

Raymond Aron

Le tappe del pensiero sociologico

Montesquieu Comte Marx Tocqueville
Durkheim Pareto Weber
Traduzione di Aldo Devizzi

Arnoldo Mondadori Editore

Karl Marx

Il paese industrialmente più sviluppato non fa che mostrare a quello meno sviluppato l'immagine del suo avvenire... Anche quando una società è riuscita a intravedere la legge di natura del proprio movimento... non può né saltare né eliminare per decreto le fasi naturali dello svolgimento. Ma può abbreviare e attenuare le doglie del parto.

Prefazione alla prima edizione tedesca del *Capitale*.

co alle leggi economiche del funzionamento dell'economia capitalistica.

Marx ritiene che le leggi economiche siano storiche e che ogni sistema economico abbia le proprie. La teoria dello sfruttamento è un esempio di queste leggi storiche, perché il meccanismo del plusvalore e dello sfruttamento suppone la divisione della società in classi. Una classe, quella degli imprenditori o detentori dei mezzi di produzione, compera la forza lavoro degli operai. Il rapporto economico tra i capitalisti e i proletari è in funzione di un rapporto sociale di potenza tra le due categorie sociali.

La teoria del plusvalore assolve una duplice funzione, scientifica e morale: è l'unione di questi due elementi che ha dato al marxismo un'incomparabile forza di diffusione. Vi trovavano soddisfazione sia gli spiriti razionalisti sia quelli idealisti o ribelli, e queste due soddisfazioni si moltiplicavano l'una per l'altra.

Ho analizzato sinora soltanto il libro I del *Capitale*, l'unico pubblicato quando Marx era vivo, mentre i due successivi sono dei manoscritti di Marx pubblicati da Engels.

Il libro II tratta della circolazione del capitale e avrebbe dovuto spiegare il modo in cui funziona il sistema capitalistico, considerato nel suo insieme. In termini moderni, potremmo dire che partendo da un'analisi microeconomica della struttura del capitalismo e del suo funzionamento, contenuta nel libro I, Marx avrebbe elaborato nel libro II una teoria macroeconomica paragonabile al *Tableau économique* di Quesnay, oltre a una teoria delle crisi di cui troviamo elementi sparsi qua e là. Personalmente non ritengo che in Marx esista una teoria generale delle crisi: egli ci stava lavorando, ma non l'ha portata a termine, e noi, al massimo, possiamo, partendo dalle indicazioni sparse nel libro II, ricostruire diverse teorie e attribuirgliel. L'unica idea che non si presta a dubbi è che, secondo Marx, il carattere concorrenziale anarchico del meccanismo capitalistico e la necessità della circolazione del capitale creano una possibilità permanente di scarto tra produzione e distribuzione del potere d'acquisto. Il che equivale a dire, in sostanza, che un'economia anarchica comporta delle crisi. Qual è lo schema o il meccanismo secondo il quale le crisi si attuano? Le crisi sono regolari o irregolari? Qual è la congiuntura economica nella quale la crisi scoppia? Su tutti questi punti esistono in Marx alcune indicazioni piuttosto che una teoria compiuta.¹¹

Il terzo libro è lo schizzo di una teoria del divenire del sistema capita-

¹¹ D'altronde, oltre la malattia e le difficoltà finanziarie, fu la coscienza di questa incompiutezza a indurre Marx a ritardare la pubblicazione dei due ultimi libri del *Capitale*. Dal 1867 (data della pubblicazione del primo libro) alla morte, Marx non cessò di proseguire i suoi studi, che lo lasciavano insoddisfatto, e di rielaborare il seguito di quella che egli considerava l'opera della sua vita. Così nel settembre 1878 scrisse a Danielson che il secondo libro del *Capitale* sarebbe stato pronto per la stampa verso la fine del 1879, ma, il 10 aprile 1879, dichiarò che non lo avrebbe pubblicato prima di aver osservato lo sviluppo e l'esito della crisi industriale in Inghilterra.

listico, sulla base dell'analisi della struttura e del funzionamento di questo stesso regime.

Il problema centrale del terzo libro è il seguente: se consideriamo lo schema del primo libro del *Capitale*, in una data impresa o in un dato settore dell'economia il plusvalore è tanto maggiore quanto maggiore è in tale impresa o settore il lavoro o, in altri termini, quanto più elevata è la percentuale di capitale variabile in rapporto al capitale totale.

Marx chiama capitale costante quella parte di capitale delle imprese che corrisponde sia alle macchine sia alle materie prime impiegate nella produzione. Nello schema del primo libro, il capitale costante si trasferisce nel valore dei prodotti senza creare plusvalore. Tutto il plusvalore viene dal capitale variabile o dal capitale corrispondente al pagamento dei salari. La composizione organica del capitale è la relazione tra il capitale variabile e quello costante. Il tasso di sfruttamento è il rapporto tra il plusvalore e il capitale variabile.

Pertanto, se si considera questa relazione astratta, caratteristica dell'analisi schematica del primo libro del *Capitale*, si deve arrivare necessariamente alla conclusione che in un'impresa o in una data branca il plusvalore sarà tanto più grande quanto maggiore è il capitale variabile, e sarà tanto minore quanto più la composizione organica del capitale si evolverà verso la riduzione del rapporto tra il capitale variabile e quello costante. O, in termini concreti, il plusvalore è tanto minore quanto maggiore è la meccanizzazione in un'impresa o in una branca.

Ma salta agli occhi che le cose non stanno così, e Marx è perfettamente consapevole del fatto che le apparenze dell'economia sembrano contraddire le relazioni fondamentali che egli ha stabilito nella sua analisi schematica. Così, finché non fu pubblicato il libro del *Capitale*, marxisti e critici si ponevano la domanda: se la teoria dello sfruttamento è vera, perché le imprese e le branche che traggono il maggior profitto sono quelle che aumentano il rapporto tra il capitale costante e quello variabile? In altre parole, il modo apparente del profitto sembra contraddire quello essenziale del plusvalore.

La risposta di Marx è la seguente: il tasso di profitto si calcola non in rapporto al capitale variabile, come quello di sfruttamento, ma in rapporto al capitale nel suo insieme, cioè in rapporto alla somma del capitale costante e di quello variabile.

Perché il tasso di profitto è proporzionale non al plusvalore, ma all'insieme del capitale costante e di quello variabile? Il capitalismo non potrebbe evidentemente funzionare se il tasso di profitto fosse proporzionale al capitale variabile. Infatti si verrebbe a un'estrema disparità del tasso di profitto, perché, secondo le branche dell'economia, la composizione organica del capitale, cioè la relazione del capitale variabile con quello costante, è estremamente diversa. Pertanto, poiché altrimenti il regime capitalistico non potrebbe funzionare, il tasso di profitto è effettivamente proporzionale all'insieme del capitale e non al capitale variabile.

Ma perché l'apparenza del modo del profitto è differente dalla realtà essenziale del modo del plusvalore? Esistono due risposte a questa domanda: la risposta dei non marxisti o degli antimarxisti e la risposta ufficiale di Marx.

La risposta di un economista come Schumpeter è semplice: la teoria del plusvalore è falsa. Il fatto che l'apparenza del profitto sia in diretta contraddizione con l'essenza del plusvalore prova soltanto che lo schema del plusvalore non corrisponde alla realtà. Quando si comincia con una teoria, se poi si trova che la realtà la contraddice, si può evidentemente riconciliare la teoria con la realtà, facendo intervenire un certo numero di ipotesi supplementari; ma esiste un'altra soluzione più logica, consistente nel riconoscere che lo schema teorico è stato mal costruito.

La risposta di Marx è la seguente. Il capitalismo non potrebbe funzionare se il tasso di profitto fosse proporzionale al plusvalore, invece d'esserlo al capitale nel suo insieme. In ogni economia si costituisce, pertanto, un tasso medio di profitto, che si forma grazie alla concorrenza tra le imprese e i settori dell'economia. La concorrenza spinge il profitto a tendere verso un tasso medio, non esiste proporzionalità tra il tasso di profitto e il plusvalore in ogni impresa e in ogni settore, ma l'insieme del plusvalore costituisce per l'economia nel suo insieme un ammontare globale che si suddivide tra i settori in proporzione del capitale totale, costante e variabile, investito in ciascun settore.

Ed è così perché non può essere diversamente. Se esistesse uno scarto troppo grande tra i tassi di profitto a seconda dei diversi sistemi, il sistema non funzionerebbe. Se, in un settore, esistesse un tasso di profitto del 30 o del 40 per cento e in un altro quello del 3 o del 4 per cento, non si troverebbe capitale da investire nei settori ove il tasso fosse basso. L'esempio stesso ci fornisce la dimostrazione marxista: non può essere così, perciò, di fatto, deve costituirsi, a causa della concorrenza, un tasso di profitto medio che assicuri che, alla fine, la massa globale del plusvalore risulti ripartita tra i settori in funzione dell'importanza del capitale investito in ciascuno di essi.

Questa teoria conduce a quella del divenire, a quella che Marx chiama la legge della caduta tendenziale del tasso di profitto.

