

- OPPORTUNITÀ DEL CORSO -

Una introduzione al marxismo viene più che mai opportuna soprattutto in questa fase in cui si va sempre più discorrendo di "crisi del marxismo".

Un "grande" pensiero non va mai in crisi: esso è "grande" proprio perché ha colto dimensioni vere e significative del reale. Caso mai la crisi attiene alle sistematizzazioni catechetiche e dommatiche, alla trascrizione di ipotesi interpretative in sistemi rigidi.

Insomma la "crisi" non riguarda il pensiero marxista, che come pensiero non pretende di avere esaustivamente spiegato tutta la realtà ed è perciò "aperto" a sviluppi, integrazioni, cambiamenti (del resto è caratteristico della storia del marxismo il suo essere costantemente storia di crisi, deviazioni, "revisioni" non solo politiche, ma anche ideologiche), ma riguarda certa dommatica del marxismo.

Parlare di "crisi" del marxismo vuol dire parlare del "già visto". Serve di più invece ricercare e riflettere per vedere quali sono in Marx gli elementi e gli aspetti che portano questa teoria a divenire fattore dinamico, processo di pensiero capace di divenire nuova interpretazione con nuovi arricchimenti e applicazioni innovative.

Fare oggi comunque un corso di "introduzione al marxismo", in epoca di "crisi" e rinnovamento, è per fortuna meno esposto di qualche anno fa al rischio delle formule e delle ripetizioni scolastiche. E' più facile invece cogliere come il marxismo sia nato innanzitutto come filosofia "critica" ("critica" dell'ideologia, della filosofia del diritto di Hegel, della critica critica, dell'economia politica...), come pensiero quindi antidommatico per definizione.

Un problema aperto alla discussione nasce dall'interrogativo: come mai, da una partenza di ispirazione critica e antidommatica, il marxismo si è involuto fino a divenire sistema dogmatico?

Quali sono i passaggi storici di queste trasformazioni? Nel parlare del pensiero di Marx non sarà a noi possibile approfondire tutti questi passaggi, ma si cercherà almeno di mettere in evidenza alcuni "nodi" di questo pensiero, suscettibili di diverse interpretazioni.

- PRELIMINARE - DEFINIZIONI

Si dà qui una definizione di marxismo: come tale non presenta la totalità dell'oggetto, ma è semplicemente un indicatore che vuole circoscrivere il territorio di cui vogliamo parlare, è una definizione cioè orientativa.

Il marxismo è una concezione del mondo, una teoria del concreto. Il marxismo è una filosofia materialistica. Materialismo qui va inteso, per ora, non tanto in un suo significato positivo, quanto nel significato di "opposizione a". Il marxismo è materialismo nel senso che è contro

le astrazioni, contro quelle immagini del mondo che invece di chiarire il senso, lo oscurano, contro quelle rappresentazioni della realtà che sono alienazione (alienazione= proiezione in cui il soggetto che proietta l'immagine non si riconosce come proiettore dell'immagine, ma subisce l'immagine da sé proiettata come qualcosa di autonomo, di estraneo a sé o come superiore a sé).

Il marxismo quindi in quanto materialismo è una filosofia critica del idealismo, è una filosofia del concreto rispetto all'astratto, è una interpretazione dei fatti anziché un surrogato ideale dei fatti stessi.

Vale la pena di fare qui una distinzione. Il marxismo da un lato è una "teoria del concreto", dall'altro è una "teoria concreta".

Se noi analizziamo i due termini "teoria" e "concreto", ci accorgiamo che questi, per quello che in sé significano, stanno in opposizione tra loro. Il "concreto" infatti vorrebbe indicare i fatti, mentre la "teoria" è pur sempre una rappresentazione. Una "teoria del concreto" è esposta a questa opposizione immanente: in quanto teoria non è il concreto che rappresenta e quindi ha a che fare nella sua stessa costituzione con un qualcosa di astratto. Quindi per quanto il marxismo si proponga come una "teoria del concreto", non può sfuggire alla necessità di essere una rappresentazione, una astrazione. E questo il primo a saperlo è Marx.

Marx nella introduzione alla "Critica dell'Economia Politica" affronta il problema della necessità dell'astrazione per costruire una teoria.

Ma proprio perché Marx sa che una "teoria del concreto" non può essere anch'essa astrazione e rappresentazione sia pure del fatto concreto, proprio per questo essa è per Marx una "teoria concreta".

Se "teoria del concreto" vuol dire che la concretezza per essere interpretata deve essere rappresentata, una volta che questa rappresentazione è costruita, è essa stessa un fatto.

Una teoria in quanto è un qualcosa che influisce sulla testa della gente, in quanto è un modo con cui ci si mette in contatto con il reale (perchè il reale in tanto è conosciuto in quanto è interpretato), diventa un fatto, agisce con la forza e l'efficacia dei fatti. In quanto ogni rappresentazione influenza sulla conoscenza del mondo, in quanto il marxismo non è mera contemplazione, ma interpretazione, realtà dinamica, esso diventa un fatto concreto, influente nella storia.

Una "teoria del concreto" è essa stessa una "teoria concreta" per il semplice fatto che una rappresentazione non sussiste in lontananza, come qualcosa di neutro, ma in quanto raffigura il mondo, ne è un elemento dinamico, produttivo di significati.

Questo Marx lo dice non soltanto della sua concezione del mondo, ma di qualsiasi concezione del mondo, che è pur sempre un qualcosa di efficace e di funzionale.

Tuttavia va fatta una distinzione fra "teoria concreta" e "teoria vera". In effetti non basta che una teoria sia una rappresentazione che produce effetti e abbia una funzione sociale perchè questa sia vera, cioè

sia una rappresentazione corretta del reale e una rappresentazione appropriata degli stessi effetti che produce.

Dunque qualsiasi teoria è concreta perchè essa stessa produce effetti è un fatto, ma non è detto che i fatti che una teoria produce siano riconosciuti dalla teoria come prodotti da essa stessa, né che vi sia una rappresentazione corretta di quella rappresentazione, né che si sappia come funziona quella teoria.

Un esempio evidente di teoria concreta non vera è in Marx la religione.

LO STRUMENTO DELLA "CRITICA"

La critica marxiana della religione va appunto in questa direzione. Marx è il primo a sapere che la religione produce effetti e che nella storia ha funzionato, è stata potente, ha guidato infinite messe umane. Marx non dice che la religione è un fatto inefficace o impotente, anzi è talmente potente da poter essere definita "l'oppio dei popoli". Tuttavia ciò non significa che il contenuto creduto dalla gente e espresso da quella rappresentazione del mondo che è la religione sia vero. Qui sorge il problema: come delle teorie efficaci possono essere false? In che cosa sta la loro falsità? Con quale strumento, con quale "organo" possiamo mostrare la loro falsità? L'"organo" è quello della critica. In che cosa consiste questa "critica"? C'è una vecchia antinomia marxiana che pone in relazione la "critica delle armi" e le "armi della critica".

Il mezzo con cui possiamo giudicare il valore di verità di una teoria pur efficace è la critica che però può essere intesa in due modi, come critica teorica ("armi della critica") o pratica ("critica delle armi").

Il marxismo si rende conto che c'è una dinamica reale, che questa dinamica è sempre rappresentata in modo comunque efficace, che occorre una opera rigorosa di "critica" contro le "false" rappresentazioni. Ma una critica per essere corretta deve partire dalla realtà. Non si può infatti criticare un'astrazione con un'altra astrazione. Occorre una critica che prenda dalla realtà concreta le sue "armi" per dissolvere le false immagini.

Ecco quindi chiarito il concetto in cui vengono costituite quelle esigenze di circolarità tra teoria e pratica che sono alla base del metodo marxiano e della sua "teoria del concreto".

I BERSAGLI DELLA CRITICA DI MARX

I bersagli storici del marxismo sono fondamentalmente due, che però finiscono sostanzialmente per coincidere essendo due facce di una stessa realtà. Marx fa cioè i conti con due forme di astrazione: la prima di tipo filosofico, è la filosofia di Hegel ("filosofia della astrazione" secondo Marx); la seconda è la religione in quanto forma di massa della alienazione.

L'hegelismo è una forma raffinata, elitaria, di astrazione. Ma i filosofi sono pochi, i credenti sono masse (viene in mente l'espressione di Nietzsche a proposito del Cristianesimo da lui detto "forma volgare del Platonismo"). Quindi Marx non si può fermare alla critica dell'astrazione filosofica.

Le due astrazioni, quella filosofica nella forma della teoria, quella religiosa nella forma del sogno collettivo, hanno un tratto comune, quello di essere "fantasmi" della realtà, di astrazione dal mondo, di essere rappresentazioni invertite della realtà.

L'uomo che vive nel mondo vive come veramente reale l'altro mondo senza comprendere la realtà di questo mondo (astrazione religiosa) oppure vive come reale l'interpretazione teorica dei fatti invece di riconoscere la verità dei fatti stessi (astrazione filosofica).

Insomma Hegel è l'"inversione colta", la religione è l'"inversione collettiva": tutte e due sono fantasmi che oscurano le cose e che spezzano l'uomo in due.

LA CRITICA HEGELIANA DELLA RELIGIONE

Storicamente l'hegelismo, astrazione sofisticata, ha disimpegnato il compito di cercare di criticare quell'astrazione di massa che è la religione. Hegel sviluppa un'operazione in base a cui riconosce che la religione è proprio quell'elemento attraverso cui l'uomo "aliena" se stesso, la coscienza non si riconosce come produttrice di tutto, ma assegna a Dio, a quest'oggetto "esterno" questa dimensione di produzione di tutto.

Nella posizione hegeliana il pensiero è l'orizzonte entro cui il mondo è posto, è lo spazio della rappresentazione. Se non ci fosse il pensiero non ci sarebbe neanche gli oggetti perché in tanto gli oggetti esistono in quanto c'è una coscienza che li pone. La coscienza è produttiva del senso del mondo. Ma questa "scoperta" di Hegel non è scontata. C'è una fase in cui la coscienza umana non si è riconosciuta come essa stessa produttrice del senso del mondo, ma ha immaginato che ci fosse una Coscienza Superiore, Infinita e trascendente, che fosse Essa la Produttrice del mondo e del senso delle cose, della quale la coscienza umana fosse solo un'appendice dipendente.

La coscienza umana è stata una coscienza scissa, perché nel momento in cui produceva il senso delle cose non capiva di essere se stessa a produrlo. Dio è la proiezione, il fantasma della coscienza umana che però riconosceva il fantasma come reale e se stessa come fantasma. Qui è l'alienazione.

Hegel sottolinea che è l'uomo come coscienza che assegna il senso alle cose. Solo perchè la coscienza umana le rappresenta le cose esistono. Se non ci fosse questa coscienza che costruisce la rete delle rappresentazioni, che rende coerente e definisce il mondo, che dà una tavola interpretativa dei valori, dei destini ecc., il mondo non esisterebbe. Il mondo c'è perchè c'è la rappresentazione.

Quel Dio che si riteneva l'orizzonte che conteneva tutto, sintesi di tutto, sistema della realtà, senso della storia, per Hegel è il fantasma della coscienza.

A un certo punto la coscienza capisce che è essa stessa a dare significato e sistemazione al mondo. Dic altro non è che la metafora della coscienza fino a quando la coscienza non riconosce se stessa come Dio. Quando la coscienza raggiunge lo stato dell'autocoscienza, si riconosce cioè come soggetto dell'interpretazione del reale, Dio diventa il

passato, la Preistoria della coscienza stessa.

L'hegelismo uccide la religione perchè la riduce all'uomo inteso come coscienza. Hegel, l'astrazione sofisticata, critica l'astrazione di massa, l'astrazione ingenua dei poveri uomini che non hanno ancora capito la funzione costitutiva della coscienza.

Marx comincia ad apprendere le armi della critica da Hegel. Ma, dice Feuerbach, Hegel liquida l'astrazione ingenua con un'altra astrazione. Perchè la coscienza stessa è un'astrazione, nessuno l'ha mai incontrata.

LA CRITICA DI FEUERBACH

Feuerbach osserva di aver incontrato solo uomini in carne ed ossa, uomini che pensano, non la coscienza Assoluta. L'autocoscienza di cui parla Hegel è figura altrettanto religiosa di Dio, è una "fintio", una "fictio" invisibile e incontrollabile come Dio.

Come in Hegel l'istanza teologica e la concezione teologica del mondo era colta nell'Autocoscienza, così Feuerbach toglie l'Autocoscienza di Hegel nell'affermazione dell'uomo naturale, dell'uomo corporeo. La coscienza esiste, per Feuerbach, a partire dalla apertura della mia corporeità. L'uomo è natura. E la natura è reale, della natura abbia immediata esperienza.

Feuerbach sviluppa in modo rigoroso una critica della Religione a partire dall'uomo naturale, mentre in Hegel si sviluppa a partire dalla Autocoscienza pura. Anche per Feuerbach Dio è una proiezione, non più la proiezione dell'Autocoscienza, ma la proiezione di una natura.

Perchè l'uomo naturale si aliena? In Feuerbach due sono i meccanismi che spiegano l'alienazione religiosa.

