

GEORGI PLEKHANOV

**IL SOCIALISMO UTOPISTICO FRANCESE  
DEL XIX SECOLO  
1912**

Alla fine di giugno 1911 la casa editrice Mir chiese a Plekhanov di scrivere un saggio sullo «sviluppo delle teorie dell'utopismo sociale in Francia e dell'hegelismo con le sue varianti in Germania». Il saggio doveva essere incluso in uno dei volumi de *La storia della letteratura occidentale nel XIX secolo*, pubblicato dalla stessa casa editrice. All'inizio del 1912 il saggio era pronto e venne inviato agli editori ma ritornò indietro con la richiesta di accorciarlo. Plekhanov pubblicò il suo articolo nel *Sovremenny Mir* n. 6 e 7, 1913. Per *La storia della letteratura occidentale nel XIX secolo*, scrisse due nuovi articoli: «*Il socialismo utopistico del XIX secolo*» e «*Dall'idealismo al materialismo*».

**INTRODUZIONE**

I vari sistemi e le dottrine del socialismo utopistico francese del XIX secolo differiscono gli uni dagli altri su molte questioni importanti<sup>1</sup>. Ciononostante tutti hanno diverse caratteristiche fondamentali comuni che li distinguono dal socialismo scientifico internazionale come lo conosciamo oggi. Se non avessero avuto questo denominatore comune mi sarebbe stato impossibile presentare la caratterizzazione del socialismo utopistico francese nel complesso; l'esposizione dettagliata delle diverse dottrine e sistemi non avrebbe potuto essere inserita in quest'articolo, comunque sarebbe stato irrilevante. Prima che si possano accertare le caratteristiche comuni delle varie sfumature del socialismo utopistico francese del periodo citato, è necessario richiamare la sua origine storica.

I

Nella sua polemica con Bruno Bauer e compagni, Marx ha scritto:

«Se si muove dalle dottrine del materialismo sulla bontà originaria degli uomini e sulla loro eguale capacità intellettuale, sull'onnipotenza dell'esperienza, dell'abitudine, dell'educazione, sull'influsso delle circostanze esterne sull'uomo, sulla grande importanza dell'industria, sul diritto al godimento

---

<sup>1</sup> La parola «socialismo» apparve per la prima volta nella letteratura inglese e francese degli anni '30. L'autore dell'articolo «*Socialismo*» nell'*Enciclopedia Britannica* [vol. XXII, p. 203] afferma che la parola deve la sua origine all'Associazione di tutte le classi di tutte le nazioni, costituita in Inghilterra nel 1835. Dall'altro lato Pierre Leroux constata che la parola venne usata per la prima volta nel 1834 in un suo articolo intitolato «*Dell'individualismo e del socialismo*» [vedi gli *Errori di Pierre Leroux*, vol. I, 1850, p. 370, nota]. Si dovrebbe sottolineare tuttavia che nel suo articolo Leroux usa la parola solo nel senso di «esagerare l'idea di associazione». Successivamente venne a significare ogni lotta per ricostruire il sistema sociale con l'intenzione di accrescere il benessere delle classi inferiori e garantire la pace sociale. In considerazione del significato estremamente vago del termine, gli è stata spesso contrapposta la parola *comunismo* nel senso di un più preciso obiettivo di stabilire l'eguaglianza sociale attraverso la trasformazione dei mezzi di produzione e talvolta anche dei beni di consumo in proprietà sociale. Al giorno d'oggi la parola «socialismo» ha quasi sostituito la parola «*comunismo*», ma in compenso ha perso la sua vaghezza iniziale avvicinandosi al significato originario della parola «comunismo».

ecc., non occorre una grande acutezza per cogliere la connessione necessaria del materialismo con il comunismo e il socialismo»<sup>2</sup>.

Tra l'altro Marx procede a confermare quest'osservazione con la considerazione che se l'uomo trae tutto il suo sapere, le sue sensazioni, ecc., dal mondo dei sensi e dall'esperienza ottenuta in questo modo, come insegnato dai materialisti del XVIII secolo, allora il mondo empirico dev'essere disposto in modo che l'uomo vi sperimenta e s'abituava a ciò che è davvero umano, diventando consapevole di sé come uomo. Tutto questo è corretto. Marx aveva ragione anche quando affermava che Fourier, per esempio, «muove immediatamente dalla dottrina dei materialisti francesi»<sup>3</sup>. Se qualcuno ne dubitasse, farebbe bene a confrontare l'insegnamento di Fourier sulle passioni, con ciò che si dice in proposito nel primo capitolo della prima parte dei *Sistemi sociali* di Holbach. Non meno interessante sarebbe confrontare Fourier con Helvetius, ma l'importante è ricordare quanto segue. Anche Fourier<sup>4</sup> muove immediatamente dall'insegnamento del materialismo francese, allo stesso tempo ha un atteggiamento completamente negativo verso tutta la filosofia dell'Illuminismo francese. Questo atteggiamento si fece sentire già nella sua prima opera, *Teoria dei quattro movimenti e dei destini sociali*, pubblicata a Lione nel 1808<sup>5</sup>. Vi si legge:

«Dal momento che i filosofi hanno manifestato impotenza nel loro primo esperimento, la Rivoluzione Francese, tutti concordano che la loro filosofia dovrebbe essere considerata come un'errore dell'intelletto umano. I flussi di consapevolezza politica e morale si rivelarono essere flussi d'illusione. E si poteva trovare qualcosa di diverso nelle opere di studiosi che, dopo avere speso 2.500 anni a perfezionare le loro teorie e a riunire i lumi antichi e moderni, al loro primo tentativo hanno dato vita a calamità non minori delle benedizioni promesse e hanno causato il declino allo stato barbarico del mondo civile? Sono state queste le conseguenze dei primi cinque anni di prova delle teorie filosofiche in Francia. Dopo la catastrofe del 1793 le illusioni erano svanite ... »<sup>6</sup>.

In un'altra parte dell'opera egli ricorda con indignazione le liti scolastiche sull'uguaglianza che rovesciava i troni, gli altari e le leggi sulla proprietà, grazie alla quale, egli dice, l'Europa stava muovendosi verso la barbarie. Fourier non era mai stato un sostenitore del vecchio ordine; al contrario, è molto probabile che, in comune con il terzo stato di allora, non approvasse quell'ordine e desiderasse vederne la fine. Ma la lotta rivoluzionaria delle varie classi della società francese assunse un carattere talmente violento – specialmente nel 1793 – che Fourier, assieme alla maggioranza dei contemporanei, si spaventò. Ritenendo la filosofia dell'Illuminismo del XVIII secolo responsabile della «catastrofe del 1793»<sup>7</sup>, la dichiarò totalmente fallita. Opponendogli, giunse a elaborare due regole di condotta: 1) il «dubbio assoluto» e 2) la «digressione assoluta».

Il «dubbio assoluto» consisteva nel considerare con scetticismo anche l'opinione più diffusa del suo tempo. Per esempio – è il suo – tutte le varie tendenze filosofiche concordavano nel loro atteggiamento di rispetto per la civiltà. Ma Fourier, applicandovi la regola del «dubbio assoluto», mette in discussione la «perfezione» della civiltà. Si chiedeva: «Ci può essere qualcosa di più imperfetto di questa civiltà coronata da così tante calamità? Ci può essere qualcosa di più dubbio della necessità e

2 N.r. K. Marx e F. Engels, *Opere Complete*, vol. 4, Mosca, p. 130 (*La Sacra Famiglia*).

3 *Ibid.*, p. 131.

4 Fourier nacque a Besançon il 7 aprile 1772 e morì a Parigi il 10 ottobre 1837.

5 N.r. «Lipsia», è scritto in copertina.

6 *Op. cit.*, p. 3.

7 N.r. Con la «catastrofe del 1793» Fourier intende la dittatura giacobina durante la Rivoluzione Francese.

dell'inevitabilità della sua esistenza futura? Non è possibile che non rappresenti una fase dello sviluppo sociale?»<sup>8</sup>. Dopo aver posto queste domande, si convinse subito che la «civiltà», vale a dire quei rapporti sociali prevalenti nelle nazioni civili, devono lasciar posto ad altre forme di comunità, e cominciò a riflettere sulla natura di tali forme future. Per quanto riguarda la «digressione assoluta», consisteva nella sua decisione di «non percorrere mai i sentieri tracciati dalle scienze incerte», cioè dalla stessa filosofia del XVIII secolo. E' interessante notare che nel giustificare queste regole di condotta Fourier adducesse la circostanza che le «scienze incerte», nonostante gli enormi successi dell'industria, non erano in grado neanche d'«impedire la povertà».

Tuttavia l'applicazione di queste due regole ha dimostrato che, nel ribellarsi contro la filosofia del XVIII secolo Fourier nondimeno ne è rimasto fortemente influenzato. Come sappiamo questa filosofia era essenzialmente *progressista*. Uno dei suoi tratti distintivi più importanti era la profonda fiducia nel progresso, nel perfezionamento dell'uomo e della società. Di solito Fourier scherniva questa fiducia, ma si deve notare che nell'applicare la regola del «dubbio assoluto» alla civiltà, a ragione egli dubitava non della civiltà ma soltanto dell'inevitabilità dell'esistenza di certi gravi difetti nella struttura sociale delle nazioni civili. Quando finalmente raggiunse la conclusione che questi gravi errori potevano essere eliminati, quando aveva elaborato un progetto del nuovo sistema sociale, diventò un lavoratore attivo per la causa della perfezione, anche se non cessava di deridere la dottrina delle «scienze incerte» riguardante la capacità dell'uomo e della società umana di auto-perfezionarsi. Non meno rilevante è il fatto che questa «*digressione assoluta*» dal sentiero tracciato dalle «scienze incerte» incontrava immediatamente il *problema della povertà*.

L'uomo che rimprovera la filosofia francese del XVIII secolo di non impedire la povertà, resta fedele al suo spirito, dal momento che la filosofia ha certamente ribadito: *salus populi suprema lex* [il benessere delle persone è la legge suprema]. Ma se questo è vero, e se Fourier, nonostante si opponesse nettamente e schernisse maliziosamente la filosofia del XVIII secolo, ne rimase seguace e fece del suo insegnamento la base delle proprie costruzioni teoriche, si può chiedere: dove lo condussero il suo «dubbio assoluto» e la sua «digressione assoluta»? In primo luogo a molte *eccentricità* teoriche che per lungo tempo costituiscono l'obiettivo delle battute degli avversari del socialismo. Il «dubbio assoluto» ha condotto Fourier a trascurare le regole della riflessione teorica che non si possono impunemente ignorare. Quando si diletta sull'«immortalità disillabica» ed erige una «scuola generale di metempsicosi»<sup>9</sup>; quando ci assicura che «chi ci ha dato i leoni ci darà gli anti-leoni su cui possiamo muoverci a grande velocità»<sup>10</sup>; quando descrive le buone qualità delle future anti-balene, degli anti-squali, anti-ippopotami e anti-foche<sup>11</sup>, sta ovviamente abusando della «digressione» risultante dalla sua rivolta contro tutti i filosofi precedenti. Se non si fosse ribellato, probabilmente non avrebbe messo in luce molto della scienza dell'autodidatta ed avrebbe cercato di frenare i suoi voli di fantasia. In secondo luogo, obbedendo al principio della «digressione assoluta», Fourier, nelle sue stesse parole, ha cercato di toccare quei problemi che la filosofia del XVIII secolo aveva trascurato. Poiché questa filosofia si era occupata principalmente di politica e religione, egli si sentiva, per contro, vincolato «a cercare il benessere sociale solo in misure che non avevano niente a che fare con l'amministrazione e il sacerdozio, valide solo per l'industria, la vita domestica e

---

8 *Op. cit.*, p. 7.

9 Vedi *Opere Complete di Ch. Fourier*, Parigi 1841, vol. II, p. 319.

10 *Ibid.*, vol. IV, p. 254. Fourier vorrebbe farci credere che cavalcando un anti-leone si potrebbe fare colazione a Parigi, pranzo a Lione e cena a Marsiglia; basta soltanto cambiare gli animali quando si stancano.

11 *Ibid.*, p. 255.

compatibili con ogni governo, senza bisogno della sua interferenza»<sup>12</sup>. *Ciò definisce a pieno la natura del suo sistema sociale; infatti è estraneo alle aspirazioni politiche.*

Ma c'è di più. Dal momento che la rivolta di Fourier contro la filosofia del XVIII secolo era causata dalla sua convinzione che essa fosse responsabile della «catastrofe del 1793», non solo ha evidenziato in ogni occasione conveniente [e, forse, in qualcuna non così conveniente] che il suo sistema *non aveva aspirazioni rivoluzionarie*, ma lo raccomandava come l'unico modo affidabile di lotta contro tali aspirazioni. Nel primo volume del suo libro, *L'industria della contraffazione, frammentata, ripugnante, ecc.*, c'è un interessante capitolo intitolato «*Note sugli interessi del re – strumenti per porre fine alle cospirazioni*» in cui egli sottolinea che poiché la macchina infernale è la nuova arma dei cospiratori<sup>13</sup>, è essenziale «provare l'invenzione che scongiurerà i complotti attraverso la creazione di benessere e buoni costumi» [p. 337]. Segue un'esposizione dettagliata del suo nuovo sistema sociale. Nel secondo volume della stessa opera, pubblicato un anno dopo, ripete questo pensiero in una nota: «Tema generale, nella sua applicazione al tentato regicidio». Qui Fourier ne incolpa la filosofia dei Lumi.

«Nel corso degli ultimi quarantotto anni», dice, «i re sono stati in guerra con la filosofia, ma hanno usato solo mezze misure che l'hanno rafforzata; non sono in grado di creare un'opposizione effettiva, di esporre la sua falsa conoscenza opponendogli la scienza esatta del meccanismo industriale e del destino della società».

Inutile dire che questa scienza esatta è il sistema di Fourier, consigliato a Luigi Filippo come lo strumento migliore contro le cospirazioni. Vedremo tra breve che al riguardo Fourier non fu un'eccezione fra i socialisti d'allora. Al contrario, tali appelli furono tipici dei socialisti utopisti francesi del XIX secolo. Quindi è utile verificare il contesto psicologico generale.

## II

Vediamo come Fourier rappresenta [nel libro *Teoria dei quattro movimenti*] la condizione rivoluzionaria della società che, dice, se ne può sbarazzare solo mettendo in atto il suo piano di riforma sociale.

«Sì», esclama, «l'ordine civile<sup>14</sup> sta diventando sempre più traballante; il vulcano creato dalla filosofia del 1789 è solo alla sua prima eruzione; ne seguiranno altre non appena una regola debole favorirà gli agitatori<sup>15</sup>; la guerra dei poveri contro i ricchi è stata un tale successo che gli intriganti di tutti i paesi sognano solo di riprenderla. E' inutile cercare d'evitarla; la natura ridicolizza la nostra consapevolezza e la nostra previsione; essa sarà in grado di porre in essere la rivoluzione nell'ambito delle misure che adottiamo per assicurare la tranquillità sociale»<sup>16</sup>.

Tutto questo è degno della massima attenzione. Già nel 1808 Fourier vede nella Grande Rivoluzione un episodio della lotta di classe: *la guerra dei poveri contro i ricchi*. Dolendosene annuncia che questa guerra ha avuto successo. Da ciò si potrebbe pensare che egli simpatizzasse per il vecchio ordine,

12 Il libro venne pubblicato nel 1808, vale a dire durante il regno di Napoleone I che, come si sa, non mostrò indulgenza verso gli «agitatori».