Il punto di partenza di Marx è stato una constatazione che tutti gli economisti del suo tempo facevano, o credevano di fare: l'esistenza di una secolare caduta tendenziale del tasso di profitto. Marx, sempre desideroso di mostrare agli economisti inglesi quanto grande fosse la superiorità che gli veniva dal suo metodo, credette di scoprire, nel suo schema, la spiegazione del fenomeno storico della tendenza alla caduta del tasso di profitto.¹²

¹² Il tema della caduta secolare del tasso di profitto trova la sua origine in David Ricardo e fu sviluppato particolarmente da John Stuart Mill. Volendo dimostrare che i privati hanno sempre motivi per investire, Ricardo scrive: « In un paese non potrebbe esistere un capitale accumulato, qualunque ne sia l'ammontare, che non possa essere produttivamente impiegato ».

Il profitto medio è proporzionale all'insieme del capitale, cioè alla somma del capitale costante e di quello variabile. Il plusvalore però è prelevato soltanto sul capitale variabile, cioè sul lavoro umano. Si sa che la composizione organica del capitale si trasforma col procedere dell'evoluzione capitalistica e della meccanizzazione della produzione, e la parte del capitale variabile nel capitale totale tende a diminuire. Marx ne conclude che il tasso di profitto tende ad abbassarsi col progressivo modificarsi della composizione organica del capitale e la progressiva diminuzione della parte del capitale variabile nel capitale totale.

Questa legge della caduta tendenziale del tasso di profitto offriva altre grandi soddisfazioni intellettuali a Marx. Infatti egli riteneva di aver dimostrato, in modo scientificamente soddisfacente, un fatto costatato dagli osservatori, ma non spiegato o spiegato malamente. Inoltre credeva di trovare, ancora una volta, quella che il suo maestro avrebbe chiamato una astuzia della ragione, cioè l'autodistruzione del capitalismo a opera di un meccanismo inesorabile operante ad un tempo nelle azioni degli uomini e al di sopra delle loro teste.

Infatti, la modificazione della composizione organica del capitale è il frutto inevitabile della concorrenza e anche del desiderio degli imprenditori di ridurre il tempo di lavorazione. La concorrenza delle imprese capitalistiche aumenta la produttività, questo aumento si traduce normalmente in una meccanizzazione della produzione e pertanto in una riduzione del capitale variabile in rapporto al capitale costante. In altre parole, il meccanismo concorrenziale di una economia fondata sul profitto tende all'accumulazione del capitale, alla meccanizzazione della produzione, alla riduzione della parte del capitale variabile nel capitale totale. Questo meccanismo inesorabile è nel contempo quello che provoca la tendenza alla caduta del tasso di profitto, cioè quello che renderà sempre più difficile il funzionamento di un'economia interamente impostata sulla ricerca del profitto.

sino al momento in cui i salari saranno tanto aumentati per effetto del rincaro degli articoli di necessità da restare soltanto una piccolissima parte per i profitti del capitale e da non esservi così più alcuna ragione di accumulare». (*Principi dell'economia politica e delle imposte*, UTET, Torino 1948.) In altre parole, per Ricardo la caduta del tasso di profitto a zero è soltanto un'eventualità, che nascerebbe dall'aumento nella ripartizione del prodotto da parte dei salari nominali, se questi fossero spinti al rialzo dell'aumento relativo dei prezzi dei beni indispensabili alla vita. Questo aumento dei prezzi sarebbe, a sua volta, il risultato del gioco combinato dell'espansione della domanda indotta dallo sviluppo demografico e della resa decrescente dei terreni. Ma, giudicava Ricardo, l'ostacolo alla crescita rappresentato dalla resa decrescente dei terreni agricoli può essere superato dall'apertura sul mondo, dalla specializzazione internazionale e dalla libera importazione di frumento proveniente dall'estero. Mill, dopo l'abolizione delle *Corn Laws*, riprende la teoria di Ricardo nei suoi *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy* (1848) (trad. it., *Principi di economia politica*, UTET, Torino 1953), ma ne dà una versione più evolutiva e più a lungo termine, che si apparenta alle tesi stagnazionistiche moderne. La diminuzione del tasso di profitto è la traduzione contabile, a livello d'impresa, del procedere della società verso lo stato stazionario, nel quale non esisterà più accumulazione netta di capitale. La legge della resa decrescente sta all'origine di tale caduta del profitto verso lo zero.

Ancora una volta ritroviamo lo schema fondamentale del pensiero marxista: vi è una necessità storica che si attua attraverso l'azione degli uomini, pur essendo superiore all'azione di ognuno di essi, vi è un meccanismo storico che tende alla distruzione del sistema per l'azione delle leggi intrinseche del suo funzionamento.

Il nucleo centrale e l'originalità del pensiero marxista consistono, a mio giudizio, nell'unione dell'analisi del funzionamento e dell'analisi di un divenire inevitabile. Ognuno, agendo razionalmente in funzione del suo interesse, contribuisce a distruggere l'interesse comune a tutti o, almeno, a tutti coloro che sono interessati al mantenimento del sistema.

Questa teoria è una specie di rovesciamento delle proposizioni essenziali dei liberali. Per questi ultimi, ognuno, lavorando nel suo interesse, lavora nell'interesse della totalità. Per Marx, ognuno, lavorando nel suo interesse, contribuisce al funzionamento necessario e alla distruzione finale del sistema. Il mito è sempre, come nel *Manifesto del partito comunista*, quello dell'apprendista stregone.

Quel che abbiamo dimostrato sinora è che il tasso di profitto tende a diminuire in funzione della modificazione della composizione organica del capitale; ma, a partire da quale tasso di profitto, il capitalismo non è più in grado di funzionare? Marx nel *Capitale* non dà, a rigore, nessuna risposta, perché non esiste alcuna teoria razionale che permetta di fissare il tasso di profitto indispensabile al funzionamento del sistema.¹³ In altre parole, la legge della tendenza alla caduta del tasso di profitto suggerisce, a rigore, che il funzionamento del capitalismo debba diventare sempre più difficile col procedere della meccanizzazione o l'aumento della produttività, ma non ne dimostra la necessità della catastrofe finale e ancor meno il momento in cui essa dovrebbe verificarsi.

Allora, quali sono le proposizioni che dimostrano l'autodistruzione del sistema? Stranamente, le uniche proposizioni che si muovono nel senso di una dimostrazione dell'autodistruzione del capitalismo sono quelle stesse che si potevano trovare già nel *Manifesto del partito comunista* e nelle opere scritte da Marx prima che egli avesse approfondito lo studio del-

¹³ Tutt'al più possiamo dire, in un'analisi d'ispirazione keynesiana, che il tasso di profitto dell'ultima unità di capitale, il cui investimento è necessario per mantenere il pieno impiego (efficacia marginale del capitale), non deve essere inferiore al tasso d'interesse del danaro, così come viene stabilito dalla preferenza per la liquidità dei possessori di moneta. Ma uno schema di questo tipo è in realtà difficilmente integrabile con la teoria economica marxista, i cui strumenti intellettuali sono premarginalisti. D'altronde, esiste una certa contraddizione nell'analisi economica di Marx tra la legge della caduta tendenziale del tasso di profitto, che suppone implicitamente la legge degli sbocchi dei classici e la tesi della crisi per sottoconsumo operaio, che comporta un blocco dello sviluppo per mancanza di domanda effettiva. La distinzione tra breve termine e lungo termine non permette di risolvere il problema, perché queste due teorie hanno per scopo non di spiegare la tendenza a lungo termine da un lato, e le fluttuazioni dall'altro, ma una crisi generale di tutto quanto il sistema economico. (Cfr. Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, MacMillan, London 1942, trad. it., *Marx e la scienza economica*, La Nuova Italia, Firenze 1951.)

l'economia politica. Sono quelle che riguardano la proletarizzazione e la pauperizzazione. La proletarizzazione significa che, col progressivo sviluppo del sistema capitalistico, gli strati intermedi tra capitalisti e proletari saranno logorati, assottigliati, e che un numero crescente di appartenenti a questi strati saranno assorbiti dal proletariato. La pauperizzazione è il processo attraverso il quale i proletari tendono a essere sempre più miserabili via via che le forze di produzione si sviluppano. Se si suppone che, via via che aumenta la produzione, le masse operaie abbiano un potere di acquisto sempre più limitato, è effettivamente probabile che queste masse tenderanno a rivoltarsi. In questa ipotesi, il meccanismo di autodistruzione del capitalismo sarebbe sociologico e passerebbe attraverso il comportamento dei gruppi sociali. Oppure, altra ipotesi, i redditi distribuiti alle masse popolari sarebbero insufficienti ad assorbire la produzione crescente e, in questo caso, si verificherebbe una paralisi del sistema per il fatto che questo sarebbe incapace di stabilire la giusta proporzione tra le merci prodotte e quelle richieste sul mercato dai consumatori.

Esistono due rappresentazioni possibili della dialettica capitalistica di autodistruzione: una dialettica economica, che è una nuova versione della contraddizione tra forze di produzione indefinitamente crescenti e rapporti di produzione che stabilizzano i redditi distribuiti alle masse; oppure un meccanismo sociologico che opera attraverso l'insoddisfazione crescente dei lavoratori proletarizzati e, nel contempo, attraverso la loro rivolta.

Ma come dimostrare la pauperizzazione? Perché, nello schema di Marx, i redditi distribuiti ai lavoratori devono diminuire, in senso assoluto o relativo, via via che aumenta la capacità produttiva?

