazione diretta e un continuo avvicendamento fra governanti e governati. Ma il modello della società face-to-face è solo una maschera e cade quando Atene assume una funzione paradigmatica universale, quando cioè viene usata per dimostrare che competenza politica e democrazia sono due facce della stessa medaglia, che la democrazia favorisce l'elevazione spirituale dell'individuo e che il suo fine è l'educazione politica delle masse attraverso la partecipazione politica. Finley si chiede infatti se l'assetto elitario delle democrazie attuali sia auspicabile "o se forme nuove di partecipazione popolare, ateniesi nello spirito se non nella sostanza – se così mi posso esprimere – devono invece essere inventate..."⁵.

Nonostante che Finley eviti accuratamente i riferimenti al marxismo – per la verità molto rari in tutta la sua opera – in queste pagine non fa che riproporre attraverso Atene lo schema marxista-leninista della rivoluzione, secondo le modalità che – a torto o a ragione – ho tentato fin qui di delineare. La sua Atene ha una connotazione sovietica. Ma in che senso? Finley non è certamente un ammiratore dell'Urss. Anzi la critica che rivolge a Schumpeter implica soprattutto un distanziamento dall'elitarismo e dalla burocratizzazione vigenti nei regimi socialisti⁶. Finley si muove su un terreno minato perché sa bene che la democrazia che propone come esempio è di tipo consiliare, è cioè uno dei nuclei del marxismo e del bolscevismo. Il suo debito è con il mito della rivoluzione, ma depurato da tutto ciò che è avvenuto dopo, dall'esito statalista e dal dominio del partito. Secondo me, l'unico cambiamento rispetto alla teoria politica leninista sta nel rendere da implicito esplicito il modello antico e riproporlo apertamente come paradigma democratico. La rivoluzione viene svestita del proprio guscio più scopertamente politico, del suo lato partigiano, e presentata solo nel suo nucleo teorico, costruito sulla polis. In compenso i nomi di Marx ed Engels scompaiono e apparentemente sembrano vincere Grote e Stuart Mill, cioè gli "eruditi filistei". Questo però fa solo parte di un nuovo travestimento, in cui a essere implicita è ora non più la polis, ma l'ideologia comunista che cerca di riaccreditarsi attraverso la storiografia liberale progressista. La rivoluzione, d'altra parte, è già stata fatta e consumata, rimangono solo i contenuti da disseminare in forme diverse ma

⁴ Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, pp. 30-31.

⁵ Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, p. 36.

⁶ Schumpeter, *Capitalismo socialismo democrazia*, pp. 193-210.

congruenti. Così ciò che prima era il fondamento nascosto emerge ora alla superficie, dissimulando a sua volta l'impianto ideologico dell'operazione.

Il lavoro di Finley è “seminal” secondo Josiah Ober che più di ogni altro ne raccoglie il testimone⁷. Anche Ober parte dalla critica degli elitisti e sostiene che la gestione attuale delle democrazie occidentali ha fatto perdere di vista la possibilità di un controllo popolare sulle élite. Tuttavia nell'interpretazione della democrazia ateniese egli va molto più avanti. Per lui il sistema politico vigente in Attica è una vera e propria struttura culturale e sociale, un impianto organico che permea le coscienze dei cittadini, una forma di regime popolare autocosciente in cui atti e parole si corrispondono nella centralità istituzionale dell'assemblea e dei tribunali: “By making proclamations in the Assembly and in the lawcourts, the Athenian demos self-consciously established and reiterated social and political realities, and it did so without much worrying about the ontological status of the realities so created”⁸. Ober contesta l'idea che la democrazia ateniese sia solo un congegno istituzionale ben progettato (Hansen e Ostwald) e che essa si fondi solo sull'impero navale o sulla schiavitù (Ste. Croix)⁹. Egli non nega la schiavitù ma dice che non ha alcun legame con la democrazia, arrivando a una conclusione molto simile a quella di Engels nell'*Origine della famiglia*¹⁰. Non la democrazia aveva fatto fallire lo stato ateniese, aveva detto Engels, ma lo sfruttamento del lavoro servile e l'ozio dei cittadini. Anche in questo caso Ober va oltre, e cerca di dimostrare, come già aveva fatto Finley, che il sistema ateniese non è fallimentare ma funziona, ha successo¹¹, perché non dipende dagli elementi caduchi che gli sono stati attribuiti (la schiavitù, l'impero ecc.) ma è in prima istanza una “ideologia” radicata nelle menti dei cittadini, la quale si manifesta e si attua nella comunicazione politica e in tutte le occasioni pubbliche, cioè i tribunali, l'assemblea, il teatro, l'agorà¹². Ober ri-

⁷ Ober, Hedrick, *Demokratia*, p. 3.

⁸ Ober, *The Athenian Revolution*, p. 11. Sull'autocoscienza sociale del popolo ateniese, idea che Ober basa in primo luogo, ma non soltanto, sulla *Costituzione degli ateniesi* dello Pseudo-Senofonte, vd. Ober, *Political Dissent*, pp. 14-51.

⁹ Recentemente Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis*, pp. 94-95, ha riproposto il legame fra democrazia ateniese e impero in polemica con Ober.

¹⁰ Ober, *Mass and Élite*, p. 27: “In sum, while the importance of slavery to Athenian society and economy should not be underestimated, no direct, causal relationship between chattel slavery and social stability or democratic decision making is demonstrable at Athens”.

¹¹ Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, p. 23: “Grazie al sistema di governo che ho brevemente descritto, Atene riuscì a essere per quasi duecento anni lo stato più prospero, più potente, più stabile, internamente più pacifico e di gran lunga più ricco culturalmente di tutto il mondo greco. Il sistema funzionò, sempre che un'affermazione come questa rappresenti un giudizio valido su una qualsiasi forma di governo”.

¹² Ober, *Mass and Élite*, p. 35: “This process of communication constitutes the “discourse of Athenian democracy”. It was a primary factor in the promotion and maintenance of social harmony, and it made direct democratic decision making possibile”. Per una discussione di tutte le questioni passate in rassegna da Ober, cfr. anche Hansen, *The Athenian Democracy*, pp. 304-320, ovviamente con un altro punto di vista.

prende questo concetto di ideologia da un pensatore marxista, Louis Althusser, secondo il quale essa non va intesa in senso negativo, come il pensiero della classe dominante (l'élite), ma più in generale come un insieme di convinzioni e opinioni, atteggiamenti, anche inconsapevoli o incoerenti, che sottostà al comportamento e al pensiero, quindi all'azione. In tal senso l'ideologia, che pure sarebbe solo una sovrastruttura, può diventare anche terreno della lotta di classe fra le concezioni della massa e quelle dell'élite ("struggle between mass and élite conceptions and images")¹³, un terreno fertile dal quale possono scaturire dei cambiamenti istituzionali, come quello a cui dà vita la rivoluzione ateniese¹⁴. Ora, senza nulla togliere all'acume con il quale Ober tratta le singole questioni e alla sua straordinaria capacità di sintesi, si può dire però che la sua interpretazione risente dell'esperienza della Contestazione, poggia cioè sul mito della rivoluzione culturale, alla quale la rilettura "intellettuale" del marxismo fatta da Althusser fornisce il sostegno teorico. Althusser, da parte sua, non fa che proporre una variante dell'egemonia culturale di Gramsci, che sviluppa un aspetto della rivoluzione, da realizzare attraverso la conquista degli apparati ideologici dello stato (ad esempio la scuola) più che con lo scontro sociale¹⁵. Ober rilancia questa visione e la applica alla democrazia ateniese, elevandola a sistema culturale organico e quindi a modello politico, per giunta con un appeal più grande di una qualunque utopia perché lo splendore dell'arte, della letteratura, della filosofia ne sono gli incontestabili esiti storici. Così ritorna al motivo ispiratore di Marx, che vede l'epoca classica come punto di riferimento storico per un rinnovamento della civiltà. Non è strano che questo tema continui a esercitare una grande attrattiva proprio oggi in una fase cosiddetta "post-ideologica" nella quale l'unico pensiero dominante è quello della crisi. Dopo la fine della contrapposizione dei blocchi, il crollo dell'Urss e il fallimento dei regimi socialisti, a cui dobbiamo aggiungere la decadenza americana, è la polis, la piccola comunità organica, che si avvia di nuovo a diventare il simbolo di una alternativa politica. Il marxismo è screditato, ammette Ober, ma la democrazia ateniese con il suo esempio comunitario può contribuire alla comprensione e alla soluzione della questione democratica.

"Comunitarismo" ha preso il posto di "comunismo"? In realtà è più complicato di così. Negli Stati Uniti il comunitarismo non si identifica necessariamente con i partiti di sinistra ed è una parola usata anche dai repubblicani. Noi potremmo definirla una corrente d'opinione trasversale che cerca risposte alternative, non sostitutive, al liberalismo conservatore e non implica la sovrapposizione

¹³ Ober, *Mass and Élite*, p. 40. Di Althusser si veda *Per Marx e Ideologia e apparati ideologici di stato*.

¹⁴ Sulla rivoluzione dal basso del 508 a.C. ipotizzata da Ober si vedano le cautele di Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, pp. 74-77. Sulla visione ideologica della democrazia ateniese e sul suo uso politico vd. inoltre i rilievi, soprattutto metodologici, di Rhodes, *Ancient Democracy*, pp. 60-69, 72-77, 82-83.

¹⁵ Sul pensiero di Gramsci, l'influenza su Althusser e l'esito storico della Contestazione cfr. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*.

dello stato alla società ma l'esatto contrario, benché sia previsto il supporto statale per stimolare alcuni aspetti della vita sociale¹⁶. Perciò bisogna fare attenzione a non confondere le categorie d'oltreroceano con le nostre. D'altra parte è pur vero che il rilancio della polis in termini comunitari si presenta già di per sé come un'operazione radicale perché è il modello politico stesso a portarci in una direzione rivoluzionaria. L'idea di "Gemeinschaft" associata alla polis è sempre stata sottesa alla tradizione socialista, costituendo un fondamento implicito della teoria rivoluzionaria. Ora questo fondamento, come si è detto, diventa esplicito e addirittura la polis diventa un modo di compensare la perdita del marxismo. A partire dalla caduta del muro la democrazia liberale non ha più un interlocutore storico nel marxismo, mentre il liberalismo, sostiene Ober, non è né una teoria né una pratica soddisfacente. Perciò il "communitarianism" è la sfida principale "to the still dominant liberal consensus among political theorist"¹⁷.

Ober è una testa di ponte. Gli autori che per così dire gli ruotano attorno, oltre a una buona dose di militanza mostrano le stesse costanti, gli stessi elementi caratterizzanti dell'Atene sovietica. Ellen Wood, che è una studiosa marxista, sostiene che l'ideologia capitalista dà una definizione formale di democrazia staccandola dal suo contenuto sociale e in tal modo può parlare di democrazia senza popolo. Lamenta inoltre che il modello delle democrazie attuali segue l'esempio di Roma, non di Atene, e prevede un elettorato passivo e non una cittadinanza attiva. Wood evidenzia giustamente che la democrazia fino all'Ottocento viene intesa come estensione di diritti dall'alto, non come effettivo strumento di potere in mano al popolo; anche Mill e Grote, che pure esaltano Atene, intendono la libertà ateniese più come emancipazione da interessi corporativi che non come un sistema per dare il potere politico ai contadini e ai lavoratori. Per lei invece la libertà greca è la libertà del popolo dai padroni, la libertà del popolo lavoratore, la libertà *del* lavoro, e non la libertà *dal* lavoro in senso aristocratico. I moderni avrebbero così tradito il senso letterale, l'etimologia della democrazia degli antichi¹⁸. Cynthia Farrar, che più o meno si colloca nella stessa orbita, ha tentato di realizzare nella pratica questo modello comunitario. L'esperimento è interessante perché prende atto che di fronte ai grandi stati, in possesso di un assetto istituzionale già consolidato, l'unico modo per ridare una consistenza allo status politico dei cittadini è partire da piccole unità locali, all'interno

¹⁶ Molto interessante è in proposito l'intervista a Jeb Bush sulla "Stampa" del 30 ottobre 2010 in occasione delle elezioni di medio termine che hanno visto il trionfo dei repubblicani alla Camera. Sull'ideologia comunitaria, le sue basi teoriche e il dibattito americano fra comunitaristi e individualisti cfr. Avineri, de-Shalit, *Communitarianism and Individualism*; Delaney, *The Liberalism-Communitarianism Debate*. Non deve stupire il fatto che il dibattito avvenga all'interno della tradizione liberale. Lo stesso Marx sfidava il liberalismo sul suo medesimo terreno. Questo, poi, è il destino di ogni "riconsiderazione" di Marx e del pensiero marxista.

¹⁷ Ober, Hedrick, *Demokratia*, p. 5.

¹⁸ Meiksins Wood, *Demos versus "We, the People"*. Le stesse idee sono sviluppate in *Contadini-cittadini e schiavi*, che è un saggio più scientifico e meno apertamente militante.

delle quali rafforzare il senso di appartenenza al collettivo senza sacrificare l'identità individuale. Farrar ammette che nel paragone fra democrazie antiche e moderne le dimensioni hanno un peso, ma allo stesso tempo rivendica una sorta di funzionalità dimostrativa della democrazia all'ateniese, ne sostiene dunque il valore universale. Il suo progetto prevede di eleggere a sorte un gruppo di cittadini di una comunità e di farli lavorare a gruppi per un anno in modo che, a seguito di consultazioni che non abbiano il fine del consenso, elaborino delle proposte concrete di governo del territorio. L'operazione viene sponsorizzata dai media e anno dopo anno vengono tirati a sorte altri cittadini affinché tutti siano coinvolti e nessuno possa iterare la carica. Lo scopo è realizzare l'assunto di paratenza, cioè la compatibilità fra partecipazione popolare e competenza, attuando l'esperienza ateniese; o meglio: ciò che si presume essa sia stata¹⁹.