13 Il libro venne pubblicato nel 1835 e la nota scritta, ovviamente, sotto l'influenza dell'attentato di Fieschi alla vita di Luigi Filippo, del 28 luglio.

14 Abbiamo già notato che questo è il modo di Fourier di riferirsi alla struttura sociale delle società civili.

15 *Op. cit.*, p. 388.

16 *Teoria dei quattro movimenti*, p. 8.

ma come si è detto sopra, non è così. *Semplicemente rifiuta la lotta di classe in generale e la lotta di classe rivoluzionaria in particolare.* Sosteneva che la Francia avrebbe potuto evitare la Grande Rivoluzione se le scoperte che egli fece *dopo* la «catastrofe del 1793» fossero state fatte da qualche genio sotto il vecchio ordine, e tempestivamente usate come base della riforma sociale. Ma ora che le scoperte sono state fatte, gli sconvolgimenti sociali potevano essere prevenuti e la guerra «dei poveri contro i ricchi» evitata solo se gli interessati alla conservazione della tranquillità sociale avessero capito i vantaggi del sistema sociale che Fourier aveva pensato. Quindi nel suo appello non risparmiò colori nel raffigurare gli sconvolgimenti che sarebbero stati il prezzo che la società civile avrebbe pagato per non aver tenuto conto della sua voce.

Era questa la sua «tattica», caratterizzata in primo luogo dall'indifferenza politica; in secondo luogo da un atteggiamento del tutto negativo verso la lotta di classe. C'era un evidente e stretto legame tra queste due importanti caratteristiche del suo sistema, consistente nel fatto che la seconda governava la prima. Il suo atteggiamento negativo verso la lotta di classe era il risultato della «catastrofe del 1793». E dato che la politica è un'arma della lotta di classe, è naturale che con Fourier la negazione di questa lotta fosse seguita dalla negazione della politica. Non crediate che questo sia semplicemente un caso particolare nella storia del socialismo utopista. No! Ce ne sono così tanti che possiamo a pieno titolo parlare di regola generale. Ecco un altro esempio forse meno chiaro ma non meno importante.

Anche Saint-Simon<sup>17</sup> considerava la Rivoluzione Francese come lotta di classe; per essere precisi, la lotta della classe non-possidente contro la classe proprietaria e, come Fourier, fu molto mal disposto verso la lotta. Nel suo opuscolo *Lettere di un ginevrino ai suoi contemporanei*, pubblicato nel 1802, vale a dire sei anni prima della comparsa del primo libro di Fourier, chiama la Rivoluzione Francese l'esplosione più terrificante e più grande di qualsiasi flagello<sup>18</sup>. Scrive a lungo delle «atrocità spaventose causate da quest'applicazione del principio d'uguaglianza»<sup>19</sup> e in un appello alla classe non-possidente dice: «Vedi cosa è accaduto in Francia quando vi regnarono i tuoi compagni: portarono la carestia»<sup>20</sup>. E' evidente che la «catastrofe del 1793» impressionò molto anche Saint-Simon. Se Fourier imputava la colpa di questa «catastrofe» alla bocca dei filosofi del XVIII secolo, Saint-Simon la spiega con l'ignoranza della classe non-possidente. Ma questa è solo una differenza apparente, dato che «l'applicazione del principio d'uguaglianza» era, secondo Saint-Simon, niente più dell'applicazione pratica delle conclusioni estreme raggiunte dai filosofi dell'Illuminismo. Così la sua dottrina manifesta la stessa indifferenza politica di Fourier<sup>21</sup>. In senso pratico il saint-simonismo [alla prima maniera] non è altro che uno studio delle misure richieste per porre fine alla rivoluzione. Il grado in cui Saint-Simon era ostile a ogni pensiero rivoluzionario lo si può misurare dal seguente passaggio tratto dal libro *Del sistema industriale*. Alla domanda quale forza produrrà i cambiamenti che egli propone nelle relazioni sociali e chi guiderà questa forza, risponde:

---

17 Nato a Parigi il 17 ottobre 1760, vi morì il 19 maggio 1825.

18 Vedi *Opere Scelte di C.H. Saint-Simon*, vol. I Bruxelles 1859, pp. 20-21.

19 *Ibid.*, p. 31.

20 *Ibid.*, p. 27.

21 Dove Fourier tuona contro i «filosofi», Saint-Simon scaglia fulmini contro i «giuristi». Secondo lui le loro dottrine «metafisiche» spiegano il risultato negativo della Rivoluzione Francese. Vedi *Del sistema industriale, ad opera di Henri Saint-Simon*, con l'epigrafe «Dio ha detto: amatevi e aiutatevi a vicenda», Parigi 1821, Prefazione, pp. VIII. Il concetto di «giurista» di Saint-Simon, o *rappresentante della «dottrina metafisica»* è analogo a quello di «filosofo» di Fourier, o rappresentante delle «scienze incerte». Questo concetto ora è trasmesso dalle parole *intelligenza rivoluzionaria*.

«Questi cambiamenti si otterranno dalla forza del sentimento morale, e tale forza avrà come primo motore la convinzione che tutti i principi politici devono essere dedotti dal principio generale dato da Dio all'umanità» [“amatevi”]. «Questa forza sarà diretta dai filantropi che, come alla nascita della cristianità, saranno gli agenti immediati dell'Eterno». Un po' oltre scrive: «L'unico mezzo a cui i filantropi faranno ricorso sarà la predicazione scritta e orale»<sup>22</sup>.

Come Fourier, Saint-Simon era inorridito al solo pensiero della lotta di classe e talvolta amava intimidire i suoi lettori con «la classe nullatenente», il «popolo». Nella sua *Quarta lettera ai signori industriali*, nel dimostrare la svolta indesiderabile che potrebbe assumere la loro lotta contro il «feudalesimo di Bonaparte», scrive:

«Inoltre, signori, non si può contemplare senza trepidazione che in caso di lotta aperta esso» [il feudalesimo di Bonaparte] «potrebbe temporaneamente attrarre persone dalla sua parte. Anche se siete i capi naturali e invariabili della popolazione e benché vi riconoscano come tali, l'esperienza ha mostrato che per un po' potrebbero essere mobilitate dalla bandiera dei militari e dei giuristi. Giustamente credete che l'influenza che gli agitatori potrebbero avere sulle persone ora è diminuita considerevolmente ... [paragonata al periodo della Grande Rivoluzione]. Ma non è stata del tutto distrutta. Il dogma dell'uguaglianza turca<sup>23</sup> ... può ancora fare grandi devastazioni, a meno di prendere precauzioni ... Quali mezzi si hanno per lottare contro la seduzione di questo dogma, a meno che si offrano in anticipo alla popolazione nozioni chiare e precise dei suoi veri interessi?»<sup>24</sup>.

Questo passaggio mostra in modo molto convincente che la classe nullatenente non era affatto quella su cui contava Saint-Simon per realizzare i suoi progetti pratici. Le sue idee, come quelle di Fourier, non erano affatto le idee del proletariato. I seguaci di questi due grandi pensatori del socialismo utopistico francese gli sono stati completamente fedeli negli aspetti estremamente importanti che ho indicato. Hanno ripudiato sdegnosamente qualsiasi idea di fare della lotta di classe in corso in questa società la base delle loro aspirazioni riformatrici. Come esempio devo menzionare uno dei più talentuosi seguaci di Fourier, Victor Considerant<sup>25</sup>.

### III

Nel suo opuscolo *Il fallimento della politica in Francia*, pubblicato nel 1836, vale a dire mentre Fourier era ancora in vita, Considerant definisce la politica come «l'insieme delle opinioni e delle teorie contendenti relative ai principi fondamentali di governo o ai vari sistemi amministrativi che disputano sui dicasteri nell'interesse del bene supremo della nazione»<sup>26</sup>. Le ultime parole di questa definizione possiedono un notevole tocco d'ironia e mostrano che per Considerant la politica non contava niente;

---

22 Il corsivo è di Saint-Simon. Vedi il suo «*Indirizzo ai filosofi*» nel libro citato, pp. 297-98-99 e 302. Faccio il punto per quelli interessati all'evoluzione delle idee di Saint-Simon; le espressioni: «il nuovo cristianesimo» e «il cristianesimo definitivo» s'incontrano già in questo libro e talvolta egli parla nello stile delle Scritture nel citare gli eretici della morale e della politica, ecc. [p. 310]. In seguito vedremo come dobbiamo intendere il tentativo di Saint-Simon di contare sulla religione.

23 E' questo ciò che Saint-Simon chiamava uguaglianza, per la quale lottavano i comunisti. Affermava che tale uguaglianza era possibile solo nei dispotismi orientali.

24 *Del sistema industriale*, pp. 205-07.

25 Nato nel 1808, morto nel 1893.

26 Corsivo mio.

lungi dal nascondere, notava con soddisfazione che, in confronto ai tempi moderni, l'interesse e il rispetto per la politica in generale erano considerevolmente diminuiti in Francia<sup>27</sup>. Perché? In conseguenza di alcuni errori teorici della politica [*erreurs theoriques de la politique*]. Quali furono questi errori? Risposta:

«Invece di preoccuparsi dei mezzi necessari per realizzare *l'unità degli interessi* [*l'alliance des interets*], che sarebbe vantaggiosa per tutti, le persone» [dei vari partiti politici] «sono prese esclusivamente a sostenere e rafforzare la loro lotta, vantaggiosa soltanto per coloro che ci trafficano [*qui trafiquent de cette lutte*]»<sup>28</sup>.

La politica è un'arma della lotta di classe; come il suo maestro Fourier, Considerant non vuole la lotta di classe. Di conseguenza – come Fourier – volge le spalle alla politica. Questo non poteva essere più logico. In un'altra parte del medesimo opuscolo egli propone, come verità che non ammette replica, la seguente osservazione: «*Tutti noi siamo interessati a essere felici, e per ogni classe il modo migliore per garantire i propri interessi materiali è quello di collegarli agli interessi di altre classi*»<sup>29</sup>. Proprio come Fourier, Considerant è del tutto avverso alla filosofia francese del XVIII secolo. La chiama *sovversiva* e dice che quando l'idea fondamentale di questa filosofia, cioè l'idea del rovesciamento del feudalesimo e della religione cattolica iniziò a essere realizzata, si verificarono grandi sconvolgimenti sociali. Egli ci fa capire che alla fine del XVIII secolo, secondo lui erano disponibili strumenti per migliorare l'ordine sociale senza ricorrere alla lotta rivoluzionaria<sup>30</sup>. Da qui la condanna molto severa dei rivoluzionari. Certo, non usa misericordia neanche con le autorità che, dice, si compromettono per la loro goffaggine<sup>31</sup>. Ma per tutto ciò è convinto che «al giorno d'oggi il partito interessato alla conservazione dell'ordine sia meno antisociale di quello che lotta per rovesciarlo». Perché?

«Poiché è evidente dall'odierna condizione della società», egli risponde, «che è necessario non combattere ma migliorare e organizzare, *il partito la cui posizione gli consente l'amore per l'ordine è meno sfavorevole* [*moins defavorable*], *all'azione che occorre intraprendere, del partito che ha ancora voglia di scacciare, distruggere, rovesciare*»<sup>32</sup>.

Qui in Russia il defunto Leone Tolstoj ragionava esattamente allo stesso modo: anche lui, con le stesse considerazioni, era più in sintonia con le autorità che con i rivoluzionari. Credo che tutto questo sia abbastanza caratteristico, ma le idee di Considerant sono espresse ancor più chiaramente in questo passaggio: «Ogni rivolta di un elemento contro un altro è illegittima; sono leciti solo la concordia, l'armonia, il libero e pieno sviluppo, l'ordine»<sup>33</sup>.

Queste parole illustrano tutta la tattica del socialismo utopistico<sup>34</sup>. Non sto dicendo che questa tattica

---

27 *Op. cit.*, pp. 2 e 52.

28 *Op. cit.*, p. 16. Corsivo di Considerant.

29 *Op. cit.*, p. 63. Corsivo di Considerant.

30 *Ibid.* p. 147.

31 Dice che sono sempre pronte ad attribuire a un poliziotto ogni nobile sentimento [*ibid.*, p. 24]. Questo è davvero straordinariamente attuale.

32 *Op. Cit.*, p. 57. Corsivo di Considerant.

33 *Ibid.*, p. 91. Cf. i suoi *Principi del socialismo, manifesto della democrazia del XIX secolo*, ed. II, Parigi 1847. In quest'opera scritta quando Considerant era già meno disposto a negare la politica, il *partito rivoluzionario* viene chiamato *democrazia reazionaria*, dato che solo la democrazia pacifica è progressista [p. 45]. Di tutti i rivoluzionari, la condanna più severa egli la riserva ai «comunisti» che «approvano risolutamente una grande Rivoluzione materiale» [p. 46]. In seguito dirò qualcosa su questi comunisti.

34 Un altro allievo di Fourier, l'ex saint-simonista A. Paget, dice che i suoi soci «hanno abbandonato il campo della politica allo scopo di esercitare il loro intelletto nel terreno più fertile delle questioni sociali» [*Introduzione allo studio*

non sia mai cambiata. Sarebbe stato del tutto innaturale nella febbrile vita pubblica della Francia di allora. Ma nonostante le modifiche, la tattica del socialismo utopistico conservò questa caratteristica fino alla fine. Al di là delle numerose singole caratteristiche distintive di ogni scuola, tutte – con qualche eccezione di cui parlerò il seguito – furono indifferenti alla politica e contro la lotta di classe. Prendiamo i saint-simonisti. Nell'espone la loro dottrina, fanno riferimento alla lotta di classe che ha avuto luogo nella storia e allo sfruttamento dell'«uomo sull'uomo». Dicono che nella società moderna i lavoratori [*les travailleurs*] sono sfruttati dagli oziosi [*les oisifs*]. A partire dalla loro prima pubblicazione, *Le Producteur*, comparsa nel 1825-26, dichiarano che già oggi è «impossibile immaginare che gli interessi degli oziosi siano gli stessi di quelli dei lavoratori»<sup>35</sup>. Lo scopo dello sviluppo sociale, dicono, è l'eliminazione degli antagonismi di classe e il trionfo dell'«associazione». Ma quando si solleva la questione di come realizzare questo trionfo, indicano la *riconciliazione di classe*. Lo si può leggere nell'interessante raccolta di lezioni: *Esposizione della teoria di Saint-Simon* [vedi in particolare il primo volume]<sup>36</sup>. Queste idee sono presentate con particolare chiarezza nella *Relazione sul lavoro della famiglia saint-simonista*, esposta da Stephan Flachet ai «padri»<sup>37</sup> Bazard ed Enfantin.