A dire il vero, non è facile, neanche nello schema di Marx, dare una dimostrazione della pauperizzazione. Infatti, secondo la teoria, il salario è uguale alla quantità di merci necessarie alla vita dell'operaio e della sua famiglia. D'altra parte, Marx aggiunge immediatamente che quel che è necessario alla vita dell'operaio e della sua famiglia non è oggetto di una valutazione matematicamente esatta, ma è il risultato di una valutazione sociale che varia da società a società. Se si ammette che la valutazione del livello minimo di vita è sociale, si dovrebbe piuttosto concludere che il livello di vita degli operai si innalzerà, perché è probabile che ogni società consideri come livello minimo di vita quello che corrisponde alle sue capacità produttive. D'altronde, è quello che in realtà accade: il livello di vita considerato minimo nella Francia di oggi o negli Stati Uniti è di gran lunga più elevato di quello che era considerato come tale un secolo fa. Questa valutazione sociale del minimo vitale non è assolutamente esatta, è una valutazione approssimativa, ma i calcoli che i sindacati fanno sono sempre in relazione con le possibilità dell'economia. Pertanto, se il livello dei salari è in funzione di una valutazione complessiva del minimo, dovrebbe manifestarsi piuttosto un aumento.

D'altra parte, anche secondo Marx, non è escluso che si possa elevare il livello di vita degli operai senza modificare il tasso di sfruttamento. Basta

che l'aumento della produttività permetta di creare un valore uguale al salario in un tempo di lavoro necessario più breve. La produttività permette di elevare il livello reale di vita degli operai nello schema marxista, senza diminuire il tasso di sfruttamento.

Se si concede l'aumento della produttività e di conseguenza la riduzione del tempo di lavoro necessario, si può scartare l'elevazione del livello reale di vita soltanto supponendo un crescente aumento del tasso di sfruttamento. Ma, ci dice Marx, il tasso di sfruttamento, nei diversi periodi, è press'a poco costante.

In altre parole, se seguiamo il meccanismo economico così come Marx l'ha analizzato, non esiste la minima dimostrazione della pauperizzazione e si dovrebbe concludere piuttosto a ciò che è accaduto, cioè a un miglioramento del livello reale di vita degli operai.

Da dove viene, dunque, la dimostrazione della pauperizzazione in Marx? L'unica dimostrazione, a mio giudizio, passa attraverso un meccanismo sociodemografico, quello dell'esercito industriale di riserva. Un'eccedenza permanente di manodopera disoccupata pesa sul mercato del lavoro, modifica a danno degli operai i rapporti di scambio tra capitalisti e salariati e impedisce l'aumento dei salari.

La pauperizzazione non è, nella teoria del *Capitale*, un meccanismo strettamente economico, è una teoria economico-sociologica. L'elemento sociologico è l'idea da lui condivisa con Ricardo, ma di cui non era veramente soddisfatto, che come i salari tendono ad aumentare, aumenta il tasso di natalità, creando così un'eccedenza di manodopera. Il meccanismo propriamente economico, e specifico di Marx, è quello della disoccupazione tecnologica. La continua meccanizzazione della produzione tende a liberare una parte degli operai occupati. L'esercito di riserva è la espressione stessa del meccanismo grazie al quale si attua, nel capitalismo, il progresso tecnico-economico. Questo esercito pesa sul livello dei salari e impedisce loro di aumentare. Se non esistesse, sarebbe possibile integrare nello schema marxista il fatto storico del miglioramento del livello di vita degli operai senza dover rinunciare agli elementi essenziali della teoria.

In questo caso, continuerebbe a imporsi la domanda: perché l'autodistruzione del capitalismo è inevitabile? Il mio parere è che, dopo aver terminata la lettura del *Capitale*, si sono scoperte alcune ragioni per le quali il funzionamento del sistema è difficile, a rigore, anzi, alcune ragioni che rendono sempre più difficile il funzionamento del sistema, anche se quest'ultima proposizione mi sembra storicamente falsa; ma non mi sembra che si sia scoperta una dimostrazione che ha la forza di provare l'autodistruzione del capitalismo, se non tramite la rivolta delle masse popolari indignate dal trattamento che viene loro fatto. Ma se quest'ultimo non suscita un'estrema indignazione, come capita, per esempio, negli Stati Uniti, allora *Il Capitale* non ci offre motivi di credere che la condanna storica del regime sia inesorabile.

Bisogna dire che anche i regimi conosciuti nel passato teoricamente po-

tevano sopravvivere e sono scomparsi. Non tiriamo conclusioni precipitate dal fatto che la morte del capitalismo non sia stata dimostrata da Marx. I regimi possono morire senza che i teorici li abbiano condannati a morte.

Gli equivoci della filosofia marxista

L'anima del pensiero marxista è un'interpretazione sociologica e storica del regime capitalistico, condannato dalle sue contraddizioni a evolversi verso la rivoluzione e verso un regime non antagonistico.

Marx, per la verità, ritiene che la teoria generale della società, che egli ha ricavato dal suo studio del capitalismo, può e deve servire a comprendere tutti gli altri tipi di società. È indubbio, tuttavia, che egli tenga più di tutto all'interpretazione della struttura e del divenire del capitalismo.

Perché questa sociologia storica del capitalismo comporta tante interpretazioni diverse? Perché è equivoca sino a questo punto? Pur lasciando da parte le ragioni accidentali, storiche, postume, il destino dei movimenti e delle società che si richiamano al marxismo, le ragioni di questo equivoco mi sembrano sostanzialmente tre.

La concezione marxista della società capitalista, e della società in generale è sociologica, ma questa sociologia dipende da una filosofia. Dai rapporti tra filosofia e sociologia, rapporti che si possono intendere in più modi, nascono molti problemi di interpretazione.

D'altra parte, la sociologia marxista propriamente detta comporta interpretazioni diverse, secondo la definizione più o meno dogmatica che si dà di concetti come forze di produzione o rapporti di produzione, secondo anche che si ritenga la società nel suo insieme *determinata* o *condizionata* dalla struttura. I concetti di struttura e di sovrastruttura non sono d'altronde chiari e si prestano a infinite interpretazioni.

Infine, anche i rapporti tra economia e sociologia possono essere interpretati in più modi. Secondo Marx la società globale si capisce solo partendo dalla scienza economica, ma i rapporti tra fenomeni economici e insieme sociale sono equivoci.

Una proposizione mi sembra innanzitutto incontestabile, cioè resa evidente da tutti i testi. Marx è giunto all'economia politica dalla filosofia passando attraverso la sociologia, ed è restato, sino alla fine della sua vita, un filosofo. Ha sempre ritenuto che la storia dell'umanità, che si svolge attraverso la successione dei regimi e si conclude in una società non più antagonistica, abbia un significato filosofico. Proprio per mezzo della storia l'uomo crea se stesso e la conclusione della storia è, nel contempo, uno scopo della filosofia: grazie alla storia, la filosofia che definisce l'uomo realizza se stessa. Il regime non antagonistico, postcapitali-

stico, non è soltanto un tipo di società tra gli altri, è la conclusione della ricerca di sé da parte dell'umanità.

Ma se questo significato filosofico della storia è incontestabile, restano tuttavia numerose difficili questioni.

Il pensiero di Marx era spiegato classicamente con l'unione di tre influenze che già Engels aveva elencato: la filosofia tedesca, l'economia inglese e la scienza storica francese. Questa elencazione delle influenze sembra banale e, per questa ragione, è oggi considerata con disprezzo dagli interpreti più sottili. Ma bisogna partire dalle interpretazioni non sottili, cioè da quello che Marx ed Engels stessi hanno scritto sull'origine del loro pensiero.

Marx e Engels ritenevano di essere nel solco della filosofia classica tedesca, perché conservavano una delle idee fondamentali del pensiero di Hegel, cioè che la successione della società e dei regimi rappresenti contemporaneamente le tappe della filosofia e quelle dell'umanità.

D'altra parte, Marx ha studiato l'economia inglese; si è servito dei concetti degli economisti inglesi; ha ripreso alcune delle teorie accettate nel suo tempo, per esempio quella del valore-lavoro, oppure la legge della caduta tendenziale del tasso di profitto, spiegata del resto diversamente da come la spiega lui. Marx ha ritenuto che riprendendo i concetti e le teorie degli economisti inglesi, avrebbe offerto una formulazione scientificamente rigorosa dell'economia capitalistica.

Infine, ha preso dagli storici e dai socialisti francesi il concetto di lotta di classe, che effettivamente si trova un po' dovunque nelle opere storiche della fine del XVIII e dell'inizio del XIX secolo. Ma, per la sua stessa testimonianza, Marx vi ha aggiunto un concetto nuovo: la divisione delle società in classi non è un fenomeno legato alla storia nella sua totalità e all'essenza della società, ma corrisponde a una fase determinata. In una fase ulteriore, la divisione in classi potrà sparire.¹⁴

Queste tre influenze hanno operato sul pensiero di Marx e ci offrono un'interpretazione valida, anche se alquanto grossolana, della sintesi compiuta da Marx e Engels. Ma questa analisi delle influenze lascia aperta la maggior parte delle questioni più importanti e, in particolare, quella dei rapporti tra Hegel e Marx.

La prima difficoltà del problema dipende, prima di tutto e soprattutto,

¹⁴ In una lettera a Joseph Weydemeyer del 5 marzo 1852, Marx scrive: « Per quello che mi riguarda, non mi appartiene né il merito di avere scoperto l'esistenza delle classi nella società moderna, né quello di avere scoperto la lotta tra di loro. Già molto tempo prima di me, alcuni storici borghesi avevano esposto l'evoluzione storica di questa lotta delle classi, e alcuni economisti borghesi avevano esposto l'anatomia economica delle classi. Quel che io ho fatto di nuovo è stato di dimostrare: 1. che l'esistenza delle classi è legata soltanto a determinate fasi di sviluppo storico della produzione; 2. che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3. che questa dittatura stessa è soltanto il passaggio alla soppressione di tutte le classi e a una società senza classi ». (K. Marx-F. Engels, *Sul materialismo storico*, Ed. Rinascente, Roma 1949, pp. 72-73.)

dal fatto che l'interpretazione di Hegel è oggetto di discussioni almeno quanto quella di Marx. Si può, a piacere, avvicinare o contrapporre le due dottrine, secondo il senso che si dà al pensiero di Hegel.