La rassegna potrebbe continuare. Ho solo fatto alcuni esempi senza la pretesa di essere esaustivo. D'altra parte non si può costruire un saggio sui saggi degli altri. Credo però che i casi illustrati bastino a far capire come un paradigma politico si sia sommato a un criterio di interpretazione storica. Lo stesso fenomeno si verifica senza dubbio nei recenti studi anglosassoni sul diritto greco, che ho già sommariamente censito, e in Louis Gernet, soprattutto nei saggi raccolti ne *I Greci senza miracolo*. Gernet da questo punto di vista è senz'altro una figura emblematica. Egli non era un marxista ma era un "compagno di strada" e apparteneva alla sinistra intellettuale francese, laica e repubblicana, che subì il fascino dell'Ottobre, pur mantenendo le distanze dal regime sovietico²⁰. Da allora siamo arrivati almeno alla terza generazione e ciò dimostra che il mito di un'Atene sovietica è sempre pronto a rinascere dalle sue ceneri perché, paradossalmente, si è alimentato prima della critica al regime e poi del suo fallimento, fenomeni che hanno avuto tra i loro strani effetti quello di salvare la teoria dalla pratica. Il fatto che il modello antico sul quale implicitamente si erano basati Marx, Engels e Lenin sia ora manifesto, intellettualmente autonomo, riplasmato cioè in una sede accademica, lo fa apparire (e forse anche essere) meno ideologico e più accettabile, quasi si trattasse solo di riconciliarsi idealmente con la stessa tradizione politica occidentale. Nella realtà, però, si riduce alla stessa cosa che era per Marx, Engels e Lenin. Lasciarsi alle spalle l'esperienza sovietica, tacerla o addirittura condannarla, serve solo a far cadere un velo, non a modificare la sostanza di una proposta politica.

¹⁹ Farrar, *Power to the People*, part. pp. 186-189; della stessa autrice si veda anche il più recente *Taking our Chances with the Ancient Athenians*.

²⁰ Sugli intellettuali europei compagni di strada della rivoluzione vd. Pipes, *Il regime bolscevico*, pp. 232-247; Furet, *Il passato di un'illusione*, pp. 78-90, in particolare sulla Lega dei diritti dell'uomo che in Francia organizza conferenze sulla situazione russa dal novembre del 1918 al marzo 1919. Fra i membri della Lega anche Lucien Lévy-Bruhl, il padre di Henri, futuro collega di Louis Gernet all'École des hautes études.

I critici e i nostalgici

Ciò che viene generalmente accettato come primo esperimento democratico finisce per diventare anche l'unica esperienza compiuta, perché, come dice Giovanni Sartori, prevale il senso etimologico della parola²¹. Nonostante molti studiosi cerchino semplicemente di capire “come funziona” la democrazia ateniese, senza preoccuparsi di stabilirne il valore esemplare, è una visione “valutativa” a dominare il senso comune²². Ne riassumo i connotati fondamentali. La riforma di Clistene dà il potere al popolo che diventa direttamente protagonista della vita politica, si riunisce in assemblea e vota le leggi, forma le giurie e amministra la giustizia, ha la più totale libertà di parola ed è competente negli affari di governo. La stessa partnership di cui Clistene onora il popolo, lo fa maturare, lo rende consapevole del ruolo che è chiamato a svolgere. In questo sistema la cultura ha una parte fondamentale perché il popolo viene educato attraverso il teatro e l'arte e alla consapevolezza politica si unisce un attaccamento ideale alla comunità, una concordia nella quale l'individuo si sposa con la massa, l'uomo si identifica col cittadino in una sintesi senza precedenti e soprattutto senza prosecutori. Naturalmente è un'immagine che possiamo mettere in discussione. Ci potremmo benissimo domandare se i cittadini ateniesi avessero il potere reale di mutare i destini della comunità, cambiando le leggi e scegliendo i propri leader, e se addirittura, mentre facevano questo, avessero una sorta di autocoscienza collettiva, di cui le istituzioni che si erano dati non erano che le espressioni materiali. Ma bisognerebbe prima distinguere fra l'interpretazione storica e il giudizio di valore, cioè fra la ricerca della verità e la valutazione di un paradigma. Sartori, ad esempio, dà un giudizio negativo della democrazia ateniese e la considera un regime totalitario. Egli sottolinea la distanza fra la democrazia degli antichi e quella dei moderni e si sofferma soprattutto sul concetto di libertà personale, assente nell'antichità. L'interpretazione della polis è quella hegeliano-marxista, mentre la sua valutazione dipende sostanzialmente da Fustel De Coulanges²³. Chi respinge la validità del sistema antico lo fa in nome della stessa esatta visione di coloro che, al contrario, lo considerano esemplare. La differenza fra le due posizioni non sta nel merito ma nel giudizio. I critici non hanno l'esigenza di costruire a loro volta un'immagine alternativa della polis e ritengono sufficiente un atteggiamento antagonista rispetto ai nostalgici, i quali invece sentono su di sé l'onere della prova e si sentono chiamati a suffragare sempre con nuovi argomenti il loro punto di vista. I nostalgici sanno benissimo che indagare sulla realtà storica della democrazia ateniese ne può anche condizionare l'apprezzamento. In tal senso ci sono dei nodi che non possono non affrontare e che, se non sciolti, potrebbero portare acqua al mulino dei critici.

²¹ Sull'incompatibilità fra la democrazia etimologica degli antichi e la democrazia moderna vd. Sartori, *Democrazia e definizioni*, pp. 15-28, 154-180; dello stesso si veda anche la versione più aggiornata *Democrazia. Cosa è*.

²² Sulla questione “how did it work” cfr. Rhodes, *Ancient Democracy*, pp. 40-41.

²³ Sartori, *Democrazia. Cosa è*, part. p. 147.

La schiavitù è tradizionalmente il primo di questi problemi. A fronte della discriminazione subita dagli schiavi, l'esaltazione degli straordinari diritti dei cittadini ateniesi inevitabilmente si sgonfia. Per i marxisti in particolare questa non è stata una difficoltà da poco²⁴. Ultimamente però l'hanno risolta. Finley ha sostenuto che la contrapposizione fra liberi e schiavi nel mondo antico non va intesa in senso assoluto e che fra le due categorie c'è un ventaglio di *status*, uno "spettro" che comprende una grande varietà di condizioni²⁵. Wood addirittura afferma che Atene è la patria del lavoro libero. Così ella intende la relazione fra schiavitù e democrazia: "Il rapporto tra democrazia e schiavitù non si riduce al solo fatto che il lavoro degli schiavi forniva ai cittadini il tempo libero necessario per dedicarsi all'attività politica. La relazione non va cercata nel loro tempo libero e neppure nell'aver demandato agli schiavi il lavoro produttivo, bensì nella *indipendenza* dei cittadini. In altre parole, la caratteristica distintiva della democrazia ateniese non era il fatto di basarsi sul lavoro dipendente, cioè sul lavoro degli schiavi, ma al contrario, il fatto di *escludere* la dipendenza dalla sfera di produzione, cioè il fatto che la produzione fosse affidata a lavoratori liberi e indipendenti, eliminando quel tipo di lavoro che prevedeva in varie forme e gradi una condizione di dipendenza giuridica o di asservimento politico"²⁶. Wood è marxista e non ha bisogno di precisare che questa è la visione aristotelica che Marx esprime nelle *Formen* e che viene ereditata dai bolscevichi: ricordo che il giurista Stučka per descrivere la condizione dei cittadini proprietari nella comunità antica usa l'espressione "Eldorado dell'eguaglianza". Un altro problema dei nostalgici è quello del conflitto. La democrazia ateniese non è più soltanto quel perfetto sistema di norme raffigurato da George Grote che ne faceva la patria della libertà individuale, un'immagine di recente rilanciata da Hansen, il quale riconosce nella cittadinanza ateniese, definita dalle leggi, profonde affinità col nostro concetto di cittadinanza democratica²⁷. Per i nostalgici c'è qualcosa di più del perseguimento legittimo

²⁴ Cfr. Vegetti, *Marxismo e società antica*.

²⁵ Finley, *L'economia degli antichi e dei moderni*, pp. 89-90.

²⁶ Meiksins Wood, *Contadini-cittadini e schiavi*, pp. 131-132.

²⁷ Hansen, *Polis and City-State*, p. 123: "By the importance of political rights connected with political participation the concept of citizen has been closely associated with the concept of democracy, and the link between citizen rights and democracy matches the modern tendency to identify the concept of state with the concept of the democratic state. Thus, in this important respect the modern concept of state, of which citizenship is an essential part, is closer to the concept of *polites* and the concept of *polites* was first of all associated with being a *polites* in a *demokratia*. Empirically, the *polis par excellence* was the democratic state, and in this context the rendering of *polis* by *city-state* is essentially legitimate and not a misnomer". Vd. anche Hansen, *The Athenian Democracy*, p. 74: "*Demokratia, eleutheria* and *to ison* were a kind of trio in Athenian political ideology like democracy, liberty and equality in the liberal-democratic ideology of the nineteenth and twentieth centuries"; dello stesso autore cfr. infine *Ancient Democratic eleutheria*. Sulla somiglianza fra Hansen e Grote cfr. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty*, p. 2. Di recente il modello ateniese di una democrazia istituzionale moderata è stato rilanciato, in polemica con Finley e in accordo con Hansen, da Pasquino, *Democracy Ancient and Modern*.

degli interessi personali, che, secondo lo schema liberale classico, ha un riflesso benefico anche sulla collettività. Per loro il conflitto ha una natura politica ed è l'anima stessa della democrazia, è un fatto culturale, intrinseco al sistema stesso. È il “conflitto che connette”, per usare le parole di Nicole Loraux, la cittadinanza che si divide ma che nell'impegno politico di ciascuno ricostituisce la sua totalità²⁸. Lo abbiamo visto trattando i grecisti “progressisti” che si occupano di diritto. I conflitti privati e pubblici risolti di fronte all'Eliea, cioè al popolo stesso in funzione giudicante, vengono per così dire visti dall'alto e sono sublimati in unità organica. In questo modo la democrazia ateniese diventa simile a noi, in quanto conflittuale, ma è anche superiore a noi, perché riesce a fare del conflitto un principio unificante. È entrambe le cose ed è perciò ritenuta in grado di fornire un esempio. Questa immagine corrisponde al vero? Ci vorrebbe un altro saggio per stabilirlo. Qui ci basta riconoscere che il paradigma della comunità organica nasce prima che la polis venga intesa in questo modo. Voglio dire che la priorità del giudizio, positivo o negativo, rispetto all'interpretazione ha una precedenza ideale, non cronologica, nella formazione dell'immagine e la alimenta in continuazione.

La piccola comunità armonica

La ricerca della verità dipende dal punto di vista, che non appartiene al singolo studioso ma a un'epoca intera, e il motivo della democrazia pura all'ateniese è novecentesco. Esso riceve uno straordinario impulso dalla rivoluzione del 1917 in ragione del fatto che anche la teoria rivoluzionaria bolscevica si è nutrita del mito della comunità armonica e ha fatto della polis il suo modello implicito. La tematica è complessa perché ha a che fare con la critica e la crisi della modernità, un problema che qui non può certo essere trattato in modo esauriente²⁹. La modernità ha molte facce che cambiano non solo a seconda dell'approccio politico ma dipendono anche dalla personalità e dal temperamento degli autori. Julius Evola, Leo Strauss, Hannah Arendt, tanto per fare alcuni nomi, hanno affrontato il problema provenendo da esperienze molto diverse. Anche il marxismo incrocia questo tema poiché assorbe il primitivismo antropologico e ripensa, rovesciandoli, l'evoluzionismo

²⁸ Loraux, *La città divisa*, part. pp. 159-198; cfr. anche Cartledge, *La politica*, pp. 60-64. Potremmo ascrivere alla categoria dei nostalgici anche Loraux, *Éloge de l'anachronisme en histoire*, in cui la rivendicazione dell'anacronismo deriva dalla consapevolezza della lontananza e dell'alterità dei greci.

²⁹ Così Coli, *La modernità di Thomas Hobbes*, p. 7: “La figura del moderno, nata in circostanze non chiare da una *querelle* mai definita, per la polivalenza che ha assunto nella cultura del Novecento, paradossalmente si è talmente assottigliata e, nello stesso tempo, dilatata da essere vicino alla dissolvenza, ed insieme da produrre una situazione che al primo impatto dà la sensazione di trovarsi nella Babele di linguaggi e di retoriche in cui si imbattono Adso da Melk e Guglielmo da Baskerville nell'abbazia del *Nome della rosa*”. Della stessa Coli cfr. il già citato *Leo Strauss e Hannah Arendt, interpreti di Hobbes*. Spunti di riflessione su polis e postmoderno in Camassa, *La lontananza dei greci*, pp. 24-25, 71-72.

e il darwinismo. Per tutti ciò che conta è un ritorno alle origini, ma mentre per alcuni esso consiste nel ripristinare il legame con la tradizione, per Marx e i marxisti consiste nel romperlo del tutto. La rilettura del presente con le categorie dell'antico per i marxisti ha un esito sovversivo. Non c'è nessuno che l'abbia capito come la Arendt, che infatti si misura con Marx proprio sul terreno dell'attualizzazione della polis. Anche per lei la polis è un modello ma con un esito del tutto differente rispetto a Marx. In *Vita activa* ella insiste sulla distinzione di pubblico e privato nella polis e sulla loro reciprocità e rivendica alla dimensione del privato, ivi inclusa la proprietà, una funzione identitaria, senza la quale la persona non è riconoscibile e non è ammessa nella sfera pubblica. La Arendt individua come caratteristica della modernità un terzo elemento che è il sociale: esso schiaccia nel conformismo sia la dimensione privata sia quella pubblica, travolgendo il mondo dell'oikos e facendo prevalere l'idea della produttività sociale. Nella modernità l'individuo è disperso nella massa e non agisce ma "si comporta", né gli viene chiesto di emergere ma di vivere in colonia come gli organismi dell'immobile corallo. Questa è un'espressione della Montessori, non a caso pedagogista e teosofa, perfetta interprete e sostenitrice del nostro tempo³⁰. Al contrario secondo Arendt vivere in una dimensione politica pubblica, in cui si è fra uguali, come i cittadini delle poleis, permette il reale sviluppo della personalità, un sano agonismo che fa emergere i grandi individui. La Arendt rivisita il mito della polis democratica contrapponendosi a Marx, ne raccoglie gli spunti ma lo umanizza per non ricadere in un'alienazione ancora più radicale di quella che connota la società meccanizzata e consumistica del secondo Novecento. Di qui appunto la distinzione fra pubblico, politico, e sociale³¹. La tendenza di Marx e dei marxisti invece è di confondere il pubblico e il politico con il sociale, fraintendendo totalmente la definizione aristotelica dell'uomo. La Arendt vuole scongiurare questa confusione e salvare la distinzione almeno sul piano concettuale³². Il suo recupero della polis dipende da Marx ma ne costituisce una lettura rovesciata e per noi è una conferma del ruolo sovversivo che il mito dell'antica comunità organica può in alcuni casi assumere nel pensiero del Novecento, specie dopo la lezione rivoluzionaria di Lenin.