Stephane Flachet non solo riconosce la divisione della società contemporanea in due classi, ma si esprime con maggiore precisione della maggior parte di coloro che condividevano le sue idee. Considerando che per la maggioranza dei saint-simonisti la società contemporanea è divisa nella classe degli «oziosi» e quella dei «lavoratori», Flachet parla dell'opposizione tra la *borghesia* e il *proletariato*, comunque supponendo ingenuamente che al di là della differenza di termini non ci fosse alcuna diversità nei rapporti sociali. Osserva che dopo la rivoluzione del 1830 la borghesia non vide alcuna necessità di pensare seriamente agli interessi del proletariato. Pur con tutta la sua disponibilità a scusare l'errore della borghesia, crede nondimeno che sia tempo di correggerlo, altrimenti la società è minacciata da «sconvolgimenti sempre più prolungati e profondi di quelli che hanno accompagnato la lotta della borghesia col feudalesimo»<sup>38</sup>. Da ciò è ovvio che i ricordi della lotta di classe del periodo della Grande Rivoluzione sono molto vivi nella memoria del relatore socialista. Lo costringono ad adoperarsi per la riconciliazione delle classi. Egli cita Saint-Simon che dice che i proletari inglesi sono pronti alla prima occasione propizia a scatenare una guerra *dei poveri contro i ricchi*<sup>39</sup>, e prosegue affermando:

«E' in queste circostanze gravi che entriamo in scena. Diciamo alla borghesia: *siamo la voce del popolo* che chiede per sé la giusta parte nell'associazione, una *voce energica* perché la richiesta

---

*della scienza sociale*, Parigi 1838]. Qui la politica è nettamente contrapposta all'attività nel campo dei problemi sociali, il che è un tratto caratteristico della stragrande maggioranza dei socialisti utopisti. Vedremo in seguito ciò che spiega le eccezioni a questa regola generale, ma è proprio la regola non l'eccezione che caratterizza il socialismo utopistico. Tale opposizione mutuata dall'Occidente ha predominato anche nella letteratura russa almeno fino alla vittoria del marxismo.

35 Vedi l'articolo di Enfantin, «*Opuscoli finanziari*», nel vol. II di *Le Producteur*, p. 475.

36 N.r. Nel dicembre del 1828 i saint-simonisti Enfantin, Bazard e altri, organizzarono una serie di lezioni pubbliche a Parigi, note come le «Lezioni di via Taranne». Una ristretta cerchia di capi della scuola saint-simonista discutevano dell'argomento di ogni lezione. La prima edizione dell'*Esposizione della teoria di Saint-Simon*, pubblicata a Parigi nel 1830, includeva una serie di lezioni tenute dal 17 dicembre 1828 al 12 aprile 1829.

37 N.r. Alla fine del 1829 la scuola saint-simonista si trasformò in comunità religiosa e Bazard ed Enfantin vennero proclamati suoi «padri». Alla fine del 1830 gli aderenti più zelanti alle idee di Saint-Simon costituirono una «famiglia» residente in un diverso edificio. In seguito Enfantin e Bazard si separarono e la comunità si dissolse.

38 Vedi *Opere di Saint-Simon e di Enfantin*, vol. IV, pp. 58-59, Parigi 1865.

39 Corsivo di Flachet.

è giusta, ma *pacifica* perché, essendo araldi del futuro, sappiamo dal nostro maestro che la violenza è retrograda e che il suo regno è finito. Al popolo di cui sopra ripetiamo ogni giorno: *siamo la voce della borghesia*. Tutti voi che soffrite chiedete l'associazione universale e l'avrete, perché è volontà di Dio. Ma vi sarà concessa solamente se la chiederete *pacificamente e gradualmente*. Perché se cercate di strappare con la forza gli strumenti di lavoro dalle mani di chi ora li possiede, ricordate che gli uomini forti che dirigono la vostra furia non troveranno troppo grandi e troppo sontuosi i palazzi e le case signorili da cui avranno sfrattato i proprietari, e voi cambiereste soltanto padrone»<sup>40</sup>.

Questo avvertimento circa gli «uomini forti» può stupire il lettore di oggi, ma non vi era nulla di strano per il relatore. Flachet credeva che il proletariato non fosse in grado «a causa della sua ignoranza, di formulare con chiarezza i suoi bisogni e le sue speranze»<sup>41</sup>. Tale classe sociale era davvero facile condurla per il naso. La questione era se l'astinenza politica promuovesse lo sviluppo intellettuale di questa classe. La misura in cui lo stato d'animo di conciliazione fosse radicato nello spirito del tempo o, più correttamente, nella mente di quelle persone interessate alle questioni sociali, è mostrata per inciso da quanto segue. Quando Pierre Leroux<sup>42</sup> - che è noto per aver suscitato grande interesse in Russia nel circolo di Belinsky ed Herzen e per prudenza da questi presentato come *Pyotr Ryzhy* - si unì ai saint-simonisti, ricordò il carattere pacifico della loro «dottrina» come l'aspetto di maggiore influenza nella sua conversione<sup>43</sup>. Pure Louis Blanc<sup>44</sup> è stato assolutamente contrario alla lotta di classe. La sua famosa opera *Organizzazione del lavoro*, inizia in questo modo:

«E' a te, ricco, che è indirizzato questo libro, dal momento che è un problema di poveri. Perché la loro causa è la tua». Più avanti c'è un'altra versione di quest'appello un po' diversa: «Quest'appello è, lo ripeto, dedicato a voi ricchi ... Sì, è la vostra causa questa sacra causa dei poveri. Solo la loro emancipazione sarà in grado di svelarvi i tesori di cui non conoscete ancora la gioia suprema»<sup>45</sup>.

Perfino Proudhon<sup>46</sup>, che molti ancora oggi, per qualche ragione, considerano un grande rivoluzionario, in realtà rifiutava di porre la questione sociale in modo rivoluzionario. In una lettera a Marx datata 17 marzo 1846, dice:

«Non dobbiamo porre l'azione rivoluzionaria come uno strumento di riforma sociale, perché questo presunto strumento altro non sarebbe che un appello alla forza, alla regola arbitraria, in breve una contraddizione. Quindi mi sono posto il problema come segue: per mezzo di una combinazione economica restituire alla società la ricchezza tratta da un'altra contraddizione economica (l'interesse sul capitale, la rendita fondiaria, l'affitto della casa, l'usura). In altre parole trasformare in economia politica la teoria della proprietà contro la proprietà, al fine di garantire la libertà e l'uguaglianza»<sup>47</sup>.

---

40 *Ibid.*, pp. 70-71-72.

41 *Ibid.*, p. 58.

42 Nato a Parigi nel 1797, vi morì nel 1871.

43 Vedi la sua *Lettera aperta* pubblicata su *Le Globe*.\*

\* N.r. *Le Globe* - organo saint-simonista fondato a Parigi nel 1824. Nel 1825 la sua pubblicazione venne interrotta.

44 Nato il 29 ottobre 1811, morto il 6 dicembre 1882.

45 *Organizzazione del lavoro*, ed. IV, Parigi 1845, Introduzione, pp. V e 31-32. La prima edizione è stata pubblicata nel 1840.

46 Nato il 15 gennaio 1809, morto il 19 gennaio 1865.

47 Non avendo la corrispondenza di Proudhon sotto mano, cito dal *Compendio delle opere di Proudhon*, dove alle pp. 414-15 è riportata la lettera, sfortunatamente solo in parte.

Questo desiderio di risolvere il problema sociale per mezzo di una *combinazione economica* che segna la negazione della *politica* oggi lo conosciamo bene. Tale negazione ha sempre giocato un ruolo decisivo nelle idee di Proudhon, lo ha condotto all'anarchia e per suo tramite è passata a Bakunin, Elisee Reclus, Kropotkin, J. Grave e altri teorici dell'anarchismo, così come agli odierni «sindacalisti rivoluzionari» francesi e italiani. Nel 1848 Proudhon, con la magnifica fraseologia che lo caratterizza, proclamava che il Governo Provvisorio preferiva il tricolore alla bandiera rossa<sup>48</sup>. «Povera bandiera rossa, tutti ti abbandonano! Ma io ti bacio, ti stringo al petto ... La bandiera rossa è la bandiera federale della specie umana»<sup>49</sup>. Ma questa devozione ardente per la bandiera non gli impedisce affatto di predicare l'unione del proletariato con la borghesia. Così, quando venne proposta la sua candidatura a Besançon, scrisse nel suo discorso elettorale: «Lavoratori, offrite la vostra mano ai datori di lavoro, e voi datori, non respingete le proposte dei vostri lavoratori»<sup>50</sup>. Nel suo giornale *La Voix du Peuple*<sup>51</sup> [numero del 20 maggio 1850], scrive: «L'unione della borghesia e del proletariato significa, oggi come ieri, l'emancipazione dei servi della gleba, un'alleanza difensiva e offensiva degli industriali e dei lavoratori contro il capitalista e il nobile, la solidarietà degli interessi del proletario e del padrone»<sup>52</sup>.

La contrapposizione del *padrone* al *capitalista* mostra che per borghesia Proudhon intendeva la piccola borghesia: invitava il *padrone* a unirsi con il *lavoratore* [*le compagnon*]. È interessante notare questo materiale per la caratterizzazione delle idee dei socialisti utopisti sui rapporti economici del loro tempo. In seguito, le dovrò analizzare in dettaglio. Nel frattempo devo aggiungere un punto: il libro di Proudhon *L'idea generale della rivoluzione nel XIX secolo*, pubblicato nel 1851, che ha lasciato tracce profonde nelle idee dei socialisti nei paesi latini e in Russia per molto tempo, era dedicato alla borghesia. La dedica comprendeva un intero canto di lode a quella classe:

«A te, borghese, l'omaggio di questi nuovi saggi», diceva Proudhon, «in tutte le epoche sei stato il più intrepido, il più abile dei rivoluzionari ... Tu e solo tu, sì, hai elaborato i principi, gettato le basi della Rivoluzione del XIX secolo. Niente intrapreso senza di te o contro di te potrebbe sopravvivere. Niente intrapreso da te è stato inutile. Niente preparato da te fallirà ... E' possibile che, avendo compiuto tali rivoluzioni, alla fine sei diventato, nonostante l'interesse, la ragione, l'onore, irrimediabilmente contro-rivoluzionario?» ecc.

In seguito Proudhon parla della rivoluzione del 1793, durante la quale i loquaci tribuni del popolo potevano, come diceva, non fare assolutamente nulla, e della rivoluzione del 1848, che non fu in grado di risolvere la questione sociale; termina, ancora una volta, chiamando la borghesia a riconciliarsi col proletariato: «lo vi dico: la riconciliazione è rivoluzione». Da questo si potrebbe pensare che nel 1851 Proudhon fosse diventato un rivoluzionario, ma il contenuto del suo libro confuta quest'idea. Nel modo più dettagliato stabilisce un piano per una «liquidazione sociale» del tutto pacifica che presenta come rivoluzione sociale solo perché, in generale, abusa della terminologia. L'avversione rivoluzionaria caratteristica dei socialisti utopisti è stata espressa in modo

---

48 N.r. Nei primi giorni della Repubblica francese del 1848 venne sollevata la questione della bandiera di Stato. I lavoratori erano per la bandiera rossa, la borghesia per il tricolore che era stato la bandiera della Rivoluzione Francese e dell'impero di Napoleone. I rappresentanti dei lavoratori furono costretti ad accettare il tricolore come bandiera di Stato della Repubblica francese.

49 Vedi *P.J. Proudhon*, di Desjardins, Parigi 1896 libro I, p. 90, nota.

50 Citato da Desjardins, *Op. cit.*, p. 99.

51 N.r. *La Voix du Peuple* (*La voce del popolo*) – quotidiano pubblicato da Proudhon a Parigi dal 1 ottobre 1849 al 14 maggio 1850.

52 Citato da Karl Diehl, in *P.J. Proudhon, il suo insegnamento e la sua vita*, Jena 1896, p. 100.

classico da Etienne Cabet: «*Ho la rivoluzione in pugno, non vorrei aprire la mano neanche dovessi morire in esilio per essa*»<sup>53</sup>.

#### IV

Così, i socialisti utopisti ammettono l'esistenza della lotta di classe nella società contemporanea, ma non adattano i loro progetti di riforma a questa lotta e si rifiutano decisamente di trarne vantaggio per i loro propositi. Sperano di realizzarli attraverso la riconciliazione di classe, quindi respingono l'azione rivoluzionaria e volgono le spalle alla politica<sup>54</sup>. Quando scoppiò la rivoluzione di Luglio, i saint-simonisti decisero di non prendervi parte. I loro «padri» Bazard ed Enfantin scrissero un messaggio speciale ai saint-simonisti delle province: «Chi oggi trionfa sarà senza dubbio indignato per ciò che chiamano la nostra freddezza e indifferenza; siamo pronti a sorbirci i loro insulti e la loro violenza. Cari figli, è in serbo per noi un destino più felice». Questa sorte migliore consisteva nel lavorare per «la realizzazione del regno di Dio sulla terra». Ma voltare le spalle alla politica non significa eliminare dall'arena storica le forze politiche che vi agiscono. Anche quando evitavano la politica i socialisti utopisti dovevano ammettere la presenza di quelle forze politiche, concependo così il desiderio di utilizzarle in qualche modo ai propri fini.

Ma in che modo? C'era solo un modo: convincere qualche autorevole rappresentante di una particolare forza politica che gli interessi della sua causa, correttamente intesi, richiedevano l'immediata realizzazione del particolare progetto di riforma sociale. Ma come convincerlo? Questo dipendeva precisamente da ciò cui si appellava il riformatore e in quali particolari circostanze veniva fatto l'appello. Quando Saint-Simon voleva attrarre l'attenzione di Napoleone sui propri scritti, dava a essi un titolo che conteneva la promessa di mostrare come poteva essere conseguita la vittoria sugli inglesi, anche se il lavoro era dedicato a un argomento del tutto diverso. Quando Fourier si mise in testa d'attrarre dalla sua parte Luigi Filippo che veniva molestato dai cospiratori, cominciò a ripetere che l'istituzione dei falansteri fosse il modo migliore di combattere i rivoluzionari. Quando la polizia della monarchia di Luglio arrestò la duchessa di Berry per aver tentato la restaurazione a favore di suo figlio il duca di Bordeaux, e quando si diffuse la voce in tutta la società che ella stava per essere giustiziata, «Padre» Enfantin scrisse immediatamente una *Lettera aperta alla Regina*, in cui protestando contro la condanna a morte, proclamava [*in grassetto*] la prossima emancipazione delle donne [*«la famme s'affranchirà!»*]. Informando i suoi «figli» di questa lettera, esprimeva la speranza che essa promuovesse «l'introduzione delle donne in politica»<sup>55</sup>.

---

53 *Viaggio in Icaria*, Parigi 1845, p. 565. Corsivo nell'originale. Cabet nacque il 2 gennaio 1788 e morì l'8 novembre 1856. La prima edizione del suo libro venne pubblicata nel marzo 1842. \*

\* N.r. La prima edizione del libro di Cabet venne pubblicata a Parigi nel 1840 col titolo *Viaggio e avventure di Lord William Carisdall in Icaria*. Nel 1842 apparve la seconda edizione col titolo: *Viaggio in Icaria. Romanzo filosofico e sociale*.

54 «Siamo religiosi, vale a dire pacifici e amanti di tutti gli uomini, di tutte le classi, di tutti i partiti ... Crediamo che la violenza sia sempre pericolosa, sempre empia». Questo diceva il 7 giugno 1832 Charles Lemonnier in un discorso ai saint-simonisti che, affermava, amavano tutti i partiti ma non si associavano a nessuno, ed espose il suo programma che era in grado, come credeva, di unificare le persone di ogni idea politica: 1) la costruzione immediata della ferrovia Parigi-Marsiglia; 2) il miglioramento della fornitura d'acqua e del sistema fognario di Parigi; 3) la costruzione di una strada dal Louvre alla Bastiglia; ecc.

55 *Opere di Saint-Simon ed Enfantin*, Parigi 1866, vol. VIII, p. 168. La lettera è alle pp. 165-66 del volume. Dopo quanto detto non è il caso d'aggiungere che la parola «politica» qui ha un significato particolare.