Esiste un metodo facile per mostrare un Marx hegeliano: è quello di presentare un Hegel marxista. È il metodo usato con un talento che confina col genio o con la mistificazione da A. Kojève. Nella sua interpretazione, Hegel è marxistizzato a tal punto che la fedeltà di Marx all'opera di Hegel non può più essere messa in dubbio.¹⁵

Al contrario, se, come G. Gurvitch, non si ama Hegel, basta presentarlo, come fanno i manuali di storia della filosofia, come un filosofo idealista che vede nel divenire storico il divenire dello spirito, perché Marx diventi immediatamente antihegeliano.¹⁶

Comunque, un certo numero di temi incontestabilmente hegeliani si

¹⁵ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947.

Per l'interpretazione marxista di Hegel, vedi anche: G. Lukàcs, *Der junge Hegel*, Zürich-Wien 1948 (trad. it., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalista*, Einaudi, Torino 1960) e l'analisi fatta di questo volume da J. Hyppolite nei suoi *Études sur Marx et Hegel*, M. Rivière, Paris 1955, pp. 82-104 (trad. it., *Studi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1965). G. Lukàcs arriva sino al punto di considerare come una leggenda reazionaria il tema di un periodo teologico di Hegel e studia la critica da questi fatta, nelle sue opere giovanili, dell'opera di Adam Smith. Hegel avrebbe visto le contraddizioni essenziali del capitalismo senza arrivare, naturalmente, a trovare la soluzione che sarebbe toccato a Marx di esporre.

¹⁶ G. Gurvitch, *La sociologie de Karl Marx*, Centre de documentation universitaire, Paris 1958, ciclostilato, pp. 93; *Les Fondateurs de la sociologie contemporaine*, vol. 1, Saint-Simon sociologue, Centre de documentation universitaire, Paris 1955, ciclostilato, pp. 62.

G. Gurvitch, nell'intento di ridurre quanto più possibile l'eredità hegeliana di Marx, ha dato un'interpretazione delle origini del pensiero marxista che pone l'accento sul saintsimonismo di Marx. G. Gurvitch dimostra, a mio giudizio in modo convincente, le influenze saintsimoniane che si sono fatte sentire sul pensiero del giovane Marx: « Marx deriva in linea diretta da Saint-Simon e dal saintsimonismo: da Hegel prende solo la terminologia, poiché l'hegelismo di sinistra altro non è che l'influenza saintsimoniana, talvolta apertamente dichiarata, su determinati hegeliani. Proudhon, da parte sua, prende moltissimo da Saint-Simon, ma è un saintsimoniano ribelle, che sottopone il saintsimonismo a una critica stringente. Tuttavia, fu lui che, nel contempo, democratizzando il saintsimonismo e riallacciandolo al movimento operaio, ha spinto Marx verso un più profondo legame col saintsimonismo, un saintsimonismo proudhonizzato, che è stato la principale fonte di Marx, non soltanto agli inizi, ma lungo tutto il suo itinerario intellettuale ». (Corso citato su Saint-Simon, pp. 7-8.) Più avanti, dopo aver citato alcune frasi di Saint-Simon, del tipo: « La scienza della libertà ha i suoi fatti e le sue generalità come tutte le altre... Se vogliamo essere liberi, creiamo noi stessi la nostra libertà e non attendiamola da altra parte », G. Gurvitch scrive ancora: « Alcuni testi giovanili di Marx, in particolare la quarta tesi su Feuerbach, hanno portato alcuni marxisti a parlare della sociologia di Marx come di una filosofia della libertà o di una scienza della libertà. È la posizione di Henri Lefebvre, che attribuisce a Hegel, il filosofo più fatalista che si conosca, l'origine di questo aspetto del pensiero di Marx. In realtà, è del tutto evidente che, per quel tanto che si può trovare in Marx una scienza di libertà, essa deriva direttamente da Saint-Simon ». (*Ibid.*, p. 25.)

Io non metto in dubbio che Marx abbia potuto, nel suo ambiente, conoscere le idee dei saintsimoniani, per la semplice ragione che esse circolavano nell'Europa della giovinezza di Marx e si ritrovavano, sotto una forma o sotto l'altra, un po' dovunque, particolarmente nella stampa. Come oggi si trovano nei giornali le teorie sullo sviluppo e il sottosviluppo. Ma, se Marx ha conosciuto le idee saintsimoniane, non ha potuto prendere da esse quello che è, ai miei occhi, l'anima della sua sociologia.

Marx nel saintsimonismo ha trovato l'opposizione tra due tipi di società, le società militari e quelle industriali, e le idee dell'applicazione della scienza all'industria, del rinnovamento dei metodi di produzione, della trasformazione del mondo grazie all'industria. Ma il nucleo

trovano nel pensiero di Marx, tanto nelle opere giovanili quanto in quelle della maturità.

Nell'ultima delle undici tesi su Feuerbach, Marx scrive: « I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi, si tratta però di mutarlo ».

Per l'autore del *Capitale*, la filosofia classica, che trova la sua conclusione nella filosofia hegeliana, è arrivata al suo fine: non si può andare più avanti, perché Hegel ha pensato il tutto della storia e il tutto dell'umanità. La filosofia ha portato a termine il suo compito, che sta nell'innalzare alla consapevolezza esplicita le esperienze dell'umanità. Questa presa di coscienza delle esperienze dell'umanità trova la sua formulazione nella *Fenomenologia dello spirito* e nell'*Enciclopedia*.¹⁷ Ma l'uomo, dopo aver preso coscienza della sua vocazione, non l'ha realizzata. La filosofia è totale in quanto presa di coscienza, ma il mondo reale non è conforme al significato che la filosofia attribuisce all'esistenza dell'uomo. Il problema filosofico-storico originario del pensiero marxista sta dunque nel sapere a quali condizioni il corso della storia può realizzare la vocazione dell'uomo così come l'ha concepita la filosofia hegeliana.

L'incontestabile eredità filosofica di Marx sta nella convinzione che il divenire storico abbia un significato filosofico. Un nuovo sistema economico e sociale non è soltanto una peripezia che sarà offerta, a cose fatte, alla distaccata curiosità degli storici di professione, ma una tappa del divenire dell'umanità.

Che cos'è dunque questa natura umana, questa vocazione dell'uomo che la storia deve realizzare perché la stessa filosofia si realizzi?

A tale domanda si trovano nelle opere giovanili di Marx diverse risposte che girano tutte attorno ad alcuni concetti: l'universalità, la totalità, concetti positivi; o invece, l'alienazione, concetto negativo.

L'individuo, così come appare nella *Filosofia del diritto di Hegel*¹⁸ e nelle società del suo tempo, si trova, in realtà, in una duplice e contradd-

centrale del pensiero marxista non è una concezione saintsimoniana o comtiana della società industriale; è invece il carattere contraddittorio della società industriale-capitalistica. Ma l'idea delle contraddizioni intrinseche del capitalismo non è inclusa nell'eredità saintsimoniana o comtiana. Saint-Simon e Auguste Comte hanno in comune il primato dell'idea di organizzazione su quella dei conflitti sociali. Nessuno dei due credeva che i conflitti sociali fossero la molla principale dei movimenti storici, nessuno dei due pensava che la società del loro tempo fosse dilaniata da contraddizioni insolubili.

Poiché ai miei occhi il centro del pensiero marxista sta nel carattere contraddittorio della società capitalista e nel carattere essenziale della lotta di classe, mi rifiuto di vedere nel pensiero saintsimoniano uno degli influssi più importanti nella formazione del pensiero di Marx.

Su questo problema dei rapporti tra Marx e Saint-Simon si veda anche l'articolo di Aimé Patri, *Saint-Simon et Marx*, in « Le Contrat Social », gennaio 1961, vol V, n. 1.

¹⁷ *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, 2 voll.; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, III ed., Laterza, Bari 1951, 3 voll.

La *Fenomenologia dello spirito* è del 1807; l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, quando Hegel era ancora vivente, ha avuto tre edizioni: 1817, 1827, 1830.

¹⁸ *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1913), fu pubblicata da Hegel nel 1821 a Berlino. Quest'opera non è altro che una parte, più sviluppata, dell'*Enciclopedia*.

dittoria situazione. Da una parte, l'individuo è cittadino e in quanto tale partecipa dello stato, cioè dell'universalità; ma è cittadino soltanto una volta ogni quattro o cinque anni, nell'empireo della democrazia formale, ed esaurisce la sua sovranità nel voto. Al di fuori di questa attività in cui unicamente si realizza la sua universalità, egli appartiene a quella che egli chiama, secondo Hegel, la *bürgerliche Gesellschaft*, la società civile, cioè l'insieme delle attività professionali. In quanto membro della società civile, è rinchiuso nelle sue particolarità e non comunica con la totalità della comunità: è un lavoratore agli ordini di un imprenditore o è egli stesso un imprenditore, separato dall'organizzazione collettiva. La società civile impedisce agli individui di realizzare la loro vocazione universale. Per superare questa contraddizione sarebbe necessario che gli individui, nel loro lavoro, potessero partecipare dell'universalità come vi partecipano nella loro attività di cittadini.