L'uomo ha desideri, intelligenza, volontà, forza e proietta tutto questo fuori di sé e costruisce un Essere onnisciente, onnipotente, insomma tutto ciò che vorrebbe essere, a partire da ciò che è e non è. L'uomo produce Dio sulla base delle proprie facoltà e della scoperta del loro limite.

L'obiezione a questa spiegazione dell'alienazione religiosa è facile. Perchè l'uomo dovrebbe avere in sé l'idea dell'illimitato, di Dio, se è limitato? Il fatto che l'uomo sia sapiente e che sappia di essere limitato nella sapienza non implica necessariamente che abbia l'idea di una Onniscienza. Come dal limite può venire l'illimitato?

In Hegel questo problema non esisteva perchè l'Autocoscienza era rappresentata come Assoluta e illimitata. C'era quindi una proporzione tra la fonte della proiezione e l'oggetto della proiezione stessa. Nell'uomo corporeo non c'è proporzione fra fonte della proiezione (limitata) e oggetto della proiezione (illimitata).

Per rispondere a questa obiezione in un secondo momento Feuerbach si corregge con una seconda spiegazione osservando che se l'uomo è limitato, non lo è la specie. Il "genio" della specie gli dà l'idea di un tutto compiuto. La proiezione non è la proiezione diretta di sé, ma la

proiezione di quel tutto che è l'umanità. Attraverso l'interiorizzazione del tutto come specie umana, l'uomo guadagna il concetto di tutto, di completezza. Il "genio" della specie è l'elemento attraverso cui l'individuo sperimenta l'idea di totalità, che però l'individuo non riconosce alla specie. Così l'uomo produce Dio.

Ma perché questo avviene? Feuerbach spiega il modo, non le cause. Può essere infatti anche vero che questa proiezione avviene perché l'uomo si sente limitato rispetto alla specie e unifica in uno questo genio della specie e lo fa Dio. Ma perché non lo riconosce direttamente nel la pienezza della specie e della società?

Se la specie è questa pienezza perché l'uomo non la riconosce direttamente e finisce con il fare quella proiezione che è Dio? A partire da questa obiezione matura poi la critica di Marx.

In Hegel c'era una giustificazione della proiezione. In Hegel la proiezione non era quella dell'uomo naturale, ma era la storia stessa della coscienza che è costruita come un prisma, un sistema generale di queste proiezioni. L'Autocoscienza era da sempre, solo che non lo si sapeva. Come la luce che si scomponete viene percepita in parzialità di colori, ma poi può essere percepita ricomposta come la somma dei colori, così l'Autocoscienza ha avuto una sua storia, si è scomposta in parzialità, ha attraversato le sue fasi e alla fine è riconosciuta come tutto.

L'alienazione è spiegata in Hegel nel senso che la coscienza, per riportarsi nella pienezza di sé, deve traversare queste sue immagini. Ma perché invece la Natura se è compiuta in sé, se è questa forza che si espande armonicamente, questo Amore, dovrebbe determinare la alienazione?

La potrebbe determinare solo se è incompiuta e imperfetta, se non è Pienezza. Non si sta bene nel mondo solo se il mondo è un luogo dove non si sta bene. Se si sta bene non c'è bisogno di proiezioni.

Marx dirà che la causa dell'alienazione non sta nel rapporto singolo-specie, ma nel fatto che ci sono dei limiti nella natura che sono la condizione della proiezione nell'illimitato.

LA CRITICA DI MARX A FEUERBACH

Questi limiti sono inerenti allo stato sociale ed esistenziale dello uomo. Per Marx Feuerbach critica Hegel, però ricade nello stesso errore di Hegel, perché assume la natura non nella sua realtà determinata, ma come astrazione nella sua immagine ideale.

La natura come amore, forza, espansione, fisicità va incontro ad ostacoli, non è una dimensione vera e pacifica, ma una realtà in lotta, contradditoria, zeppa di sofferenze.

La natura di Marx è natura storica. La natura che l'uomo vive e sperimenta è limitata, parziale, in conflitto. Per questo nasce la proiezione. Ci sono delle contraddizioni reali che mi fanno vedere come realizzato in un altro luogo ciò che non ho realizzato qui.

Feuerbach capisce che Dio è una proiezione, lo vuole riportare sulla terra, ma lo trasforma in Serena Naturalità, in una Natura non storica che non esiste, è solo una rappresentazione, certo più controllabile e meno lontana, ma comunque non reale perché idealizzata.

Marx critica e Dio e l'Autocoscienza di Hegel e la Natura di Feuerbach perché tutte estrazioni e proiezioni, tutti "fantasmi" religiosi da togliere perché nati dall'uomo scisso e diviso.

Sé è vero che il religioso è il luogo dell'alienazione e che l'alienazione è prodotta dalla contraddizione della natura storica, perché la religione sia tolta e il fantasma ceda, bisogna demolire l'Autocoscienza hegeliana e il Naturalismo astratto di Feuerbach e accedere alla Natura nella storia, cioè all'esperienza della vita reale e sociale dell'uomo che si definisce nella vita appunto come rapporto con la natura e con gli altri.

Per combattere perciò l'alienazione bisogna passare alla storia e alla politica. Hegel e Feuerbach ci hanno insegnato che esistono delle alienazioni, ma non ci hanno indicato il terreno reale dove nascono né come controllarle.

Nella Introduzione "Per la critica della Filosofia del Diritto di Hegel" Marx dice: "Per la Germania la critica alla Religione nell'essenziale è già compiuta e la critica alla religione è il presupposto di ogni critica,

L'esistenza profana dell'errore è compromessa da che è stata confidata la sua celeste "oratio" tra "aris et focus". L'uomo il quale nella realtà fantastica del cielo, dove cerca un Superuomo, non ha trovato che l'immagine riflessa di sé stesso, non sarà più disposto a trovare soltanto l'immagine di sé, soltanto il non uomo, laddove cerca la sua vera realtà". L'uomo era disposto a trovare l'immagine di sé nel Regno dei Cieli, non è disposto a trovare un'immagine fantastica di sé qui, nella realtà storica.

La critica alla religione è il presupposto di ogni critica perché è critica al modello generale dell'alienazione, che si esprime nel suo modello di massa e nelle sue elaborazioni teoriche adatte per le élites intellettuali.

Vedremo davvero da dove nascono quelle alienazioni se andremo a cercare l'uomo storico sul terreno della storia reale. E allora insieme all'alienazione religiosa ne scopriamo altre: lo Stato, il diritto, l'ideologia, cioè tutto il sistema generale per il quale l'uomo interpreta se stesso non per controllo e dominio di fatti reali, ma secondo un sistema di proiezioni.

N.B. Questa critica alla religione cui ci siamo riferiti, è del giovane Marx (1842/44), ma sarà ripresa in forma organizzata nell'"Ideologia tedesca".

L'ideologia è il sistema complessivo infatti di tutte le alienazioni. Tuttavia a Marx stava molto a cuore la critica alla religione per il suo formidabile carattere di massa. Mentre le altre ideologie sono "proiezioni" di determinati corpi sociali, la religione è un fatto col-

lettivo, quindi facilmente strumentalizzabile dalle parti sociali più scaltrite contro le altre.

Così, nella "Questione ebraica" Marx parla del nesso esistente fra emancipazione politica ed emancipazione religiosa. Lo stato moderno, come stato, è divenuto laico, emancipandosi dalla alienazione religiosa. Tuttavia l'emancipazione dello stato dalla religione non significa che si sia emancipata dalla religione anche la società nel suo complesso. Così nel paese dell'emancipazione politica compiuta, gli Stati Uniti, noi ritroviamo l'esistenza vitale e vivace della Religione.

L'esistenza della religione non contraddice alla perfezione dello Stato, ma poiché l'esistenza della religione è l'esistenza di un difetto, la fonte di tale difetto può essere ricercata soltanto nell'essenza dello stesso.

La religione non costituisce più il fondamento della limitatezza mondana - ecco il passaggio - ma il "fenomeno", il lato apparente. La "limitatezza" religiosa sarà soppressa quando saranno eliminati i "limiti mondani". Lo Stato abolisce la religione non tanto quando diventa laico, ma quando abolisce i limiti storici, che sono le condizioni su cui continua a rinascere la religione, sia pure come fatto privato e sociale, e non più statuale.

La religione come "rappresentazione falsa" funziona finché rimangono in piedi le condizioni che l'hanno determinata.

MARX E LA FILOSOFIA POLITICA DI HEGEL

Non c'è solo l'astrazione religiosa o quella filosofica, ma c'è anche quella più direttamente politica. Marx sviluppa la critica alla Politica, o, più esattamente, a quella rappresentazione della Politica e del Diritto che era propria della filosofia hegeliana dello Stato.

Marx sviluppò in 2 tempi questa critica. Il primo tempo (intorno al 1843) fu subito dopo le sue prime esperienze di lotta politica allo interno delle lotte liberali contro lo Stato prussiano. Marx è un giovane "radicale" che si preoccupa soprattutto di rivendicare i diritti democratici e sviluppa sulla "Gazzetta RENANA" una azione su obiettivi ben precisi in una direzione molto chiara per le libertà politiche. Senti l'esigenza di mettere a fuoco quella teoria hegeliana dello Stato che, pur non coincidendo come qualcuno ingenuamente ha detto, con lo Stato Prussiano, permetteva una sua utilizzazione politica da parte di Esso per la convergenza di quell'impianto statuale con punti importanti della rappresentazione hegeliana.

Marx, dopo quella prima fase di intensa militanza, si ritira a riflettere perché sente l'esigenza di una base teorica più solida. Si rende conto del carattere decisivo della riflessione teorica per la comprensione del reale (Marx uscì presto dal luogo comune che "le cose si capiscono solo facendole" con il "buon senso": in realtà la teoria, che magari sembra "lontana" è spesso più vicina alla realtà del "senso comune". Non bastano gli occhi per vedere e capire).

LO STATO IN HEGEL

La filosofia hegeliana aveva liquidato la Religione dicendo che la religione era la forma di uno Spirito che non si riconosce come fattore di tutto e si spezza in due e proietta in altro se stesso. Hegel, svelando questo meccanismo, aveva ridotto la religione a spirito.

L'essenza della religione era ridotta da Hegel a una categoria dello Spirito, a un momento della evoluzione che l'uomo ha nel riconoscimento di sé come centro del reale. C'era un cammino dell'uomo, visto eminentemente come Coscienza, verso l'Autoriconoscimento. Ma questa Coscienza non si specifica soltanto nella sua dimensione religiosa, ma, siccome è l'orizzonte che pone tutto, è il modo con cui l'uomo si realizza come essere storico, si specifica anche nella costruzione dell'organizzazione sociale delle cose materiali del mondo.

Hegel parla di "Spirito oggettivo" ed intende dire che la Coscienza prende corpo nelle stesse cose reali. Fa parte dello "Spirito oggettivo" un quadro, una sistemazione urbanistica, un palazzo, una colonna ecc., perché lì, in queste realizzazioni, c'è un modo d'essere dello uomo che diventa fatto storico. Non c'è solo quell'opera, ma c'è, in

quell'opera, un modo generale di sentire la realtà, una visione dell'interno (Il Grattacielo di Manhattan differisce da una Cattedrale gotica perché ha altri fini, funzioni, interessi, non solo perché è una abitazione e non una chiesa. Perciò non è concepibile un Grattacielo nel Medio Evo). Le cose prodotte infatti non sono che un'incarnazione materiale dello stato della coscienza. Una rappresentazione ideale diventa progetto.

Ciò vale anche per le organizzazioni sociali. Se il Medioevo è stato una società prima feudale, poi mercantile, la Società moderna scopre lo Stato come mezzo per regolare i mezzi sociali, i rapporti di scambio. Lo Stato come sistema di rappresentanza, di decisione, come burocrazia, come organizzazione, come politica, è il modo attraverso cui si oggettiva la vita della Coscienza, è un modo d'essere un momento dello Spirito oggettivo.

Ognuno non può che vivere in una contestualità storica, in forme di organizzazione della società: allora lo Spirito si oggettiva in queste relazioni.

La grande scoperta di Hegel è che le cose si realizzano contestualmente, l'una nel gioco con l'altra, in rapporto tra loro. Lo Stato costruisce una fase della Società in cui l'uomo oggettiva la sua stessa vita.

Accettato questo come vero, Marx pone questa fondamentale obiezione a Hegel: è vero che l'uomo si compie nelle sue oggettività, però la rappresentazione che noi ci facciamo di questa oggettività deve tener conto dei loro caratteri particolari. Il "vizio" di Hegel era di aver puntato tutta l'attenzione agli aspetti generali e formali, annullando ciò che è aspetto particolare.

Lo Stato per Hegel rappresenta l'idea della massima unificazione delle sfere del privato. Esiste una società civile, dove l'uomo sviluppa la sua vita materiale (lavoro, commerci...): in questa ogni uomo è separato dall'altro uomo. Esiste la famiglia come primo nucleo di relazioni di rapporto (qui c'è già una scambio, una relazione di funzioni). Abbiamo forme di esistenza differenziate e private: i problemi di una famiglia sono diversi da quelli di un'altra; i rapporti economici di un gruppo di famiglie, di un clan, differenti dall'altro clan; i problemi di una società di mestieri diversa da quelli di una altra società... Famiglia e società civile sono aspetti diversificati, rappresentano interessi privati, interesse familiare o del cittadino.