Essendo in seguito partito per Algeri, Enfantin tentò, attraverso un suo corrispondente, di contattare il duca di Orleans. Questo tentativo condusse alla tragicomica conseguenza che il duca offrì gentilmente al «Padre Supremo» dei saint-simonisti il posto di sotto-prefetto. Sfortunatamente ciò non rese sobrio Enfantin, che non cessò di costruire schemi di vasta portata per la predicazione alle teste coronate [«*apostolat principier*»], che lo condussero a commettere qualche grave errore, certo, di natura più teorica che pratica. Si sa che Heine era interessato e simpatizzava per i saint-simonisti. La prima edizione del suo libro *Sulla Germania*, era dedicata a «Padre» Enfantin che, in risposta, scrisse una lettera dal titolo *A Heinrich Heine*, in cui sviluppava alcune, a dir poco, sorprendenti idee politiche. Parlando della Germania Enfantin rivelò un'enorme simpatia per l'Austria [l'Austria di Metternich!], che secondo lui rappresentava l'ordine, la gerarchia, il senso del dovere e soprattutto di pace.

«Riconoscendo che il dogma della libertà e dell'uguaglianza non è né sufficiente, né conforme a guidare le persone, benediciamo l'Austria, per la sua resistenza all'invasione di queste idee puramente rivoluzionarie e per il loro respingimento, proprio nella persona di Giuseppe II; benediciamo la pazienza sublime di questa nazione, incessantemente sottoposta ai colpi di sciabola della rivoluzione personificata da Napoleone ... Benediciamo l'Austria perché costituisce un nobile rifugio agli ultimi rappresentanti del diritto feudale, i nostri vecchi Borboni, poiché Dio non ha ancora detto l'ultima parola sulla forma di transizione per mezzo della quale l'umanità abolisce il vecchio diritto ed entra nel nuovo. Infine, benediciamola per l'estensione al di là delle Alpi della mano pesante che trattiene le popolazioni italiane, impedendo di pugnalarsi a vicenda. Circondata da nazioni in cui c'è un fremito di libertà, l'Austria ribadisce costantemente nella sua voce calma e autorevole: figlioli, non avete amato l'ordine, non siete maturi per la libertà».

Inoltre Enfantin confessa che la guerra contro la Santa Alleanza<sup>56</sup> e contro l'«oscurantismo dei governi» gli sembra una faccenda piuttosto squallida «almeno per gli uomini di carattere forte»<sup>57</sup>. Heine reagì silenziosamente a questa lettera, eliminando la dedica ad Enfantin dalle edizioni successive del suo libro *Sulla Germania*. Questo ovviamente fu, di per sé, la sua critica più espressiva<sup>58</sup>. Enfantin non aveva alcuna predilezione per il legittimismo. Voleva semplicemente condurre con finezza diplomatica la sua missione apostolica fra le persone altolocate che, per la loro posizione, erano disposte a difendere l'«ordine». Quando Luigi Bonaparte, che non potrebbe mai essere accusato di legittimismo, attuò il colpo di stato in Francia, Enfantin cominciò a civettare con questo fortunato avventuriero, e gli elaborò perfino un intero programma d'azione. Certo, non era un programma particolarmente preciso. Enfantin voleva che Luigi Bonaparte servisse la causa del buon socialismo [*bon socialisme*]. Questo servizio doveva consistere nella rinuncia al militarismo e nell'energica promozione dello sviluppo industriale in Francia<sup>59</sup>.

Forse il lettore avrà rilevato una nota ironica che attraversa la mia esposizione. Inutile dire che facciamo fatica a riguardare oggi la missione apostolica di Enfantin fra le persone altolocate senza un sorriso, ma sarebbe errato considerare quest'errore solo di Enfantin. Si trattava, infatti, del risultato persistente e logico dell'atteggiamento negativo dei socialisti utopisti verso la politica. *Il rifiuto della politica condusse logicamente agli intrighi politici* [come inevitabilmente si verifica fra chi commette lo stesso errore]. Ovviamente alcuni rappresentanti del socialismo utopistico commisero, negli intrighi,

56 N.r. *La Santa Alleanza* – un'alleanza reazionaria delle monarchie europee fondata nel 1815 dalla Russia zarista, dall'Austria e la Prussia per sopprimere i movimenti rivoluzionari nei vari paesi e preservarvi i regimi monarchici.

57 *Opere ecc.*, vol.X, pp. 118-19.

58 Comunque, la lettera era stata accolta favorevolmente anche da un saint-simonista così importante come Olinde Rodrigues [vedi *Storia del saint-simonismo*, di S. Charlety, p. 315, nota].

59 Al riguardo vedi *Opere di Saint-Simon ed Enfantin*, vol. X, pp. 200 e 205.

errori più grossolani di altri; ma questo è un dettaglio. La cosa essenziale è che una volta rinunciato alla politica ed entrata nell'intrigo, anche la persona più eccezionale non poteva evitare di pasticciare in un modo che oggi ci sembra improbabile. Eccone la prova convincente.

L'«uomo-terrore» [*l'homme-terreur*] Proudhon era, in genere, molto diverso dal «Padre Supremo» Enfantin. Per molti aspetti era l'opposto. Ma neanche lui eviterà di commettere errori grossolani come quelli stupefacenti commessi da Enfantin. E' noto che Proudhon sia stato il padre dell'*anarchia* francese<sup>60</sup>. Come anarchico considerava la politica col più grande disprezzo, tuttavia ciò non lo tenne affatto lontano dagli intrighi politici. In una delle sue lettere sottolinea che chi s'impegna in politica deve «lavarsi le mani nel letame»<sup>61</sup>. Ma questo è esattamente l'intrigo politico. Come a volte lo abbia assecondato lo si può vedere nel suo libro *La rivoluzione sociale, dimostrata dal colpo di stato del 2 dicembre*, in cui fa del suo meglio per convincere il lettore e soprattutto, ovviamente, Luigi Bonaparte che il significato del 2 dicembre<sup>62</sup> era «la rivoluzione sociale e democratica»<sup>63</sup>. Quando l'*intrigo politico* raggiunge un tale tono d'intensità è qualcosa di più del risultato logico della negazione della *politica*. Forse è anche la migliore indicazione dell'assurdità e della confusione delle idee *sociali* dei socialisti utopisti implicati.

## V

Mi affretto a ricordare al lettore che nel socialismo utopistico francese del XIX secolo c'era una tendenza – una delle varianti del *comunismo* – che non disdegnava la lotta di classe e non rifiutava affatto la politica, benché la considerasse in senso molto ristretto. Come ho detto sopra, questa tendenza era l'*eccezione* alla regola generale, ma per coglierne bene il significato, dobbiamo prima di tutto esaminare attentamente la *regola* da tutti gli aspetti. Anche se respingevano la lotta di classe, i socialisti utopisti comprendevano allo stesso tempo il suo significato storico. Ciò può sembrare paradossale ma è comunque vero. Il lettore sa già che agli occhi di Saint-Simon, Fourier e seguaci, la Grande Rivoluzione francese era «una guerra dei poveri contro i ricchi». In effetti Saint-Simon espresse quest'idea degna di nota sulla Rivoluzione Francese già dal 1802, sviluppandola in seguito in qualche dettaglio. Diceva che la legge fondamentale di ogni paese è quella che governa la proprietà [*gouverner la propriété*] e le istituzioni che la tutelano. Lo scopo dell'alleanza sociale è la produzione; di conseguenza le persone responsabili della produzione hanno sempre guidato quest'alleanza e così sarà. Fino al XV secolo il ramo più importante della produzione sociale era l'agricoltura diretta dalla nobiltà, che pertanto concentrava nelle sue mani il potere civile<sup>64</sup>.

Tuttavia poco a poco emerse una nuova forza, *il terzo stato*. Per necessità di sostegno, tale stato concluse un'alleanza con la monarchia e con ciò determinò tutto il successivo sviluppo della società. Nel dire questo Saint-Simon aveva in mente in particolare la Francia e deplorava fortemente il fatto che nella persona di Luigi XIV la monarchia tradì il terzo stato passando dalla parte dell'aristocrazia. I

---

60 Egli ha tratto la sua teoria dell'*anarchia* dall'idea di Saint-Simon che il ruolo del governo nella vita sociale diminuisce nel corso dello sviluppo storico e col tempo si riduce a nulla.

61 «*Se laver les mains dans la crotte*» [Desjardins, *Proudhon*, vol. I, P. 190].

62 N.r. Il riferimento è al colpo di stato contro-rivoluzionario del 2 dicembre 1851 di Luigi Bonaparte, proclamato imperatore di Francia col nome di Napoleone III.

63 Vedi la quinta edizione del libro citato, p. 93.

64 Vedi *Opinioni letterarie, filosofiche e industriali*, Parigi 1825, pp. 144-45. Vedi anche *Catechismo degli industriali*, in *Opere di Saint-Simon ...*, Parigi 1832, p. 18.

Borboni pagarono molto caro quest'errore che, comunque, non fermò il progresso del terzo stato. La lotta del nuovo ordine industriale contro l'obsoleto sistema feudale ha dato luogo alla Rivoluzione Francese e determina i più importanti eventi sociali dei nostri giorni. Le idee di Saint-Simon sulla filosofia e la storia passarono ad Auguste Thierry e si è ritenuto che anche Guizot ne abbia fatto la base delle sue ricerche storiche. E' possibile che il grande storico francese fosse giunto a queste idee indipendentemente da Saint-Simon, dato che tali idee storiche erano piuttosto diffuse. Su una cosa non c'è alcun dubbio: Guizot, Thierry, Mignet e tutti gli altri storici francesi di questa tendenza sostenevano precisamente le idee storiche che all'origine furono sistematicamente predicate da Saint-Simon. Nello studiarle, indirettamente e frequentemente, veniamo rimandati alla teoria che comparve in seguito, nota come materialismo storico. Quelle idee furono senza dubbio materiale prezioso per l'elaborazione di detta teoria, ma per qualche tempo procedettero molto bene con le forme più estreme dell'idealismo storico. In seguito spiegherò questa circostanza apparentemente strana; per adesso sarà sufficiente notare che, seguendo Saint-Simon e Fourier, la stragrande maggioranza dei socialisti utopisti francesi vedeva [con rincrescimento, ma lo vedeva] nella storia d'Europa un lungo processo di lotta di classe che a volte diventava estremamente acuta.

I socialisti utopisti la vedevano anche nella società in cui vivevano e in effetti non cessarono mai di parlarne. Lamentavano l'esistenza di questa lotta e lavoravano per avvicinare le classi contendenti<sup>65</sup>. Dal punto di vista pratico i loro svariati sistemi non erano altro che aggregati di misure intese a porre fine alla guerra di classe e stabilire la pace sociale, il che prova che riconoscevano pienamente l'esistenza di questa guerra. Quindi spontanea sorge la domanda: nella mente dei socialisti utopisti francesi, quali classi erano i contendenti principali della guerra che percorre la società moderna? La risposta a questa domanda è di estrema importanza per la storia delle idee socialiste. Saint-Simon sosteneva, come abbiamo visto, che gli eventi più importanti della vita interna della società d'allora fossero determinati dalla lotta del nuovo ordine industriale col vecchio sistema feudale; in breve degli industriali contro i feudatari. Questa lotta era per lui la lotta di classe più importante. Diceva:

«nel corso di quindici secoli, il sistema feudale si è gradualmente disorganizzato e quello industriale gradualmente organizzato. Un comportamento pieno di tatto da parte dei principali rappresentanti dell'industria sarà sufficiente a stabilire in via definitiva il sistema industriale e a ripulire la società dalle rovine della struttura feudale in cui un tempo vivevano i nostri antenati»<sup>66</sup>.

Ma chi erano i principali rappresentanti dell'industria? Ovviamente non i proletari. In primo luogo erano i banchieri; in secondo luogo gli industriali. Saint-Simon li considerava come i rappresentati naturali e capi dell'intera classe operaia. Abbiamo già visto che a volte egli li intimidiva con ciò che i lavoratori avrebbero potuto fare, ma solo per ricordare i loro doveri come capi della classe operaia. E' anche noto che, almeno verso la fine della sua vita, Saint-Simon ponesse come primo di questi doveri la preoccupazione verso la parte più povera della classe lavoratrice. «Tutte le istituzioni sociali», diceva, «devono mirare al miglioramento [*amelioration*] morale, intellettuale e fisico della classe più numerosa e più povera». Era questa l'idea dominante del suo ultimo libro *Il nuovo cristianesimo*. Ma «la classe più numerosa e più povera» doveva essere sotto tutela dei rappresentanti dell'industria che la sovrastava; il ruolo guida nella società doveva appartenere a questi altolocati rappresentanti dell'industria: i banchieri e gli industriali. Rispetto a quest'idea, Saint-Simon era l'immediato continuatore della causa delle persone più avanzate del XVIII secolo, che vedevano la vittoria del terzo stato sull'aristocrazia temporale e spirituale come loro compito principale.

65 Vedi per esempio il libro di Considerant, *Principi del socialismo*, pp. 20-21.

66 *Opere ecc.*, p. 59.

Ovviamente il lettore ha sentito delle famose parole pronunciate da Sieyès: «Cos'è il terzo stato? Niente. Cosa può diventare? Tutto». Saint-Simon era figlio del XVIII secolo. Certo, nella seconda parte della sua vita il terzo stato aveva smesso d'essere «*niente*» ed era diventato «*davvero molto*», ma non era ancora «*tutto*» [ricordo che Saint-Simon morì nel 1825, nel periodo della Restaurazione], egli cercò di farne «*tutto*» il più in fretta possibile. Ecco perché mentre invitava i ricchi a preoccuparsi della sorte dei poveri, non ha analizzato i rapporti all'interno del terzo stato, vale a dire i rapporti tra i datori di lavoro da un lato e i lavoratori salariati dall'altro. La sua attenzione era completamente assorbita dai rapporti reciproci stabiliti dopo la Rivoluzione tra i rappresentanti del vecchio ordine e gli «*industriali*». Ci ha dato un'analisi notevole e piuttosto profonda di tali rapporti nel suo celebre libro, *Parabola*<sup>67</sup>. I suoi allievi hanno detto più volte che, pur condividendo le idee di Saint-Simon, nello stesso tempo le hanno sviluppate. Si deve ammettere che per molti aspetti hanno superato il loro maestro. Per esempio si sono interessati molto più di lui alle questioni economiche. Cercarono di definire il significato delle espressioni «*classe oziosa*» e «*classe operaia*» dal punto di vista economico.

Fra la «*classe oziosa*» includono i proprietari terrieri che vivono dell'affitto dei terreni e i capitalisti le cui entrate erano costituite dall'interesse pagato sul loro capitale. Enfantin ebbe molto da dire su queste categorie di persone nei suoi articoli pubblicati su *Le Producteur*. Va notato però che identificava i profitti degli industriali con i salari. Dice apertamente, in opposizione alla teoria della rendita di Ricardo [si deve aggiungere, con successo estremamente blando]: «*Intendiamo il termine "salario" per coprire i profitti del datore di lavoro, dal momento che consideriamo il suo profitto come remunerazione per il suo lavoro*»<sup>68</sup>. Tale concezione dei rapporti tra datori e lavoratori salariati precludeva ogni pensiero d'antagonismo tra gli interessi del capitale industriale e del lavoro salariato. Il lettore non può aver dimenticato che molti anni dopo, le idee di Proudhon soffrivano di una simile confusione. In precedenza ho citato un estratto da un suo articolo apparso nel 1850 in cui invitava la borghesia a unirsi al proletariato nella lotta contro «*il nobile e il capitalista*»<sup>69</sup>. Inviti di questo tipo potevano provenire solo dalla penna di un uomo che intendeva per capitalisti solo i percettori dell'interesse sul capitale. Proprio nell'esaminare l'interesse sul capitale, Enfantin si sofferma sul fatto che nei paesi industrializzati, il tasso d'interesse è considerevolmente più basso che nei paesi arretrati. Ne conclude che il reddito della «*classe oziosa*» in generale, per lo stesso sviluppo dell'industria, tende costantemente a *diminuire*.