Guardiamo indietro per un attimo. L'esigenza di interpretare l'antichità come via di fuga dall'alienazione non esiste in età moderna e l'antico serve a costruire un sistema ben ordinato. Per questo Atene è un esempio politico negativo³³. Da Botero a Lipsio, da Hobbes a Hume, da Ferguson a

³⁰ Montessori, *Come educare il potenziale umano*, p. 64.

³¹ *Vita activa*, pp. 18-57. Sul ruolo della polis nel pensiero di Arendt, cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, pp. 265 ss.; Vlassopoulos, *Politics. Antiquity and its Legacy*, p. 113. Per uno splendido ritratto della Arendt e delle sue contraddizioni, utile per capire il suo approccio politico alla realtà, vd. Furet, *Il passato di un'illusione*, pp. 483-490.

³² Ho l'impressione che Cerroni, *La libertà dei moderni*, part. n. 29 p. 89 e n. 48 p. 133, rivisiti a sua volta in senso marxista la Arendt e ritorni alla confusione fra pubblico e sociale, ai quali per giunta unisce anche l'etica.

³³ Per la rassegna che segue devo tutto o quasi a Cambiano, *Polis*, pp. 187-369. Si vedano inoltre i già citati Vidal-Naquet e Avlami. Ineludibile poi è Guerci, *Libertà degli antichi*. Cfr. anche Rhodes, *Ancient Democracy*, pp. 27-53, che dà

Smith Atene è un caso esemplare di instabilità. Questi autori le preferiscono Roma o anche Sparta per il maggior vigore morale e per la capacità di trovare un equilibrio, inoltre preferiscono leggere Tucidide e Tacito, non Aristotele e Cicerone, perché i primi due danno una visione più onesta delle cose e non elaborano forme astratte ma raccontano la verità³⁴. Tucidide in particolare rivela la cattiva coscienza degli ateniesi e ne disinnescava il valore esemplare. I repubblicani inglesi alla metà del Seicento riscoprono la libertà della polis, ma sempre in una *facies* spartana o romana. La democrazia radicale è sinonimo di disordine per tutti, che si tratti di monarchici o di repubblicani. Così la pensa anche Montesquieu. E non può essere altrimenti perché gli intellettuali dell’Ancien Regime hanno in mente i problemi posti dal grande stato, non la piccola città. La loro insistenza sull’aspetto demografico non è casuale e le limitate dimensioni della comunità servono a dimostrare che la polis è un modello inadeguato e non può avere un valore universale. È il 1793 quando A.L. Schölzer, un professore di Gottinga, se la prende con l’idea del piccolo stato, con le piccole repubbliche elvetiche, democratiche o aristocratiche che fossero, e guarda agli imperi e ai grandi stati, sostenendo che “le conquiste di Gengis Kan sono più importanti delle minuscole olocrazie greche”³⁵. E il suo collega Arnold Heeren, anche lui conservatore antirivoluzionario, nonostante sia affascinato dalla polis, dalla sua vitalità commerciale e culturale, tuttavia ritiene che la ricchezza e la molteplicità di idee non assicurino l’equilibrio e la sicurezza dello stato³⁶. Da due pareri apparentemente distinti emerge una profonda concordanza. Atene può pure rappresentare l’idea stessa di fioritura culturale, di paradiso delle arti, ma non è un punto di riferimento per la politica³⁷. Perfino i rivoluzionari francesi, eredi dei “philosophes”, che fanno della polis un paradigma assoluto, l’emblema di una comunità perfetta, di uno stato di natura a cui fare ritorno, mettono sempre Sparta o Roma, non Atene, in prima posizione.

La svolta arriva nel corso dell’Ottocento. Anche Marx e i marxisti giungono al modello antico ma attraverso un percorso più tortuoso, perché essi studiano l’antichità sui testi degli storici conservatori e snobbano sia i giacobini sia i liberali progressisti. Per questo il loro recupero risulta ancor più radicale. È più dirompente infatti rovesciare una prospettiva conservatrice che continuare su una linea progressista ma pur sempre borghese. È più tranciante usare la lettura primitivista di Schömann, Bachofen, Maine e Fustel del Coulanges che proseguire il discorso di Grote e Mill. Non biso-

conto anche del dibattito storiografico del Novecento, e Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty*, pp. 1-36. Per un’Atene nazista vd. invece gli spunti di Canfora, *Ideologie del classicismo*, part. pp. 260-263.

³⁴ Questo è il motivo per il quale Tucidide, confrontato con Platone, piace a Leo Strauss: vd. *The City and Man e Gerusalemme e Atene*, pp. 86-119.

³⁵ Citato da Marino, *I maestri della Germania*, p. 353.

³⁶ Marino, *I maestri della Germania*, pp. 320-321.

³⁷ Sul mito culturale – non politico – di Atene come piccola comunità pedagogica cfr. Reszler, *Il mito di Atene*.

gna dimenticare che Grote nella sua *History of Greece*, dà un giudizio favorevole nei confronti dell'Atene democratica³⁸. Tuttavia Marx lo supera a sinistra, per così dire, e lo vanifica. Il modello antico marxista è talmente più radicale da rimanere implicito, da essere quasi taciuto, da “scompare”. Rottura e continuità, che in modo contraddittorio convivono nel pensiero marxista e dipendono dalla matrice hegeliana, esigono che il ritorno all'antico, che esprime la rottura, rimanga nascosto dietro la teoria rivoluzionaria: questa in apparenza si nutre della certezza di un progresso incessante e infinito, in realtà ha tra i suoi fondamenti il mito della polis democratica, esempio storico concreto di comunità armonica. È un ritorno all'indietro che rovescia l'immagine “moderna” della polis. Marx e i marxisti volgono in positivo ciò che per gli intellettuali dell'Ancien Régime era negativo. Fanno questa operazione usando la storiografia conservatrice dell'Ottocento che dà della democrazia ateniese una visione primitiva, proprio per confutare la strumentalizzazione modernista dell'antichità. Il massimo allontanamento dagli antichi, pensato per esorcizzare lo spettro giacobino e ogni forma di radicalismo democratico, si trasforma in un abbraccio totale.

Per Marx ed Engels possono convivere insieme Morgan e Schömann da una parte e Bachofen dall'altra. Morgan riscopre l'atavica essenza democratica della comunità ateniese, della quale la riforma clistenica non è che l'ultima e compiuta manifestazione. Schömann integra questa visione in quanto, in polemica con Grote, vuole togliere a Clistene l'invenzione della democrazia e diluirla nella storia della civiltà ateniese. Bachofen riscopre l'arcaica attualità della morale spartana contro la degenerazione ateniese, la quale, dal suo punto di vista, non è niente di più che un simulacro, una sorta di allegoria *in factis*, della corruzione moderna. In tutti questi casi ad andare in crisi è l'essenza legale, giuridica, formale e “moderna” della democrazia – la visione “borghese” di Grote e ora di Hansen – ed è invece la primitiva sostanza comunitaria delle più antiche società a prevalere. Quest'anima primordiale si può incarnare in Atene o Sparta a seconda degli aspetti esemplari che si vogliono evidenziare, quello politico (Morgan) o quello morale (Bachofen), che fra loro non sono affatto in contraddizione ma si integrano a vicenda, come dimostra la loro coesistenza nell'*Origine della famiglia* di Engels. Per questo la parola “primitivo”, apparentemente generica, nasconde, al di là della reticenza di Marx e Lenin, un uso molto preciso dell'antichità. L'interpretazione antropologica (ora “ideologica”, nella versione aggiornata di Ober) ne consente infatti una ripresa più profonda proprio perché le istanze politiche e morali sono elementi di uno scenario molto più esteso che concerne le radici stesse della civilizzazione.

Attraverso le fonti accademiche “reazionarie” di Marx ed Engels, e conseguentemente di Lenin, è possibile cogliere il senso di un modello politico e ideologico “rivoluzionario”, che altrimenti

³⁸ Rhodes, *Ancient Democracy*, p. 32. In un recente intervento Murray, *Modern Receptions of Ancient Realities*, ha fatto notare come la democrazia ateniese fosse già esaltata nel Settecento inglese, evidenziando la tradizione che precede Grote.

ci rimarrebbe ignoto, e riusciamo anche a capire le modalità con le quali esso si interseca con l'analisi del presente, con i problemi posti dalla lotta politica, dalla guerra, dalla rivoluzione. Non voglio dire che sui fatti prevalga l'idea e che Lenin orienti la sua strategia di governo avendo in mente la polis. Il problema è appunto stabilire qual è la relazione fra l'idea, i fatti, le scelte e i comportamenti. Ho spesso ripetuto che il riferimento alla scomparsa dello stato non è utopico né per Lenin né per i bolscevichi che lo seguono perché si basa sul caso storico della polis, nella quale, secondo la lettura hegeliana, società e stato coincidono. Dimostrare che già in Marx sia così è tutto sommato più semplice, perché Marx è un teorico e non è il capo di un partito, non fa un colpo di stato, non si mette alla testa di un governo rivoluzionario e non guida un paese allo sbando conquistando l'egemonia e costruendo un regime. Tuttavia Lenin ha bisogno di un avallo ideologico, deve giustificare quello che fa ai suoi compagni di partito, non concepisce l'azione senza un puntello intellettuale e soprattutto senza che la continuità con gli insegnamenti di Marx sia certificata. La democrazia primitiva di *Stato e rivoluzione*, intesa come democrazia diretta, democrazia dei consigli, deriva dall'Atene già sovietica nell'*Origine della famiglia* di Engels. Gli appunti etnologici di Marx insegnano che uno stato può essere rivoluzionario e non che la rivoluzione abbatte lo stato: e quello stato è l'Atene riformata da Clistene, con i demi del contado che diventano le "unità" sulle quali costruire un regime popolare in grado di esprimere e soprattutto di sostenere i suoi leader. L'Atene di Marx passa nell'*Origine* di Engels e di qui nella teoria leninista dello stato. Lenin non va a cercare il lato utopico in Engels e Marx, non sfrutta l'aspetto volontaristico dell'utopia socialista, ma usa la teoria dei maestri come autorizzazione ad agire per via istituzionale, per costruire uno stato e renderlo forte, non per demolirlo. In questa operazione peraltro non recupera solo Marx ma anche il suo circolo. Lafargue ha una parte importante nella sua formazione. L'organizzazione del lavoro e il macchinismo come basi per sviluppare la democrazia primitiva, ovvero far tornare in vita quella antica, sono già contenuti nel pensiero di Lafargue. Certo anche Lenin vive il contrasto fra il progresso (tecnologico, economico, morale ecc.) e la cesura rivoluzionaria che per certi aspetti riporta indietro il mondo. L'unico modo per non far emergere in modo evidente questo contrasto è la reticenza. Più oltre del "primitivo" non si va. Altri saranno più candidi di lui, sulla scia di Bebel, Lafargue e la comune passione per l'Urgeschichte. La Kollontaj dichiara apertamente il modello, recuperando attraverso Engels e Bebel quella mistura moralistica di frugalità ed emancipazione che è propria del prototipo spartano di Bachofen, e i giuristi sovietici, che sono direttamente corresponsabili della costruzione del regime, mostrano una chiara sudditanza teorica verso la lettura aristotelica della polis. Ovviamente con la stabilizzazione stalinista tutto ciò rimane alle spalle. Stalin rinnega la civiltà antica, cioè ufficializza un paradigma meramente progressista che guarda solo al presente e al futuro e vede l'antichità classica come un mondo di schiavi e di sfruttatori. Questo nonostante tutti i distinguo di

Marx, Engels, Lafargue, Bebel e Lenin. È quindi evidente che Stalin non potesse esercitare nessun fascino sugli intellettuali europei, i quali continuano a elaborare il loro pensiero sulla scia dell'Ottobre, staccandosi del tutto dal piano terreno e proiettandosi in dimensioni parallele. La teoria si separa dalla pratica, non solo nel senso che viene salvata ma anche nel senso che non trova più nessuna applicazione nella realtà. Il rifiuto dell'esperienza sovietica stalinista, ovvero la rinuncia a una concreta strategia rivoluzionaria, rendono esplicito il modello: la polis si riprende il posto dovuto all'interno del pensiero socialista senza che forse vi sia la consapevolezza che in Lenin il paradigma c'era, ma nascosto, e quindi con il rischio di assecondare, ma in modo del tutto velleitario e astratto, lo stesso percorso.

Il riconoscimento

Anton Pannekoek si presta bene a dimostrarlo e forse costituisce anche il primo esempio evidente dell'uso politico di Atene da parte di un comunista. Pannekoek è uno dei principali teorici della democrazia consiliare e della rivoluzione operaia e fin da subito è un sostenitore del bolscevismo e un ammiratore di Lenin. Egli attraversa tutte le fasi del consenso prima e del dissenso poi. La sua iniziazione al socialismo è all'insegna di Edward Bellamy, l'autore del romanzo utopico *Looking Backward* in cui si immagina una società del futuro dominata dall'economia di stato e da una democrazia egualitaria. Anche se Bellamy viene criticato da Bebel nell'introduzione alla nona edizione de *La donna e il socialismo*³⁹, il suo libro ha da subito un successo mondiale ed è molto letto anche in Russia, dove tutta la letteratura utopica spopola sia prima della rivoluzione sia dopo⁴⁰. Pannekoek appartiene alla socialdemocrazia più estrema, a quel gruppo di Brema che muove il proprio attacco a Kautsky e ai revisionisti. Lenin lo cita in *Stato e rivoluzione* come alternativa al parlamentarismo e come esempio di socialismo rivoluzionario. Per questo incarica Kamenev di stabilire rapporti con l'olandese. Lo stesso Bucharin rimane influenzato da Pannekoek. Il bolscevismo deve molto alla passione rivoluzionaria di questo astronomo prestato alla politica, il quale dopo l'Ottobre sostiene l'azione dei russi nei primi anni del comunismo di guerra. Poi inizia il ripensamento che lo porterà dal sostegno iniziale alle più aspre critiche a Lenin. Il travaglio è lungo ma si nutre dei medesimi ideali che non vengono mai rinnegati. Pannekoek è un fautore della democrazia consiliare sulla quale non cessa mai di scrivere. Solo che con l'andar del tempo vede il regime sovietico allontanarsi sempre più da questo obiettivo. A lui forse spetta l'onore di svelare il modello, ma solo quando si schiera contro quel regime che all'inizio aveva appoggiato e che a quello stesso modello si era ispirato. Pannekoek ce l'ha con Lenin e i bolscevichi, non con l'evento della rivoluzione ovviamente; infatti continua a credere alla comune di Parigi, ai soviet prima della bolscevizzazione, ai Räte tede-

³⁹ Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (1891), pp. V-VII.