Che significano queste formule astratte? La democrazia formale, che si definisce con l'elezione a suffragio universale dei rappresentanti del popolo e con le libertà astratte di voto e di discussione, non riguarda le condizioni di lavoro e di vita dell'insieme dei membri della collettività. L'operaio, che porta al mercato la sua forza lavoro per ottenere in contropartita un salario, non assomiglia al cittadino che, ogni quattro o cinque anni, elegge i suoi rappresentanti e, direttamente o indirettamente, i suoi governanti. Perché si realizzasse la democrazia reale, bisognerebbe che le libertà limitate all'ordine politico nelle società attuali fossero trasferite nell'esistenza concreta ed economica degli uomini.

Ma perché gli individui, quando lavorano, possano partecipare dell'universalità come cittadini con la scheda elettorale, perché la democrazia reale possa realizzarsi, occorrerebbe sopprimere la proprietà privata degli strumenti di produzione che comporta, come conseguenza, l'asservimento dell'individuo ad altri individui, lo sfruttamento dei lavoratori da parte degli imprenditori e impedisce a questi ultimi di lavorare direttamente per la collettività, poiché nel sistema capitalistico essi lavorano per il profitto.

Una prima analisi, che si trova nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, s'incentra dunque sull'opposizione tra particolare e universale, tra la società civile e lo stato, la schiavitù del lavoratore e la libertà fittizia dell'elettore o del cittadino.¹⁹ Questo testo sta all'origine di una delle con-

¹⁹ Esistono due testi che contengono una critica della *Filosofia del diritto* di Hegel: il primo è la *Kritik des hegelschen Rechtsphilosophie-Einleitung* (trad. it., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Ed. Riuniti, Roma 1963). Questo breve testo è conosciuto da molto tempo perché fu pubblicato da Marx nel 1844 a Parigi nel giornale che egli dirigeva con A. Ruge: « *Deutsch-französische Jahrbücher* » o « *Annali franco-tedeschi* ».

Il secondo testo è la *Kritik des hegelschen Staatrechts, d.I. Hegels Rechtsphilosophie* (trad. it., v. *Opere filosofiche giovanili*, Ed. Riuniti, Roma 1963). Questo testo, molto più lungo, comporta una critica interlineare di una frazione della *Filosofia del diritto* di Hegel, pubblicata soltanto negli anni '30 da D. Rjazanov per conto dell'Istituto Marx-Engels a Mosca, e da Landschut e Meyer a Lipsia.

Su questo punto si veda lo studio di J. Hyppolite, *La conception hégélienne de l'État et sa critique par K. Marx*, in *Études sur Marx et Hegel*, M. Rivière, Paris 1955, pp. 120.141

trapposizioni classiche nel pensiero marxista, tra democrazia formale e democrazia reale, e nel contempo mostra una certa forma di connessione tra l'ispirazione filosofica e la critica sociologica.

L'ispirazione filosofica si esprime nel rifiuto di un'universalità dell'individuo limitata all'ordine politico e passa facilmente nell'analisi sociologica. In parole povere, l'idea di Marx è la seguente: che significato ha il diritto di votare ogni quattro o cinque anni per individui che non hanno altro mezzo di vita se non il salario che ricevono dai loro padroni alle condizioni che questi stessi stabiliscono?

Il secondo concetto sul quale s'impenna il pensiero giovanile di Marx è quello dell'uomo totale, probabilmente ancor più equivoco di quello dell'uomo universalizzato.

L'uomo totale è quello che non sarebbe mutilato dalla divisione del lavoro. L'uomo della moderna società industriale, agli occhi di Marx e della maggior parte degli osservatori, è infatti un uomo specializzato: ha acquisito una formazione specifica in vista di un mestiere particolare; per la maggior parte della sua esistenza resta racchiuso in questa attività settoriale e lascia così inutilizzate numerose attitudini e capacità che potrebbero svilupparsi.

Seguendo questa linea di pensiero, l'uomo totale sarebbe quello che non è specializzato; alcuni passi di Marx suggeriscono una formazione politecnica, la quale preparerebbe ogni individuo al maggior numero possibile di mestieri. Dopo una tale formazione gli individui potrebbero evitare di fare da mattina a sera la stessa cosa.²⁰

Se il significato di uomo totale è l'uomo non amputato di alcune sue attitudini dalle esigenze della divisione del lavoro, questa nozione è una protesta contro le condizioni che vengono fatte all'individuo dalla società industriale, protesta a un tempo comprensibile e simpatica. In realtà, la divisione del lavoro ha come suo risultato quello di non permettere alla

(trad. it., *La concezione hegeliana dello Stato e la critica di Marx*, in *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963, pp. 127-152.)

²⁰ Alcuni testi idilliaci di Marx tratteggiano anche una società futura in cui gli uomini andrebbero a pesca al mattino, all'officina durante il giorno, per ritirarsi la sera a coltivare lo spirito. Non è una rappresentazione assurda: ho conosciuto dei lavoratori di *kibbutz*, in Israele, che effettivamente la sera leggevano le opere di Platone. Ma è un caso eccezionale, almeno sino a oggi.

Nell'*Ideologia tedesca*, Marx scrive: « Dal momento che il lavoro comincia a essere diviso, ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o critico, e tale deve restare se non vuole perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva, ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico... ». È così abolito « questo fissarsi dell'attività sociale, questo consolidamento del nostro proprio prodotto in un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli... ». (*L'ideologia tedesca*, Ed. Riuniti, Roma 1958, p. 29.)

maggior parte degli individui di fare tutto quello che potrebbero. Ma questa protesta, alquanto romantica, non sembra molto conforme allo spirito di un socialismo scientifico. È difficile concepire, tranne che in una società straordinariamente ricca, nella quale il problema della povertà sia stato definitivamente risolto, come una società, capitalistica o no, possa formare tutti gli individui a tutti i lavori, e come potrebbe funzionare una società industriale in cui gli individui non fossero specializzati.

In un'altra direzione si è cercata un'interpretazione meno romantica. L'uomo totale non può essere l'uomo che è capace di fare tutto, ma quello che realizza autenticamente la sua umanità, che compie le attività che definiscono l'uomo.

In questo caso la nozione di lavoro diventa essenziale: l'uomo è concepito essenzialmente come un essere che lavora. Se lavora in condizioni inumane, è disumanizzato, perché non compie più in condizioni convenienti l'attività costitutiva della sua umanità. Nelle opere giovanili di Marx e in particolare nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, esiste effettivamente una critica delle condizioni capitalistiche del lavoro.²¹

E qui incontriamo il concetto di alienazione, che sta oggi al centro della maggior parte delle interpretazioni di Marx. Nel capitalismo l'uomo è alienato; perché l'uomo possa realizzarsi, bisogna superare questa alienazione.

Marx dispone di tre diversi termini che spesso sono tradotti con lo stesso termine di alienazione, mentre le tre parole tedesche non hanno esattamente lo stesso significato. I termini sono: *Entäusserung*, *Veräusserung* e *Entfremdung*. Quest'ultimo è quello che corrisponde, pressappoco, al termine italiano di alienazione, significando etimologicamente: divenire estranei a se stessi. L'idea è che in alcune circostanze, o in alcune società, le condizioni fatte all'uomo sono tali che questi diventa estraneo a se stesso, nel senso che non si riconosce più nella sua attività e nelle sue opere.

Questo concetto di alienazione deriva chiaramente dalla filosofia hegeliana, in cui svolge un ruolo centrale, ma in Hegel essa si trova su un piano filosofico o metafisico. Nella concezione hegeliana, lo spirito, *der Geist*, aliena se stesso nelle sue opere: costruisce edifici intellettuali e sociali e si proietta fuori di sé. La storia dello spirito, la storia dell'umanità, è la storia di queste successive alienazioni alla fine delle quali lo spirito si ritroverà padrone di tutte le sue opere, del suo passato storico e consapevole di possedere quest'insieme. In Marx, anche nel Marx delle opere giovanili, il processo di alienazione, invece di essere un processo filosoficamente o metafisicamente inevitabile, diventa l'espressione di un processo

²¹ *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (trad. it., *Manoscritti economici-filosofici*, in *Opere filosofiche giovanili*, Ed. Riuniti, Roma 1963). Questi testi scritti da Marx a Parigi nel 1844 sono rimasti inediti sino al 1932 quando furono pubblicati da D. Rjazanov nell'edizione MEGA I e da S. Landschut e J.P. Meyer nei due volumi di scritti di Marx e intitolati *Der historische Materialismus* (A. Kröner, Leipzig).

sociologico col quale gli uomini o le società edificano organizzazioni collettive nelle quali si perdono.²²

L'alienazione, sociologicamente interpretata, è una critica ad un tempo storica, morale e sociologica dell'ordine sociale attuale. Nel sistema capitalistico gli uomini sono alienati, si sono persi nella collettività e la radice di tutte le alienazioni è l'alienazione economica.

Vi sono due forme di alienazione economica che corrispondono approssimativamente a due critiche che Marx rivolge al sistema capitalistico. Una prima alienazione è imputabile alla proprietà privata dei mezzi di produzione, e una seconda all'anarchia del mercato.