«*Crediamo ...*», dice, «*che gli affari dell'uomo ozioso, il proprietario inattivo, crescano in modo sempre peggiore e che, come il capitale, la terra venga affittata a condizioni sempre più favorevoli a coloro che la lavorano*»<sup>70</sup>. Si può vedere che questa è una visione piuttosto ottimistica dello stato delle cose nella società civile. Si deve aggiungere che, secondo Enfantin, c'era un aumento costante della quota di prodotto nazionale presa dai proprietari *assieme* ai lavoratori salariati, *non solo*, credeva anche che la quota presa dai lavoratori crescesse costantemente. E' chiaro che se la quota complessiva del prodotto nazionale ricevuta dai *datori di lavoro assieme ai lavoratori* costituisce una data somma, la parte che va ai *lavoratori* propriamente detti può essere aumentata solo a discapito di quella che entra nelle tasche dei *datori*. Ciò dimostra che Enfantin non aveva motivo di ritenere che gli interessi del salariato fossero gli stessi del datore di lavoro. Ma egli non si sofferma su quest'aspetto

---

67 Venne pubblicato nel 1819 su *L'Organisateur* e condusse Saint-Simon alla persecuzione legale. Per inciso, questa prova letteraria si concluse in un trionfo per l'imputato che la giuria trovò non colpevole.

68 *Le Producteur*, vol. I, p. 245.

69 Corsivo mio.

70 *Le Producteur*, vol. I, p. 245.

della questione. Si limita a sottolineare che ora i lavoratori stanno meglio di prima<sup>71</sup>. Non gli è venuto in mente che il miglioramento delle condizioni della classe operaia potesse andare di pari passo con la diminuzione della sua quota di prodotto nazionale, vale a dire, con un incremento dello sfruttamento a opera dei datori di lavoro, cioè con il suo impoverimento *relativo*.

In generale si deve notare che la conoscenza economica di Enfantin era molto superficiale, benché fosse il principale teorico in questo campo nelle pagine di *Le Producteur*. Ricardo, con il quale disputava molto, è chiaro che lo conosceva solo di seconda mano e J.B. Say gli sembrava essere un grande economista. Non vi è nulla di sorprendente in questo. Il problema principale di Enfantin, come per tutti i socialisti utopisti, non era ciò che è, ma ciò che *dovrebbe essere*. Era naturale, quindi, che esaminasse con cura ciò che è solo per il tempo necessario a formarsi con chiarezza le idee su ciò che *dovrebbe essere*. Ma, di nuovo, come tutti i socialisti utopisti, anche questa concezione era determinata in primo luogo da considerazioni *morali*. Di conseguenza Enfantin dà agli economisti borghesi lezioni di morale molto più spesso di quanto ne critichi le teorie<sup>72</sup>. *Le Producteur* era stato pubblicato in un periodo in cui le idee di Saint-Simon erano lungi dalla loro maturità. Si può presumere che in seguito le teorie economiche di questa scuola diventassero più profonde nel contenuto; in effetti non è questo il caso. Le conferenze di Isaac Pereire nel 1831 rivelano la stessa confusione sui rapporti tra capitale industriale e lavoro salariato, e l'argomentazione stessa che «la quota pagata dal lavoro all'ozioso» decresca costantemente, è insostenibile. «Poiché queste quote decrescono, non solo aumenterà la felicità dei lavoratori, ma la produzione sarà in grado di diventare molto più regolare»<sup>73</sup>.

Prendendo in considerazione le confuse idee dei saint-simonisti sull'economia della società di quel tempo, va detto che la loro *teoria*, per non parlare del loro *stato d'animo* pacifico, non fornì alcun argomento per realizzare progetti di attività pratica basati sull'esistenza d'interessi antagonisti del lavoro salariato e del capitale d'affari. Al contrario, li costrinse a predicare la pace sociale. Certo, riconoscevano che gli interessi della *classe operaia* e quelli della *classe oziosa* erano divergenti e proponevano l'abolizione dell'ereditarietà che, dicevano, comporterebbe il trasferimento dei mezzi di produzione alla proprietà sociale. A questo proposito fecero davvero molta strada rispetto al loro maestro, che non si era dato nessun pensiero di cambiare la forma di proprietà. Ma se, come affermava Enfantin, gli affari dei proprietari oziosi peggioravano col tempo, in altre parole, se la posizione di questa classe diventava sempre più difficile attraverso la riduzione dei tassi d'interesse, lo stesso corso degli eventi assicurava la possibilità della realizzazione pacifica della più importante riforma proposta dai saint-simonisti, l'abolizione dell'ereditarietà. Anche a tal proposito, quindi, potevano conservare la loro beneamata fede nel corso pacifico dello sviluppo sociale.

Il lettore può rendersi conto facilmente che, nell'avanzare l'abolizione dell'eredità, spaventavano la vita dei filistei che, a loro volta, li consideravano comunisti, e in qualche misura lo fanno ancora oggi

---

71 *Ibid.*, p. 558.

72 Un saint-simonista molto rilevante, che in seguito divenne un famoso finanziere, Isaac Pereire, in una sua conferenza sull'economia politica del 1831, nel promettere di esaminare la questione della distribuzione della ricchezza nella società contemporanea, disse francamente: «Esamineremo la morale di quest'ordine delle cose» [*Religione saint-simonista – Lezioni sull'industria e le finanze*, Parigi 1832, p. 3]. Non pensiate che la parola «morale» qui sia usata in senso figurativo. Pereire dice nella prefazione del volume delle sue conferenze: «Nelle prime due conferenze abbiamo deciso di confutare [*repousser*] il concetto di *valore* com'è insegnato dagli odierni economisti; lo abbiamo fatto perché è un'espressione *della lotta, dell'antagonismo* oggi prevalente nella società». Questa non è altro che una conferenza sulla morale indirizzata agli economisti borghesi, invece di un'analisi dei rapporti di produzione.

73 *Ibid.*, p. 14.

[recentemente uno storico del pensiero sociale russo si è riferito a loro come tali]. Comunque non c'era e non c'è ragione di considerarli comunisti, un fatto che sottolineano sempre nelle loro pubblicazioni. Secondo l'insegnamento dei saint-simonisti, i mezzi di produzione che diventano proprietà della società sarebbero posti a disposizione di quei produttori più in grado di operare con successo, ma nella loro mente non c'era mai stato alcun pensiero di ripristinare la piccola industria; erano ardenti sostenitori delle grandi imprese industriali. Come doveva essere ripartito il reddito di queste imprese? Dicevano: *a ciascuno secondo la sua capacità, a ogni capacità secondo i suoi lavori* [*a chacun selon sa capacité, a chaque capacité selon ses oeuvres*]. Come determinare i lavori? Enfantin credeva che il profitto dell'industriale costituiva il suo salario. Da ciò non è che un passo credere che se un particolare proprietario riceve un «salario» incomparabilmente superiore al suo operaio, ciò dipende dalla differente quantità del suo lavoro. Quindi non è sorprendente che molti socialisti di altre scuole – per esempio in Francia i comunisti, Louis Blanc e altri; in Russia N.G. Chernyshevsky – respingessero con decisione il principio saint-simonista a ciascuno secondo la capacità e i lavori. Argomenti di questo tipo possono sembrare del tutto inutili; che senso c'è nel contestare come dividere la pelle dell'orso prima di ucciderlo?

E' facile osservare che i metodi critici degli oppositori socialisti dei saint-simonisti non erano sempre soddisfacenti. Spesso ne ripetevano gli errori; le questioni che avrebbero dovuto essere esaminate dall'angolo dei *rapporti di produzione, cioè dell'economia sociale*, erano discusse dal punto di vista della *morale*, della *giustizia* e simili *principi astratti*. Eppure, malgrado il grave errore di metodo, a loro modo avevano ragione. Il principio saint-simonista della distribuzione, che condannavano, conteneva tutta la confusione sui rapporti di produzione della società d'allora. Chi confonde il profitto del datore di lavoro con il salario, parlando dell'odierna società, corre il rischio molto serio di mantenere nel progetto del futuro sistema sociale un posto abbastanza ampio per «lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo». E' lo stesso per il proletario che faccia parte di una fabbrica in cui col suo lavoro arricchisce i datori: sia che essa appartenga al proprietario, a qualche altra persona o, infine, alla società.

I saint-simonisti potevano pretendere a loro difesa che in una società costituita secondo il loro piano, l'industria sarebbe organizzata e non disorganizzata come adesso. Il posto degli attuali proprietari sarebbe stato occupato dai capi dell'industria al servizio della società e pagati dalla società. Ma questo ci porterebbe di nuovo indietro alla vecchia domanda: *come valutare l'entità della remunerazione da dare ai «capi dell'industria»?* In altre parole, la società saint-simonista non sarà basata sullo sfruttamento della vasta maggioranza della popolazione che produce, da parte di questi capi relativamente pochi? A ciò, ancora una volta i saint-simonisti non potevano dare risposta tranne che fare riferimento ai loro «lavori» che non spiegavano niente. In realtà, fino alla fine non riuscirono a pensare a questo argomento *nel suo aspetto economico*.

## VI

Altre scuole del socialismo utopistico non condividevano le idee ottimistiche dei saint-simonisti riguardo al corso dello sviluppo economico della società moderna. Il grande contemporaneo e rivale di Saint-Simon, Fourier, rifiutava categoricamente d'ammettere il miglioramento della posizione della classe operaia, o poveri, secondo le sue parole. «Il progresso sociale è un'illusione», insisteva. «La

classe ricca va avanti, ma quella povera resta com'è, a zero»<sup>74</sup>. A volte mostra perfino maggiore pessimismo, affermando che

«la posizione del povero nella società moderna è peggiore di quella del selvaggio, che almeno ha il diritto di cacciare e di pescare dove gli piace e perfino di rubare a chiunque eccetto ai membri della sua tribù. La libertà concessa al povero dalla società moderna è una farsa, perché mentre lo priva dei vantaggi del selvaggio, non gli garantisce neanche il minimo di sussistenza che potrebbe essere una compensazione per la perdita di questi vantaggi»<sup>75</sup>.

Infine dichiara che la posizione delle persone nella società civile, nonostante i sofisti che cantano le lodi del progresso, è peggiore della sorte delle bestie selvatiche<sup>76</sup>. Certo, per la sua abitudine di calcolare e classificare anche ciò che non si presta a calcolo e classificazione, Fourier indica dodici «disgrazie dei lavoratori industriali» a cui, per esattezza, ne aggiunge altre quattro. Anche se questo tentativo di calcolare le disgrazie dell'uomo civile può far sorridere – tanto più che il nostro autore si scusa per l'incompletezza del suo calcolo e suggerisce di lasciare la conclusione a persone più esperte – rivela una rara perspicacia. Come esempio faccio riferimento alla «seconda» disgrazia, quella dell'uomo civile impegnato nel lavoro che mette a dura prova la sua forza e rischia di minare la salute, da cui dipende l'esistenza propria e quella dei suoi figli. Poi c'è la «decima» disgrazia, che egli chiama la povertà anticipata e che consiste nella paura del lavoratore di perdere il suo salario. Infine la «settima» disgrazia, causata dalla crescita del lusso del ricco alla cui vista il povero si sente ancora più povero [l'odierna teoria dell'impoverimento relativo]<sup>77</sup>. Se i saint-simonisti non facevano alcuna distinzione tra la posizione dei lavoratori salariati e quella dei datori di lavoro, Fourier invece vede che gli interessi di queste due categorie sociali sono antagonisti e afferma che nella società moderna il successo delle imprese industriali si basa sull'impoverimento dei lavoratori, vale a dire sulla riduzione dei loro salari al più basso livello possibile<sup>78</sup>.

Mentre i saint-simonisti vedevano nello sviluppo delle banche l'ultima parola del progresso, Fourier tuonava contro i banchieri e gli speculatori di Borsa. Dove i saint-simonisti sono estasiati dallo sviluppo della grande industria, Fourier dimostra che essa porta con sé la concentrazione del capitale e la restaurazione del feudalesimo nella nuova forma industriale, commerciale e finanziaria. I suoi seguaci si esprimono nello stesso spirito. Dice Considerant:

«Il primo feudalesimo, che emerse dalla conquista militare, diede la terra ai capi militari e legò la popolazione conquistata alla persona dei conquistatori con i vincoli della servitù della gleba. Dato che la guerra industriale e commerciale, nella forma di quella concorrenza con cui il Capitale e la Speculazione diventano inevitabilmente dominatori sul lavoro, ha preso il posto della guerra militare» [sic!], «essa tende a stabilire, e di fatto ha sempre creato, una nuova servitù attraverso le sue conquiste. Ora viene posta in essere non la *dipendenza immediata e personale*, ma una *dipendenza collettiva e mediata*, il dominio di massa sulle classi povere da parte della classe che possiede capitale, macchinari e strumenti di lavoro. Infatti, *preso collettivamente* il proletariato urbano e rurale è in una posizione di dipendenza assoluta dai proprietari degli strumenti di lavoro. Questo grande fatto economico e politico viene espresso nella seguente formula di vita pratica: *per avere un pezzo di pane ogni lavoratore si deve trovare un padrone*. (So che oggi si dice *datore di lavoro*, ma nella sua originaria semplicità la lingua continua a ripetere *padrone*; sarà

74 «Pubblicazione dei manoscritti», vol II, p. 23. Citazione dal libro di Bourgin, *Fourier*, Parigi 1905, p. 207.

75 *Opere complete di Fourier*, Parigi 1841, vol. III, pp. 163-70.

76 *Ibid.*, vol. IV, pp. 193.

77 *Ibid.*, vol. IV, pp. 191-92.

78 «Pubblicazione dei manoscritti», vol. III, p. 4. Citazione dal libro di Bourgin, *Fourier*, p. 231.

giustificata fino a quando non viene stabilito il Nuovo Ordine, finché i rapporti economici dell'odierno ordine feudale, del feudalesimo finanziario, industriale e commerciale, non vengono rimpiazzati da nuovi rapporti)»<sup>79</sup>.

Fourier già chiamava le crisi periodiche della società moderna *crisi di plethora*, e affermava che la povertà di questa società era generata dalla sua *ricchezza*. Considerant sviluppò questo pensiero profondo indicando l'esempio dell'Inghilterra «soffocata dalla sua stessa plethora», e dichiarò assurdo e inumano un ordine sociale che «condanna la classe operaia alla fame, e allo stesso tempo soffre della carenza di consumatori». La concorrenza distrugge gli strati sociali intermedi, egli prosegue, e conduce alla divisione della società in due classi, «alcuni hanno tutto e molti non hanno niente»<sup>80</sup>. In generale il fourierismo molto spesso ha sostenuto sulle questioni economiche posizioni contrarie ai saint-simonisti, e questo si notava chiaramente nei rispettivi atteggiamenti verso il problema dello sviluppo delle forze produttive nella Francia del tempo così come in tutto il mondo civile. I saint-simonisti erano incondizionatamente entusiasti nell'accogliere la costruzione delle ferrovie e sognavano gli scavi dei canali di Suez e di Panama<sup>81</sup>. I fourieristi, al contrario, consideravano che prima di costruire ferrovie era essenziale riconciliare gli interessi dei datori di lavoro e degli operai, e stabilire la corretta distribuzione dei prodotti tra capitale, lavoro e talento attraverso l'istituzione dei falansteri<sup>82</sup>. Ovviamente qui avevano torto; il lavoro e il capitale in Francia sono in lotta finanche ai nostri giorni. Ma cosa sarebbe la Francia di oggi senza le ferrovie?