⁴⁰ Nikoljukin, *A Little-Known Story: Bellamy in Russia*; Pirani, *The Russian Revolution in Retreat*, pp. 54-55.

schi prima dell'egemonia politica socialdemocratica. Crede insomma a queste epifanie di democrazia spontanea, in un modo analogo ad Hannah Arendt, quasi fossero manifestazioni della vera sostanza umana che si fanno spazio nella storia⁴¹. Ne *I consigli operai* del 1946 Pannekoek espone il modello antico della comunità democratica nei termini ormai consueti, come armonia fra individuo e collettività e come esempio di governo democratico naturale. Questa è una convinzione di Marx, rafforzata dopo l'incontro con Morgan, ed è anche una convinzione di Lenin. Solo che ora Atene viene apertamente proposta come un esempio, come la rivelazione di un modello mai dichiarato, uno spunto mai veramente reso pubblico. Il passo va esposto per intero perché alle consuete elucubrazioni storiche viene attaccata senza soluzione di continuità la descrizione della democrazia antica. La quale non solo è un esempio per l'antichità ma funziona anche come paradigma per il futuro.

“Come nelle città greche nell'antichità, dice Pannekoek, o come nelle città italiane e fiamminghe nel medioevo, anche nel periodo di ascesa della borghesia la democrazia fu la forma organizzativa naturale della comunità. In questo periodo insieme alla produzione per uso proprio, si sviluppò l'artigianato che era destinato ad un mercato e alla vendita ad altre province. Il possesso personale era ormai completamente superato; la democrazia costituiva, in questo caso, l'espressione della collaborazione e dell'autonomia di produttori liberi ed uguali. Nell'antica Atene, che produsse questo tipo di democrazia nella sua forma più perfetta, le decisioni erano prese dall'assemblea popolare, che si riuniva ogni mese e ogni settimana, per discutere dei problemi comuni. Le funzioni di governo inoltre, che erano già una necessità importante in questa società borghese sviluppata, non erano svolte da impiegati governativi di professione, ma dai cittadini stessi, che venivano sorteggiati alternativamente, così come venivano sorteggiati anche i giudici, i quali dovevano amministrare la giustizia in tutti i casi di controversie interne. Tutti i cittadini che potevano portare le armi partecipavano alle guerre per la difesa della loro libertà, o nell'esercito, o nella flotta. I generali venivano eletti una volta all'anno dall'assemblea popolare. Anche questa organizzazione era sorta da bisogni pratici, e non come applicazione di un ideale astratto. C'era inoltre tutta una numerosa popolazione di schiavi, che non potevano partecipare all'autogoverno. Seguivano poi famiglie aristocratiche di antichi proprietari di terre, che avevano spesso un ruolo dirigente, e non solo a livello formale, ma nella realtà concreta. Dopo la vittoria sugli eserciti e sulle flotte persiane, Atene divenne la città-guida di una confederazione di città greche, e si trasformò col tempo in una potenza dominante ed opprimente. La democrazia allora degenerò, divenne demagogia, perché si era trasformata in un'organizzazione rivolta al dominio ed allo sfruttamento di altre comunità”⁴².

⁴¹ Sulla vita e il pensiero di Pannekoek vd. Bricianer, *Pannekoek e i consigli operai*; Malandrino, *Scienza e socialismo*; Gerber, *Anton Pannekoek*. Di Hannah Arendt vd. *Vita activa*, pp. 158-159, su cui cfr. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, pp. 263-264, 301.

⁴² Pannekoek, *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai*, pp. 182-183.

A questa descrizione storica, già elogiativa, di una “società borghese sviluppata” seguono il ritratto dei comuni medievali, in cui i cittadini sono organizzati in corporazioni e sono a diretto contatto col loro lavoro, e la nascita della moderna democrazia borghese con le sue contraddizioni. Viene poi il racconto della rivoluzione tedesca del 1918, della guerra civile spagnola e delle precedenti rivoluzioni del 1789, del 1830 e del 1848: in tutti questi casi la massa fa la rivoluzione e la borghesia impone la finzione della libertà individuale. È a questo punto che Pannekoek dichiara la necessità della democrazia consiliare e del modello antico: “Considerando il valore ideale che fin dall’antichità la parola democrazia ha avuto, si può affermare che il sistema consiliare è la forma più alta di democrazia, corrispondente ad una società che controlla veramente la sua produzione e la sua stessa vita. Ci si può chiedere se la parola democrazia esprime veramente questo; la parola “crazia” significa dominio, governo, potere. Nella parola stessa c’è quindi l’idea di una costrizione dall’alto, da parte di un governo che sta al di sopra del popolo, anche se questo governo è stato eletto dal popolo stesso. In una organizzazione consiliare tutto questo invece non deve esistere; se è vero che ogni individuo deve adattarsi a tutto l’insieme della comunità, è anche vero che tutte le decisioni necessarie non saranno imposte da un governo che in qualche modo si discosti dal popolo. Il “governo” infatti sarà il popolo stesso, *paragonabile in una certa misura alla più antica democrazia ateniese*. L’essenza del sistema consiliare sta nel fatto che i milioni e milioni di operai, che fisicamente non potrebbero riunirsi, potranno però ugualmente decidere i loro problemi in comune. Tutto questo sarà possibile, perché essi saranno già organizzati in grandi unità, nel lavoro, nelle fabbriche, e perché i loro problemi essenziali, e cioè il contenuto comune della loro vita, sarà l’organizzazione stessa della produzione”⁴³ (corsivo mio).

Per Pannekoek le unità elettorali ateniesi sono la stessa cosa dei soviet di fabbrica. Ciò significa ovviamente non che i soviet sono nati su imitazione dei demi ateniesi, ma che l’intellettuale rivoluzionario concepisce la sua propaganda sulla base di questa autorizzazione storica, in quanto sia i soviet sia i demi sono per lui l’espressione dello stesso fenomeno. È importante che ciò finalmente sia riconosciuto. Ma senza la spinta dell’Ottobre, senza la realizzazione politica dell’agenda di Marx, a sua volta costruita sulla polis, l’*anagnorismos* non poteva avvenire. Come non poteva avvenire senza la critica postuma ai bolscevichi. Dopo una serie di tragiche avventure viene ritrovato il figlio perduto.

L’universale fascino...

François Furet ne *Il passato di un’illusione*, dedica un capitolo all’“universale fascino dell’Ottobre” per spiegare come all’indomani del colpo di stato bolscevico gli intellettuali e gli storici fran-

⁴³ Pannekoek, *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai*, pp. 193-194.

cesi abbiano aggiornato il mito rivoluzionario del 1789, di cui si sentivano i custodi, con quello del 1917. La sovrapposizione fra le due rivoluzioni, secondo Furet, crea una serie di equivoci. Innanzitutto Lenin, anziché essere considerato un dittatore, un nuovo Bonaparte, diviene il protagonista di un'epopea tragica e gloriosa alla stregua dei più accesi montagnardi, una specie di eroe idealista che passa il testimone a successori indegni; in secondo luogo gli eventi russi acquistano un valore universale immotivato e la Russia all'improvviso si trasforma da paese arretrato in faro di civiltà per il mondo. La rivoluzione diventa un'idea ed è perciò "interamente positiva per quello che annuncia, mentre quello che comporta di nefasto è dovuto a fattori a essa estranei". Il meccanismo di giustificazione repubblicana che assolve il Terrore in nome delle "circostanze" si estende anche alla rivoluzione d'Ottobre "in preda alle inerzie del passato russo (l'analfabetismo), alla guerra civile e ben presto alla guerra straniera"⁴⁴. I socialdemocratici tedeschi capiscono per primi l'assurdità della situazione, Kautsky in testa: come può avere un valore esemplare ciò che accade in Russia e non essere invece l'esito di un secolare sottosviluppo? Furet risponde che senza l'accostamento con la rivoluzione francese quella bolscevica non avrebbe acquistato un'aura universale né Lenin sarebbe stato posto accanto a Rousseau e a Robespierre⁴⁵. La storia ha i suoi miti e l'Ottobre è forse il più importante fra i miti recenti, perché di esso non si nutre solo l'ideologia marxista ma l'immaginario politico del Novecento. Si può ammirare Lenin senza essere comunisti, dice Furet, perché l'Ottobre si è sganciato da subito dal suo contesto geografico ed ha assunto un respiro planetario⁴⁶. Il Febbraio, che dà vita a un regime repubblicano, è stato presto eclissato, mentre la rivoluzione bolscevica, che impone la dittatura, brilla ancora all'orizzonte, nello stesso modo in cui il 1789 tende a essere schiacciato sul 1793.

Dunque un mito di fronte ai fatti, un modello che invade il pensiero e trasforma la storia in qualcosa di emozionale, di fronte al quale il critico, per cercare di capire, di discernere, deve quasi fare un esercizio di introspezione psicologica. In effetti il libro di Furet è un'opera di psicologia storica e isola alcuni motivi utili anche alla nostra ricerca che in un certo senso corre parallela, e certamente su un livello più modesto, rispetto alla sua. Io ho cercato di sostenere che il rapporto che intercorre fra il mito dell'Atene democratica, nella lettura marxiano-hegeliana, e la rivoluzione bolscevica è più o meno lo stesso che rispetto a questa ha svolto la rivoluzione francese. Il mito dell'Ottobre si riverbera infatti sul mito di Atene nello stesso modo in cui la tradizione repubblicana nata dalla rivoluzione francese è stata ravvivata e completata dall'Ottobre, nello stesso modo cioè con cui lo stesso Ottobre è stato mitizzato e universalizzato grazie alla sovrapposizione con la rivo-

⁴⁴ Furet, *Il passato di un'illusione*, p. 85. Sulle analogie fra la rivoluzione francese e quella bolscevica cfr. Kondratieva, *Bolcheviks et Jacobins*, che analizza l'analogia all'interno della Russia sovietica, evidenziandone il ruolo performante.

⁴⁵ Furet, *Il passato di un'illusione*, pp. 86-90.

⁴⁶ Furet, *Il passato di un'illusione*, p. 96.

luzione francese. Il legame fra Atene e l'ideologia sovietica è altrettanto stretto, perché il modello antico è alle radici stesse del pensiero marxista e leninista, tanto che oggi il riferimento a Marx e Lenin può anche essere sostituito dalla glorificazione della polis. Faccio un ultimo esempio servendomi delle parole con cui Henri Lefebvre celebra la Comune parigina, cioè il modello dichiarato di Marx e Lenin: "Secondo noi, dice Lefebvre, l'insurrezione parigina del 1871 fu il grande e supremo tentativo della città di erigersi a misura e norma della realtà umana. Che essa fosse di questa realtà il quadro e la ragione era una sorta di postulato della civilizzazione occidentale a partire dalla polis greca e dall'urbs romana. La città, ambiente umano, imponeva il suo ordine razionale al caos della natura, alla barbarie selvaggia, agli individui e ai gruppi che la compongono. La libertà, inseparabile dalla ragione e dalla legge, non aveva senso che nella città"⁴⁷. Qui finalmente la polis entra a far parte a pieno titolo del pantheon storico marxista, accanto alla Comune, anzi sopra la Comune stessa. La polis, la piccola comunità armonica, assurge a postulato della civilizzazione occidentale proprio in virtù della sua bolscevizzazione. E che Lefebvre sia un fiero critico dello stalinismo rientra perfettamente nel quadro psico-storico ora delineato.

Furet sviluppa un altro motivo utile quando sostiene che il legame fra l'Ottobre e la rivoluzione francese ha avuto l'effetto di reintegrare "la storia russa nella matrice occidentale, il che permette di dimenticarne o scongiurarne il peso"⁴⁸. È un corollario ovvio. Ma c'è di più. L'identità occidentale dell'Ottobre si basa su un paradosso che era già il paradosso giacobino. La passione di Robespierre per l'emancipazione dell'umanità, per l'uguaglianza politica e sociale, per la rigenerazione democratica del cittadino, che pure si incarna in una dittatura e sfocia nel Terrore, acquista il senso di una grandiosa testimonianza, tragica e irrisolta. Soprattutto incompiuta. Lenin si fa carico dell'eredità giacobina e per questo, "proprio nel momento in cui... scioglie la Costituente, liquida l'opposizione, insulta i suoi critici socialdemocratici, denuncia il pluralismo politico, instaura l'arbitrio del Terrore", riesce a inserirsi nella tradizione democratica europea. Questo è l'inganno più grosso. L'idea leninista non poteva penetrare le coscienze di sinistra del tempo tanto era "limitata, fanatica, quasi primitiva... Ma coniugandosi all'idea giacobina acquista per fusione una forza mitologica e una sua credibilità "borghese"⁴⁹. Quello che mi sono chiesto, sulla scia di questa suggestione, è se l'idea leninista non si pone già in condizione di essere riconoscibile politicamente e moralmente in

⁴⁷ Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, p. 32: "A notre avis, l'insurrection parisienne de 1871 fut la grande et suprême tentative de la ville pour s'ériger en mesure et norme de la réalité humaine. Qu'elle fût de cette réalité le cadre et la raison, c'était une sorte de postulat de la civilisation occidentale depuis la Polis grecque et l'Urbs romaine. La Cité, milieu humain, imposait son ordre rationnel au chaos de la nature, à la barbarie rustique, aux individus et groupes qui la composent. La liberté, inséparable de la raison et de la loi, n'avait de sens que dans la Cité".