Questo sistema privato è senza dubbio eterogeneo e dispersivo, perché gli interessi sono diversi o in certi casi, conflittuali.

Lo Stato è la dimensione che riporta a unità nelle forme della Legge e del Diritto il differenziato e disperso della vita civile (che senza un'organizzazione e una unificazione andrebbe alla dissoluzione).

Per Hegel il fine della famiglia e della società civile non può che essere lo Stato, che è quel momento dello Spirito oggettivo in cui l'intero della Società civile viene unificato e concentrato, quindi realizzato.

Le società particolari devono essere "superate" nello Stato che ne raccoglie il senso più vero. Senza Stato andrebbero in disgregazione. Lo Stato è il fine in cui si compiono le società particolari. Famiglia e società civile devono essere tolte dalle loro particolarità e raccolte in quella forma compiuta che è lo Stato.

Per Hegel lo Stato non è un mezzo ma un fine. Quando la società civile e la famiglia si compongono nello Stato assumono un significato diverso, non più privato, ma superiore e collettivo. Lo Stato è lo stadio superiore in cui famiglia e società civile si realizzano ed in questo compimento perdono le loro particolarità privatiste e si negano come entità separate.

LO STATO HEGELIANO È UN'ASTRAZIONE

Marx osserva che Hegel è fondamentalmente un nominalista perché raccoglie le differenze in un'astrazione.

Lo Stato in questo procedimento hegeliano viene ad essere l'assenza definitiva. Ma questo modello di essenza definitiva è tale solo nell'astrazione e nella rappresentazione: noi diciamo che lo Stato, in quanto raccoglie ad unità gli interessi particolari, toglie quegli interessi, ma il fatto che noi ci diamo questa rappresentazione dello Stato non vuol dire che lo Stato sia tale nella realtà.

La rappresentazione dello Stato che toglie gli interessi particolari è una mera operazione linguistica, ma non è vero che ciò che è tolto nella teoria lo sia nella pratica né che si annulli la consistenza della famiglia e degli interessi particolari della società civile. Hegel produce una strana inversione, rovesciando il predicato nel soggetto e viceversa. Hegel trasferisce la forma necessaria dell'unità, nella forma della Legge, nel soggetto della realtà.

La forma diventa realtà. Così si accantonata la realtà vera, che sono appunto quelle differenze che aspirano a quella forma, ma che quella forma, sola formulazione ideale, non toglie realmente.

Hegel dando la rappresentazione di un luogo dove si annulla l'interesse, quando l'interesse continua a sussistere cancella il reale in una rassicurazione ideale. Fa cioè quello che si faceva con la religione.

Come la religione era il luogo dove le sconfitte terrene erano risanate in modo immaginario (perché l'uomo continuava a perdere sulla terra), così lo Stato è il luogo in cui le differenze vengono risolte in modo immaginario, perché continuano a sussistere nella realtà come differenze.

Marx produce, con questa critica, una variazione nel metodo della conoscenza. Non soltanto critica il modello hegeliano di Stato, ma anche critica quei modi di rappresentazione filosofici che, come a proposito dello Stato, prendono abbagli proprio perché astrazioni. Marx fa assieme un discorso politico teorico (che sono la stessa cosa, perché senza una corretta forma di rappresentazione non c'è neanche un adeguato oggetto politico).

La non-differenza tra teoria e prassi comincia a vedersi, perché la teoria corretta è pragmatica in quanto è produttiva. La pratica ef-

ficace corrisponde a apparato teorico, mentre la pratica non efficace corrisponde al "buon senso" della religione e dei sudditi. Quindi la critica filosofica alle false rappresentazioni è il mezzo attraverso cui ci si impossessa di un'arma teorica che diventa arma pratica, perché squarcia il velo che vela la realtà e mette in grado di trasformarla.

Questa critica alla filosofia ha un significato politico in particolare, osserva Marx, nella cultura tedesca. Marx svela l'atteggiamento filosofico presupposto da tutto il sistema hegeliano, che è questa forma di "inversione" logica per cui la rappresentazione divenuta realtà e la realtà cade nella rappresentazione.

Così lo Stato (che è una astrazione) diventa il tutto mentre la famiglia e la società civile, che sono reali, vengono giudicati privi di significato reale. Hegel poi trae le conseguenze del presupposto "lo Stato è tutto": lo Stato deve essere burocratico, perché la burocrazia è la garanzia dell'unità indifferenziata del servizio; deve essere monarchico, perché ciò che veramente esiste è l'individuo e se lo Stato è il Superindividuo, l'individuo collettivo che tiene assieme tutti gli individui (il "Levietano" di Hobbes), per materializzarsi deve concretarsi in una individualità. Marx dimostra falsa la premessa e falsa quindi le conseguenze. Non è vero che lo Stato deve essere burocratico e monarchico per essere Stato, ma deve essere democratico perché, in quanto luogo della dialettica tra i cittadini che continuano a esistere come cittadini, è una dialettica delle differenze e in quanto dialettica delle differenze, deve essere "pluralista" (per usare un linguaggio moderno).

Marx critica anche gli effetti conoscitivi di questa falsa rappresentazione hegeliana dello Stato.

Siccome è un'astrazione, dietro di essa non troviamo che concetti indeterminati o al massimo un apparato giuridico, ma non troviamo cosa c'è dietro nella realtà sociale.

In fine Marx critica gli effetti politici e gli usi che si possono fare della teoria hegeliana dello Stato. Certo Hegel non ha costruito il suo sistema politico per difendere la monarchia ma possiamo ben dire che la difesa della monarchia è di fatto una conseguenza del suo sistema.

Dire che nello Stato si compie l'unità delle differenze, che lo Stato è la più alta forma di razionalità della società, non è in sé la difesa dello "Status quo", ma certo porta come conseguenza a pensare che questa è la migliore forma di società possibile.

Quindi Marx critica Hegel perché:

- c'è una svalutazione della realtà esistente a vantaggio della rappresentazione ideale;
- questa svalutazione conduce a una ipostasi (= trasfigurazione della realtà in un concetto indipendente, che sta per conto suo), che convive in una indeterminazione concettuale (perché non è attingibile dietro ad essa la realtà materiale);

- c'è una apologia dello stato presente come conseguenza di fatto della teoria.

Il fatto che Marx critichi Hegel e la sua teoria politica non implica però che già abbia individuato il terreno nuovo. Ci sono grossi dibattiti tra i marxisti circa il rapporto tra il Marx giovane e quello maturo del "Capitale".

Nel discorso che finora abbiamo fatto c'è una attenta critica a Hegel, ma è anche vero che Marx rimane sul terreno di Hegel. Cosa vuol dire Marx quando parla di "concreto" di "particolare"? E' ancora su un terreno hegeliano? Probabilmente sì.

D'altra parte non si fa una analisi dello scambio, dell'interesse, se non si ha una teoria, una rappresentazione che lo consente. Marx non ce l'ha ancora, perché non ha ancora guadagnato il nuovo terreno, storico - materiale, dove costruire una teoria alternativa a Hegel. Ma sa che bisogna andare in questa direzione. Perciò comincia a studiare l'economia, ad analizzare le organizzazioni concrete dello Stato.

L'incontro con Engels che aveva già fatto analisi importanti circa la classe operaia inglese, è importante per indurre Marx a scavare nel terreno dell'economia e delle classi sociali, attraverso cui lo Stato può non essere più pensato mediante categorie logiche analizzate nelle sue esecuzioni materiali.

Una teoria su queste nuove basi è difficile. Elaborare delle definizioni generali è facile, fare analisi materiali è ben più complesso. Da questa fase in avanti Marx, ancora feuerbachiano, sarà sempre più portato a fare uno scandaglio della vita materiale.

Questo comincia con la fase francese (fine 1843-44) quando collaborerà alla direzione degli Annali franco-tedeschi e affronterà problemi politici reali ("questione ebraica") dove farà vedere il nesso fra libertà e religiosità polemizzando con la rivendicazione della libertà religiosa da parte degli Ebrei (e sottolineerà il nesso tra astrazione politica e astrazione religiosa cfr lezione 1.a p. 8). Molto interessante in questo momento un'analisi del commercio a proposito del Giudaismo.

Infine una ripresa della critica alla filosofia del diritto di Hegel, critica alla filosofia tedesca come strumento di rivoluzione sociale. Per Marx in Germania si è pensato quello che altri popoli hanno fatto.

Criticare il pensiero tedesco per Marx è necessario per porre i tedeschi nella condizione pratica della trasformazione. Mentre in Francia c'è stata una rivoluzione borghese e lo Stato come astrazione delle libertà è frutto di una parte sociale (borghesia) ed è stato compiuto, dai tedeschi è stato solo pensato. Di qui la funzione pratica in Germania della critica della Filosofia.

In Marx giocano continuamente e reciprocamente i rapporti riflessioni teoriche e lotte politiche. Non a caso scrive queste cose in Francia, mentre conosce gli esuli tedeschi e prende contatti con la "lega dei giusti" e con il primo socialismo francese.

I "MANOSCRITTI ECONOMICO - FILOSOFICI"

Nei "Manoscritti economico-filosofici" del 1844 Marx porta a perfezione la sua fase feuerbachiana, caratterizzata dalla critica alla astrazione e dell'assunzione della realtà materiale come punto di partenza di una teoria che rispetti lo stato delle cose e non inverta la dimensione della realtà nell'immaginazione.

Feuerbach è stato il pensatore-guida di Marx nel passaggio della sua fase di critica radicale delle istituzioni, di critica della religione, di critica della filosofia, di assentamento sul terreno del materialismo. "Andare alla radice" dice Marx, "andare alla radice dello uomo", la radice dell'uomo è l'uomo stesso.

Nei "Manoscritti economico-filosofici" emerge questo umanesimo critico positivo di Marx. C'è una critica delle immagini apparenti dello uomo e quindi una definizione del mondo umano, della vita umana, della stessa individualità a partire dalla sua dimensione produttiva e sociale.

I "Manoscritti" furono pubblicati molto tardi. Fu una pubblicazione molto importante perché permise la distinzione tra il Marx giovane e il Marx maturo (con il problema continuità/discontinuità), rivalutando il Marx giovane rispetto al Marx del "Capitale" (spesso un po' frainteso in senso economista e volgarmente materialista). Il Marx dei "Manoscritti" svolge infatti un discorso eminentemente antropologico, studiando il senso della vita umana, la "natura" dell'uomo: anzi Marx usa il vocabolo classico della filosofia e parla di "essenza" dell'uomo. C'è una attenta riconsiderazione di Hegel, soprattutto della dialettica, che nelle prime opere era squalificata come mistificazione e che nel "Capitale" non appare più con questa chiarezza. Ciò ha consentito interpretazioni esistenzialistiche del giovane Marx e, all'opposto, interpretazioni che tendono a presentare il Marx dei "Manoscritti" come ancora non Marxista (per esempio per Althusser nel Marx dei "Manoscritti" non c'è ancora un metodo scientifico, non si è ancora realizzata quella rottura epistemologica, Marx è ancora feuerbachiano e non ancora marxista).

Comunque nell'evoluzione di Marx questo passaggio è significativo. Ci sono infatti tutti gli elementi che preparano la successiva "rottura" con la filosofia della prassi.

Tre sono i temi messi a fuoco nei "Manoscritti economico-filosofici": il lavoro alienato; la proprietà privata e il comunismo; la rinnovata critica alla dialettica di Hegel con una relativa valorizzazione però della dialettica stessa.

LA "PREFAZIONE" AI "MANOSCRITTI"

La preoccupazione di Marx non è tanto quello di criticare l'astrazione in se nella sua formalità quanto nella sua connessione con la vita reale che essa rovescia, nelle conseguenze che produce nella vita sociale e nelle cause sociali che la determinano.

Nella "Prefazione ai "Manoscritti" Marx fa cenno alla critica alla filosofia del diritto di Hegel, che era critica alle scienze del Diritto e dello Stato. Si è accorto che è difficile combinare una critica teorica con quella dei materiali specifici.

"Nella redazione di essa (= la critica alla filosofia del diritto) per la stampa la mescolanza della critica diretta unicamente contro la speculazione con la critica delle diverse materie mi si mostrò del tutto sconveniente, di ostacolo allo svolgimento e gravosa all'intelligenza".

La difficoltà di Marx era di unire la critica alla mistificazione con la critica delle relazioni particolari di essa e d'altra parte si rende conto che non è possibile isolare la sola critica alla speculazione dalla critica alle connessioni pratiche.

"Inoltre la ricchezza e varietà dei temi da trattare avrebbero permesso di condensare tutto in uno scritto soltanto in maniera aforistica e d'altra parte una tale esposizione aforistica avrebbe prodotto l'apparenza di un sistematizzare arbitrario".

Una critica così vasta che era possibile accennarla solo per aforie; ma ciò avrebbe potuto dare l'idea di un'apparente scientificità, di una serie di connessioni arbitrariamente affermate.

"Farò quindi seguire in diversi opuscoli separati la critica del diritto, della morale, della politica e finalmente tenterò di ridare in un lavoro speciale la connessione dell'insieme, del rapporto delle singole parti come anche la critica conclusiva della elaborazione speculativa di quei materiali".