In risposta alla tesi che la costruzione delle ferrovie avrebbe condotto al rafforzamento del feudalesimo industriale, Enfantin diceva che esso era inevitabile come fase transitoria dello sviluppo sociale. Era giusto, ma subito scivolava indietro nell'utopia aggiungendo che, grazie alle scoperte di Saint-Simon e seguaci, ora era noto all'umanità il significato della trasformazione sociale pacifica, così che questa poteva consapevolmente e senza sconvolgimenti porre fine al feudalesimo industriale<sup>83</sup>. Egli era utopista anche quando sosteneva che, per esempio, proprio come era stato necessario nel periodo della Riforma marciare con Lutero e Calvino, ora era necessario «volare da Rothschild». I riformatori del XIX secolo avevano un compito del tutto diverso. L'esortazione «a Rothschild» era la versione saint-simonista di: «Andare a scuola dal capitalismo»<sup>84</sup>. Come i fourieristi, Louis Blanc non condivideva affatto le idee ottimistiche dei saint-simonisti sulla posizione del lavoro salariato. Nella sua opera *Organizzazione del lavoro*, scriveva che sotto l'impatto della concorrenza i salari tendevano a diminuire in modo considerevole con le peggiori conseguenze per la classe operaia: essa stava

---

79 *Il socialismo davanti al vecchio mondo, o il vivo davanti ai morti*, Parigi 1849, p. 13. Confronta con i *Principi del socialismo*, p. 6.

80 *Principi del socialismo*, pp. 22-23; 9-11.

81 Lo stesso Enfantin prese parte all'affare della ferrovia in Francia e a quanto pare contribuì a migliorarla. Alla fine del 1846 fondò la Società di Studi per il canale di Suez, ma quando l'impresa era avviata al successo, gli venne tolta dalle mani da parte di Ferdinand de Lesseps. Al riguardo vedi il libro di Charlety, *Storia del saint-simonismo*, pp. 372; 398-99 e segg.

82 Vedi l'opuscolo straordinariamente interessante di Considerant: *Ragioni e pericoli dell'infatuazione per le ferrovie*, Parigi 1838. Nei falansteri, il prodotto doveva essere diviso come segue: 5/12 al lavoro, 4/12 al capitale e in % al talento. Così, nonostante tutto, i fourieristi e i saint-simonisti erano all'unisono in questo senso, che nei loro progetti di costruzione sociale riservavano un posto allo sfruttamento del lavoro da parte del capitale, come rivelarono allora i comunisti di ogni tendenza.

83 Charlety, *op. cit.*, p. 368.

84 N.r. Nel criticare le idee dei populistici sullo sviluppo del capitalismo in Russia, il «marxista legale» Struve scrisse nel suo *Note critiche sullo sviluppo economico in Russia*, San Pietroburgo 1894: «Riconosciamo la nostra mancanza di cultura e andiamo a scuola dal capitalismo».

degenerando.

Di nuovo - come i fourieristi – Louis Blanc sottolineava la crescita dell'ineguaglianza nella società contemporanea e al riguardo parlava anche della concentrazione della proprietà terriera e non soltanto del capitale<sup>85</sup>. Dove i saint-simonisti opponevano alla classe *oziosa* la classe *industriale*, Louis Blanc oppone il «popolo» alla «borghesia», ma è bene notare che la sua definizione di borghesia corrisponde agli strati più bassi di questa classe più che a quelli superiori. «Per borghesia», dice, «intendo l'aggregato di quei cittadini che, possedendo strumenti di lavoro e capitale, lavorano con mezzi propri e dipendono dagli altri solo in una certa misura». Questo, o è posto molto male, oppure è molto vicino alla concezione della borghesia di Proudhon, vale a dire della *piccola* borghesia. Degno di nota è anche il fatto che, nel parlare di «popolo», Louis Blanc ha in mente i proletari veri e propri, «quell'aggregato di cittadini che, non avendo capitale, dipendono completamente dagli altri rispetto alle primarie necessità di vita»<sup>86</sup>. Egli osserva la formazione di una nuova classe sociale, ma la vede attraverso gli occhiali delle vecchie concezioni democratiche e quindi gli dà un nome vecchio, caro ai cuori dei democratici.

Farò riferimento ad altri due scrittori socialisti di quel periodo: uno è ancora abbastanza noto mentre l'altro è stato del tutto dimenticato, anche se merita pienamente d'essere menzionato. Mi riferisco a Pierre Leroux e al suo amico Jean Reynaud. Entrambi passarono dalla scuola del saint-simonismo e assunsero presto un atteggiamento critico verso di essa. Comunque qui m'interessano solo le loro idee sul ruolo e la posizione del lavoro nell'odierna società. Già nel 1832, quando l'ampia maggioranza dei saint-simonisti distingueva nella società dominante solo l'antagonismo d'interessi tra la classe operaia e i proprietari oziosi, e considerava la «politica» come un pregiudizio obsoleto delle persone arretrate, Jean Reynaud pubblicava, in aprile nella *Rivista enciclopedica*, un articolo intitolato «*Della necessità di una rappresentanza particolare per i proletari*», in cui esprimeva idee davvero notevoli per quel periodo.

«Dico che il popolo consiste di due classi distinte per interessi e situazione: i proletari e la borghesia. Chiamo proletari le persone che producono tutta la ricchezza della nazione; quelli che non hanno nulla a parte la retribuzione giornaliera per il loro lavoro; il cui lavoro dipende da cause al di fuori del loro controllo; che del frutto del loro lavoro ricevono ogni giorno solo una piccola parte che viene continuamente ridotta dalla concorrenza; il cui futuro dipende da precarie speranze su un'industria che è inaffidabile e caotica nel suo progresso e che nella vecchiaia non hanno nulla d'attendarsi se non un posto in ospedale o una morte prematura».

A questa vivida descrizione del proletariato viene opposta una descrizione altrettanto chiara della borghesia.

«Per borghesia intendo le persone a cui è subordinato e incatenato il destino dei proletari; le persone che posseggono il capitale e vivono sul suo reddito; coloro che influenzano la paga industriale e che l'accrescono o la riducono secondo i loro capricci di consumo; che godono appieno il presente e per il futuro non hanno nessun desiderio, tranne che quello che avevano ieri dovrebbe continuare e che dovrebbe esistere per l'eternità quella costituzione che conferisce loro il primo posto e la parte migliore».

Si potrebbe pensare, sulla base della sua dichiarazione che la borghesia è costituita essenzialmente da coloro che vivono del reddito del loro capitale, che, come gli altri saint-simonisti, avesse in mente solo i *proprietari oziosi*, vale a dire i *rentiers*. Ma è un errore. Infatti nel suo articolo spiega molto bene

85 Vedi la seconda edizione della sua opera, pp. 10-11; 50; 56 e 64.

86 *Storia di dieci anni, 1830-1840*, IV ediz., vol. I, p. 8, nota.

la propria idea. Come risulta, pone fra la borghesia «i 2000 produttori di Lione, i 500 produttori di St. Etienne e tutti i possessori feudali dell'industria». Ciò rende chiaro che la sua definizione include pienamente i *rappresentanti del capitale industriale*. E' perfettamente consapevole che tra le classi della borghesia e del proletariato ci possono essere anche strati intermedi, ma questo non lo preoccupa.

«Mi si potrebbe dire che queste due classi non esistono, dato che non c'è alcuna barriera insuperabile o un muro indistruttibile tra di esse, e che esistono borghesi che lavorano e proletari che posseggono proprietà. A questo risponderò che tra le sfumature più nettamente distinte ci sono sempre le sfumature intermedie, e che nelle nostre colonie non accadrà a nessuno di negare l'esistenza delle persone nere e bianche semplicemente perché ci sono fra di esse i mulatti e i meticci».

Reynaud credeva esserci stato un tempo in cui la borghesia, rappresentando i suoi specifici interessi, avesse rappresentato simultaneamente gli interessi del proletariato; questo fu nel periodo della Restaurazione. Ma ora che la distruzione della nobiltà feudale *preparata* dalla borghesia è stata *completata* dal proletariato, gli interessi di queste due classi si sono separati, rendendo essenziale per il proletariato avere una specifica rappresentanza politica. Sarebbe difficile dirlo più chiaramente. Tuttavia Reynaud è ancora figlio del suo tempo, non ha perso del tutto i paurosi ricordi del 1793; teme la guerra civile, di conseguenza ha delle riserve. Secondo lui, anche se gli interessi della borghesia sono diversi da quelli del proletariato, ciò nonostante non si contraddicono a vicenda [*ne sont pas contradictionners*]. Quindi le due classi possono lavorare assieme amichevolmente per migliorare la legislazione<sup>87</sup>.

Pierre Leroux sosteneva le stesse opinioni sul rapporto del proletariato e della borghesia<sup>88</sup>. In una nota a *Della plutocrazia o del governo dei ricchi*, sviluppa in dettaglio quest'idea, ma più scende nel dettaglio, più la confusione diventa ovvia e perfino maggiore, la stessa che si può già notare nell'opera di Reynaud. Consiste in questo: Reynaud ha già detto che «chiamo proletari i lavoratori nelle città e i contadini nella campagna». Si può supporre che nel riconoscere l'esistenza nell'attuale società di proprietari proletari, egli pensasse proprio ai «*contadini nella campagna*». Con ricchezza di dettagli parla di questo tipo di «proletario». Chiede: «Il contadino con un ettaro di terra è un proletario o un proprietario?». Secondo lui è un proletario, dato che un ettaro gli fornisce da vivere solo nella misura in cui *vi applica giornalmente il duro lavoro manuale*.

«Cosa importa se questo contadino sia un proprietario terriero, se la sua proprietà gli permette di vivere solo col duro lavoro quotidiano? Solo quando gli strumenti di lavoro hanno raggiunto un certo limite, diventano sufficientemente produttivi da portare un utile adeguato alla sussistenza del proprietario. All'interno di questo limite si è proletario; si diventa proprietario solo al di là di esso»<sup>89</sup>.

Leroux chiede se l'uomo che possieda un piccolo appezzamento sia proprietario o proletario. Questa domanda presuppone che non si possa essere allo stesso tempo proletario e proprietario. Ma immediatamente dopo dichiara che l'uomo a cui appartiene un ettaro di terra, cioè il *proprietario*

87 Il notevole articolo di Reynaud è riprodotto in parte in *Della plutocrazia*, di Pierre Leroux, Boussac 1848, cap. XXXIV, «*Il proletario e il borghese*»; a quanto pare è stato pubblicato integralmente nel vol. I dell'edizione incompleta delle *Opere* di P. Leroux [Parigi 1850], pp. 346-64.

88 Leroux è pienamente consapevole che le sue idee sull'industrialismo differiscono radicalmente da quelle di Saint-Simon, con cui polemizza.

89 Vedi la seconda edizione del libro [la prima era stata pubblicata nel 1843], pp. 23-24.

dell'ettaro, è un *proletario*. Qui, il presupposto che *non si possa essere* simultaneamente *proprietario* e *proletario* è tranquillamente accantonato. Perché? Perché il proprietario dell'appezzamento *lavora*, e questo è sufficiente a riconoscerlo come *proprietario-lavoratore*. L'identificazione di questo con il proletario è in ogni caso arbitraria. Perché Leroux la considera non soltanto possibile ma inevitabile? Solo perché l'uomo che possiede un piccolo appezzamento spesso è molto povero. Per Pierre Leroux *il povero e il proletario* sono la stessa cosa, ecco perché inserisce fra i proletari tutti i mendicanti che per la Francia egli annovera a quattro milioni, mentre il numero degli impiegati nell'industria e nel commercio a non più della metà<sup>90</sup>. Così in Francia, secondo lui, su una popolazione di 34,5 milioni ci sono ben trenta milioni di proletari<sup>91</sup>.

Nel ragionamento di Reynaud i «proprietari-proletari» somigliavano ai mulatti e ai meticci, che nelle colonie occupano una posizione intermedia fra la razza nera e quella bianca. Tuttavia Leroux faceva notare che questi «mulatti» e «meticci» costituivano la parte più ampia del *proletariato*. Inutile dire che, dal punto di vista economico, i calcoli di Leroux non reggono, ma per comprenderlo dobbiamo ricordare che egli discute non tanto dal punto di vista *economico* quanto da quello *morale*. Considerava suo compito non il dover determinare con precisione i rapporti di produzione prevalenti in Francia, ma dimostrare quanti francesi vivevano in povertà, il che sollecitava il bisogno della riforma sociale. In quanto riteneva essere questo il suo compito, era nel giusto, benché ciò non gli impedisse di commettere evidenti errori di logica, cui invece era costretto. Da questo punto di vista, il metodo di ragionamento di Leroux ricorda molto quello dei nostri populist<sup>92</sup>.

Sia come sia, non si può negare che il suo libro *Della plutocrazia*, e qualche altro lavoro – per esempio gli articoli pubblicati in seguito con il titolo di *Malthus e gli economisti, o ci saranno ancora i poveri?* - contengono un'analisi molto più profonda dei rapporti tra il lavoratore salariato e il capitalista di quanto troviamo nelle opere di Enfantin e altri socialisti saint-simonisti ortodossi. Ovviamente ciò va a suo merito. Tuttavia questi primi passi d'analisi socialista conducono talvolta a risultati del tutto inattesi. Per Fourier e i suoi allievi, specialmente Toussenel, P. Leroux, Desamy e altri, i principali imputati del «feudalesimo» industriale e finanziario erano gli *Ebrei*. Fourier protestava contro l'uguaglianza dei diritti agli Ebrei. Leroux li indicava come «i re della nostra epoca»<sup>93</sup>. Il fourierista Toussenel, non più tardi della prima metà degli anni '40 auspicava un'alleanza tra la monarchia di Luglio e il popolo per la lotta contro gli Ebrei. «Forza al potere! Morte al parassitismo!» proclamava. «Guerra agli Ebrei! E' questo il motto della nuova rivoluzione!»<sup>94</sup>. Questi errori teorici, che per fortuna non fecero alcun grave danno pratico in Francia, non vennero mai superati dalle diverse varianti del socialismo utopistico. Ovviamente non è di poco conto nella somma algebrica delle loro caratteristiche. In conclusione aggiungo che le idee economiche dei socialisti francesi erano lungi dalla chiarezza e dall'ordine delle idee economiche degli scrittori socialisti inglesi degli anni '20 e '30: Hodgskin, Thompson, Gray, Edmonds, Bray e altri. La ragione: la Gran Bretagna era molto più avanzata della Francia nello sviluppo economico.

## VII

---

90 *Ibid.*, pp. 79 e 167.

91 *Ibid.*, p. 25.

92 Credo che, per esempio, il sig. Peshekhonov l'avrebbe pienamente accettato.

93 Vedi la raccolta di articoli *Malthus e gli economisti*, vol. I, «*Gli Ebrei re dell'epoca*».

94 *Gli Ebrei re dell'epoca. Storia del feudalesimo finanziario*, vol. I, ed. II, Parigi 1847, pp. 286-90.