L'alienazione imputabile alla proprietà privata dei mezzi di produzione si manifesta nel fatto che il lavoro, attività essenzialmente umana che definisce l'umanità dell'uomo, perde le sue caratteristiche umane, perché esso

²² In Hegel, i tre termini tradotti con alienazione sono *Veräußerung*, *Entäußerung* e, talvolta, *Entfremdung*. Per Hegel, l'alienazione è il momento dialettico della differenza, della scissione tra il soggetto e la sostanza. L'alienazione è un processo di arricchimento ed è necessario che la coscienza passi per molteplici alienazioni per arricchirsi delle determinazioni che, alla fine, la costituiranno come totalità. All'inizio del capitolo sul sapere assoluto, Hegel scrive: « L'alienazione dell'autocoscienza, proprio lei, pone la cosalità, onde quest'alienazione ha significato non solo negativo, ma anche positivo, e ciò non solo per noi o in sé, ma anche per l'autocoscienza stessa. Per essa il negativo dell'oggetto o l'autosoppressione di quest'ultimo ha un significato positivo, ovvero essa sa quella nullità dell'oggetto, perché da una parte, essa aliena se stessa: infatti in questa alienazione pone sé come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità dell'essere-per-sé, pone l'oggetto come se stessa. E, d'altra parte, in questo atto è contenuto l'altro momento, cioè quello in cui essa ha anche tolto e ripreso in se stessa quell'alienazione e oggettività, trovandosi dunque nel suo *alter ego* come in se stessa. Questo è il movimento della coscienza la quale, in tal movimento, è la totalità dei propri momenti. Similmente la coscienza deve aver stabilito una relazione all'oggetto secondo la totalità delle sue determinazioni e così deve averlo attinto secondo ciascuna di esse ». (*Fenomenologia dello spirito*, II ed., vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. 287-288.)

Marx dà dell'alienazione un'altra interpretazione, perché « in un certo senso la totalità è già data, fin dall'inizio ». (J.-Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Ed. du Seuil, Paris 1956; trad. it., *Il pensiero di Carlo Marx*, Borla, Torino 1966.) Secondo Marx, Hegel avrebbe confuso l'oggettivazione, cioè l'esteriorizzazione dell'uomo nella natura e nel mondo sociale, con l'alienazione. Come scrive J. Hyppolite commentando Marx: « L'alienazione non è l'oggettivazione. L'oggettivazione è naturale. Essa non è per la coscienza un modo di estraniarsi da sé, ma di esprimersi naturalmente ». (*Logique et existence*, PUF, Paris 1953, p. 236.) Marx si esprime in questi termini: « L'ente oggettivo agisce oggettivamente, e non potrebbe agire oggettivamente se l'oggettivo non fosse sua determinazione sostanziale. Esso non crea, pone soltanto oggetti, perché è posto da oggetti, perché è intrinsecamente natura ». (*Manoscritti del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 301.)

Questa distinzione, che si fonda su un « naturalismo conseguente » per il quale « l'uomo è immediatamente ente naturale » (*ibid.*, p. 302), permette a Marx di ritenere del concetto di alienazione e delle successive determinazioni della coscienza, così come sono esposte nella *Fenomenologia dello spirito*, soltanto l'aspetto critico. « La *Fenomenologia* è quindi la critica nascosta, ancora non chiara a se stessa e mistificatrice; ma in quanto tiene ferma l'alienazione umana, anche se l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito; si trovano in essa nascosti tutti gli elementi della critica, e spesso preparati e elaborati in guisa che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano. » (*Ibid.*, p. 297.)

Per un commentatore di Hegel come J. Hyppolite, questa differenza radicale tra Hegel e Marx nel modo di concepire l'alienazione trova la sua origine nel fatto che, mentre Marx parte dall'uomo come ente della natura, cioè da una positività che non è in sé una negazione, Hegel « ha scoperto questa dimensione della pura soggettività che è il nulla ». (*Op. cit.*, p. 239.) In Hegel, « nel cominciamento dialettico della storia, v'è il desiderio senza limiti del riconoscersi, il desiderio del desiderio dell'altro, una potenza inesauribile perché senza positività prima » (p. 241).

per i salariati è soltanto un mezzo per vivere. Invece di essere espressione dell'uomo stesso, il lavoro si vede degradato a strumento, a mezzo per vivere.

Gli imprenditori, anch'essi, sono alienati, perché le merci di cui dispongono non hanno per fine quello di rispondere ai bisogni reali degli altri, ma sono immesse nel mercato in vista di un profitto. L'imprenditore diventa schiavo di un mercato imprevedibile, sottoposto all'alea della concorrenza. Sfruttando i salariati, non è per questo umanizzato nel suo lavoro, ma alienato a profitto di un meccanismo anonimo.

Qualunque sia l'interpretazione esatta che si dà a questa alienazione economica, l'idea centrale mi sembra abbastanza chiara. La critica della realtà economica del capitalismo in origine fu, nel pensiero di Marx, una critica filosofica e morale, prima di diventare un'analisi rigorosamente sociologica ed economica.

Così si può esporre il pensiero di Marx come quello di un economista e sociologo puro e semplice, perché sul finire della sua vita egli volle essere uno scienziato, economista e sociologo, ma giunse alla critica economico-sociale partendo da un'impostazione filosofica. Temi filosofici quali l'universalizzazione dell'individuo, l'uomo totale, l'alienazione animo e orientano l'analisi sociologica delle opere della maturità. In quale misura l'analisi sociologica non è altro che lo sviluppo delle intuizioni filosofiche della gioventù o, al contrario, le sostituisce totalmente? Nasce a questo punto un problema di interpretazione ancora insoluto.

Marx ha certamente conservato per tutta la vita, anche se in secondo piano, tali temi filosofici. L'analisi dell'economia capitalistica era per lui l'analisi dell'alienazione degli individui e delle collettività che perdevano la disponibilità della propria esistenza, in un sistema dominato da leggi autonome. La critica dell'economia capitalistica era, nel contempo, la critica filosofica e morale della situazione in cui il capitalismo poneva l'uomo. Su questo punto continuo ad accettare, a dispetto di Althusser, l'interpretazione corrente.

D'altra parte l'analisi del divenire del capitalismo per Marx era certamente l'analisi del divenire dell'uomo e della natura umana attraverso la storia; egli attendeva dalla società postcapitalistica la realizzazione della filosofia.

Ma qual era quest'uomo totale che la rivoluzione postcapitalistica doveva attuare? Su questo punto si può discutere, perché in Marx si trova, in ultima analisi, un'oscillazione tra due posizioni alquanto contraddittorie. Secondo la prima, l'uomo realizza la sua umanità grazie al lavoro, ed è proprio la liberazione del lavoro che segnerà l'umanizzazione della società. Ma si ritrova, qua e là, un'altra concezione, secondo la quale l'uomo non è realmente libero se non al di fuori del lavoro. In questa seconda concezione l'uomo realizza la sua umanità soltanto nella misura in cui il tempo

dedicato al lavoro è stato sufficientemente ridotto per concedergli la possibilità di fare qualcosa d'altro che lavorare.²³

Naturalmente, si possono combinare le due posizioni, dicendo che l'umanizzazione completa della società supporrebbe, innanzitutto, che le condizioni che l'uomo trova nel lavoro fossero umanizzate e che, contemporaneamente, la durata del lavoro fosse sufficientemente ridotta per disporre di tempo libero da dedicare alla lettura di Platone.

Ciò nonostante, filosoficamente, perdura una difficoltà: qual è l'attività essenziale che definisce l'uomo in se stesso e che deve pienamente svilupparsi, perché la società permetta la realizzazione della filosofia? Se non esiste una determinazione dell'attività essenzialmente umana, si rischia di essere rinviati alla concezione dell'uomo totale nel suo carattere più vago. È necessario che la società permetta a tutti gli uomini di realizzare ogni loro abitudine. Questa proposizione rappresenta una buona definizione dell'ideale della società, ma non è facile tradurla in un programma concreto e preciso. D'altra parte, è difficile imputare esclusivamente alla proprietà privata degli strumenti di produzione il fatto che gli uomini non realizzino tutte le loro attitudini.

In altre parole, mi sembra esista un'estrema sproporzione tra l'alienazione umana imputabile alla proprietà privata dei mezzi di produzione e la realizzazione dell'uomo totale che seguirà alla rivoluzione. Come mettere d'accordo la critica della società attuale con la speranza della realizzazione dell'uomo totale grazie alla semplice sostituzione di un modo di proprietà all'altro?

Qui si mostrano contemporaneamente la grandezza e l'equivoco della sociologia marxista: è essenzialmente una sociologia e vuole essere una filosofia.

Ma anche al di là o al di qua di queste idee, rimangono numerose oscurità o equivoci che spiegano le molte interpretazioni che si sono potute dare del pensiero di Marx.

Uno di questi equivoci, d'ordine filosofico, riguarda la natura della legge storica. L'interpretazione storica di Marx suppone un divenire intelligibile di ordine sovraindividuale. Forme e rapporti di produzione stanno tra loro in relazione dialettica. A causa della lotta di classe e della con-

²³ Questa ambiguità nel pensiero di Marx fu messa in luce particolarmente da Kostas Papaioannou, *La fondation du marxisme*, in « Le Contrat social », n. 6, novembre-dicembre 1961, vol v; *L'homme total de Karl Marx*, in « Preuves », n. 149, luglio 1963; *Marx et la critique de l'aliénation*, in « Preuves », novembre 1964.