Marx dice quello che però non farà mai. Marx infatti non ha spirito di sistema: ma non perché non abbia coerenza logica, ma perché sa che spesso il voler racchiudere tutto in un sistema significa cancellare le differenze.

Il programma di Marx è quello di partire dall'analisi per arrivare a una riesposizione complessiva. Neanche il "Capitale" però (come volgarmente è creduto) è una esposizione complessiva del sistema sociale, ma è soltanto l'individuazione di una dimensione che è portante e strutturale, ma non esaustiva, tant'è vero che noi possiamo fare una critica del Capitale attraverso l'analisi del suo Diritto, della sua Etica ecc. perché il Capitale non è soltanto il rapporto denaro-merce-denaro, ma è il rapporto di tutto quello che va sotto il segno della merce. In una società del Capitale tutto è merce, ma il fatto che tutto sia sotto il segno della merce non vuol dire che non esistano più le differenze, che ogni dimensione, pur in questo circolo unitario, non abbia un suo spessore che dobbiamo analizzare.

Allora in Marx il tentativo di rendere coerente il sistema distribuito degli apparati sociali, dell'ideologia ecc. non vuol dire che lui sia frettoloso e voglia dare al più presto una rappresentazione complessiva: in lui è infatti prevalente lo spirito scientifico, euristico, di ricerca, lo sforzo di essere assieme analitico senza però presupporre una sintesi arbitraria alla ricerca determinata.

Il programma di Marx è di analizzare i modi della vita sociale nel suo complesso e come l'astrazione prende i settori della vita sociale, come nasce l'alienazione, quali sono le condizioni che permettono all'alienazione di riprodursi.

Dalla critica all'alienazione religiosa come fatto complessivo, della critica allo Stato, il nucleo viene stretto alla critica dell'alienazione dell'uomo come tale, dell'uomo in relazione alla sua "essenza" (termine certo poco marxista, ma della filosofia classica).

L'ALIENAZIONE DEL LAVORO SALARIATO

Marx dice che noi siamo dinanzi a una contraddizione operante: "più cresce la ricchezza, più i produttori di questa ricchezza, gli operai impoveriscono (Il primo "manoscritto" si occupa perciò del problema del salario).

Il salario viene determinato attraverso la lotta ostile tra capitalista e lavoratore. Necessità della vittoria del capitalista: il capitalista può vivere più a lungo senza il lavoratore che non questi senza di lui. L'unione fra capitalisti è abituale ed efficace, quella fra lavoratori vietata e con cattive conseguenze per lui. Inoltre il proprietario fondario e il capitalista possono aggiungere ai loro redditi dei profitti industriali, rendita fondaria e interessi di capitale che il lavoratore non può aggiungere al suo salario.

Perciò la concorrenza fra i lavoratori è tanto grande. Dunque per il lavoratore soltanto la separazione di capitale, proprietà fondaria e lavoro è separazione necessaria, essenziale e nociva; capitale e proprietà fondaria non hanno bisogno di restare in questa astrazione, ma sì il lavoro del lavoratore".

Marx qui passa all'analisi di una situazione determinata: crescita della ricchezza, impoverimento della maggioranza dei lavoratori, definibili attraverso un'analisi della struttura del salario. Ma affrontando questo problema Marx non lo vede solo come problema economico del salario, ma come connessione dell'insieme della società, del rapporto produttivo in generale. Il salario è una spia per rilegare all'alienazione del lavoro del lavoratore, quindi del lavoro umano, quindi dell'uomo.

Il salario è una spia della connessione capitale-lavoro, dell'alienazione del soggetto nel lavoro, del lavoro nel suo complesso, dello uomo che lavora.

Perchè il lavoratore è in una situazione alienata? Egli produce oggetti, merci, ma quanto produce gli viene sottratto. A differenza della società precapitalista in cui l'artigiano produceva per il proprio consumo l'oggetto e c'era una possibilità di autorealizzazione

perchè imprimeva nella cosa la sua creatività, in un sistema più allargato di produzione e distribuzione il produttore del bene non produce più il bene per sé, ma produce una quantità di beni maggiori. Non produce nemmeno per il fabbisogno: lo scopo finale non è più quello fruttivo.

C'è infatti una mediazione fra il lavoro che produce i beni e il mercato dei beni. Il capitalista è colui che media questo passaggio perché raccoglie il prodotto del lavoro trasformandolo in capitale. E lo trasforma in capitale prendendo il sovrappiù della produzione (quello che è in più rispetto all'autosostentamento) e capitalizzandolo.

Questo Marx lo apprende dagli Economisti classici che sta studiando in questo momento in Francia e che avevano sottolineato la connessione valore-lavoro (il valore di una merce è dato dalla quantità di lavoro presente in esso).

Nel sistema complessivo della produzione noi abbiamo una situazione in cui accade questa tripartizione: la ricchezza complessiva il reddito si distribuisce in proprietà fondaria, profitto, salario. C'è una interruzione fra il momento produttivo e il momento fruitivo che è mediata dall'intervento del capitalista.

La merce non ritorna più al lavoratore come qualcosa da lui prodotto, ma come qualcosa di estraneo, tant'è vero che lo "acquista". Il produttore è staccato da ciò che produce e lo riprende come un qualcosa che è estraneo da sé. Quindi produttore non ha la possibilità di riconoscersi negli oggetti che ha prodotto.

Il Capitale dà all'operaio quanto lui ha prodotto sotto forma di salario, che è una quantità di lavoro astratto, in modo che dal complesso generale della produzione il produttore possa prelevare quanto è necessario per la sua sopravvivenza.

Cosa significhi "lavoro astratto" per Marx nei "Manoscritti" non è del tutto chiaro e si espliciterà nei "Grundrisse", comunque si cominciano a intravedere alcuni elementi.

I beni prodotti corrispondono alla quantità complessiva di lavoro che se noi consideriamo come lavoro erogato diventa "lavoro di tutti", quindi lavoro astratto. Perciò la quantità complessiva dei beni prodotti corrisponde al lavoro astratto e il lavoro astratto non possiamo più calcolare in relazione al singolo produttore, ma in base al complesso dei beni prodotti.

Siccome i beni prodotti sono di più di quelli necessari alla sopravvivenza e siccome da questa ricchezza complessiva si sottrae in forme di salario quella quantità che viene distribuita agli individui per acquistare da questo complesso di beni quelli necessari alla sopravvivenza, il resto è frutto del pluslavoro e diventa quindi plusvalore.

Insomma la quantità di lavoro erogato può essere computato in base alla produzione complessiva di merci, per cui il lavoro non è più computato o computabile nei termini di una quantità di lavoro individuale, ma della massa generale della produzione. Se questa massa di beni è maggiore della quantità necessaria alla sopravvivenza il Capitale

sottrae dalla massa di beni sotto forma di salario quella quantità di beni necessari alla sopravvivenza del lavoratore, ma quello che il lavoratore prende sotto forma di salario è molto meno della quantità di beni prodotto. Sicchè il lavoro erogato dall'operaio è pluslavoro rispetto alla sua sopravvivenza ed è plusvalore rispetto alla quantità, alla massa generale del capitale, che si suddivide in salario, necessario alla riproduzione della forza lavoro, e in profitti, che rappresenta l'incremento del capitale.

L'operaio è separato come produttore dei beni che produce; del suo lavoro personale ha solo un corrispondente che è quel quoziente sottratto al lavoro astratto che è il salario; acquista ciò che ha prodotto come fosse estraneo: insomma il rapporto produttore-prodotto è lacerato.

Questa è una contraddizione reale, un'alienazione concreta. Se questo è vero l'operaio dipende dal Capitale che decide di lui. L'operaio stesso diventa una merce perchè la forza-lavoro è acquistata dal Capitale in funzione della sua logica di accumulazione.

Se il produttore non produce più per sé stesso, non è nella condizione di decidere della produzione e allora è la macchina della produzione, nella sua forma razionalizzata che è quella del capitale, che decide la quantità di ciò che deve produrre. Il Capitale quindi acquista sul mercato quella merce che è lavoro necessario per il tipo di prodotto utile alla sua accumulazione.

La forza-lavoro, come merce, risponde alla logica di mercato e il suo prezzo dipende dalla legge della domanda e dell'offerta. Non solo il produttore acquista come merce, come qualcosa di estraneo ciò che ha prodotto, ma egli stesso diventa merce acquistata sul mercato. C'è non solo l'alienazione della sua creazione da sé, ma di sé da sé. Quindi alienazione del lavoro in quanto beni prodotti e alienazione dal proprio lavoro in quanto produttore.

Da questa contraddizione oggettiva possono prendere piede altre alienazioni. E' questa lacerazione il terreno di coltura perchè le altre alienazioni siano credute come vere. La lacerata, spezzata famiglia terrena contempla la bellezza della Sacra Famiglia Celeste che è la contropartita della lacerazione terrena e in tanto può sussistere come speranza e utopia da raggiungere perchè non c'è nella realtà.

Rispetto alle prime considerazioni di Marx sulle astrazioni ora il problema viene affrontato in modo più radicale, sul terreno dove pensa possano nascere e divenire funzionali le false rappresentazioni. Insomma qui Marx è sempre sul terreno materialista. Qui il materialismo è definibile in questo gioco di situazioni materiali che implica un rapporto con l'ideale che si costituisce come consolatorio rispetto alla contraddizione materiale.

"Noi partiamo da un fatto dell'Economia politica, da un fatto attuale. L'operaio diventa tanto più puro quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza e in estensione.

L'operaio diventa una merce più a buon mercato quanto più crea merci. Con la messa in valore del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la svalutazione del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci, esso produce se stesso e il lavoratore come una merce, precisamente nella proporzione in cui esso produce merci in genere".

ALIENAZIONE E DIALETTICA TRA HEGEL E MARX

Qui c'è una dialettica, nel senso che la posizione di una determinazione (il lavoratore) si definisce in rapporto con l'altra (il Capitale) e non è possibile definire l'una senza metterla in connessione con l'altra. Per cui l'alienazione in Marx assume una connotazione che la collega alla dialettica, che diventa il criterio metodologico per definire la connessione e quindi anche per determinare il senso della alienazione. Però la dialettica di Marx tende ad essere dialettica del concreto.

Hegel è stato il primo a dire che la determinazione particolare si capisce solo in relazione con il tutto, però, secondo il punto di vista di Marx, in Hegel c'era una confusione tra alienazione e oggettivazione, cioè per Hegel ogni oggettivazione era un'alienazione. Questo errore era stato compreso e determinato da Feuerbach, ma Marx ha fatto capire più radicalmente la radice di questo errore.

3 tempi: l'individuazione dell'alienazione e la confusione dell'alienazione con l'oggettivazione (Hegel); la scoperta di questo errore (Feuerbach); la determinazione della radice materiale dell'errore (Marx).

Spieghiamo la posizione di Hegel.

"Alienus" vuol dire essere altro. Dio è una oggettivazione della coscienza che non si riconosce come tutto, dice Hegel. Anche i prodotti, il mondo umano, lo spirito oggettivo, è però un'alienazione, perchè sta di fronte alla coscienza come altro da sé. Quindi per Hegel la coscienza si sviluppa in una serie di alienazioni, cioè di proiezioni, che vengono a mano a mano tolte dalla coscienza che le riconosce come proprio prodotto, capisce che non è una oggettività che sta da sola, e al tempo stesso le raccoglie come proprio passato.

La coscienza si oggettiva perchè in ogni oggetto che produce si aliena; una volta che però ha guadagnato sé come soggetto della produzione toglie l'alienazione; toglie questa oggettività, questa alienazione perchè la riconosce come suo prodotto e la riconduce a sé, perchè cioè riduce l'oggettività a soggettività.

Ogni oggetto in quanto prodotto dalla coscienza, per il fatto stesso di essere prodotto dalla coscienza, è alienato; per il fatto stesso che la coscienza scopre che è un suo prodotto, cessa l'alienazione. Ma l'alienazione cessa sussistendo il prodotto, perchè questo oggetto da un lato, in quanto riconosciuto come prodotto dello Spirito, è lo Spirito alienato in esso; in quanto lo Spirito riconosce questa alienazione, riconquista l'oggetto, ossia lo riduce alla sua soggettività; però l'oggetto sussiste. Per cui in Hegel c'è la "stranezza" di questo sviluppo: alienazione della coscienza nell'oggetto, riappropriazione alla soggettività in un processo tutto interno alla coscienza, nel permanere dell'oggetto nella realtà. Quelli che Marx chiama i cri-

tici "teorici" di Hegel assumeranno la coscienza come soggetto "critico", che scopre in ogni oggetto l'alienazione. Ma ciò non basta a togliere l'alienazione nella realtà, se l'oggetto dell'alienazione continua a permanere.

Perché in Hegel c'era questo errore? Feuerbach osserva che Hegel sottovaluta l'autonomia dell'oggetto, "ciò che sta davanti", "ciò che sta contro". Il concetto di oggetto rinvia al concetto di soggetto. Per Hegel l'oggetto è prodotto da me, non è autonomo, e quando io lo riconosco come mio prodotto lo tolgo nella sua forza di oggetto, nella sua capacità di sussistere indipendentemente da me. Feuerbach ammette che la coscienza si definisce in rapporto all'oggetto, (dialettica) ma sottolinea anche che l'oggetto sussiste in una sua differenza rispetto alla coscienza e non è riducibile ad essa.