⁴⁸ Furet, *Il passato di un'illusione*, p. 93.

⁴⁹ Furet, *Il passato di un'illusione*, p. 96.

Occidente, cioè non abbia una sua “credibilità borghese”, anche grazie al paradigma implicito della polis, visto che in tale condizione si trovava già il pensiero marxista. Da questo punto, peraltro, eravamo partiti e su questo punto non possiamo che fermarci.

Bibliografia

V.L.S. Abel, *Prokrisis*, Königstein, Anton Hain Verlag, 1983

M.B. Adams, *Eugenics in Russia 1900-1940*, in M.B. Adams (a cura di), *The Wellborn Science. Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia*, Oxford University Press 1990, pp. 153-216

M. Adler, *Democrazia e consigli operai*, trad. it. Bari, De Donato 1970 (Vienna 1919)

L. Althusser, *Per Marx*, trad. it. Roma, Editori riuniti 1967 (Paris 1965)

L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di stato*, in "Critica marxista", 5, 1970, pp. 23-65

H. Altrichter, *Staat und Revolution in Sowjetrussland 1917-1922/23*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996²

O. Anweiler, *Storia dei soviet. I consigli di fabbrica in URSS 1905-1921*, trad. it. Bari 1972 (Leiden, E.J. Brill 1958)

H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, lectures, Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, 1953, consultabili presso The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress:

<http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP05.html>

H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. Torino, Einaudi 2004 (New York, Harcourt Brace Jovanovich 1966)

H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. Milano Bompiani 2008 (The University of Chicago Press 1958)

H. Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it. Milano, Garzanti 2009

Aristofane, *Le donne all'assemblea*, a cura di M. Vetta, traduzione di D. Del Corno, Milano, Mondadori 1994

Aristote, *Politique*, Livres I et II, Paris, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Société d'édition "Les Belles Lettres" 1960.

M. Austin, P. Vidal Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, in Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, pp. 205-230

S. Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Marx*, trad. it. Bologna, il Mulino 1972 (Cambridge University Press 1968)

S. Avineri, A. de-Shalit (edited by), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press 1992

C. Avlami, *Libertà liberale contro libertà antica. Francia e Inghilterra, 1752-1856*, in *I Gre-*

ci, III, *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1311-1350

J.J. Bachofen, *Il potere femminile. Storia e teoria*, a cura di E. Cantarella, Milano, il Saggiatore 1977

J.J. Bachofen, *Il Matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, trad. it. Torino, Einaudi 1988 (1861)

E. Badian, *Archons and Strategoi*, in "Antichthon", 5, 1971, pp. 1-34

F. Barcella, *L'Antike in Hegel e altri scritti marxisti*, Urbino, Argalia Editore 1975

C. Bearzot, *I nomophylakes in due lemmi di Polluce (VIII 94 νομοφύλακες e VIII 102 οἰ ἐνδεκα)*, in C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini, *L'Onomasticon di Giulio Polluce: tra lessicografia e antiquaria*, Milano, Vita e Pensiero 2007, pp. 43-67.

A. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, Zürich-Hottingen, Verlag der Volksbuchhandlung 1879; dal 1891 Stuttgart, Dietz

A. Bebel, *La donna e il socialismo*, traduzione autorizzata dall'Autore sulla trentesimasesta edizione tedesca, Palermo, Sandron 1905

J. Beecher, V.N. Fomichev, *French Socialism in Lenin's and Stalin's Moscow: David Riazanov and the French Archive of the Marx-Engels Institute*, in "Journal of Modern History", 78, 1, 2006, pp. 119-143.

W. Berelowitch, *Les débuts du droit de la famille en RSFSR: Pourquoi et comment?*, in "Cahiers du monde russe et soviétique", 22, 4, 1981, pp. 351-374.

H.J. Berman, *La giustizia nell'U.R.S.S. Interpretazione del diritto sovietico*, trad. it. Milano, Giuffrè 1965 (Harvard University Press, Cambridge Mass. 1963)

M. Bernal, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, trad. it. Milano, Est 1997 (London, Free Association Books 1987)

Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 1974 (Stuttgart 1902)

H. Berve, *Storia greca*, con introduzione di L. Canfora, trad. it. Roma-Bari 1983 (Freiburg, Herder 1951-1952²)

G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, trad. it. Bologna, il Mulino 1985 (Freiburg-München, Verlag Karl Alber 1973)

A. Biscardi, *La "gnome dikaiotate" et l'interprétation des lois dans la Grèce ancienne*, in "Revue Internationale des Droits de l'Antiquité", XVII, 1970, pp. 219-232

V.E. Bonnell, *Iconography of Power. Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press 1997

W.J. Booth, *Households, Markets, and Firms*, in McCarthy (edited by), *Marx and Aristotle*, pp. 243-271

W.J. Booth, *Households. On the Moral Architecture of the Economy*, New York, Cornell University Press 1993

D. Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford University Press 2000

S. Bricianer, *Pannekoek e i consigli operai*, trad. it. Torino, Musolini editore 1975 (Paris, EDI 1969)

M. Buber, *Sentieri in utopia*, Milano, trad. it. Edizioni di Comunità 1967 (Heidelberg, Verlag Lambert Schneider 1950)

N. Bucharin, *Marx's Teaching and its Historical Importance*, in R. Fox (edited by), *Marxism and Modern Thought*, London, Routledge 1936, pp. 1-90

N.I. Bucharin, *Il programma dei comunisti*, trad. it. Roma, Tindalo 1970

N.I. Bucharin, *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia 1977 (condotta sulla traduzione francese del 1927 che si basa sulla quarta edizione russa dell'opera)

N.I. Bucharin, *Lo stato leviatano. Scritti sullo stato e la guerra 1915-1917*, a cura di A. Giassanti, Milano, Unicopli 1984

N. Bucharin, *Die eiserne Kohorte der Revolution*, in www.marxists.org/deutsch/archiv/bucharin/1922/xx/kohort.htm

R.J. Buck, *The Reforms of 487 B.C. in the Selection of Archons*, in "Classical Philology", 60, 1965, pp. 96-101.

J. Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, I, trad. it. Firenze, Sansoni 1988 (Berlin-Stuttgart 1898-1902)

B. Burkhard, *D.B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute: Notes toward further Research*, in "Studies in Soviet Thought", 30, 1985, pp. 39-54

J.B. Bury, *Storia dell'idea di progresso*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1964 (London, Macmillan & Co. 1932)

F. Calabi, *La città dell'oikos. La politia di Aristotele*, Lucca, Maria Pacini Fazzi editore 1984

G. Camassa, *La lontananza dei greci*, Roma, Edizioni Quasar 2004

G. Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma, L'Erma di Bretschneider 2007

G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza 2007

S. Campese, *Polis ed economia in Aristotele*, in S. Campese, F. Calabi, A.A. Beltrametti, D. Lanza, M. Vegetti, *Aristotele e la crisi della politica*, Napoli, Liguori 1977, pp. 13-60

L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino, Einaudi 1980

E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori riuniti 1985²

L. Capogrossi, A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Analisi marxista e società antiche*, Roma, Editori Riuniti 1978

A. Carandini, *L'anatomia della scimmia. La formazione economica della società prima del capitale. Con un commento alle "Forme che precedono la produzione capitalistica" dai "Grundrisse" di Marx*, Torino, Einaudi 1979

C. Carey, *Offence and Procedure in Athenian Law*, in Harris, Rubinstein, *The Law and the Courts in Ancient Greece*, pp. 111-136

C. Carpinelli, *Donne e famiglia nella Russia sovietica. Caduta di un mito bolscevico*, Milano Franco Angeli 1998

E.H. Carr, *L'influenza sovietica sull'Occidente*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia 1950 (London, Macmillan & Co. 1946)

E.H. Carr, *La rivoluzione bolscevica 1917-1923*, trad. it. Torino, Einaudi 1964 (London, Macmillan & Co. 1953)

E.H. Carr, *1917. Illusioni e realtà della rivoluzione russa*, trad. it. Torino, Einaudi 1970 (London Macmillan & Co. 1969)

P. Cartledge, *La politica*, in *I Greci, I, Noi e i Greci*, Torino, Einaudi 1996, pp. 39-72

P. Cartledge, P. Millett, S. Todd (edited by), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge University Press 1990

M.R. Cataudella, *Oikonomika. Esperienze di finanza pubblica nella Grecia antica. Letture dal II libro degli Oekonomika pseudoaristotelici e altri saggi*, Firenze, Università degli studi di Firenze, Dipartimento di Storia 1984

N.G. Černyševskij, *Che fare?*, trad. it. Roma, Editori Riuniti 1977

N.G. Černyševskij, *Scritti politico-filosofici*, traduzione, introduzione e note a cura di M. Natalizi, Lucca, Maria Pacini Fazzi editore 2001

U. Cerroni (a cura di), *Teorie sovietiche del diritto*, Milano, Giuffrè 1964

U. Cerroni, *Il pensiero giuridico sovietico*, Roma, Editori Riuniti 1969

- U. Cerroni, *La libertà dei moderni*, Bari, De Donato 1973
- U. Cerroni, *Pašukanis e la “grande svolta” nella cultura giuridica sovietica*, in *Storia del marxismo contemporaneo*, 7, Milano, Feltrinelli 1981, pp. 27-63.
- E. Cinnella, *Marx e le prospettive della rivoluzione russa*, in “Rivista storica italiana”, XCVII, 2, 1985, pp. 653-734
- E. Cinnella, *La rivoluzione bolscevica. Partito e società nella Russia sovietica*, Lucca, Maria Pacini Fazzi 1994
- E. Cinnella, *La tragedia della rivoluzione russa (1917-1921)*, Milano, Luni 2000
- D. Cohen, *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press 1995
- S. Cohen, *Bucharin e la rivoluzione bolscevica*, trad. it. Milano 1975 (New York, Alfred A. Knopf 1973)
- D. Coli, *La modernità di Thomas Hobbes*, Bologna, il Mulino 1994
- D. Coli, *Leo Strauss e Hannah Arendt, interpreti di Hobbes e critici della modernità*, in D. Ferraro, G. Gigliotti, *La Geografia dei saperi. Scritti in memoria di Dino Pastine*, Firenze, Le Lettere 2000, pp. 439-456
- M. Coppo, F. Freddi (a cura di), *Il marxismo e la donna*, Milano, Edizioni il Formichiere 1977
- R. Dahrendorf, *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 1977 (London 1959²)
- R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, trad. it. Roma-Bari, Laterza 1989 (New York 1988)
- L. Dal Pane, *Brevi note intorno alla concezione marxistica dello stato*, Faenza, Cooperativa Arti Grafiche 1924
- R.V. Daniels, *The “Withering Away of the State” in Theory and Practice*, in A. Inkeles, K. Geiger (edited by), *Soviet Society. A Book of Readings*, Boston, Houghton Mifflin Company 1961, pp. 113-126
- R.V. Daniels, *La coscienza della rivoluzione. L'opposizione comunista nell'Unione Sovietica*, trad. it. Firenze, Sansoni 1970 (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1960)
- R. David, J.N. Hazard, *Le droit soviétique*, I, *Les données fondamentales du droit soviétique*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence 1954
- M. DeGolyer, *The Greek Accent of Marxian Matrix*, in McCarthy (edited by), *Marx and Aristotle*, pp. 107-153

C.F. Delaney (editor), *The Liberalism-Communitarianism Debate. Liberty and Community Values*, Boston, Rowman & Littlefield 1994

A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi 1978

D.J. Depew, *The Polis Transfigured: Aristotle's Politics and Marx's Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, in McCarthy (edited by), *Marx and Aristotle*, pp. 37-73

J. De Romilly, *Thucydide et l'idée del progrès*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", classe di lettere e filosofia, serie 2, XXXV, 1966, pp. 143-191

D. De Rougemont, *L'amore e l'Occidente. Eros morte abbandono nella letteratura europea*, trad. it. Milano, Rizzoli 1993 (Paris, Plon, 1972)

D. De Sanctis, *Un durkheimiano in Grecia antica. Antropologia e sociologia giuridica nell'opera di Louis Gernet*, Napoli, La città del sole 2008

G. De Sanctis, *Pericle*, Milano-Messina, Principato 1944

G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, New York, Cornell University Press 1981

G.E.M. de Ste. Croix, *Athenian Democratic Origins and Other Essays*, Oxford University Press 2004

I. Deutscher, *Il profeta armato. Trotskij 1879-1921*, trad. it. Milano, Longanesi 1979 (London, Oxford University Press 1954)

V. Di Benedetto, *Filologia e marxismo. Contro le mistificazioni*, Napoli, Liguori 1981

R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze, La Nuova Italia 1990

A. Dihle, *L'etnografia ellenistica*, in F. Prontera (a cura di), *Geografia e geografi nel mondo antico*, Bari 1983, pp. 175-199

F. Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin, Akademie-Verlag 1956

E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973

R. Droit (textes réunis et présentés par), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, Paris, Le Monde éditions 1991

L. Edelstein, *L'idea di progresso nell'antichità classica*, trad. it. Bologna 1987 (Baltimore 1967)

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis H. Morgan*, a cura di F. Codino, Roma, Editori riuniti 1993

Erodoto, *Le Storie*, Libro V, *La rivolta della Ionia*, a cura di G. Nenci, Milano, Mondadori 1994

B. Evans Clemens, *Bolshevik Feminist. The Life of Aleksandra Kollontai*, Bloomington and London, Indiana University Press 1979

B. Farnsworth, *Aleksandra Kollontai. Socialism, Feminism and the Bolshevik Revolution*, Stanford University Press 1980

C. Farrar, *Power to the People*, in Raaflaub, Ober, Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, pp. 170-195

C. Farrar, *Taking our Chances with the Ancient Athenians*, in Hansen, *Démocratie athénienne – démocratie moderne*, pp. 167-217

E. Ferri, *Relazione sul Progetto preliminare di Codice penale italiano*, libro I, Roma, “L’Universelle” Imprimerie polyglotte 1921

I. Fetscher (a cura di), *Il marxismo: storia documentaria*, I-III, trad. it. Milano, Feltrinelli 1969-1970 (München, R. Piper & Co. Verlag 1962-1965)

M.I. Finley, *L’economia degli antichi e dei moderni*, trad. it. Roma-Bari 1974 (Berkeley-Los Angeles, University of California Press 1973)

M.I. Finley, *Aristotle and Economic Analysis*, in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (edited by), *Articles on Aristotle, 2. Ethics and Politics*, London, Duckworth 1977, pp. 140-158

M.I. Finley, *Uso e abuso della storia. Il significato, lo studio e la comprensione del passato*, trad. it. Einaudi, Torino 1981 (Chatto & Windus, London 1975)

M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. it. Roma – Bari 2010 (London, Chatto & Windus 1973)

S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori 2006²

M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. Milano, Rizzoli 2009 (Paris, Gallimard 1966)

F. Furet, *Il passato di un’illusione. L’idea comunista nel XX secolo*, trad. it. Milano, Mondadori 1995 (Paris, Éditions Robert Laffont 1995)

N.D. Fustel de Coulanges, *Recherches sur le tirage au sort appliqué a la nomination des archontes atheniens*, in *Nouvelles Recherches sur quelques problèmes d’histoire*, Paris, Hachette 1891, pp. 147-179

M. Gagarin, *The Unity of Greek Law*, in Gagarin, Cohen, *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, pp. 29-40

M. Gagarin, D. Cohen (edited by), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge University Press 2005

M.H. Gauthier-Muzellec, *Aristote et la juste mesure*, Paris, Presses Universitaires de France 1998

J. Gerber, *Anton Pannekoek and the Socialism of Workers' Self-Emancipation, 1873-1960*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers 1989

L. Gernet, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, Sirey 1955

L. Gernet, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Milano, Mondadori 1983 (Paris, Maspéro 1968)

L. Gernet, *I Greci senza miracolo. Testi raccolti e presentati da Riccardo Di Donato*, trad. it. Roma, Editori riuniti 1986 (Paris, La Découverte 1983).