Proviamo a guardare indietro. Nella persona di Saint-Simon il socialismo utopistico francese entra in scena come la diretta continuazione del lavoro svolto dagli ideologi del terzo stato nel XVIII secolo. Esso si batte per gli interessi di questo stato contro quelli dell'aristocrazia. Nel far ciò ha due caratteristiche distintive: in primo luogo sotto l'influenza degli eventi del 1793 respinge l'idea della lotta di classe<sup>95</sup>. In secondo luogo esso insiste sulla condizione dei diseredati, proclamando come un dovere – anche in forma di precetti religiosi – il miglioramento della condizione della «classe più numerosa e più povera». L'adempimento di questo dovere spetta principalmente ai «capi dell'industria», che sono orientati a svolgere un ruolo direttivo nella vita sociale. Per Saint-Simon e seguaci, gli interessi degli industriali sono totalmente conformi agli interessi della classe operaia.

Fourier e seguaci penetrarono molto più in profondità nei misteri del nascente ordine capitalistico. Ciò nonostante respingono con non meno determinazione la lotta di classe; anche loro s'indirizzano ai «ricchi» e non ai «poveri». La grande maggioranza dei fondatori di altri sistemi sociali seguono l'esempio di queste due scuole del socialismo utopistico. I progetti di riforma sociale redatti da tali fondatori non rappresentano altro che una serie di misure promettenti la riconciliazione delle classi attraverso l'istituzione dell'armonia sociale, e gli autori ritengono che l'iniziativa per la loro realizzazione debba appartenere alle classi superiori. In altre parole, i socialisti utopisti non lasciano spazio all'*auto-iniziativa del proletariato*: in effetti il concetto stesso di proletariato all'inizio non emerge dalla loro concezione generale di «classe operaia». Ciò è in linea con lo stato relativamente sottosviluppato dei rapporti sociali in Francia nel primo quarto del XIX secolo. Il rifiuto stesso della politica, che sappiamo essere una delle caratteristiche di questo socialismo, è in stretta connessione causale con queste relazioni sociali arretrate. La coscienza non determina l'essere; è l'essere che determina la coscienza.

Finché il proletariato non fosse emerso come forza sociale indipendente, la lotta politica poteva significare solo la lotta fra le diverse parti della classe dirigente, che non aveva il minimo interesse al destino della «classe più numerosa e più povera». Di conseguenza per i socialisti utopisti la lotta politica non aveva alcun interesse in quanto cercavano di migliorare la situazione proprio tramite questa classe. Inoltre la politica vuol dire lotta, mentre i socialisti utopisti non volevano lottare: il loro obiettivo era riconciliare tutti i settori sociali. Pertanto dichiararono la politica un errore e concentrarono la loro attenzione nel campo sociale. Sembrava loro che le riforme adottate in questo campo non avessero relazione con la politica e in tal modo i riformatori sociali potevano vivere in pace con ogni governo<sup>96</sup>. È opportuno aggiungere, infine, che la formazione di tale idea era facilitata dalla reazione contro la credenza, attuale nel XVIII secolo, che l'attività politica dei dirigenti fosse la *causa* e il sistema sociale l'*effetto*.

I socialisti utopisti hanno mantenuto a lungo la loro indifferenza politica. Sappiamo che ciò spiega il loro *intrigare* a volte ingenuo e poco attraente, ma nell'evoluzione dello sviluppo economico della Francia la contraddizione d'interessi tra lavoro salariato e capitale industriale diventava più acuta, trasformando la «classe povera» di questo paese in *proletariato*. In precedenza ho fatto riferimento alla dichiarazione di Reynaud sul fatto che la distruzione della nobiltà era stata preparata dalla

---

95 Il rifiuto di Saint-Simon dell'idea della lotta di classe era il rifiuto del modo d'agire *rivoluzionario*; non respingeva ma difendeva la lotta *pacifica* del terzo stato contro coloro che difendevano i residui del vecchio ordine. Il solo pensiero di una lotta tra lavoratori e proprietari incontrava in lui una condanna ferma e positiva. In ogni caso Saint-Simon fu meno indifferente alla politica dei suoi allievi.

96 Questo fu un errore caratteristico non solo dei socialisti utopisti. Nel suo *Trattato d'economia politica (discorsi preliminari)*, J.B. Say sostiene che «in sostanza, la ricchezza non dipende dall'organizzazione politica», ecc. Sappiamo che J.B. Say era nella scienza un tipico rappresentante della borghesia francese.

borghesia e completata dal proletariato. Queste notevoli parole mostrano che, già all'inizio degli anni '30, alcuni rappresentanti del socialismo utopistico francese [in effetti molto pochi] avevano cominciato a riconoscere l'enorme importanza *politica* della classe operaia. Senza dubbio questo risveglio di coscienza venne suscitato dalle impressioni della rivoluzione di Luglio. Se non si era sviluppato molto tra luglio 1830 e febbraio 1848, il crollo della monarchia di Luigi Filippo diede un potente impulso. I fourieristi che in precedenza avevano dichiarato la politica essere un errore, iniziarono ad occuparsi di politica. Eletto come «rappresentante del popolo», Considerant si unì ai Montagnardi e nel 1849 dovette abbandonare il paese a causa della sua partecipazione alla ben nota manifestazione del 13 giugno<sup>97</sup>. Nel periodo rivoluzionario dal 1848 al 1850 anche Proudhon, P. Leroux, Louis Blanc, Buchez, Vidal e qualche altro furono deputati. Di tutti i maggiori rappresentanti del socialismo utopistico, Cabet fu l'unico occupato, in questo periodo, soprattutto a stabilire la sua colonia comunista «Icaria» in Texas. «La politica» finì per essere più forte dell'utopia; s'impose al socialismo utopistico che un tempo l'aveva definita un errore<sup>98</sup>.

Ma anche quando agivano sulla scena politica i socialisti utopisti non cessavano d'essere utopisti. Nel periodo dell'acutizzazione della lotta di classe, sognavano la riconciliazione delle classi. Nell'opuscolo che ho già citato *Il socialismo davanti al vecchio mondo, o il vivo davanti ai morti*, Considerant esprimeva il suo sincero rammarico per il fatto che la borghesia avesse dato al proletariato un cattivo esempio con l'abolizione forzata dei privilegi della nobiltà nella Grande Rivoluzione. Il 14 aprile 1849, lo stesso Considerant pronunciò un grande discorso davanti all'Assemblea Nazionale, in cui proponeva la destinazione di fondi ai fourieristi per la costituzione dei falansteri. Non occorre dire che l'Assemblea respinse la proposta. Infine, voglio citare i molti errori che Louis Blanc commise nel 1848. Trascinati nell'arena politica dal corso stesso degli eventi in Francia, i socialisti utopisti non furono in grado d'elaborare corretti principi tattici per la semplice ragione che non avevano alcuna base teorica a sostegno di tali principi<sup>99</sup>. Il che suscita la domanda: qual è allora l'elemento di differenza la cui presenza in un dato sistema socialista gli conferisce il carattere utopistico, indipendentemente dal fatto se i dettagli del sistema siano degni d'attenzione e d'approvazione? Tale domanda è qui molto importante perché chiunque con una conoscenza inadeguata dell'argomento potrebbe immaginare che la parola «utopista» non abbia alcun preciso significato teorico, e quando applicata a qualche progetto e sistema indichi semplicemente disapprovazione.

In effetti la parola «utopia» era nota ai socialisti utopisti francesi, e quando uno di loro, diciamo Fourier, voleva esprimere la sua insoddisfazione per alcuni aspetti di qualche altra scuola socialista, per esempio quella saint-simonista, la chiamava, tra l'altro, *Utopista*. Ovviamente dichiarare tale un certo sistema equivaleva a considerarlo impraticabile. Ma non tutti i socialisti utopisti avevano una chiara concezione del criterio con cui poteva essere giudicata la praticabilità di un dato sistema. Ecco perché la parola «utopia» ha solo significato polemico negli scritti dei socialisti utopisti. Oggigiorno la vediamo in modo diverso.

## VIII

---

97 N.r. Il 13 giugno 1849 il partito piccolo-borghese della Montagna organizzò una pacifica manifestazione di protesta contro l'invio di truppe francesi a reprimere la rivoluzione in Italia.

98 In questo periodo l'atteggiamento dei socialisti utopisti verso l'intelligenza era già più benevolo che nel periodo di Saint-Simon e Fourier. Tuttavia, in generale, continuarono a condannare l'agire rivoluzionario.

99 Ricordo il progetto proposto da Toussenet relativo all'alleanza del popolo con la monarchia contro gli Ebrei.

Nel condannare il cattivo esempio posto dalla borghesia al proletariato nell'abolizione forzata dei privilegi della nobiltà, Considerant credeva che già alla fine del XVIII secolo in Francia fosse possibile progettare un piano di riforma sociale che avrebbe conquistato gradualmente tutti i Francesi di qualsiasi titolo, rango o stato. Il guaio era che nessuno aveva escogitato un simile piano. Che piani del genere potevano essere inventati seguiva dal fatto che la loro comparsa dipendeva dal caso. In effetti Fourier scrisse un'intera tesi su questo tema, in cui riferiva come il caso lo avesse condotto a scoprire il «calcolo dell'attrazione». Diceva che, come Newton, era giunto alla sua brillante scoperta grazie a una mela che mangiò in un ristorante di Parigi. In seguito osservava anche che «c'erano quattro mele famose, due delle quali note per i guai che causarono [la mela d'Adamo e quella di Parigi], e le altre due per aver arricchito la scienza». Si spinse fino a dire che queste quattro mele erano degne di una pagina speciale nella storia del pensiero umano<sup>100</sup>. La sua ingenua gratitudine per la mela è una buona illustrazione del fatto che Fourier non aveva idea dello *sviluppo della conoscenza dell'uomo in conformità alla legge*. Era convinto che le scoperte dipendessero totalmente dal «caso». Non aveva in mente nemmeno che nella storia del pensiero umano l'azione del «caso» stesso può essere una dipendente causale di un corso degli eventi in conformità alla legge.

I socialisti utopisti non solo non riconoscevano che il corso degli eventi determina il progresso delle idee, ma, al contrario, credevano che lo sviluppo delle idee fosse la causa cardinale dello sviluppo storico dell'umanità. Era una visione puramente idealistica mutuata dagli illuministi francesi del XVIII secolo che ostinatamente sostenevano che *l'opinione governa il mondo* [*c'est l'opinion qui gouverne le monde*]. Leggendo le espressioni profonde di Saint-Simon sulla lotta di classe nella storia interna della società francese si potrebbe credere che avesse abbandonato completamente il punto di vista dell'idealismo storico; in realtà lo mantenne con fermezza fino alla fine dei suoi giorni, estremizzandolo. Non solo considerava lo sviluppo delle idee la causa ultima dello sviluppo dei rapporti sociali, ma fra le idee attribuiva il posto d'onore alle *idee scientifiche* – il «sistema scientifico del mondo» - da cui scaturivano le *idee religiose* che, a loro volta, determinavano i *concetti morali*.

A prima vista non è facile comprendere come egli inquadrasse il suo idealismo storico estremo con l'idea che la legge sulla proprietà fosse la legge fondamentale della società. Ma il fatto è che, anche se Saint-Simon credeva che i rapporti di proprietà erano la radice di ogni sistema sociale, ciò nonostante li considerava scaturiti dal sentimento e dall'opinione umana. Così per lui, come per gli illuministi del XVIII secolo, in ultima analisi il mondo era governato dall'«opinione». Questa concezione idealistica venne trasmessa per intero ai suoi allievi e la si incontra anche fra altri socialisti utopisti. Abbiamo già visto quanto poco Fourier fosse in grado di collegare il corso dello sviluppo del pensiero al corso dello sviluppo della vita. Il suo allievo più insigne, Considerant, scriveva: «Le idee sono le madri dei fatti, e i fatti di oggi sono i figli delle idee di ieri»<sup>101</sup>. Egli non si chiedeva da dove provenissero le idee di ieri, né lo fecero altri socialisti utopisti. Quando si trovavano ad affrontare la questione di come le idee di oggi – diciamo quelle dei saint-simonisti e dei fourieristi – sarebbero diventate i fatti di domani, si limitavano – ancora una volta come gli illuministi del XVIII secolo – a indicare la forza invincibile della verità. Nel sostenere questo punto di vista, per loro era naturale respingere la lotta di classe e la politica come arma di questa lotta, perché una volta rivelata, la verità dev'essere ugualmente accessibile a tutte le classi sociali. Inoltre, le persone delle classi alte, avendo più tempo libero e una certa istruzione, sono maggiormente in grado d'assimilare la verità. Ciò rende perfettamente chiaro che la tattica dei socialisti utopisti era strettamente legata al loro idealismo

100 Vedi il mio articolo che contesta la relazione di Bernstein sull'impossibilità del socialismo scientifico.\*

\* Prefazione alla terza edizione del libro di Engels *Socialismo: dall'utopia alla scienza*.

101 *Il socialismo davanti al vecchio mondo*, p. 29.

storico. Aggiungerei che neanche i loro intrighi politici erano estranei a questo idealismo.

Prendiamo l'esempio di Fourier. Se scopri per caso la verità grazie a una mela, allora qualsiasi tipo di circostanza casuale potrebbe promuovere la sua diffusione. Quindi è altrettanto utile bussare a ogni porta per cercare d'influencare tutti, in particolare coloro che dispongono di denaro e potere. Anche se, ovviamente, senza alcun successo. Mentre descrivevano i sistemi dei loro avversari come *utopici*, i socialisti del periodo in questione in piena convinzione si riferivano ai propri come *scientifici*<sup>102</sup>. Cosa prendevano come criterio scientifico? *Se il dato sistema corrispondeva alla «natura dell'uomo»*. Ma prendere a riferimento la natura umana, vale a dire la natura dell'uomo in generale, indipendentemente dai rapporti sociali particolari, è abbandonare il terreno della realtà storica e contare su una concezione astratta; questa strada porta direttamente all'utopia. Quanto più spesso questi scrittori fanno appello alla natura umana, mentre accusano i loro avversari di utopia, tanto più chiaramente si rivela il carattere utopico delle loro teorie. Nell'innalzare la natura umana a criterio di costruzione scientifica, i socialisti utopisti naturalmente ritenevano possibile mettere a punto un sistema sociale perfetto: quello conforme alla particolare concezione della natura umana del riformatore.

Era questo uno dei motivi che stavano dietro le infuocate dispute fra i socialisti utopisti, per esempio sul principio della distribuzione dei prodotti nella società futura, perdendo di vista il punto che il modo di distribuzione sarebbe certamente cambiato con la crescita delle forze produttive sociali. Così, *utopista è colui che si sforza di costruire un sistema sociale perfetto sulla base di qualche principio astratto*. Tutti i socialisti del periodo in esame rientrano in questa definizione. Quindi non c'è motivo di meraviglia che oggi li chiamiamo utopisti senza alcun malanimo nei loro confronti. Dal punto di vista della scienza l'utopismo non è che una fase nello sviluppo del pensiero socialista. Questa fase si è conclusa solo quando le società avanzate del mondo civile hanno raggiunto un certo livello di sviluppo economico. L'essere sociale non è determinato dalla coscienza, la coscienza è determinata dall'essere sociale. Abbiamo visto che questa verità era rimasta fuori dalla portata dei socialisti utopisti, convinti che l'essere sociale fosse condizionato dall'«opinione».