Se l'oggetto ha una sua autonomia, non può essere tolto solo idealmente, o è tolto o non è tolto. Hegel ha fatto l'errore di rendere ogni cosa, ogni oggetto come alienazione dello Spirito: l'oggetto è ridotto ad apparenza ed una volta che lo Spirito lo scopre come apparenza, lo riduce a sé. In questo modo ogni oggetto è demolito nella sua autonoma sussistenza e resta il vuoto parlarsi della coscienza per sé.

La coscienza che dovrebbe essere il pieno di ogni oggettività diventa il "vuoto" e la dialettica gira a vuoto, inventa fantasmi, diventa teologia.

La contraddizione non è tolta solo perché il soggetto riconosce l'oggetto come proprio prodotto, ma continua a permanere se permane un contrasto, una "frizione" fra il soggetto e l'oggetto.

Allora Marx osserva che la "frizione" fra soggetto e oggetto cade se riesco a stabilire una "simpatia", un accordo fra soggettività e oggettività, se rendo coerente l'opposizione soggetto/oggetto così da renderli complementari e non più escludentisi.

Questo l'aveva detto anche Feuerbach, quando parlava dell'Amore come elemento unificante, che rende compatibile il rapporto dell'uno con l'altro. Ma Feuerbach non si rendeva conto che però la frattura tra soggetto e oggetto è reale.

Marx allora ricupera Hegel. In una situazione materialmente lacerata il nostro rapportarsi con gli oggetti reali è sempre falsato (lo dimostra l'analisi dell'alienazione del lavoro).

Quando costruiamo il mondo dell'oggettività lo costruiamo sempre a partire dalla nostra situazione scissa, falsata. Abbiamo quindi a che fare con "fantasmi" veri e con cose reali che sono "fantasmi".

Per togliere questi fantasmi non basta la critica idealistica hegeliana perché Hegel confonderà l'oggettivazione con l'alienazione, non rende ragione delle radici materiali dell'alienazione.

Feuerbach critica correttamente Hegel, ma non spiega perché nasce l'alienazione, non capisce la situazione materiale che la genera.

Marx afferma che è vero, c'è un rapporto deformato con l'oggetto, ma questo rapporto deformato con l'oggetto non è dato perché c'è una pura illusione della coscienza, ma perché tra le due soggettività non c'è coerenza reale. Il problema quindi è quello di trovare una pertinenza

tra il mondo dei soggetti e quello degli oggetti.

Marx spiega che c'è squilibrio perché ogni soggetto e ogni oggetto non è situato in una giusta dimensione che è quella di complementarietà (in questa dimensione ogni realtà ha una sua funzione).

UOMO E NATURA

C'è un circolo tra uomo e natura. Il rapporto tra uomo e natura non è un rapporto di opposizione. Se c'è un rapporto di opposizione ciò non deriva dalla "natura" dell'uomo, ma da qualche elemento storico di disturbo.

Lo statuto dell'uomo è uno statuto di complessità. Cos'è infatti l'uomo?

L'uomo è una coscienza "generica", è un "genere". L'essere umano infatti costituisce sé come oggettività. Si pone in un rapporto con la natura in cui la natura è l'elemento del suo costituirsi organico. Ma nel costituirsi organico dell'uomo c'è la coscienza di questo costituirsi.

La differenza dell'uomo con l'animale sta nel fatto che l'animale, che pure è in rapporto organico con la natura, non distingue tra la sua vita e il modo con cui la sua vita si costituisce, mentre l'uomo si rappresenta tutta la sua natura come un "suo" organismo: non solo l'uomo è un elemento della natura, ma la natura è un qualcosa che può essere costruita ad immagine dell'uomo.

In questo rapporto circolare uomo-natura ci sono anche gli altri uomini, che sono natura e anche sono oggettività che modellano insieme la natura. Così l'uomo nel rapporto con la natura si rappresenta questo rapporto e assieme si rappresenta tutti quelli che si rappresentano come lui in questo rapporto.

Questo rapporto uomo-natura per essere coerente deve essere armonico. In questo rapporto in cui l'uomo non solo rende organica a sé la natura, ma la modella su di sé, è necessario un rapporto paritario con gli altri uomini. Solo in un rapporto paritario con gli altri uomini è possibile un dominio coerente della natura secondo l'immagine della libertà. L'uomo non solo è determinato dalla natura, ma in quanto innova e la trasforma, a sua volta la determina.

Questa innovazione è creativa però se l'uomo è in armonia con la natura, quindi con gli altri uomini che sono elementi della natura e conoscenze naturali.

La dimensione del collettivo è una possibilità di realizzazione della armonia tra soggetto e oggetto e in questo caso fra soggetti e oggetti, fra mondo della soggettività e mondo della oggettività.

L'individualismo è il frutto di una prevaricazione materiale che, squilibrando il rapporto tra gli uomini, squilibra il rapporto con la natura, producendo lacerazioni, scissioni, contraddizioni, che danno la possibilità al sussistere delle astrazioni filosofiche e delle mistificazioni religiose. Andare all'essenza dell'uomo vuol dire ricomporre la armonia storica lacerata per la prevaricazione di un elemento sull'altro. Questa lacerazione ha causato cattive relazioni dell'uomo con l'al-

tro uomo, con la natura, con la sua stessa sensibilità e che quindi gli ha consentito di creare un altro mondo come compensazione immaginaria.

La critica all'alienazione non può più essere fatta attraverso un pensiero filosofico nemmeno attraverso la scoperta dell'errore, ma soltanto attraverso una modifica pratica del reale.

La filosofia deve diventare pratica. Perchè la relazione e il mondo delle relazioni storiche può essere cambiato quando la teoria entra in contatto con la prassi stessa e quindi la teoria diventa prassi e la prassi diventa teoria.

Questo è il cammino che porta Marx alla definizione del materialismo storico che è la possibilità delle trasformazioni materiali attraverso la prassi e quindi un tipo di teoria che produca questa trasformazione. Questa teoria non può fare la rivoluzione astrattamente, ma ha bisogno dell'azione pratica, e la pratica deve basarsi su rappresentazioni corrette, quindi ha bisogno della teoria.

In Marx non c'è solo la preoccupazione per l'incidenza pratica delle teorie, ma anche lo sforzo di analisi circa la loro genesi e il loro scopo ultimo. Così capisce bene la "potenza" delle religioni, ma sa bene che, nascendo dall'alienazione, non possono che riprodurre alienazione. Il tipo di pratica che Marx propone parte invece dal riconoscimento dell'alienazione e quindi intende produrre oggetti che liberino dall'alienazione. In Marx c'è quindi una componente fortemente etica. Althusser osserva che questo aspetto di Marx sarà anche interessante, ma non è il "vero" Marx, quello scientifico, che ha individuato nel materialismo storico e dialettico la scienza della realtà (Della Volpe diceva che Marx è il Galileo delle scienze morali). E' ben vero che per fondare il socialismo come "scienza" non poteva bastare né un'istanza etica, né la semplice individuazione del campo d'indagine.

Per Althusser qui Marx è ancora umanistico e in quanto umanistico rischia di essere ideologico.

Tutti gli umanesimi non possono che essere espressione dell'alienazione dovuta allo stato di sofferenza e di disagio dell'uomo e tendono a divenire ideologici. Così l'umanesimo di Marx è divenuto anche stalinismo. Non ha tutti i torti quindi Althusser a porre invece come centrale in Marx l'analisi scientifica del Capitale.

NOTA

SULLA RELIGIONE IN MARX

La problematica si può dividere in 2 aspetti.

a) la religione come alienazione. Così ha funzionato nella storia. E' stato cioè un elemento di compensazione delle contraddizioni reali, il controaltare delle sofferenze vere (sia quelle fisiche sia quel-

prodotte dalla sopraffazione dell'uomo sull'uomo);

b) Talvolta la religione ha potuto essere la spinta alle rivoluzioni sociali. La storia europea ci mostra come molti cambiamenti sono avvenuti in nome del Cristianesimo e delle sue idee di giustizia e di uguaglianza.

Marx però ne critica l'aspetto provvisorio e ambiguo, visto che la religione dà come liberazione totale solo quella ultraterrena. Del resto la filosofia marxista è una filosofia terrestre, che pone all'uomo l'obiettivo di raggiungere la felicità sulla terra, perché è nelle possibilità storiche dell'uomo raggiungere la felicità sulla terra.

Il Marx giovane crede in questa possibilità. Il Marx maturo la mette come sottinteso.

Ernst Bloch ha letto il cristianesimo secondo un taglio marxista: la pienezza della creazione, il settimo giorno, è l'uomo. Cristo è centrale perchè è il Dio-uomo; il compimento di Dio è l'umanità di Cristo. Cioè l'uomo è Dio. Cristo stacca la divinità dall'altro mondo per portarla sulla terra. Lì ha origine l'ateismo, l'uomo può diventare Dio.

La religione cristiana con le sue figure utopiche (Regno, liberazione) profila in modo utopico quello che il marxismo produce sul piano storico.

Il Cristianesimo è una anticipazione figurale, è profezia di quanto l'uomo sarà quando, risolte le contraddizioni, diventerà dio sulla terra. Il Cristianesimo inventa spazi di speranza (vedi il bellissimo saggio di Bloch su Thomas Muntzer).

I Cristiani per il Socialismo, i cattolico-marxisti pensano invece che Trascendenza di Dio, "Cieli nuovi e terra nuova" come dono di Dio, sia no realtà. Il marxismo, liberandoci dalle contraddizioni materiali, ci libera dalla religione come superstizione e permette all'uomo di avere un rapporto autentico con Dio.

La religione non nasce soprattutto dalla nostra debolezza di uomini, ma dalla grandezza della verità di Dio.

C'è qui un uso strumentale di Marx. Il marxismo "serve" per la purificazione della religione.

I "Manoscritti economici-filosofici", per quanto siano ancora in una prospettiva di tipo feuerbachiano, introducono elementi specifici derivanti dall'incontro di Marx con gli economisti classici e da una relativa rivalutazione di Hegel.

I temi dei "Manoscritti" erano quindi:

- a) la rilevazione del lavoro alienato e il nesso valore-lavoro che Marx recepisce dagli economisti classici Smith e Ricardo e che comincia a mettere in questione;
- b) la determinazione del rapporto di proprietà privata costituito nella connessione di lavoro alienato da un lato e di capitale alienante dall'altro, ambedue fattori dell'alienazione complessiva della attività essenziale dell'uomo, la produzione;
- c) la capacità che Marx ha di risalire dalla constatazione delle condizioni di alienazione al valore assiologico della produzione umana e della integrità dell'essere umano come essere generico.

Qui la riscoperta della dialettica hegeliana, da un lato come astrazione, ma dall'altro come sistema di connessione dei vari elementi della vita sociale, quindi da negare in quanto procedura di un'astrazione che riproduce se stessa, ma da valorizzare in quanto sistema della connessione degli elementi tra loro;

- d) infine la determinazione della storia come campo dell'indagine materiale della trasformazioni.

Quindi c'erano nei "Manoscritti economico-filosofici" già gli elementi tematici, i motivi fondamentali che Marx doveva ricomporre su un terreno che fosse più proprio, che fosse quello definibile come materialistico.

IL "MATERIALISMO" di MARX

Materialismo per Marx non vuol dire materialismo ingenuo, non vuol dire materialismo naturalistico, ma vuol dire materialismo storico. Tutti sanno che oggi è divenuto un riferimento da manuale del marxismo dire che esiste un materialismo storico e un materialismo dialettico. Queste due dimensioni sono state presentate da certa storiografia come opposte, nel senso che si è appiattito il materialismo dialettico a materialismo naturalistico ingenuo (anche in seguito a opere tarde di Engels come "Dialettica della natura") e di contro il materialismo storico, staccato dal materialismo dialettico, è stato interpretato nella forma di un neoumanesimo (il marxismo sarebbe così un particolare tipo di umanismo).

A mio parere questa divaricazione fra materialismo storico e materialismo dialettico ha prodotto due fraintendimenti del pensiero di Marx: da un lato il materialismo dialettico è divenuto naturalismo, dall'altra il materialismo storico è trasformato in generoso Umanesimo.

In questomodo si perde la specificità di Marx che è appunto quella di connettere il terreno della storia con una logica delle sue trasformazioni che possiamo genericamente chiamare "dialettica" (anche se non ha più molto a che fare con la dialettica di Hegel).

L'"IDEOLOGIA TEDESCA"

Con "L'Ideologia Tedesca" lo stacco da Hegel comincia a costituirs in modo consistente e preciso. Comincia a venire in primo piano chiaramente quello spazio che possiamo definire del "materialismo storico".

L'"Ideologia Tedesca" è un'opera interessante che purtroppo non fu pubblicata durante la vita di Marx. Addirittura rimase nel suo complesso inedita fino al 1932 (nel 1924 c'era stata un'edizione particolare del suo 1° capitolo).

Marx stesso, a proposito di quest'opera, parla di "critica roditrice dei topi", perché l'opera, data per la pubblicazione, non era poi stata effettivamente pubblicata. Perciò i riferimenti di Marx a quest'opera sono sempre indiretti.