L. Gernet, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, Firenze, La Nuova Italia 2000

L. Gernet, *Sulla nozione di giudizio in diritto greco*, a cura di D. De Sanctis, trad. it. Torino, Giappichelli 2007 (già in *Droit et société dans la Grèce ancienne*)

A. Giasanti, *Morte di un'utopia. Bucharin, la rivoluzione e l'ombra*, Catanzaro, Rubbettino 1998

J. Gillies, *History of Ancient Greece, its Colonies, and Conquests*, I, London, printed for A. Strahan; and T. Cadell, in the Strand 1786

J. Gillies, *Aristotle's Ethics and Politics*, I, London, printed for A. Strahan, and T. Cadell Jun. and W. Davies, in the Strand 1797

J. Gillies, *Sopra la storia, le maniere e il carattere de' Greci dal fine della guerra Peloponnesiaca fino alla battaglia di Cheronea. Discorso in cui si dimostra con prove di fatto, di tutti i governi non essere assolutamente non solo nel principio, ma neppur in progresso il migliore, se non forse il peggiore, la democrazia*, trad. it. Venezia, Palese 1800.

G. Glotz, *Sortitio*, in Daremberg, *Saglio*, IV, 2, s.v.

G. Glotz, *La città greca*, trad. it. Torino, Einaudi 1973 (La Renaissance du livre, Paris 1928)

M. Godelier (a cura di), *Sulle società precapitalistiche*, trad. it. Milano, Feltrinelli 1970 (Paris, Edition Sociales 1970)

W.Z. Goldman, *Women, the State and Revolution. Soviet Family Policy and Social Life 1917-1936*, Cambridge University Press 1993

A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, II, Books II-III, Oxford University Press 1956

L.R. Graham, *Science and Values: The Eugenics Movement in Germany and Russia in the 1920s*, in "The American Historical Review", 82, 1977, pp. 1133-1164

A. Grafton, “Germanograecia”: lo spazio del greco nel sistema d’istruzione, in *I Greci*, III, *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1263-1286

G. Grote, *A History of Greece from the earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*, I-X, London, J. Murray 1888

L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i “philosophes” nella Francia del ‘700*, Napoli, Guida 1979

M.H. Hansen, *ΚΛΗΡΩΣΙΣ ΕΚ ΠΡΟΚΡΙΤΩΝ in Fourth-Century Athens*, in “Classical Philology”, 81, 1986, pp. 222-229

M.H. Hansen, *When was Selection by Lot of Magistratus introduced in Athens?*, in “Classica et Mediaevalia”, 41, 1990, pp. 55-61.

M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford – Cambridge Mass., Blackwell 1991

M.H. Hansen, *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters 1998

M.H. Hansen, *Eisangelia. La sovranità del Tribunale popolare ad Atene nel IV secolo a.C. e l'accusa contro strateghi e politici*, trad. it. Torino, Giappichelli 1998 (Odense University Press 1975)

M.H. Hansen, *Graphe paranomon. La sovranità del Tribunale popolare ad Atene nel IV secolo a.C. e l'azione pubblica contro proposte incostituzionali*, trad. it. Torino, Giappichelli 2001 (Odense University Press 1974)

M.H. Hansen (entretiens préparés par), *Démocratie athénienne – démocratie moderne: tradition et influences*, Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt 2010

M.H. Hansen, *Ancient Democratic eleutheria and Modern Liberal Democrats’ Conception of Freedom*, in Hansen, *Démocratie athénienne – démocratie moderne*, pp. 307-339

E.M. Harris, *Open Texture in Athenian Law*, in “Dike”, 3, 2000, pp. 27-79

E.M. Harris, L. Rubinstein (edited by), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, Duckworth 2004

A.R.W. Harrison, *Il diritto ad Atene. La famiglia e la proprietà*, I, trad. it. Alessandria, Edizioni dell’Orso 2001 (Oxford University Press 1968)

E. Hartmann, *Frauen in der Antike. Weibliche Lebenswelten von Sappho bis Theodora*, München, Verlag C.H. Beck 2007

J. Hasebroek, *Il pensiero imperialistico nell’antichità. Tre ricerche su Stato, società e commercio nel mondo greco*, trad. it. Varese, Giuffrè 1984 (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1926; Tü-

bingen, J.C.B. Mohr 1928; Tübingen, J.C.B. Mohr 1931)

J.N. Hazard (edited by), *Soviet Legal Philosophy*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1951

J.N. Hazard, *Le droit soviétique et le dépérissement de l'Etat*, in *Travaux et Conférences*, VIII, Université libre de Bruxelles, Faculté de droit, Bruxelles 1960, pp. 7-109

J.N. Hazard, *Communists and their Law. A Search for the Common Core of the Legal System of the Marxian Socialist States*, Chicago, The University of Chicago Press 1969

J.N. Hazard, *The Abortive Codes of the Pasukhanis School*, in *Codification in the Communist World*, Symposium in memory of Zsolt Szirmai, organised by D.D. Barry, F.J.M. Feldbrugge and D. Lasok, Leiden, A.W. Sijthoff 1975, pp. 145-175

J.W. Headlam, *Elections by Lot at Athens*, Cambridge University Press 1891

G.W.G. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza 1999

C. Hill, *Lenin e la rivoluzione russa*, trad. it. Torino, Einaudi 1954 (London, The English University Press 1947)

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford, Clarendon Press 1991

S. C. Humphreys, *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna, Patron 1979

S.C. Humphreys, *Leggi, tribunali, processi*, in *I Greci*, II/2, *Una storia greca. Definizione*, Torino, Einaudi 1997, pp. 541-565

A.M. Iacono, *Bachofen e l'Origine della famiglia di Engels*, in Settis, *Seminario su Bachofen*, pp. 749-766

O.S. Ioffe, *Soviet Law and Soviet Reality*, Dordrecht – Boston – Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers 1985

J. Jaurès, *L'armée nouvelle*, Paris, L'Humanité 1915

R. Jhering, *Lo spirito del diritto romano nei diversi gradi del suo sviluppo*, trad. it. Milano, Pirotta 1855

K. Kautsky, *La prostituzione, pilastro del modo di produzione capitalistico*, in Coppo, Freddi, *Il marxismo e la donna*, pp. 72-83

K. Kautsky, *Terrorismo e comunismo*, trad. it. Milano, Società editrice Avanti! 1921

K. Kautsky, *La dittatura del proletariato*, trad. it. Milano, SugarCo 1977

K. Kautsky, *La rivoluzione sociale. I. Riforma e rivoluzione sociale*, versione italiana di R. Tesi di dottorato di Carlo Marcaccini discussa presso l'Università degli Studi di Udine

Soldi, Lodi, Tipografia Nuova 1902, rist. Firenze, Centro editoriale toscano 2002 (Berlin 1902)

H. Kelsen, *La teoria comunista del diritto*, trad. it. Milano, SugarCo 1981 (New York, F.A. Praeger, Inc. 1955)

A. Kollontaj, *Autobiografia*, a cura di I. Fetscher, trad. it. Milano, Feltrinelli 1975 (München, Verlag Rogner & Bernhard 1970)

A. Kollontaj, *Amore, matrimonio, famiglia e comunismo*, introduzione di J. Lussu, Milano, il Papiro editrice 1993

A. Kollontaj, *Conférences à l'Université Sverdlov sur la libération des femmes*, in www.marxists.org/francais/kollontai/works/1921/0a/kollontai_conf.htm

T. Kondratieva, *Bolcheviks et Jacobins. Itinéraire des analogies*, Paris, Payot 1989

L. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum & Comp. B.V. 1974²

L. Krader, *The Asiatic Mode of Production*, Assen, Van Gorcum & Comp. B.V. 1975

W. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, Napoli, Guerini e associati 1992

A. Labriola, *Socialisme et philosophie (Lettres à G. Sorel)*, Paris, Giard & Brière 1899 (Roma, Loescher 1897)

P. Lafargue, *Il diritto all'ozio*, con introduzione di M. Dommanget, Milano, Feltrinelli 1971

P. Lafargue, *Il matriarcato*, in Coppo, Freddi, *Il marxismo e la donna*, pp. 19-55

P. Lafargue, *La questione femminile*, in Coppo, Freddi, *Il marxismo e la donna*, pp. 100-107

P. Lafargue, *Origine ed evoluzione della proprietà*, con saggi introduttivi di E. Cantarella, V. Ferrari, A. Peregalli, Milano, Edizioni Unicopli 1983

P. Lafargue, *Il diritto alla pigrizia*, con introduzione e un saggio di M. Turchetto, Napoli, Edizioni Spartaco 2004

R. Laurenti (a cura di), *Aristotele, La Politica*, Bari, Laterza 1966

R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Napoli, L'officina tipografica 1992.

H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, Paris, Gallimard 1965

V.I. Lenin, *L'emancipazione della donna*, Roma, Edizioni Rinascita 1948

V.I. Lenin, *Opere complete*, voll. 1-45, Roma, Editori riuniti 1955-1971

N. Leser, *Karl Renner e il marxismo*, in *Storia del marxismo contemporaneo*, 2, Milano, Fel-

trinelli 1977, pp. 152-180

N. Leser, *Teoria e prassi dell'austromarxismo*, trad. it. Roma, Mondo Operaio – Edizioni Avanti! 1979 (Wien, Frankfurt, Zürich, Europa Verlag 1969)

M. Lewin, *La via al socialismo nel pensiero di Bucharin*, in *Storia del marxismo contemporaneo*, 6, Milano, Feltrinelli 1979, pp. 158-191

P. Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford University Press 2007

N. Loraux, *Clistene e i nuovi caratteri della lotta politica*, in *I Greci*, II/1, *Una storia greca. Formazione*, Torino, Einaudi 1996, pp. 1083-1110

N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, trad. it. Vicenza, Neri Pozza 2006 (Paris, Payot & Rivages 1997)

N. Loraux, *Éloge de l'anachronisme en histoire*, in N. Loraux, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Éditions du Seuil 2005, pp. 173-190

G. Lotito, *Aristotele su moneta scambio bisogni (Eth. Nic. V 5)*, in “Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici”, n. 4, 1980, pp. 125-180; n. 5, 1980, pp. 27-85; n. 6, 1981, pp. 9-69

A. Löwy, *La teoria dell'imperialismo in Bucharin*, in *Storia del marxismo contemporaneo*, 6, Milano, Feltrinelli 1979, pp. 121-137

J. Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Condition of Savages*, New York, Appleton and Company 1871

G. Lukàcs, *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero*, trad. it. Torino, Einaudi 1970 (Neuwied – Berlin, Hermann Luchterhand Verlag 1967)

S. Luzzatto, *L'autunno della Rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Terrore*, Torino, Einaudi 1994

A. Maffi, *Le “Recherches” di Louis Gernet nella storia del diritto greco*, in “Quaderni di storia”, 13, 1981, pp. 3-54

A. Maffi, *Forme della proprietà, I Greci*, II/2, *Una storia greca. Definizione*, Torino, Einaudi 1997, pp. 345-368

A. Maffi, *Hans Julius Wolff e gli studi di diritto greco a trent'anni dal I Symposium*, in “Dike”, 4, 2001, pp. 269-291

A. Maffi, *Gli studi di diritto greco*, in “Dike”, 9, 2006, pp. 7-22

A. Maffi, *Quarant'anni di studi sul processo attico (I)*, in “Dike”, 10, 2007, 185-267

B. Maffi (a cura di), K. Marx, F. Engels, *India Cina Russia*, Milano, il Saggiatore 1960

- H.S. Maine, *Diritto antico*, trad. it. Milano, Giuffrè 1998 (London, J. Murray 1861)
- M. Malia, *La rivoluzione russa e i suoi sviluppi*, trad. it. Bologna, il Mulino 1984 (Paris, Éditions du Seuil 1980)
- C. Malandrino, *Scienza e socialismo. Anton Pannekoek (1873-1960)*, Milano, Franco Angeli 1987
- C. Malaparte, *Tecnica del colpo di stato*, Firenze, Vallecchi 1994 (Paris, Grasset 1931)
- S. Malle, *The Economic Organization of War Communism 1918-1921*, Cambridge University Press 1985
- C. Mantovani, *Rigenerare la società. L'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni Trenta*, Catanzaro, Rubbettino 2004
- D. Mantovani, A. Schiavone (a cura di), *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, Pavia, IUSS Press 2007
- C. Marcaccini, *Strabone e l'etnografia ellenistica*, in A.M. Biraschi e G. Salmeri (a cura di), *Strabone e l'Asia minore*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 2000, pp. 591-619
- L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino, Einaudi 1975
- T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, trad. it. Torino, Utet 1976
- K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, con prefazione di Eric Hobsbawm, trad. it. Roma, Editori riuniti 1967 (London, Lawrence and Wishart 1964)
- K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, 1-50, Roma, Editori riuniti 1972 ss.
- K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)*, I-IV, Berlin, Dietz Verlag 1975-1998, Akademie Verlag 1998 ss.
- K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi 2004
- K. Marx, *La guerra civile in Francia*, Milano, Edizioni Lotta comunista 2007
- K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Roma, Newton Compton 2008
- K. Marx, *Quaderni antropologici. Appunti da L.H. Morgan e da H.S. Maine*, Milano, Edizioni Unicopli 2009
- G. E. McCarthy (edited by), *Marx and Aristotle. Nineteenth-century German Social Theory and Classical Antiquity*, Savage, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers 1992
- S. Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford University Press 1997

E. Meiksins Wood, *Contadini-cittadini e schiavi. La nascita della democrazia ateniese*, trad. it. Milano, il Saggiatore 1994 (London-New York, Verso 1988)

E. Meiksins Wood, *Demos versus "We, the People": Freedom and Democracy Ancient and Modern*, in Ober, Hedrick, *Demokratia*. pp. 121-137

G. Meisel-Hess, *The Sexual Crisis. A Critique of Our Sex Life*, trad. ingl. New York, The Critic and Guide Company 1917 (Jena, Diederichs 1909)

H. Mewes, *Karl Marx and the Influence of Greek Antiquity on Eighteenth-century German Thought*, in McCarthy, *Marx and Aristotle*, pp. 19-36.