Solo tenendo presente ciò, potremmo comprendere come, a esempio, Saint-Simon giunse alla sua «religione». Egli dice che le idee religiose fluiscono dal sistema scientifico del mondo. Ne segue che con il mutamento di questo dovevano cambiare anche le idee religiose. In tale prospettiva Saint-Simon inventava un «*nuovo cristianesimo*». Sarebbe facile mostrare che egli era un ateo inveterato. Così segue la domanda: perché creava una nuova religione? La risposta a questa imbarazzante domanda è che Saint-Simon considerava la religione dal punto di vista della sua *utilità*: le idee religiose determinano i *concetti morali*, di conseguenza, chiunque voglia influenzare la condotta morale dei suoi contemporanei deve volgersi alla religione. Saint-Simon lo fece. Se al lettore sembra improbabile la mia spiegazione, vorrei ricordargli che Saint-Simon guardava anche tale questione con gli occhi del XVIII secolo, vale a dire, credeva che le religioni fossero istituite da sapienti «legislatori» nell'interesse del benessere sociale<sup>103</sup>. Probabilmente simili considerazioni sostenevano anche l'opera di Cabet, *Il vero cristianesimo dopo Gesù Cristo*<sup>104</sup>.

Nell'inventare il suo «vero cristianesimo», Cabet desiderava imitare i sapienti legislatori del passato, come li immaginavano i filosofi del XVIII secolo. Dicendo ciò non voglio asserire che tutti gli scrittori socialisti di cui qui parlo, condividessero le idee del XVIII secolo sulla religione. Sarebbe

102 Per esempio il giornale di Fourier *La Phalange*, era chiamato «l'organo della scienza sociale».

103 Egli approva fortemente il libro di Dupins pubblicato nel 1798, *Compendio dell'origine dei culti*, che contiene proprio quest'idea sulla religione.

104 La prima edizione comparve nel 1846 ed ebbe, a quanto pare, grande successo fra i lavoratori.

un'ingiustificata esagerazione. Nessuno di loro aveva lo stesso atteggiamento di Saint-Simon e Cabet verso la religione. In primo luogo la reazione romantica contro le idee filosofiche del XVIII secolo, diffuse fra gli intellettuali francesi, ebbe negli anni '30 e '40 la sua influenza anche sui socialisti, cioè quelli, per così dire, della «seconda generazione», e indebolì in loro, in modo significativo, le idee antireligiose dei filosofi dell'Illuminismo. Gli allievi di Saint-Simon erano attratti dalla nuova religione del loro maestro non con la testa ma con il cuore, col risultato che le loro riunioni talvolta si concludevano nello spirito di una vera estasi religiosa. Dobbiamo anche ricordare che quando il socialismo assunse grande peso nell'intelligenza francese, attrasse anche persone che non erano mai state influenzate dalla filosofia del XVIII secolo. Senza dubbio il più insigne fra costoro fu Jean Lamennais<sup>105</sup>.

Non a caso George Sand, nella sua *Storia della mia vita*, rappresenta Lamennais con colori così vivi e affascinanti. Era veramente un uomo notevole che combinava la potente eloquenza religiosa degli antichi profeti ebraici, il temperamento del rivoluzionario e una calda simpatia per il popolo nella sua miseria. Dopo aver letto il suo libro *Parole di un credente* [1834], Chateaubriand disse: «Questo prete vuole costruire un club rivoluzionario nel suo campanile». Molto probabilmente lo fece, ma mentre costruiva il «club rivoluzionario», Lamennais restava ancora un prete cattolico. Anche dopo aver rotto con la Chiesa, le sue idee non si liberarono dal giogo dei vecchi dogmi teologici; per questo le sue idee religiose e i suoi sentimenti non possono essere considerati tipici del socialismo francese di allora. Si può dire lo stesso di Philippe Buchez<sup>106</sup> che, dopo una breve infatuazione giovanile per il socialismo, tornò presto al cattolicesimo.

«Le ricerche religiose» dei socialisti utopisti francesi di «seconda generazione» possono essere caratterizzate solo dalla religione, come quelle dei saint-simonisti [ma, ripeto, non di Saint-Simon], di Pierre Leroux, ecc. La misura della connessione di questa religione alla reazione romantica contro la filosofia illuminista del XVIII secolo la si può vedere nel fatto che molti saint-simonisti lessero con entusiasmo le opere di Joseph de Maistre e altri scrittori di quella tendenza. Quest'importante circostanza mostra che la reazione romantica aveva influenzato il socialismo utopistico francese in un momento in cui questo non aveva ancora nulla a che fare con l'aspirazione alla libertà. Di conseguenza abbiamo il diritto di mettere in relazione le «ricerche religiose» dei socialisti d'allora con il loro rifiuto della lotta di classe e i loro sforzi d'assicurare a ogni costo la pace sociale. Tutto ciò: le «ricerche» di una religione, l'avversione alla lotta di classe, l'amore per la pace che elevarono a dogma, non erano altro che il risultato della delusione e della stanchezza susseguenti «la catastrofe del 1793».

Agli occhi dei socialisti utopisti, l'anno terribile della lotta rivoluzionaria, il 1793, era la prova più convincente in favore della loro credenza che in generale la lotta di classe era del tutto inutile<sup>107</sup>. Essendo insensibili verso i rivoluzionari del XVIII secolo, cominciarono a prestare molta attenzione a ciò che veniva detto e scritto dai nemici della rivoluzione. Anche se i teorici della reazione non riuscirono a vincerli, anche se continuarono in parte il lavoro teorico del XVIII secolo e in parte il proprio, nel senso di una nuova strada, nondimeno la reazione lasciò tracce evidenti nelle loro idee.

---

105 Nato il 19 giugno 1782, morto il 28 febbraio 1854.

106 Nato nel 1796, morto nel 1865.

107 Al contrario, i coscienti ideologi borghesi, Guizot, Thierry, Mignet e molti altri, che ovviamente non approvavano affatto gli uomini di Stato del 1793, furono decisi e consapevoli sostenitori della lotta di classe finché rimase una lotta della borghesia contro l'aristocrazia. Cominciarono a predicare la pace sociale solo dopo il 1848, quando intervenne il proletariato. L'ho spiegato nella prefazione alla seconda edizione della mia traduzione del *Manifesto del Partito Comunista*.

Se questo non viene tenuto in mente, resteranno incomprensibili alcuni aspetti importanti del socialismo utopistico. Fra questi ci sono le «ricerche religiose» nella forma che assunsero negli anni '30 e '40.

## IX

Ora è tempo di dire almeno due parole sulla tendenza del socialismo utopistico francese che costituisce l'eccezione alla regola generale, cui ho fatto riferimento sopra, contrariamente alla quale, questa tendenza era profondamente impregnata di spirito rivoluzionario e non respingeva la politica; inoltre era estranea alle «ricerche religiose». L'esponente più importante era Auguste Blanqui<sup>108</sup>, il cui slogan era «Né dio né padrone!». Da dove proveniva questa tendenza che contraddiceva così nettamente «lo spirito dei tempi»? Per comprendere la sua origine occorre ricordare che inizialmente era nota come *Babouvismo*. Coloro che appartenevano a questa corrente si consideravano seguaci di Babeuf, il famoso cospiratore comunista della fine del XVIII secolo<sup>109</sup>. Nella prima metà degli anni '30, la figura più influente dei babouvisti francesi era uno che aveva partecipato alla «Congiura degli Uguali»<sup>110</sup>, un discendente di Michelangelo il cui nome era Filippo Buonarroti, che scrisse la storia di questa cospirazione<sup>111</sup>.

E' noto che Babeuf e gli altri partecipanti alla «Congiura degli Uguali» erano rivoluzionari estremi. «Chiediamo la vera uguaglianza o la morte», scrissero nel loro manifesto. «E l'avremo, non importa a che prezzo. Guai a coloro che s'interpongono fra essa e noi», ecc. Questo linguaggio non somiglia affatto a quello dei socialisti utopisti del XIX secolo. Quei socialisti francesi – relativamente davvero pochi – che rimasero fedeli al testamento di Babeuf e dei suoi compagni non erano affatto disposti alla pace sociale. Auguste Blanqui condannò sprezzantemente questa inclinazione dei socialisti francesi del tempo, che, da parte loro, guardavano con timore l'incorreggibile e instancabile cospiratore rivoluzionario<sup>112</sup>. La tendenza di cui stiamo parlando era la diretta continuazione delle aspirazioni rivoluzionarie del XVIII secolo. Dato che la grande tempesta rivoluzionaria aveva stancato la popolazione francese e intriso una vasta fetta dell'intelligenza di un atteggiamento negativo verso la lotta di classe, questa tendenza non poteva essere forte: rappresentava soltanto una minuscola increspatura nella vasta corrente del pensiero socialista francese<sup>113</sup>. Per questo motivo l'ho descritta

---

108 Nato nel 1805, morto nel 1880.

109 F.N. Babeuf era nato nel 1764. Condannato a morte, venne ucciso sul patibolo il 24 febbraio 1797. Alla vigilia dell'esecuzione tentò senza successo il suicidio.

110 N.r. *Congiura degli Uguali* – un movimento comunista utopista francese nel 1795-96, guidato dalla cospirativa società degli «uguali» con alla testa Babeuf. Lo scopo era preparare e realizzare, per attuare la completa uguaglianza degli uomini, la riorganizzazione comunista della società; faceva riferimento alle caratteristiche del comunismo rozzamente egualitario. La cospirazione venne scoperta, Babeuf e Darthe vennero condannati a morte e gli altri membri esiliati.

111 N.r. Il libro di Buonarroti s'intitolava *Cospirazione per l'uguaglianza detta di Babeuf, seguita dal processo cui ha dato origine e documentazione di sostegno ...*, pubblicato nel 1828.

112 Egli rappresentava quella tendenza del «comunismo politico» che a Considerant sembrava essere la più pericolosa [vedi sopra].

113 Insisto sul fatto che la tempesta rivoluzionaria alla fine del XVIII secolo generò un atteggiamento negativo proprio verso la lotta di classe, che non escludeva di tanto in tanto la propensione a un modo d'azione rivoluzionario. Uno dei due futuri padri supremi del saint-simonismo, Hazard, un tempo apparteneva ai Carbonari. Anche Buchez e molti futuri socialisti erano Carbonari. Ma le aspirazioni dei Carbonari erano puramente «politiche», vale a dire che non si interessavano dei rapporti di proprietà, così non minacciavano l'appello alla «guerra dei poveri contro i ricchi». Il

come eccezione alla regola generale.

Il lettore capirà che i pochi rappresentanti degli intellettuali francesi che non furono influenzati dalla paura della «catastrofe del 1793», non ebbero alcun motivo particolare di rifiutare il testamento spirituale tramandato dal XVIII secolo. Di conseguenza il loro atteggiamento verso la religione fu esattamente lo stesso di quello che caratterizzò i portavoce più importanti della filosofia francese dell'Illuminismo. E' questa la fonte della sfida di Auguste Blanqui: «Né dio né padrone!». Lo stesso per il loro apprezzamento della politica: anche qui seguirono l'esempio degli uomini dei Lumi. Questi uomini non voltarono le spalle alla politica, al contrario gli attribuirono un'importanza esasperata e furono abbastanza ingenui da credere che il «legislatore» potesse ricostruire secondo i suoi ideali l'insieme dei rapporti sociali e persino le abitudini, i gusti e le aspirazioni dei cittadini. E' evidente che i babouvisti e i blanquisti del periodo che stiamo considerando, che adottarono questa concezione dell'attività del «legislatore», non furono affatto disposti all'indifferenza politica. Al contrario, cercarono di mettersi nella posizione dei «legislatori» al fine di realizzare i loro ideali comunisti. E' quanto sperarono d'ottenere per mezzo delle società segrete e le congiure. Così, la loro tattica, fluente logicamente dalla loro concezione del ruolo del «legislatore», era esattamente opposta a quella dei socialisti utopisti.

Ma ciò non fu sufficiente a fornire una base concreta alla loro tattica. Il comunismo dei babouvisti e dei blanquisti soffrì di utopia non meno del socialismo di Saint-Simon o Fourier, Cabet o P. Leroux. *Solo che fu un'utopia di diverso colore*, consistente nel credere precisamente nell'onnipotenza del «legislatore», cioè della politica, che ereditarono da chi la rese utopistica. A questo proposito il comunismo rivoluzionario di quel periodo fu molto indietro rispetto al socialismo che, benché sognasse la riconciliazione di classe e commettesse un enorme errore teorico riguardo alla politica, tuttavia arricchì la teoria con studi nel *campo sociale*. La conseguenza fu che la maggior parte dei socialisti utopisti concentrò la propria attenzione sulla *teoria «sociale»*, mentre gli altri, che rappresentavano un'eccezione alla regola generale, si concentrarono sull'*azione politica*. Entrambi peccarono di unilateralità, la cui eliminazione poteva essere solo un problema futuro che presupponeva un'intera rivoluzione nella teoria. Solamente quando il socialismo rinunciò alla *concezione idealistica* della storia e assimilò la *concezione materialistica*, acquisì la possibilità teorica di sbarazzarsi dell'utopia. E' fuori dallo scopo di questo articolo riferire la storia di come ebbe luogo nella realtà il passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza.

---

socialismo si occupava dei rapporti di proprietà, e di conseguenza ricordava alla popolazione questa guerra. Ecco perché gli ex cospiratori Bazard, Buchez e altri, si affrettarono a proclamarsi *sostenitori della pace sociale* non appena diventarono socialisti. Di nuovo: chi dimentica l'effetto della «catastrofe del 1793» nella mente degli intellettuali francesi, non comprenderà la storia del socialismo utopistico in Francia.

*Socialismo utopistico francese*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Babeuf	28
Bakunin	10
Bauer	1
Bazard	8,11,28n
Belinsky	9
Bernstein	25n
Blanc Louis	9,17,19,20,24
Blanqui A.	28,29
Bonaparte Napoleone	6,10n,12
Bourgin	18n
Bray	22
Buchez	24,27,28n
Cabet	11,26,27,29
Calvino	19
Carisdall	11n
Charley	12n,19n
Chateaubriand	27
Chernyshevsky	17
Considerant	6,7,14n,18,19,24,25,28n
Cristo	26
Darthe	28n
Desamy	22
Desjardins	13n
Desjardins	10n
Diehl	10n
Dupins	26n
Ebrei	22,24n
Edmonds	22

*Socialismo utopistico francese*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Enfaintin	8,11,12,13,15,16,17,19,22
Engels	2n,25n
Fieschi	4n
Filippo Buonarroti	28
Flachat	8
Fourier	2,3,4,5,6,7,11,13,14,17,18,19,22,23,25,26,29
Giuseppe II	12
Grave	10
Gray	22
Guizot	14,27n
Hazard	28n
Heine	12
Helvetius	2
Herzen	9
Hodgskin	22
Holbach	2
Kropotkin	10
La Phalange	26n
Lamennais	27
Le Globe	9n
Le Producteur	8,15,16
Lemonnier	11n
Leroux	1n,9,20,21,22,24,27,29
Lesseps	19n
L'Organisateur	15n
Luigi Bonaparte	12
Luigi Filippo	4,11,24
Luigi XIV	13
Lutero	19

*Socialismo utopistico francese*

INDICE DEI NOMI	
Nome	Pagina
Maistre Joseph de	27
Malthus	22
Marx	1,2,9
Metternich	12
Michelangelo Buonarroti	28
Mignet	14,27n
Newton	25
Paget	7n
Pereire	16
Peshekhonov	22n
Plekhanov	1
Proudhon	9,1,13,15,20,24
Reclus	10
Reynaud	20,21,22,23
Ricardo	15,16
Rodrigues	12n
Rothschild	19
Saint-Simon	5,6,8,11,13,14,15,16,17,19,21n,23,25,26,27,29
Sand G.	27
Say J.B.	16,23n
Sieyes	15
Sovremenny Mir	1
Struve	19n
Thierry	14,27n
Thompson	22
Tolstoi	7
Toussenel	22,24n
Vidal	24
Voix du Peuple	10