In essa erano costituiti i caratteri peculiari di quello che facciamo passare sotto il nome di marxismo.

Quest'opera è del 1846 e si divide in 3 parti:

- a) una prima parte che va sotto il nome di Feuerbach (anche se Feuerbach è citato solo di striscio) dove sono presenti le formulazioni della concezione materialistica della storia;
- b) una 2° parte, sotto il nome di Bauer, è una critica di questo filosofo che riprende motivi di una precedente opera intitolata "La Sacra Famiglia" scritta appunto contro Bauer;
- c) segue una critica a Stirner e gli altri socialismi: Marx vuole differenziare il suo socialismo, che cominciamo a definire son d'ora "socialismo scientifico", dagli altri socialismi perché conduce un'analisi delle condizioni della trasformazione pratica della società, cioè della "rivoluzione" (termine proprio della tradizione marxista).

La prima parte è il manifesto teorico di quest'opera.

Abbiamo già parlato della critica di Marx alla concezione hegeliana dello Stato, in quanto ipostasi ed astrazione. Ma questa astrazione finiva con il convergere in appoggio alla politica dello stato prussiano, quindi non era solo un'astrazione, ma un'astrazione che faceva un certo gioco sociale.

La filosofia hegeliana non andava perciò considerata solo come un apparato "teorico", che può essere giusto o sbagliato, coerente o no (e Marx ne vuole appunto evidenziare l'incoerenza e l'errore), ma anche come un apparato "ideologico", in quanto congruente a determinate operazioni politiche.

Ideologia non è soltanto la costruzione di un'astrazione, ma anche una dimensione falsificante del reale che però incide su di esso, svolge una funzione nella realtà, è espressione di questo tipo di realtà.

Non basta perciò denunciare l'errore, occorre vedere le ragioni, le condizioni dove esso sorge.

Nell'"Ideologia tedesca" c'è la ripresa di questa preoccupazione, di criticare Hegel non solo come filosofia astratta e forma sofisticata di teologia, ma soprattutto nella sua dinamica complessiva, nella sua genesi e nella sua funzione.

LA POLEMICA CONTRO I "POST-HEGELIANI"

Marx riprende così la polemica nei confronti di tutti i post-hegeliani che intendevano criticare Hegel mantenendosi sul suo stesso terreno. Per Marx questi posthegeliani erano molto più reazionari di Hegel perché erano l'apparenza della critica, erano "la critica della critica". Con un gioco di parole di quelli frequenti in Marx quando voleva portare un attacco "ad hominem", Marx vuole scrivere una "critica della critica critica", cioè una critica di questo atteggiamento verbale della criticità.

Per Marx la critica tedesca, ben lungi dall'indagare circa i suoi presupposti filosofici generali, ha sviluppato i suoi problemi sul terreno di un sistema filosofico determinato.

I critici tedeschi hanno compiuto una mistificazione non solo nelle risposte, ma negli stessi problemi posti. Hanno assunto degli aspetti della filosofia di Hegel, ad esempio la critica della Religione, la critica dello Stato e se ne sono serviti per criticare l'intero della filosofia hegeliana. Insomma, un pezzo di Hegel contro una certa interpretazione complessiva di Hegel. Invece di andare a verificare le condizioni in cui è nata la teoria hegeliana, prendono parola dalla stessa dimensione teorica a cui rivolgono l'obiezione.

Tutta la critica filosofica tedesca, da Strauss a Stirner, si limita alla critica delle rappresentazioni religiose, partendo dalla religione reale alla teologia vera e propria, all'essenza della coscienza religiosa.

La rappresentazione religiosa viene variamente definita: sotto la sfera delle rappresentazioni religiose vengono riassunte anche quelle metafisiche, politiche, giuridiche, morale.

La coscienza politica, giuridica, morale, metafisica diviene coscienza religiosa. L'uomo politico, morale, giuridico diviene in ultima istanza religioso. Insomma i filosofi posthegeliani non hanno fatto che "tradurre" la concezione hegeliana nel suo complesso, il diritto, la morale, la politica hegeliana sotto la categoria del "religioso". Hanno fatto capire che tutte queste costruzioni hegeliane sono altrettanto "religiose" che la religione e vanno demolite.

Ma certo non basta dire che certe costruzioni sono "religiose" per demolirle. Resta un vuoto pratico, materiale. E resta anche di conseguenza anche un vuoto teorico, perché non si capisce quale è il punto di vista in base al quale si dice che queste sono mistificazioni religiose se non c'è un punto di vista nuovo, realista, "materiale" in base

al quale si possa ridurre tutto al religioso. Questa vanificazione del tutto è che tutto è vano; ma vana è quindi anche la stessa critica, che gira a vuoto.

I giovani hegeliani, i cosiddetti hegeliani critici finiscono con l'essere identici ai vecchi hegeliani, che, come dice Marx "avevano compreso qualsiasi cosa non appena l'avevano ricondotta ad una categoria logica hegeliana".

Mentre i vecchi hegeliani comprendevano il mondo, i fatti, il diritto, la politica, solo che riuscissero a sistemarli nel sistema generale della logica hegeliana, i giovani hegeliani criticavano tutto perché in tutto vedevano questa sistemazione. Ciò che per i primi era ragione di legittimità, per i secondi era ragione di critica.

Se gli uni, i giovani hegeliani, combattono come usurpazione il predominio della religione, dei concetti, dell'universale nel mondo esistente, mentre gli altri lo esaltavano come legittimo, tutti e due però credono che nel mondo predominano la religione, i concetti, l'universale, tutti e due prendono come loro riferimento l'astrazione.

Se per i giovani hegeliani l'astrazione è un'usurpazione, in base a che cosa la definiscono tale? Quale è il nuovo territorio?

Per Marx il nuovo territorio è quello della storia.

LA STORIA

La storia per Marx è un movimento reale. Come, quali sono le condizioni per determinare questo movimento reale? Vedere le cose nel loro concreto farsi materiale.

Quando Marx parla di Storia, non ne parla certo come una categoria generale o come di una teologia della storia, che invece erano elementi propri delle filosofie di Hegel. Per Hegel le epoche del mondo si susseguono l'una all'altra in una catena logica perché nella storia si realizza in fine, la manifestazione finale dello Spirito. In ogni fase della Storia Hegel legge un modo di manifestarsi dello Spirito; ogni momento della storia è giudicato da Hegel in funzione di questa autorivelazione dello Spirito che è sempre progressiva. In ogni fase lo Spirito si realizza, compie se stesso e si supera.

Abbiamo così una dialettica di compimento e di superamento. Nella storia c'è questo "telos", questo movimento verso lo Spirito nella sua piena e radicale realizzazione.

Per Marx si pone però il problema di capire il criterio in base al quale noi giudichiamo una determinata epoca: come facciamo a dire che in quella determinata epoca lo Spirito ha realizzato una certa sua forma?

Hegel dice che giudichiamo in base all'epoca nella sua fase compiuta, in base cioè alla filosofia (che è come "la nottola di Minerva che esce alla sera") che, a processo compiuto, interpreta l'epoca. Ma allora, se la filosofia viene alla fine per interpretare un'epoca, ciò significa che non può che ratificare ciò che vince e finisce con l'avere solo il compito di "giustificare" ciò che c'è. Se assumiamo questa visione hegeliana della storia, la filosofia, proprio perché ha il compito di giustificare ciò che c'è, non è mai una filosofia della trasfor-

mazione, non può mai esserlo.

Se fosse vero che non c'è trasformazione, allora è chiaro che la filosofia non può produrre trasformazione, ma è proprio vero?

Ciò che c'è, c'è nel modo in cui lo interpreta la filosofia ratificando lo stato di cose presenti o lo stato di cose è invece qualcosa di più complesso dei concetti che lo rappresentano?

Marx afferma che lo stato di cose è più complesso dei concetti che lo rappresentano e quindi che non si può fare una teodogia secondo il mondo hegeliano.

Le cose invece vanno considerate nel modo reale della loro produzione. Da questo punto di vista Marx fa proprio un concetto che era del napoleonico Vico, "verum factum convertuntur", cioè il vero e l'avvenimento coincidono, la verità è definibile nel suo farsi. Allora dobbiamo vedere "come si fa".

Ma per vedere "come si fa" non possiamo stare nella rappresentazione teorica, nel concetto, per definire un'epoca, oppure nel concetto in relazione ad altri concetti per definire un cammino, ma dobbiamo mettere a al centro dell'attenzione il terreno materiale in cui i concetti stessi nascono.

Per Marx l'errore dell'idealismo è la pretesa di unificare un processo in un concetto senza rendersi conto che lo stesso concetto è un momento del processo.

Bisogna partire invece da presupposti che non siano né arbitrari né dei dogmi: questi presupposti sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti, quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono constatibili per via puramente empirica.

L'INDIVIDUO E LA NATURA

Il primo presupposto di tutta la storia umana è l'esistenza di individui umani viventi.

La posizione di Marx qui non è quella di Feuerbach basata sulla "oggettività naturale", sulla natura come oggetto dato: per Marx infatti l'uomo vivente non è una realtà oggettiva ed isolata. L'individuo umano vivente risulta e sussiste in una organizzazione fisica, cioè in un mondo di relazioni.

Il primo fatto da constatare - dice Marx - è l'organizzazione fisica di questi individui e il loro rapporto; dal rapporto che gli individui hanno tra loro consegue il loro rapporto nei confronti della natura. L'uomo non è mai esistito in una condizione singolare ed isolata, è esistito solo in condizioni di relazioni. Parlare di individui umani a partire dalla loro realtà storica vuol dire parlare di individui posti in una relazione sociale; dal tipo di relazione sociale consegue il tipo di rapporto anche con la natura.

Qui c'è da un lato una valorizzazione di Hegel dall'altro di Feuerbach, di Hegel che interpreta la realtà sempre come connessione e rapporto, di Feuerbach che afferma la necessità di partire dall'individuo reale.

Solo che per Feuerbach l'individuo ha un valore oggettivo, è un qualcosa di già fatto che sta davanti a noi e che dobbiamo intuire così com'è, mentre per Marx questa oggettività non è mai data una volta per tutte, è costruita nella relazione, in un rapporto determinato che bisogna cogliere nella sua determinatezza.

C'è un passo importante in cui Marx critica la concezione oggettivistica della natura di Feuerbach e la sua celebrazione della scienza. A Feuerbach che afferma che la scienza naturale ci fa apparire la natura così com'è e ci dice com'è il mondo, Marx risponde che questa apparizione del mondo come un che di oggettivo sarà anche vera (nella misura in cui la scienza lo può fare), solo che non appare da sempre e per sempre, ma appare in un certo momento della storia. Scienza e tecnologia non sono esistite da sempre così.

Galileo è ben diverso da Tolomeo: forse che il sistema solare è cambiato? C'è un modo di apparire degli statuti della natura che dipende dal modo dell'organizzazione sociale. L'organizzazione sociale produce anche la scienza come tipo di osservazione della natura. La scienza non è fuori dal tempo e dalle diverse forme di organizzazione sociale.

Non esistono l'individuo e la natura come entità compiute una volta per tutte, ma esiste una dinamica sociale in cui l'individuo e la natura sono collocati.

L'individuo è inserito in un rapporto di organizzazione tale che in questa relazione si decide del suo significato. Queste affermazioni fanno uscire da quella vecchia e ingenua opposizione circa il fatto se viene prima l'individuo o prima la società.

Se è vero che la base materiale ultima è l'individuo singolo nei limiti del suo corpo, della sua vita biologica (se togliessimo la vita biologica come tempo di esistenza, i corpi degli uomini, non avremmo individui) è altrettanto indiscutibile che questo individuo, costituito nel suo corpo biologico e nello spazio della sua vita fisica non autosussiste per sé, perché in tanto esiste in quanto è in rapporto di circolarità con la natura e con le organizzazioni sociali in cui vive: c'è un circolo biologico di nutrimento-produzione, che però l'uomo non realizza da sé, ma inserito in una relazione sociale. Probabilmente qualche Robinson Crusoe sarà esistito, ma l'uomo che è oggetto di un sapere reale, l'uomo nella sua solida configurazione storica è dalla origine posto in una relazione sociale.

L'UOMO E' PRODUZIONE

Ciò che caratterizza l'uomo in quanto soggetto reale e storico e non figura ideale è da un lato l'essere posto in una relazione sociale, ma dall'altro anche l'essere un soggetto produttivo.

L'uomo è produzione, è lavoro. Marx demarca le definizioni di uomo come pensiero, come animale razionale o spirituale. Che vuol dire anima? Se si intende una sostanza immortale che anima il corpo, ma che è separata dal corpo, sarà difficile dimostrare se c'è o non c'è. Ma da un punto di vista storico l'uomo si differenzia dall'animale in quanto riesce a produrre e a riprodurre la natura. Il segno tangibile della sua spiritualità è il fatto che è capace di produrre oggetti che

L'oggettivazione materiale, attraverso l'uomo si fa spirito, è la sua capacità di produrre oggetti, siano essi enti logici, siano utensili.

Nella produzione dell'oggetto c'è la capacità di rappresentarsi il mondo e di rispondere a questa rappresentazione del mondo nel senso di dominarla, di manopolarla. Se il pensiero è rappresentazione, non è una mera rappresentazione che riflette, ma una rappresentazione che esprime la sua riflessione in una oggettivazione che è il linguaggio, e la produzione.