K. Millett, *La politica del sesso*, trad. it. Milano, Bompiani 1979 (1970)

P. Millett, *Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society*, in Cartledge, Millett, Todd, *Nomos*, pp. 167-194

M. Moggi, *I sinecismi interstatali greci*, I, Pisa, Marlin 1976

A. Momigliano, *Johann Jacob Bachofen: From Roman History to Matriarchy*, in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1987, pp. 91-107

M. Montessori, *Come educare il potenziale umano*, Milano, Garzanti 1992 (Adyar 1947)

L.H. Morgan, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Milano, Feltrinelli 1970 (London, MacMillan & Co. 1877)

C. Mossé, *La vita quotidiana della donna nella Grecia antica*, trad. it. Milano, Rizzoli 1988 (Paris, Albin Michel 1983)

C. Mossé, *L'antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel 1989

C. Mossé, *Women in the Spartan Revolution of the Third Century B.C.*, in S. Pomeroy (a cura di), *Women's History and Ancient History*, The University of Carolina Press 1991, pp. 138-153

C. Mossé, *Due miti politici: Licurgo e Solone*, in *I Greci*, II/1, *Una storia greca. Formazione*, Torino, Einaudi 1996, pp. 1325-1335

G. Mosse, *Sessualità e nazionalismo. Mentalità borghese e rispettabilità*, trad. it. Roma-Bari 1996 (1982)

K.O. Müller, *Die Dorier*, III-IV, Breslau, im Verlage von Josef Max und Komp. 1824

O. Murray, *Modern Perceptions of Ancient Realities from Montesquieu to Mill*, in Hansen, *Démocratie athénienne – démocratie moderne*, pp. 137-160

D. Musti, *Per una ricerca sul valore di scambio nel modo di produzione schiavistico*, in Capo-

grossi, Giardina, Schiavone, *Analisi marxista e società antiche*, pp. 147-174

D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari, Laterza 1993

D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza 1997

D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma-Bari, Laterza 1999

G. Myrdal, *L'elemento politico nello sviluppo della teoria economica*, trad. it. Firenze, Sansoni 1981 (London, Routledge and Kegan Paul Ltd 1953; prima edizione tedesca: Junker und Dünnhaupt Verlag 1932)

M. Nafissi, *Class, Embeddedness, and the Modernity of Ancient Athens*, in "Comparative Studies in Society and History", 46, 2, 2004, pp. 378-410

T. Napolitano, *Il codice penale sovietico*, Roma, Loescher s.d. (1930?)

T. Napolitano, *Maternità e infanzia nell'U.R.S.S. (saggi di legislazione sovietica)*, Padova, Cedam 1934

T. Napolitano, *La politica criminale sovietica*, Padova, Cedam 1936²

T. Napolitano, *Le metamorfosi del bolscevismo (polemiche sull'U.R.S.S.)*, Milano, Bocca 1940

W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, II, Oxford at the Clarendon Press 1887

A. Nikoljukin, *A Little-Known Story: Bellamy in Russia*, in S.E. Bowman (a cura di), *Edward Bellamy Abroad: an American Prophet's Influence*, New York, Twayne 1962, pp. 67-85

E. Nolte, *Dopo il comunismo. Contributi all'interpretazione della storia del XX secolo*, trad. it. Firenze, Sansoni 1992 (Köln, Böhlau-Verlag GmbH & Cie 1991)

J. Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press 1989

J. Ober, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University Press 1996

J. Ober, C. Hedrick (edited by) *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton University Press 1996

M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press 1986

A. Pannekoek, *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai*, Milano, Feltrinelli 1970

U.E. Paoli, *Studi sul processo attico*, Padova, Cedam 1933

Tesi di dottorato di Carlo Marcaccini discussa presso l'Università degli Studi di Udine

A. Paradiso, *Aleksandra M. Kollontaj, una sognatrice al Cremlino. La questione femminile, antica e moderna, nella storiografia bolscevica*, Fondo Bortolotti della Biblioteca delle Oblate, Firenze 1995

A. Paradiso, *Gioia e rivoluzione*, ne "I viaggi di Erodoto", XXX, 1996, pp. 66-73

P. Pasquino, *Democracy Ancient and Modern: Divided Power*, in Hansen, *Démocratie athénienne – démocratie moderne*, pp. 1-40

E.B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, trad. it. Bari, De Donato 1975 (Mosca 1927³)

D. Paul, *Eugenics and the Left*, in "Journal of the History of Ideas", 45, 1984, pp. 567-590

J.E. Pike, *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist Ontology*, Aldershot, Ashgate 1999

R. Pipes, *La rivoluzione russa. Dall'agonia dell'ancien régime al terrore rosso*, I-II, trad. it. Milano, Mondadori 1995 (New York, Knopf 1990)

R. Pipes, *Il regime bolscevico. Dal Terrore rosso alla morte di Lenin*, trad. it. Milano, Mondadori 1999 (New York, Knopf 1994)

S. Pirani, *The Russian Revolution in Retreat 1920-1924: Soviet Worker and the New Communist Elite*, Oxon, Routledge 2008

G.P. Piretto, *Il radioso avvenire. Mitologie culturali sovietiche*, Torino, Einaudi 2001

Plutarco, *Le vite di Licurgo e Numa*, a cura di Mario Manfredini e Luigi Piccirilli, Milano, Mondadori 1980

Plutarco, *Le vite di Teseo e di Romolo*, a cura di C. Ampolo e M. Manfredini, Milano, Arnoldo Mondadori 1988

Plutarco, *La vita di Solone*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli Milano, Arnoldo Mondadori 1990³

K. Polanyi, *Aristotele scopre l'economia*, in *Economie primitive, arcaiche e moderne. Ricerca storica e antropologia economica*, a cura di G. Dalton, trad. it. Torino, Einaudi 1980 (Doubleday & Company 1968), pp. 76-112.

S.B. Pomeroy, *Donne in Atene e Roma*, trad. it. Torino, Einaudi 1978 (New York, Schocken Books 1975)

J. Quigley, *The Romanist Character of Soviet Law*, in F.J.M. Feldbrugge (edited by), *The Emancipation of Soviet Law*, Dordrecht – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers 1992

K.A. Raaflaub, *Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica*, in *I Greci*, II/1, *Una storia*

greca. *Formazione*, Torino, Einaudi 1996, pp. 1035-1081

K.A. Raaflaub, *The Breackthrough of Demokratia in Mid-Fifth-Century Athens*, in Raaflaub, Ober, Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, pp. 105-154

K.A. Raaflaub, J. Ober, R. Wallace (edited by), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press 2007

G. Raether, *Aleksandra Kollontaj. Libertà sessuale e libertà comunista*, trad. it. Roma, Erre emme 1996 (Hamburg, Junius Verlag 1986)

M. Raskolnikoff, *Des Anciens et Des Modernes*, Paris, Publications de la Sorbonne 1990

W. Reich, *La rivoluzione sessuale*, trad. it. Roma, Erre emme edizioni 1992 (Köbenhavn, Sex-pol Verlag 1936)

K. Renner, *Gli istituti del diritto privato e la loro funzione sociale*, trad. it. Bologna, il Mulino 1981 (Tubingen, Verlag von J.C.B. Mohr "Paul Siebeck" 1929)

A. Reszler, *Il mito di Atene. Storia di un modello culturale europeo*, trad. it. Milano, Bruno Mondadori 2007 (Gollion, Infolio 2004)

P.J. Rhodes, *Ancient Democracy and Modern Ideology*, London, Duckworth 2003

P.J. Rhodes, *Keeping to the Point*, in Harris, Rubinstein, *The Law and the Courts in Ancient Greece*, pp. 137-158

M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Nocevento*, Bologna, il Mulino 1997

M. Riedel, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, trad. it. Bologna, il Mulino 1990 (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1975)

D. Rjazanov, *Comunicazione sull'eredità letteraria di Marx ed Engels*, in L. Goldmann, *L'ideologia tedesca e le tesi su Feuerbach*, Roma, Edizioni Samonà e Savelli 1969, pp. 53-76 (già in "Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung", XI 3, 1925, pp. 385-400 e in "Vestik sotsialisticheskij akademij", 6, 1923)

D.B. Rjazanov, *Marx ed Engels. Lezioni tenute al corso di marxismo dell'accademia socialista di Mosca nel 1922*, Roma, Samonà e Savelli 1972

D. Rjazanov, *Marx-Engels, la famiglia e l'emancipazione della donna*, in Coppo, Freddi, *Il marxismo e la donna*, pp. 127-157

D. Rjazanov, *Comunismo e matrimonio*, in *Contro la morale borghese. Sesso, famiglia e religione nella società capitalistica*, Roma, Savelli 1977, pp. 41-70.

A. Rosenberg, *Storia del bolscevismo*, trad. it. Firenze, Sansoni 1969 (Hamburg, Rowohlt 1932)

V.J. Rosivach, *The Requirements for the Solonic Classes in Aristotle, AP 7.4*, in “Hermes”, 130, 2002, pp. 36-47

M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana, 1. Hegel e lo Stato, 2. La genesi del materialismo storico*, Roma, Editori riuniti 1960-1963

G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologna, il Mulino 1957

G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli 1995²

R. Schlesinger, *La teoria del diritto nell'Unione Sovietica*, trad. it. Torino, Einaudi 1952 (London, Kegan Paul 1944)

G.F. Schömann, *Athenian Constitutional History*, as represented in Grote's *History of Greece* critically examined, trad. ingl. Oxford and London, James Parker & Co. 1878 (Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung 1854)

G.F. Schömann, *Griechische Alterthümer*, I, Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung 1855¹ e 1897⁴

G.F. Schoemann, *Antichità greche*, I-III, trad. it. Firenze, Successori Le Monnier 1877.

H.C. Schröder, *La rivoluzione incompiuta (Winstanley e Babeuf)*, in Spini, Cingari, *Preludi di socialismo*, pp. 87-95

J.A. Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*, I, Torino, Edizioni scientifiche Einaudi 1959 (New York, Oxford University Press 1954)

J.A. Schumpeter, *Capitalismo socialismo democrazia*, trad. it. Milano, Edizioni di comunità 1964 (London, Allen & Unwin 1954²)

E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, Buch I, Akademie – Verlag Berlin 1991

E. Screpanti, *Marx dalla totalità alla moltitudine (1841-1843)*, Siena, Collana del Dipartimento di Economia politica, 2011

S. Settis (a cura di), *Seminario su Bachofen*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Classe di lettere e filosofia, serie 3, XVIII, 2, 1988

W.B. Simons (edited by), *The Soviet Codes of Law*, Alphen aan den Rijn – Rockville, Sijthoff & Noordhoff 1980

G. Spini, G. Cingari (a cura di), *Preludi di socialismo nel XVII secolo*, Roma-Bari, Laterza 1988

J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford at the Clarendon Press 1892

R. Stites, *The Women's Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930*, Princeton University Press 1978

R. Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution*, Oxford University Press 1989

L. Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press 1964

L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, trad. it. Torino, Einaudi 1998

P.I. Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto e dello Stato e altri scritti*, trad. it. Torino 1967 (Riga 1964)

J.P. Sullivan (edited by), *Marxism and the Classics*, in "Arethusa", 8, 1975.