Per Kostas Papaioannou esisterebbe una radicale opposizione tra la filosofia del giovane Marx, quale si esprime, per esempio, nei *Manoscritti del 1844* e la filosofia della maturità come si mostra, per esempio, nel libro III del *Capitale*. A un pietismo produttivistico che farebbe del lavoro l'essenza esclusiva dell'uomo e della partecipazione non alienata all'attività produttiva il vero fine dell'esistenza, Marx avrebbe sostituito una saggezza molto classica, secondo la quale lo sviluppo umano « che solo possiede il valore di un fine in sé ed è il vero regno della libertà » incomincerebbe « oltre il regno della necessità ».

traddizione tra le forme e i rapporti di produzione, il capitalismo si distrugge da solo. Questa visione generale della storia può essere interpretata in due diverse maniere.

In una interpretazione, che chiamerei oggettivistica, questa rappresentazione delle contraddizioni storiche che conducono alla distruzione del capitalismo e all'avvento di una società non antagonistica, risponderebbe a quelle che volgarmente si chiamano le grandi linee della storia. Marx individua nella confusione dei fatti storici i dati essenziali, quel che v'è di più importante nel divenire storico stesso, senza che la particolarità degli eventi sia inclusa in tale visione.

Se si accetta questa interpretazione, la distruzione del capitalismo e l'avvento di una società non antagonistica sarebbero nel contempo fatti precogniti e certi, ma indeterminati quanto alla data e alle modalità.

Questo tipo di previsione: « il capitalismo sarà distrutto dalle sue contraddizioni, ma non si sa né quando, né come », non soddisfa certo la mente. Una previsione che si riferisce a un avvenimento non datato e non specificato non ha un gran senso o, almeno, una legge storica di quest'ordine non assomiglia minimamente alle leggi delle scienze naturali.

Questa è una delle interpretazioni possibili del pensiero di Marx ed è quella considerata ortodossa oggi nel mondo sovietico. Vi si sostiene la distruzione necessaria del capitalismo e la sua sostituzione con una società più progressiva, cioè con la società sovietica, ma nel contempo si riconosce che la data di questo evento inevitabile non è ancora nota e che le modalità di questa catastrofe prevedibile sono ancora indeterminate. Questa indeterminazione, sul piano degli eventi politici, presenta grandi vantaggi, perché si può proclamare, in tutta sincerità, la possibilità della coesistenza. Non è necessario per il regime sovietico distruggere il regime capitalistico, essendo stabilito che questo, comunque, si distruggerà da sé.²⁴

Esiste un'altra possibile interpretazione, che chiameremo dialettica, non in senso volgare, ma in un senso più sottile. In questo caso, la visione marxista della storia nascerebbe da una specie di azione reciproca da una parte tra il mondo storico e la coscienza che lo pensa, e, dall'altra, tra i diversi settori della realtà storica. Questa duplice reciprocità d'azione permetterebbe di evitare quel che v'è di poco soddisfacente nella rappresentazione delle grandi linee della storia. In realtà se si rende dialettica l'interpretazione del movimento storico non si è più obbligati a lasciar cadere la particolarità degli avvenimenti e li si possono comprendere così come si realizzano, nel loro carattere concreto.

²⁴ Questa visione oggettiva, d'altronde, può essere considerata, secondo gli osservatori, come favorevole o sfavorevole alla pace. Gli uni dicono: finché i dirigenti sovietici saranno convinti della morte necessaria del capitalismo, il mondo vivrà in un'atmosfera di crisi. Ma, al contrario, si può dire, con un sociologo inglese: finché i sovietici crederanno alla loro filosofia, non capiranno né la loro società, né la nostra; sicuri del loro trionfo necessario, ci lasceranno vivere in pace. Voglia il cielo che essi continuino a credere alla loro filosofia.

Così Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty conservano alcune idee essenziali del pensiero di Marx: l'alienazione dell'uomo nell'economia privata e a causa di essa, l'azione predominante delle forze e dei rapporti di produzione. Ma tutti questi concetti non mirano, presso questi autori, a individuare le leggi storiche nel senso scientifico del termine, e neppure le grandi linee del divenire: sono strumenti necessari per rendere intelligibile la situazione dell'uomo nel regime capitalistico o per mettere gli eventi in relazione con la situazione dell'uomo nel seno del capitalismo, senza che si debba propriamente parlare di determinismo.

Una visione dialettica di quest'ordine, di cui esistono diverse versioni presso gli esistenzialisti francesi e in tutta la scuola marxista che si riallaccia a Lukács, è filosoficamente più soddisfacente, ma comporta, essa pure, alcune difficoltà.²⁵

La difficoltà essenziale sta nel ritrovare le due idee fondamentali del marxismo semplice, cioè l'alienazione dell'uomo nel capitalismo e l'avvento di una società senza antagonismi dopo la distruzione del capitalismo. Un'interpretazione dialettica per l'azione reciproca tra soggetto e oggetto, tra settori di realtà, non porta necessariamente a queste due proposizioni essenziali. Essa lascia senza risposta la domanda: come determinare l'interpretazione globale, totale e vera? Se ogni soggetto storico pensa la storia in funzione della sua situazione, perché l'interpretazione dei marxisti o del proletariato è vera? perché è totale?

La visione oggettivistica, che invoca le leggi della storia, comporta la difficoltà essenziale di dichiarare inevitabile un avvenimento non datato e non precisato; l'interpretazione dialettica non ritrova, per quanto sta in lei, né la necessità della rivoluzione, né il carattere non antagonistico della società postcapitalistica, né quello totale dell'interpretazione storica.

Un secondo equivoco è connesso con la natura di quel che potremmo chiamare l'imperativo rivoluzionario. Il pensiero di Marx vuole essere scientifico e tuttavia sembra implicare alcuni imperativi, perché comanda l'azione rivoluzionaria come l'unica conseguenza legittima dell'analisi storica. Come prima, sono possibili due interpretazioni che potremmo riassumere nella formula: Kant o Hegel? Il pensiero di Marx va interpretato nel quadro del dualismo kantiano e dell'imperativo morale, o in quello del monismo di tradizione hegeliana?

Nella storia postuma del marxismo esistono, d'altronde, due scuole, una kantiana e una hegeliana, questa seconda più folta della prima. La scuola

²⁵ Cfr. Jean-Paul Sartre, *Les communistes et la paix*, in « Temps modernes », nn. 81, 84-85 e 101, ristampato in *Situations IV*, Gallimard, Paris 1965 (trad. it., *I comunisti e la pace*, in *Il filosofo e la politica*, Editori Riuniti, Roma 1965); si vedano anche *Situations VII*, Gallimard, Paris 1965, e *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960 (trad. it., *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963, 2 voll.); Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948 (trad. it., *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano 1962); *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris 1947; *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1953 (trad. it., *Umanesimo e terrore e Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1965).

kantiana del marxismo è rappresentata dal socialdemocratico Mehring e dal marxista austriaco Max Adler, più kantiano che hegeliano, ma kantiano di uno stile del tutto particolare.²⁶ I kantiani dicono: non si passa dal fatto al valore, dal giudizio sul reale all'imperativo morale, non si può dunque giustificare il socialismo con l'interpretazione della storia così come essa si svolge. Marx ha analizzato il capitalismo così com'è: volere il socialismo dipende da una decisione d'ordine spirituale. La maggior parte degli interpreti di Marx, tuttavia, hanno voluto restare nella tradizione del monismo. Il soggetto che comprende la storia è impegnato nella storia stessa. Il socialismo, cioè la società non antagonistica, deve uscire necessariamente da quella antagonistica attuale, perché l'interprete della storia è portato, da una dialettica necessaria, dalla constatazione di ciò che è alla volontà di una società d'altro tipo.

Alcuni interpreti, come L. Goldmann, si spingono più innanzi e sostengono che nella storia non è possibile un'osservazione disinteressata. La visione della storia globale è connessa con un certo impegno: è grazie al fatto che vogliamo il socialismo che cogliamo il carattere contraddittorio del capitalismo. Non si può dissociare una presa di posizione nei confronti della realtà dall'osservazione della realtà stessa. Non già che questa presa di posizione sia arbitraria e derivi da una decisione ingiustificata, ma, secondo la dialettica dell'oggetto e del soggetto, ognuno di noi trae le categorie del suo pensiero e i concetti della sua interpretazione dalla realtà storica. L'interpretazione nasce a contatto con l'oggetto, con un oggetto che non è conosciuto passivamente, ma nel contempo conosciuto e negato, essendo la negazione dell'oggetto l'espressione della volontà di un sistema diverso.²⁷

Vi sono dunque due tendenze, la prima che vuole dissociare l'interpretazione della storia, scientificamente valida, dalla decisione con la quale si aderisce al socialismo; l'altra, al contrario, che vuole legare tra loro l'interpretazione della storia e la volontà politica.

Ma qual era, su questo punto, il pensiero di Marx? In quanto uomo, era nello stesso tempo scienziato e profeta, sociologo e rivoluzionario. Se gli si fosse chiesto: «Questi due procedimenti sono separabili?», penso che avrebbe risposto che, in astratto, sono in effetti separabili, perché voleva troppo essere scienziato per riconoscere che la sua interpretazione del capitalismo fosse legata a una decisione morale. Ma era talmente convinto dell'indegnità del regime capitalistico che, a suo giudizio, l'analisi del reale suggeriva irresistibilmente la volontà rivoluzionaria.