La prima clava è il primo segno di differenza tra l'uomo e l'orso con il suo morso. Il morso dell'orso è istintualità naturale, la clava è un rapporto, una interpretazione della realtà esterna.

Dobbiamo quindi concludere che gli uomini, producendo i loro mezzi di sussistenza, producono indirettamente la loro vita materiale. L'uomo producendo oggetti produce relazioni e quindi a seconda del modo di produzione produce la stessa vita materiale. Nel modo di produzione l'uomo produce sé e la società nel suo complesso. Dire "uomo" vuol dire uomo nelle sue relazioni, quindi la vita sociale del suo momento. Dire individui produttivi vuol dire vita sociale; interpretare una società vuol dire interpretare le sue forme di produzione.

Ci sono tutti gli elementi sufficienti per dire che una formazione sociale è costituita da forze produttive e da rapporti di produzione. Al di fuori di queste e della loro connessione non c'è realtà storica se non la dialettica astratta di Hegel e il naturalismo, l'oggettualismo ingenuo di Feuerbach. Costruire il materialismo storico (che poi diverrà, necessariamente, materialismo dialettico) vuol dire oggettualizzare la dialettica e dialettizzare gli oggetti.

La differenza tra l'uomo e l'animale (va detto) non è solo dello spiritualismo e di Marx, ma anche dell'antropologia (cfr "Il crudo e il cotto" di Levi Strauss) che sottolinea la differenza fra "natura" e "cultura". Mentre l'animale riproduce ciò che già c'è l'uomo produce oggetti innovativi rispetto all'ordine naturale, non previsti prima che siano stati prodotti.

L'uomo non solo ha la capacità di riprodurre la sua forma biologica, ma ha anche quella di rappresentarsi la natura, imitarla e infine trasformarla. Non solo subisce, ma anche cambia la natura. Allo stesso modo cambia e varia anche le sue possibilità di comunicare, il suo linguaggio.

FORZE PRODUTTIVE E MODI DI PRODUZIONE

Interpretare la vita sociale vuol dire interpretare i nessi tra le forze produttive e i rapporti di produzione o connessione o modi di relazione che i produttori hanno nella vita sociale.

Per forze produttive si devono intendere le forze che nella vita sociale producono. Non sempre forze produttive e rapporti di produzione coincidono. Ci sono delle situazioni in cui le forze produttive sono cresciute molto di più dei rapporti di produzione e tendono a rompere i rapporti dati: quindi abbiamo dei passaggi, delle rattruffe.

La storia procede per organizzazione e rotture. Un altro elemento fondamentale è quello di divisione del lavoro. Produrre in una organizzazione sociale vuol dire produrre in una situazione di scambio. Il produrre tende a differenziarsi all'interno dell'organizzazione sociale e fin dalla vita familiare esiste una produzione basata sulle differenze delle prestazioni. Ciò nasce dall'impossibilità dell'uomo a produrre in modo autosufficiente quando gli è necessario.

Questa divisione del lavoro tende ad accrescersi sempre di più. Più è parcellizzato il lavoro e più cresce il volume della produzione. Lo sviluppo delle forze produttive è connesso ai rapporti di produzione che sono l'organizzazione del lavoro in cui è prevista la divisione del lavoro.

Lo sviluppo della ricchezza delle nazioni, i rapporti tra le nazioni, dipendono dalla misura in cui ciascuna di esse ha sviluppato le sue forze produttive, la divisione del lavoro, le relazioni interne. Anche l'organizzazione interna di una nazione dipende dal grado di sviluppo della sua produzione, dello sviluppo della divisione del lavoro, dalle relazioni interne ed esterne.

Ogni nuova forza produttiva chenon sia una estensione meramente quantitativa delle forze produttive già note (per es. il dissodamento dei terreni) aumenta la produzione in quanto aumenta la divisione del lavoro. Nella società tecnocratica la divisione del lavoro raggiunge il massimo.

La divisione del lavoro comporta in una nazione la separazione del lavoro industriale e commerciale da quello agricolo e quindi la separazione tra città e campagna e il contrasto tra i loro interessi.

Marx introduce un concetto nuovo. La divisione del lavoro produce una divisione tra società industriale, commerciale, contadina. La divisione dell'economia classica distingue già tra lavoro, profitto (o capitale vero e proprio) e rendita (soprattutto di carattere agrario e comunque di profitti non produttivi) cui corrispondono tre ruoli sociali diversi, il lavoratore, l'industriale, il reddito. Si determina non solo la divisione tra città e campagna, ma nella città tra zona della organizzazione del lavoro (City) e zona della produzione dei beni (il suburbio).

IL CONCETTO DI "FORMAZIONE SOCIALE"

Questo complesso sistema di cose marxianamente si chiama "formazione sociale" differente nei vari momenti storici. Ci sono, secondo Marx, diverse formazioni storiche: antica; greco-romana; proprietaria-feudale; moderno-capitalistica.

Interpretare queste diverse società significa vederne la dinamica e l'organizzazione interna con criteri adeguati, analitici, così da evitare di "leggere" una società con i criteri dell'altra ma in modo da riuscire ad essere "interni" ad essa. Non basta, la lettura di una società oltre che analitica, deve essere comperata, per poter capire cosa passa in una formazione sociale più evoluta da quella precedente e più arretrata.

Per esempio anche il capitalismo nasce in un determinato momento storico e presuppone determinate condizioni (una certa divisione del lavoro, un certo tipo di proprietà di mezzi di produzione e quindi di espropri di questi mezzi ai produttori, un certo tipo di accumulazione del capitale) che sono diverse da quelle delle formazioni sociali precapitalistiche. Si può parlare sempre di sfruttamento, oppressione, ricchi e poveri, per ogni tipo di società, ma faremmo solo dell'inutile moralismo se non individuiamo le condizioni peculiari di ogni formazione sociale.

Ogni società si presenta come un sistema complesso di relazioni di forze e in quanto tale vanno colti insieme tutti i suoi aspetti.

Organizzazione del lavoro vuol dire diritto, religione, ideologia. A seconda delle funzioni che i corpi sociali hanno all'interno della società nascono determinate rappresentazioni. Ecco l'ideologia e il suo valore.

IL CONCETTO DI IDEOLOGIA

Abbiamo una pluralità di rappresentazioni del mondo, una pluralità di ideologie che dipende dalla collocazione sociale degli individui. Questi punti di vista non sono "uguali", ma dipendono dal grado di forza che all'interno della formazione sociale un gruppo ha rispetto a un altro. A questo proposito c'è la famosa formula di Marx che dice: "la ideologia dominante è l'ideologia della classe dominante". Infatti la classe dominante è in grado di produrre organizzazioni e, tra le forme di organizzazioni è capace anche di produrre le rappresentazioni necessarie per tener in piedi la macchina sociale.

Nell'organizzazione sociale Marx individua due elementi, la struttura e la sovrastruttura. La struttura è quell'insieme di elementi basilari attraverso cui la formazione sociale sta in piedi, la sovrastruttura è l'insieme di elementi collaterali attraverso i quali la struttura sociale è amalgamata in se stessa.

In una formazione sociale non tutti gli elementi hanno uguale importanza, ma alcuni hanno, rispetto ad altri, una funzione portante.

L'elemento strutturale per eccellenza in Marx è l'elemento economico.

Bisogna distinguere fra le ragioni generali in base a cui si distingue tra struttura e sovrastruttura e le ragioni per cui Marx intende per struttura fondamentalmente quella economica: la prima è una distinzione di metodo valido per l'interpretazione delle varie società, la seconda è di contenuto e tiene presente che le strutture vanno considerate in modo dinamico perché cambiano. Resta da discutere se l'economico sia o no in Marx un elemento "puro".

Una struttura non coincide comunque, nè può coincidere, data la sua complessità, con una singola rappresentazione individuale. L'idea che uno ha della società non coincide con la struttura della società. La nostra rappresentazione può essere anche una "finzione". L'ideologia è, in effetti, la rappresentazione parziale della struttura indotta dalla zona dominante della struttura e distribuita sulla coscienza collettiva. Così la coscienza individuale che rappresenta la rappresentazione che gli viene dall'ideologia della classe dominante

non può conoscere la struttura per il semplice fatto che, rappresentando quella rappresentazione, rappresenta già un rovesciamento, una distorsione della struttura.

Non è però indifferente che il soggetto individuale si rappresenti una rappresentazione falsa, "ideologica", della struttura: ciò è un elemento di solidità della struttura. Non conoscendo la dinamica della struttura si sta dentro lo spazio della propria rappresentazione e si conserva quindi la propria illusione.

Che cos'è allora il nesso, il rapporto sovrastrutturale?

E' una rappresentazione il più possibile proporzionata alla realtà sociale e quindi il più possibile razionale e quindi massimamente lontana dall'opinione individuale. In buona sostanza i comportamenti individuali, le convinzioni personali sono tenuti in gioco da un gioco più vasto. Bisogna sapere che c'è questo gioco più vasto per avere comprensione della nostra realtà.

MARX - FREUD - NIETZSCHE

Quando si mettono assieme Marx, Freud, Nietzsche non si fa un'operazione peregrina. Comune è infatti la scoperta che l'uomo è condizionato da elementi inconsci (interni o esterni) di cui non ha coscienza. Ciò non significa che questi elementi non agiscono. Come in Marx l'ideologia è una apparenza di rapporti di produzione e delle forze produttive, così in Freud la coscienza è un'apparenza dell'inconscio e un Nietzsche la morale è un'apparenza della volontà di potenza.

Questi pensatori hanno gettato il sospetto sul mondo delle rappresentazioni facendo vedere che le rappresentazioni non sono la realtà. Come è possibile raggiungere la realtà vera?

Per Marx non è possibile farlo solo pensando, perché equivale a dire che la rappresentazione può avere la forza di condizionare ciò che produce la rappresentazione stessa. La possibilità di raggiungere la realtà, di rivoltare le false rappresentazioni si ha, per Marx, solo se si viene su un terreno diverso, che è quello della pratica e della rivoluzione.

DEFINIZIONE DI "CLASSE DOMINANTE"

Il "dominante" si determina formazione sociale per formazione sociale perché in ognuna di queste si hanno forze che la tengono insieme e tendenze che tengono a squilibrarla.

Quando le tendenze squilibranti non sono più componibili perché eccessivamente cresciute, allora cominciano a cadere in pezzi gli elementi dominanti. Stabilire una volta per tutte come questo succede non è pensabile, sarebbe idealistico; un'analisi materialistica deve studiare tendenze e controtendenze specifiche della formazione sociale in oggetto e in quel momento storico determinato.

All'interno di ogni società ogni forza occupa un spazio che è dinamico e che quindi esprime una tendenza e in quanto tale è portatrice di una "diagnosi". Le "diagnosi" sono diverse a seconda del luogo che occupano le varie forze che l'esprimono.

Non tutte le "diagnosi" hanno uguale peso e importanza: in ogni società c'è sempre una forza vincente che è più comprensiva della struttura che prima abbatte e poi mantiene.

Nel momento in cui non è più capace di "comprendere" la società vuol dire che non è più "dominante" e sta appunto perdendo.

In Marx c'è evidentemente un po' l'idea della storia che avanza per stadi successivi, l'idea "progressista". Ciò non significa di per sé che ciò che viene dopo sia sempre meglio di ciò che c'era prima, ma significa che ci sono le condizioni perché possa essere meglio: la critica vincente è sempre più ampia di ciò che viene criticato, se no lo fosse non sarebbe vincente e verrebbe facilmente riassorbita nel sistema delle forze dominanti.

5.a LEZIONE -

DAL "MATERIALISMO STORICO"
ALLA CRITICA DELL'ECONOMIA

Abbiamo cercato di capire che cosa è il "materialismo storico". Secondo Marx non si può parlare di natura in genere o di uomo in genere, ma l'uomo è definibile come essere storico sociale e il rapporto che l'uomo instaura con la natura e con gli altri uomini rende l'uomo soggetto di prassi, agente di trasformazione.

In questo senso "uomo produttore". Non c'è l'uomo astratto, ma ci sono gli uomini collocati spazio/temperalmente e definiti a seconda del loro modo di relazione e dei modi di produzione attraverso cui gli uomini si organizzano.

Il "materialismo" non può a questo punto che essere "storico" perché è soltanto con l'analisi di situazioni storico-sociali determinate che noi possiamo capire la realtà degli uomini e della società umana.

LA CONDIZIONE MATERIALE DELL'UOMO

Ci sono 4 aspetti che possono definire la condizione materiale e storica dell'uomo:

- 1) la produzione della vita materiale;
- 2) il fatto che, soddisfatto il primo bisogno, l'azione del soddisfarlo e gli strumenti acquisiti per il soddisfacimento di questo bisogno ingenerano altri bisogni.
- 3) la riproduzione umana e la famiglia;
- 4) la cooperazione sociale che si presenta sempre in modi determinati che sono le formazioni sociali.

Questa scansione in 4 momenti la ritroviamo nell'"Ideologia Tedesca" (da cui verranno citati i passi seguenti).

Il fatto è dunque il seguente:

"Individui determinati che svolgono una attività produttività secondo un modo determinato entrano in questi determinati rapporti sociali di produzione".