F. Susemihl, R.D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, books I-V, London-New York, Macmillan & Co. 1894

J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, il Mulino 2000 (London, Secker & Warburg 1952)

J.L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, Boulder, Westview Press 1985²

V. Tchkhikvadze, V. Kiritchenko, *Le droit penal soviétique*, in P. Romachkine (a cura di), *Principes du droit soviétique*, Academie des sciences de l'URSS, Institut de droit et de l'état, Editions en langues entrangeres, Moscou s.d., pp. 428-472

S. Todd, *The Purpose of Evidence in Athenian Courts*, in Cartledge, Millett, Todd, *Nomos*, pp. 19-39

S. Todd, P. Millett, *Law, Society and Athens*, in Cartledge, Millett, Todd, *Nomos*, pp. 1-18

F. Tönnies, *Comunità e società*, trad. it. Milano, Edizioni di comunità 1979 (Leipzig, Reislad 1887¹; Darmstadt, Buske 1935⁸)

J.S. Traill, *The Political Organisation of Attica. A Study of the Demes, Trittyes and Phylai, and their Representation in the Athenian Council*, Princeton, New Jersey 1975

L. Trotskij, *Letteratura, arte, libertà*, a cura di L. Maitan e T. Sauvage, Milano, Schwarz editore 1958

L. Trotskij, *Terrorismo e comunismo*, Milano, Sugar Editore 1964.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso: Libro 2*, testo, traduzione e commento con un saggio introduttivo a cura di U. Fantasia, Pisa, ETS 2003

N. Urbinati, *L'ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari, Laterza 2006

- M. Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano, Feltrinelli 1977
- F. Venturi, *Il populismo russo*, I-III, Torino, Einaudi 1972²
- M. Venturi Ferriolo, *Aristotele e la crematistica. La storia di un problema e le sue fonti*, Firenze, La Nuova Italia 1983
- J.P. Vernant, *La lotta di classe nella Grecia antica*, in Vegetti (a cura di), *Marxismo e società antica*, pp. 187-204
- J.P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia due*, trad. it. 2001 Torino, Einaudi (Paris, éditions La Découverte 1986)
- P. Vidal-Naquet, *La democrazia greca nell'immaginario dei moderni*, trad. it. Milano, Il Saggiatore 1996 (Paris, Flammarion 1990)
- K. Vlassopoulos, *Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History beyond Eurocentrism*, Cambridge University Press 2007
- K. Vlassopoulos, *Politics. Antiquity and its Legacy*, London – New York, I.B. Tauris 2010
- G. Vola, *John Bellers e il suo "Colledge of Industry" (1695)*, in Spini, Cingari, *Preludi di socialismo*, pp. 229-248
- R.W. Wallace, *Revolution and a New Order in Solonian Athens and Archaic Greece*, in Raaflaub, Ober, Wallace, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, pp. 49-82
- M. Weber, *Economia e società*, voll. III-IV, trad. it. Milano, Edizioni di comunità 1995 (Tübingen, Mohr 1922)
- D. Whitehead, *The Demes of Attica 508/7-ca. 250 B.C.*, Princeton University Press 1986
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, II, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1893
- C. Willard, *Paul Lafargue e la critica della società borghese*, in *Storia del marxismo contemporaneo*, 3, Milano, Feltrinelli 1977, pp. 123-141
- K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, trad. it. Firenze, Vallecchi 1968 (Yale University Press 1957)
- G. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, il Mulino 1993
- K. Zetkin, *L'apporto della donna nella rivoluzione*, in Coppo, Freddi, *Il marxismo e la donna*, pp. 114-122

Indice analitico*

- Achille, 63
Afrodite, 112, 125
Agostino d'Ippona, 140
Alcmeone, 127
Alessandro Magno, 115
Althusser, Louis, 187, 203
Anassandrida, 132
Anteo, 7
Antonio, Marco, 146
Apollo, 127
Arendt, Hannah, 13, 14, 18, 29, 59, 192, 193, 197, 198, 203, 207, 209
Aristide, 84, 86, 96
Aristofane, 146, 149, 152, 203
Aristone, 132
Aristotele, 2, 5, 8, 14, 21-26, 28-30, 32, 33, 36, 48-57, 59-62, 66, 72, 75, 76, 79, 80, 85-87, 115, 128, 129, 134, 143, 166, 170, 171, 173, 194, 204-206, 208, 213, 214, 218, 219, 220, 222
Armand, Inessa, 100, 152, 153
Aspasia, 112, 134, 140, 149, 150, 152
Astarte, 112
Atena, 63, 127, 140, 148, 204
Auxesia, 127, 128
Babeuf, François-Noël, 20, 22, 39, 220
Bachofen, Johann Jacob, 2, 4-6, 11, 123-141, 143, 145, 148-150, 152, 155, 159, 179, 181, 194-196, 204, 212, 216, 220
Bebel, August, 5, 6, 92, 123, 137-145, 147-149, 152, 153, 155, 160, 196, 197, 204
Bellamy, Edward, 197, 217
Bellers, John, 22, 222
Bernal, Martin, 5, 63, 204
Bernstein, Eduard, 14, 101, 119, 120, 204
Boeckh, August, 110
Bonaparte, Napoleone, 200
Botero, Giovanni, 193
Buber, Martin, 19, 22, 205
Bucharin, Nikolaj Ivanovič, 9, 99-101, 109, 120-122, 146, 156, 164, 197, 205, 207, 210, 214
Burckhardt, Jacob, 17, 110, 182, 205
Carmenta (Grande Madre), 128
Černyševskij, Nikolaj Gavrilovič, 110, 111, 113, 114, 116, 120, 142, 147, 152, 206
Cesare, Caio Giulio, 125
Cicerone, Marco Tullio, 146, 194
Clistene, 4, 6, 7, 25, 46, 72-77, 83-86, 88, 93, 96-98, 190, 195, 196, 214
Considerant, Victor, 21-22
Constant, Benjamin, 3, 4, 102, 135
Darwin, Charles, 157
De Sanctis, Gaetano, 16, 32, 208
Demetra, 125, 128, 148
Deutscher, Isaac, 105, 116, 117, 208
Diana, 141
Dühring, Eugen, 22, 53, 83, 97
Duride, 127-129
Efesto, 2, 24, 110, 115, 116
Efialte, 84, 87, 89
Engels, Friedrich, 5-11, 15, 19, 21, 25, 28, 29, 43, 53, 64, 67, 77, 81-83, 91-98, 103-107, 110, 111, 116, 119, 120, 123, 130-141, 144, 145, 147-150, 153, 155, 156, 159, 166, 185, 186, 189, 195, 196, 204, 205, 208, 212, 214, 215, 219
Epicuro, 50, 51
Eraclito, 29
Erinni, 127
Erodoto, 82, 85, 127, 134, 208, 218
Eschilo, 87, 118, 127
Evola, Julius, 125, 192
Farrar, Cynthia, 188, 189, 209
Ferguson, Adam, 193

* Oltre ai nomi antichi e ai personaggi storici, ho inserito i nomi degli autori moderni e contemporanei le cui tesi ho menzionato e discusso nel testo.

Ferri, Enrico, 164, 209
 Finley, Moses Israel, 8, 48, 175, 184-186, 191, 209
 Fourier, Charles, 21
 Frine, 140
 Furet, François, 161, 189, 193, 199-201, 209
 Fustel de Coulanges, Numa Denis, 3, 4, 6, 76, 116, 143, 179, 190, 194, 209
 Galton, Francis, 157
 Ganimede, 134
 Gengis Kan, 194
 George, Stefan, 160
 Gernet, Louis, 8, 9, 176-183, 189, 208, 210, 214
 Gillies, John, 25, 34, 110, 210
 Glotz, Gustave, 76, 176, 210
 Goethe, Wolfgang, 66, 112
 Gracchi (Tiberio e Caio Gracco), 119
 Gramsci, Antonio, 187
 Grote, George, 4, 34, 73-77, 80, 83, 86, 123, 184, 185, 188, 191, 194, 195, 211, 220
 Halle, Fanina, 160
 Heeren, Arnold, 194
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 11, 13, 14, 22, 28-30, 33, 34, 40, 46, 47, 64, 113, 204, 208, 212, 220
 Hess, Moses, 19
 Hestia, 148
 Hill, Christopher, 109, 212
 Hobbes, Thomas, 180, 193, 207
 Hobsbawm, Eric, 8, 18, 22, 42, 67, 215
 Hume, David, 193
 Ippia, 85
 Isagora, 75, 76, 85, 86
 Jaurès, Jean, 117, 118, 212
 Jhering, Rudolf, 167-170, 174, 212
 Kamenev, Lev Borisovič, 197
 Kautsky, Karl, 64, 65, 92, 99-101, 119-121, 150, 160, 197, 200, 212
 Kelsen, Hans, 91, 165, 169, 170, 174, 213
 Kollontaj, Aleksandra, 10, 11, 100, 134, 145-153, 155, 196, 213, 218, 219
 Krylenko, Nikolaj Vasil'evic, 164
 Kurskij, Dmitrij Ivanovič, 154, 165
 Labriola, Antonio, 117, 213
 Lafargue, Paul, 11, 92, 110, 111, 114-117, 120, 123, 134, 137, 142-145, 149, 152, 157, 196, 213, 222
 Leda, 127
 Lefebvre, Henri, 201, 213
 Lenin, Vladimir Il'ič, 2, 3, 5-11, 15, 88, 89, 91, 92, 94, 98-111, 114, 116, 118, 120-123, 138, 145, 146, 152, 153, 156, 162, 164, 165, 189, 193, 195-198, 200, 201, 204, 212-214, 218
 Licurgo, 3, 129, 143, 161, 216, 218
 Lipset, Seymour Martin, 184
 Livingstone, David, 148
 Loraux, Nicole, 3, 192, 214
 Lubbock, John, 72, 130, 214
 Lukács, György, 102, 214
 Lysenko, Trofim Denisovič, 157
 Mably, Gabriel Bonnot, 4, 20, 21, 122
 Maine, Henry Sumner, 6, 9, 64, 70, 71, 72, 130, 131, 166-168, 170, 174, 178-181, 194, 214, 215
 Marx, Karl, 2-15, 18-39, 40-48, 50-53, 55-64, 66-72, 74, 77-89, 91-94, 96-98, 101-107, 110, 111, 113, 116, 123, 125, 130, 132, 137, 139, 147, 155, 157, 166, 171-174, 179, 185, 187, 189, 191-196, 198-201, 203-208, 213-216, 218-220
 Meiksins Wood, Ellen, 7, 34, 188, 191, 215
 Meisel-Hess, Grete, 150, 216
 Menelao, 129
 Mill, John Stuart, 4, 17, 34, 35, 111, 184, 185, 188, 194, 216, 221
 Millett, Kate, 153, 136
 Millett, Paul, 174, 175, 181, 206, 216, 221
 Mitford, William, 34, 110
 Molotov, Vjačeslav Michajlovič, 104
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, 194, 216
 Montessori, Maria, 193, 216
 Morelly, Étienne-Gabriel, 20, 21
 Morgan, Lewis Henry, 4-6, 9, 69-74, 77-84, 87, 88, 91-93, 96, 102, 105, 124, 130-132, 134, 136-139, 143, 145, 179, 181, 195, 198, 208, 215, 216

Mosse, George, 159, 216
 Muller, Herman Joseph, 158
 Myrdal, Gunnar, 17, 18, 25, 26, 217
 Niebuhr, Barthold Georg, 42
 Ober, Josiah, 186-188, 195, 209, 216-219, 222
 Omero, 79, 80, 131, 148
 Oreste, 127, 134
 Otto, Walter Friedrich, 126
 Pannekoek, Anton, 99, 100, 101, 197-199, 205, 210, 215, 217
 Paoli, Ugo Enrico, 181, 182, 217
 Pareto, Vilfredo, 184
 Pašukanis, Evgenij Bronislavovič, 164-168, 169-174, 207, 218
 Penelope, 148
 Pericle, 3, 8, 16, 17, 32, 65, 77, 84, 87, 184, 208
 Pipes, Richard, 10, 94, 100-102, 104, 161, 189, 218
 Piretto, Gian Piero, 109, 153, 154, 218
 Pisistratidi, 84, 85, 125, 127
 Platone, 53, 55, 59, 128, 194
 Plechanov, Georgij Valentinovič, 67, 114
 Plutarco, 78-81, 86, 129, 132, 140, 141, 143, 159, 218
 Polanyi, Karl, 8, 23, 38, 48, 50, 60, 218
 Prassagora, 146, 149, 152
 Preobraženskij, Evgenij Alekseevič, 109, 155-157
 Prometeo, 7, 110
 Proudhon, Pierre-Joseph, 28
 Pudor, Heinrich, 159
 Reich, Wilhelm, 153, 154, 158-160, 219
 Renner, Karl, 99, 162, 213, 219
 Ricardo, David, 25, 59
 Rjazanov, David, 10, 91, 155-157, 205, 219
 Robespierre, Maximilien, 3, 21, 123, 168, 200, 201
 Rougemont, de, Denis, 161, 208
 Rousseau, Jean-Jacques, 21, 30, 112, 122, 167, 200
 Ruge, Arnold, 22, 59
 Saint-Just, Louis Antoine, 3, 21, 123
 Sartori, Giovanni, 190, 220
 Schlözer, von, August Ludwig, 194
 Schömann, Georg Friedrich, 74-78, 80, 81, 84-88, 105, 123, 132, 133, 135, 184, 194, 195, 220
 Schumpeter, Joseph Alois, 184, 185, 220
 Smith, Adam, 13, 15, 25, 59, 194
 Socrate, 117, 185
 Solone, 2, 3, 72-76, 80, 81, 83, 85, 86, 88, 94, 96, 119, 166, 216, 218
 Spengler, Oswald, 126
 Stalin, Iosif Vissarionovič, 7, 8, 88, 91, 105, 153, 155, 158, 161, 196, 204
 Ste. Croix, de, Geoffrey Ernest Maurice, 14, 38, 39, 43, 81, 186, 208
 Strauss, Leo, 180, 192, 194, 207, 221
 Stučka, Pětr Ivanovič, 162-166, 168-174, 180, 191, 221
 Tacito, 138, 194
 Talete, 56
 Talmon, Jacob Leib, 3, 15, 19, 20, 21, 28, 30, 31, 39, 161, 168, 221
 Taylor, Frederick Winslow, 108
 Teseo, 73, 77-81, 83, 88, 93, 95, 127, 218
 Themis, 148
 Tkačev, Pětr Nikitič, 67
 Todd, Stephen, 174, 175, 178, 181, 206, 216, 221
 Tönnies, Ferdinand, 180, 181, 219, 221
 Trotskij, Lev, 9, 65, 66, 105, 116-118, 142, 146, 157, 208, 221
 Tucidide, 16, 17, 32, 72, 78, 194, 221
 Vernant, Jean-Pierre, 8, 38, 63, 222
 Vidal-Naquet, Pierre, 3, 8, 193, 222
 Vladimir Il'ič, vd. Lenin
 Volney, de, Constantin François de Chassebœuf, 3, 4, 110
 Vyšinskij, Andrej Januar'evič, 165
 Weber, Max, 8, 38, 222
 Winstanley, Gerrard, 22, 220
 Zasluch, Vera, 6, 20, 67, 68, 70, 82, 95
 Zetkin, Clara, 145, 152, 153, 222