²⁶ Sull'interpretazione kantiana del marxismo si veda: Max Adler: *Marxistische Probleme - Marxismus und Ethik*, 1913; Karl Vorländer *Kant und Marx*, II ed., 1926; Franz Mehring, *Karl Marx Geschichte seines Lebens*, Leipzig 1918 (trad. it., *Vita di Marx*, Ed. Rinascita, Roma 1953).

²⁷ L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris 1959.

Al di là di queste due alternative, visione obiettiva delle grandi linee della storia o interpretazione dialettica, Kant o Hegel, esiste una conciliazione, divenuta oggi la filosofia ufficiale sovietica, la filosofia oggettivistica dialettica, così come Engels l'ha esposta nell'*Antidühring* e Stalin riassunta in *Materialismo dialettico e materialismo storico*.²⁸

Le tesi essenziali di tale materialismo storico sono le seguenti:

1. Un pensiero dialettico sostiene che la legge del reale è la legge del cambiamento: esiste una trasformazione incessante, tanto nella natura inorganica, quanto nel mondo umano. Non esiste alcun principio eterno, le concezioni umane e morali si trasformano di epoca in epoca.

2. Il mondo reale comporta un progresso qualitativo della natura organica sino al mondo umano, e nel mondo umano dai regimi iniziali dell'umanità sino a quello che seguirà la fine della preistoria, cioè il socialismo.

3. Questi cambiamenti avvengono secondo alcune leggi astratte. I cambiamenti quantitativi, a partire da un certo punto, divengono qualitativi. Le trasformazioni non avvengono insensibilmente, per gradi, ma a un dato momento sopravviene un cambiamento brutale, che è rivoluzionario. Engels dà questo esempio: l'acqua è liquida; se abbassate la temperatura sino a un certo punto, il liquido diventerà solido. Il mutamento quantitativo si è trasformato a un certo momento in cambiamento qualitativo. Infine, i cambiamenti sembrano obbedire a una legge intelligibile, quella della contraddizione e della negazione della negazione.

Un altro esempio di Engels permette di capire cos'è la negazione della negazione: se negate A, avete $\neg A$; moltiplicando $\neg A \times \neg A$ ottenete A^2 , che è, sembra, la negazione della negazione. Nel mondo umano: il sistema capitalistico è la negazione del regime della proprietà feudale, la proprietà pubblica del socialismo sarà la negazione della negazione, cioè la negazione della proprietà privata.

In altri termini, una delle caratteristiche dei movimenti, tanto cosmici che umani, sarebbe il fatto che i cambiamenti sono gli uni rispetto agli altri in un rapporto di contraddizione. Questa prenderebbe la seguente forma: nel momento B vi sarebbe la contraddizione di ciò che era nel momento A, e il momento C sarebbe la contraddizione di ciò che era nel momento B, e rappresenterebbe, in un certo senso, il ritorno allo stato iniziale del momento A, ma su un piano superiore. Così l'insieme della storia è la negazione della proprietà collettiva iniziale delle società indifferenziate e arcaiche, il socialismo nega le classi sociali e gli antagonismi,

²⁸ Il titolo tedesco dell'opera di Engels è *Herrn Eugen Duhring's Umwälzung der Wissenschaft* (trad. it., *Antidühring*, Ed. Rinascita, Roma 1956, IV ed.). L'opera fu prima pubblicata sul « Vorwärts » e sul « Volksstaat » nel 1877-78.

Si deve notare che l'*Antidühring* è stato pubblicato quando Marx era ancora vivo e che Marx ha aiutato l'amico, quando lo redigeva, inviandogli note su diversi punti della storia del pensiero economico, note che saranno parzialmente riprese da Engels nel testo definitivo.

per ritornare alla proprietà collettiva delle società primitive, ma su un piano superiore.

Queste leggi dialettiche non hanno pienamente soddisfatto tutti gli interpreti di Marx e si è discusso a lungo per sapere se Marx approvava la filosofia materialistica di Engels. Al di là del problema storico, la questione principale sta nel sapere in quale misura la nozione di dialettica si applichi alla natura, organica o inorganica, e al mondo umano.

Nella nozione di dialettica esiste l'idea di cambiamento e il concetto della relatività delle idee o dei principi alle circostanze. Ma vi sono pure le due idee di totalità e di significato. Perché esista una interpretazione dialettica della storia, bisogna che l'insieme degli elementi di una società o di un'epoca costituisca un tutto, che il passaggio dall'una all'altra di questa totalità sia intelligibile. Queste due esigenze, di totalità e d'intelligibilità della successione, sembrano legate al mondo umano. È naturale che nel mondo storico, le società costituiscano unità totali, perché effettivamente le diverse attività delle collettività sono legate le une alle altre: i diversi settori di una realtà sociale possono essere spiegati partendo da un elemento considerato come essenziale, per esempio le forze e i rapporti di produzione. Ma, nella natura organica e, soprattutto, inorganica si possono trovare gli equivalenti della totalità e del significato delle successioni?

A dire il vero, questa filosofia dialettica del mondo materiale non è indispensabile né per ammettere l'analisi marxista del capitalismo, né per essere rivoluzionari. Si può non essere convinti che $-A \times -A = A^2$ sia un esempio di dialettica, e con tutto ciò essere socialisti. Il legame tra la filosofia dialettica della natura, così come l'espone Engels, e l'assenza del pensiero di Marx, non è né evidente né necessario.

Storicamente, una certa ortodossia può combinare queste diverse proposizioni, ma, logicamente e filosoficamente, l'interpretazione economica della storia e la critica del capitalismo, a partire dalla lotta di classe, non hanno nulla a che vedere con la dialettica della natura. Più in generale, il legame tra la filosofia marxista del capitalismo e il materialismo metafisico non mi sembra né logicamente né filosoficamente necessario.

Ma, di fatto, molti marxisti che hanno svolto un'attività politica hanno creduto che per essere buoni rivoluzionari si dovesse essere materialisti nel senso filosofico del termine. Poiché questi uomini erano molto competenti in materia di rivoluzione, se non in filosofia, avevano probabilmente delle buone ragioni. Lenin, in particolare, ha scritto un libro, *Materialismo e empiriocriticismo*, per dimostrare che i marxisti che abbandonavano una filosofia materialistica deviavano, per ciò stesso, dalla via regia della rivoluzione.²⁹ Logicamente, si può essere discepoli di Marx in

²⁹ Lenin, *Materialismo e empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, Ed. Rinascita, Roma 1953. Lenin in quest'opera espone un materialismo e un realismo radicali: « Il mondo materiale colto con i sensi, al quale noi stessi apparteniamo, è la sola realtà...

economia politica e non essere materialisti nel senso metafisico del termine,³⁰ ma storicamente si è stabilita una specie di sintesi tra una filosofia di tipo materialistico e una visione storica.

Gli equivoci della sociologia marxista

La sociologia di Marx, pur astraendo dallo sfondo filosofico, comporta degli equivoci.

La concezione che Marx si fa del capitalismo e della storia dipende dalla combinazione dei concetti di forze di produzione, di rapporti di produzione, di lotta di classe, di coscienza di classe o anche di struttura e sovrastruttura.

È possibile utilizzare questi concetti in qualsiasi analisi sociologica. Personalmente, se tento di analizzare una società, sovietica o americana, parto volentieri dalle condizioni economiche e anche dallo stato delle forze di produzione, per passare ai rapporti di produzione e poi a quelli sociali. L'uso critico e metodologico di queste nozioni per comprendere e spiegare una società moderna, e forse qualsivoglia società storica, è legittimo.

Ma, se ci si limita a utilizzare così questi concetti non si trova una filosofia della storia; si rischia di scoprire che a uno stesso grado di sviluppo delle forze produttive possono corrispondere rapporti di produzione diversi. La proprietà privata non esclude un grande sviluppo delle forze produttive; invece la proprietà collettiva può già essere presente quando le forze produttive hanno raggiunto uno sviluppo minore. In altri termini, l'uso critico delle categorie marxiste non comporta alcuna interpretazione dogmatica del corso della storia.

Ora, il marxismo suppone una specie di parallelismo tra lo sviluppo delle forze produttive, la trasformazione dei rapporti di produzione, l'acuirsi della lotta di classe e il cammino verso la rivoluzione. Nella sua versione dogmatica, esso comporta che il fattore decisivo siano le forze di produzione, che lo sviluppo di queste segni il senso della storia umana

la nostra coscienza e il nostro pensiero, per quanto sovrasensibili possano sembrare, sono soltanto i prodotti di un organo materiale e corporeo: il cervello. La materia non è un prodotto dello spirito; ma lo spirito, lui sì, non è che un prodotto superiore della materia». O ancora: «Le leggi generali del movimento tanto del mondo quanto del pensiero umano sono sostanzialmente identiche, ma diverse nella loro espressione, nel senso che il cervello umano può applicarle consapevolmente mentre nella natura si aprono la via inconsapevolmente sotto forma di necessità esterna, attraverso una successione infinita di cose apparentemente fortuite». Questo libro doveva diventare la base del marxismo sovietico ortodosso. In una lettera a Gorkij del 24 marzo 1908, Lenin aveva reclamato il diritto, come «uomo di partito», di prendere posizione contro le «dottrine pericolose», proponendo al suo corrispondente un «patto di neutralità nei confronti dell'empirio-criticismo» che non giustificava, diceva, «una lotta frazionista».

³⁰ L'ateismo, invece, è legato all'essenza del marxismo di Marx. Si può essere credenti e socialisti, ma non credenti e seguaci del marxismo-leninismo.