Non possiamo, quando parliamo di società, parlare della società, ma dobbiamo parlare di una società.

C'è una critica radicale alle "essenze", perché sono fenomeni di semplificazione. Ma questa semplificazione il più delle volte non è positiva (infatti non avvia una progettualità dinamica di trasformazione) ma negativa (perché vela la realtà), è appunto "ideologia". Per evitare di cadere nell'"ideologico" bisogna il più possibile "determinare" quello che si vuole accettare.

Dire che c'è una universale specie umana dice poco. L'uomo antico è diverso dall'uomo medioevale e questo da quello moderno. L'umanità del resto non esiste, esistono gli individui umani. Dalla Volpe osserva che Marx sta ad Hegel come Aristotele a Platone: la verità sono gli individui materiali concreti, la materialità e la concretezza si possono analizzare solo se si guardano le condizioni specifiche degli uomini.

LE CONNESSIONI DELLA SOCIETÀ

"In ogni singolo caso l'osservazione empirica deve mostrare empiricamente e senza alcuna mistificazione e speculazione il legame tra l'organizzazione sociale, e politica, e la produzione".

In una società determinata occorre studiare e determinare in modo preciso le connessioni tra l'apparato economico produttivo e l'apparato istituzionale, come l'apparato produttivo genera quello istituzionale e come quello istituzionale interferisce con quello produttivo. Il marxismo non è soltanto una teoria delle formazioni sociali o un'analisi dei processi, economia, ma è anche una sociologia. Infatti il marxismo in quanto sostiene che c'è comprensione soltanto se si esplicano le connessioni tra momenti della vita sociale, spiega anche l'azione sociale nel suo complesso. Siccome l'azione sociale, per definizione, non può essere mai quella di un individuo singolo, ma attiene alla vita di relazione e siccome nella vita di relazione il "legamento" sono le istituzioni, ecco perchè il discorso marxista non è soltanto attento all'analisi della produzione e dello scambio, ma anche delle istituzioni entro le quali la produzione e lo scambio avvengono. Lo sforzo di Marx è quello di individuare le connessioni tra l'economico, il sociale, il giuridico. Quando Marx parte dall'economico parte di lì per una ragione metodologica, ma sa bene che si avrà un quadro complessivo di una formazione sociale soltanto quando si saranno analizzate tutte le connessioni interne a quella formazione sociale.

L'accusa che talvolta viene fatta a Marx di "economicismo" è ingenua perché non si comprende la metodologia di Marx.

"L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita degli individui determinati. Di questi individui non come possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono realmente, cioè come operano e producono materialmente, e dunque agiscono tra limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio".

L'abbaglio hegeliano era stato quello di partire da una definizione di Stato e di ridurre tutto a quella definizione. Marx non nega che in una società ci sia l'organizzazione e che la forma massima di questa organizzazione, soprattutto nella società moderna, sia la statualità, ma afferma che questo stato non va considerato come un qualcosa che sta prima e a cui si riducano tutti gli altri elementi, ma invece come il prodotto della vita degli individui. Hegel diceva che lo stato è il

luogo di connessione delle varie forze sociali ed aveva ragione, ma poi studiava la connessione in ragione dell'essenza, mentre per Marx va studiata a partire dall'esistenza, cioè dal modo come, gli uomini vivano e producano ecc...»

Lo stato è l'organismo in cui i vari modi si organizzano, è luogo della mediazione, ma se è tale, allora è uno degli elementi a dover essere interpretato a partire dalla produzione reale (in generale della vita e quindi dei modi in cui la vita si organizza).

I LIMITI

Quando gli uomini agiscono materialmente fra limina. Questo è un concetto marxiano polemico contro la filosofia, soprattutto quella hegeliana, che vuol cominciare senza presupposti. L'azione umana invece, secondo Marx, in quanto situata materialmente è sempre posta fra limiti materiali ed entro presupposti.

Nel punto di partenza c'è un qualcosa di non saputo e l'uomo produce il suo sapere proprio confrontandosi con questi limiti materiali, con questi determinati presupposti di partenza. Non c'è un punto di partenza "essenziale", non c'è una definizione, il punto di partenza è sempre qualcosa di chiaro e di oscuro, di espresso e di celato, perchè ci sono dei limiti non dominati. Come nella natura gli esseri viventi, così una formazione sociale non nasce da zero. Ci sono, certo "rotture" e continuità, ma le rotture si producono in situazioni già date, non sono mai assolute.

Il limite materiale è ciò di cui bisogna tener conto per definire la prassi dell'individuo, che è una prassi esplorativa nei confronti della natura e non può essere totalmente innovativa. Anche la rivoluzione è una grande rottura, ma non è una rottura assoluta, è la rottura di una formazione sociale. È un "salto", storico che non liquida però interamente la situazione passata. Marx pone attenzione al fatto che la stessa rivoluzione avvenne per una combinazione fra il momento soggettivo decisionale e lo stato complessivo dello sviluppo sociale. L'azione soggettiva rivoluzionaria è tale perchè prende e fa propria una tendenza oggettiva della struttura. La rivoluzione non è un mero atto soggettivo.

LA PRODUZIONE DELLE RAPPRESENTAZIONI

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, "linguaggio" della vita reale".

"Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ma gli uomini reali operanti così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono.

POTERE E IDEOLOGIA

C'è nella produzione della vita materiale dell'uomo, tra tutte le produzioni, anche la produzione delle rappresentazioni, perché l'uomo è un soggetto che si rappresenta il reale, è soggetto delle rappresentazioni, è coscienza. L'uomo è il linguaggio perché l'uomo che si rappresenta il mondo simbolizza la realtà, la comunica, la esprime.

Il peccato della filosofia classica è stato quello di tradurre tutte le immagini della coscienza in realtà autosussistenti, che si producevano da sé e si connettevano tra loro. Ogni "visione del mondo" era considerata significativa di per sé. Queste "visioni del mondo" si producevano l'una dall'altra e si chiarivano in rapporto tra loro.

Marx non nega l'esistenza delle rappresentazioni, perché in realtà ci sono e senza di esse non ci sarebbe comunicazione, il che è fondamentale per la società.

Si tratta di vedere che "gioco" hanno. L'uomo ha una coscienza e determinate rappresentazioni in ragione delle condizioni della sua vita materiale. Se la vita materiale dell'uomo è alienata. Le rappresentazioni che l'uomo si darà saranno comprensive di questa alienazione, saranno delle sublimazioni (vedi discorso sulla religione). Le condizioni materiali condizionano le rappresentazioni.

Marx, come Nietzsche e Freud, è un "maestro del sospetto" (come dice Ricoeur), in quanto "decentra" la coscienza: le rappresentazioni che gli uomini hanno di se stessi non sono in tutto consapevoli.

Come nella psicanalisi si produce perciò una "archeologia" della coscienza individuale (un risalire della coscienza alle condizioni che l'hanno formata) così che certi sintomi possono essere interpretati cercando di ricostruire la genesi non saputa, incoscia, della malattia psichica, allo stesso modo dinanzi alle concezioni collettive che sono le ideologie, dinanzi alla coscienza collettiva, si deve andare a vedere quali sono quelle condizioni, non perfettamente presenti alla coscienza ma ugualmente attive, che le producono.

Il modo di lavorare, il modo di esistere, la separazione tra sé e lo oggetto, l'autorità, la repressione ecc..., tutti quegli apparati, istituzionali o sociali attraverso cui l'uomo si realizza, sono veicoli della formazione della sua coscienza. Ciò che l'uomo sa, di se stesso e della società, non corrisponde a ciò che l'uomo è, sia perché lo uomo è molto di più di quanto sappia, sia perché spesso quanto sa è il rovescio di quanto è (la coscienza umana tende a "giustificare", e a far sparire le contraddizioni). C'è insomma nel rapporto tra il sapere e l'essere dell'uomo una mistificazione doppia, per sproporzione quantitativa e per rovesciamento o inversione di valori.

Dobbiamo quindi vedere le relazioni materiali, la vita in tutte le sue forme differenziate di produzione e poi cercare di instaurare di volta in volta il raccordo fra questi modi di produzione della vita e quella sezione della vita che è la rappresentazione, per evitare che la rappresentazione sia il surrogato semplificatore di tutta la vita e per vedere in che cosa la rappresentazione consista in relazione all'interno della vita. Se non si fa questa operazione - secondo Marx - la coscienza è "coscienza illusa" oppure "falsa coscienza".

Proprio in questo intreccio tra coscienza illusa e falsa coscienza si pone una dinamica interessante, quella del potere. Il potere non è solo un apparato istituzionale efficiente di decisione, di autorità, ma è anche un apparato che mira alla creazione del consenso.

Accanto agli strumenti per far rispettare gli imperativi del potere ci sono quelli che tendono a legittimare, a giustificare come "necessario" quel tipo stesso di potere. L'autorità non è mai stata infatti soltanto puro dominio, ma ha sempre cercato di presentare sue ragioni di autorevolezza.

Sempre nella storia una autorità che abbia "funzionato" aveva le sue "ragioni" e legittimazioni e tali parevano sia al detentore del potere sia a chi obbediva.

L'autorità vedeva il suo potere come servizio e il suddito lo vedeva come funzione utile per determinati fini (vita eterna, pace, ordine, liberazione da mali fisici...) Qui evidentemente c'è un gioco di rappresentazioni. Ogni teoria politica è un grande teatro di rappresentazioni (Hobbes non è meno di Shakespeare come autore....) Marx mette a fuoco quella dinamica della coscienza che era presente nella teoria politica vista come giustificazione delle rappresentazioni del potere.

Questo problema verrà detto da Weber come la connessione tra potere e consenso: il potere consolida il consenso perché lo produce avendo più potere e più potere di comunicazione; il consenso ottenuto a sua volta consolida il potere stesso perché è quell'elemento attraverso il quale il sociale si convince che ciò che è è buono e non va cambiato. Addirittura il sociale tende a guadagnare dal potere il criterio di discernimento etico, tra ciò che è bene e ciò che è male.

Se vita etica significa condotta individuale, si capisce come il consenso diventi condotta individuale, cioè produzione reale della vita. Il consenso incide sulla produzione reale della vita, la produzione reale della vita crea consenso: questa circolarità fa sì che in una fase storica in cui la classe dominante funziona l'ideologia dominante è quella della classe dominante (Naturalmente ci sono altre ideologie, ma che contano meno, corrispondendo alla gerarchia delle forze materiali).

Il modo in cui la classe dominante si riferisce all'ideologia è però diverso dal modo con il quale vi si riferiscono i dominati. Colui che produce potere in una situazione sociale stabilizzata, produce anche valori e sa quindi, più di coloro che questi valori subiscono, che i valori sono prodotti. Chi invece interiorizza valori sa molto meno che sono prodotti e tende a sopporli eterni.

Per questo la classe dominante è tendenzialmente aperta al superamento dell'etica: in fondo è questo che Macchiavelli dice quando afferma che il Principe è al di sopra dell'etica perché la produce. Il potere tende a superare la norma (Macchiavelli-Weber). Invece chi appartiene alle classi dominate è dislocato socialmente nella zona dell'internalizzazione dell'etica.

Per cui c'è il gioco tra "buona coscienza" e "falsa coscienza", fra chi è "ingenuo" rispetto ai valori e chi "li rovescia". Non tutti hanno la stessa funzione in questo gioco.

Il marxismo è stato quel punto di vista che ha individuato questa dinamica. E' interessante notare tuttavia che il marxismo stesso, in una certa sua relazione storica, si è consolidato "ideologicamente". Nato come scienza, analisi dell'ideologia connettendola alle sue basi materiali, è divenuto ideologia. La borghesia invece ha sviluppato, in modo smaliziato, queste tematiche antiideologiche di Marx. Lo storicismo tedesco e Weber sono una risposta ai problemi posti dal marxismo.

Il Marx, critico dell'ideologia, diventerà nei suoi epigoni celebrazione ideologica; coloro che prima avevano prodotto ideologia si appropriano della dissidenza critica di Marx e la usano con una maggiore spregiudicatezza.

(Naturalmente se il marxismo ha avuto questa mutazione bisognerà vedere le trasformazioni materiali che hanno condizionato questo sviluppo. I vari marxismi vanno riletti nelle diverse condizioni storicocociali).

Concludendo su questo punto Marx parla di struttura e sovrastruttura, non dice che la sovrastruttura è insignificante, ma che la sovrastruttura, in quanto momento definito e rappresentato della struttura, è sempre una rappresentazione parziale della struttura. Perciò bisogna ricondurre il detto al non detto, l'espresso al non espresso, scavare nell'inconscio della società.

DALLA CRITICA ALL'IDEOLOGIA ALL'ECONOMIA

Saremmo ancora nella rappresentazione però, se ci rappresentassimo questo gioco delle rappresentazioni. Il momento della trasformazione è quello pratico-attivo. Nella struttura nella produzione materiale della vita, c'è lo sviluppo delle forze materiali di produzione che tendono a contraddirsi ciò che li organizza, i rapporti di produzione. C'è una dinamica conflittuale materiale cui logicamente corrisponde una conflittualità a livello astratto. Ma mentre l'ideologia tedesca ha creduto di uscire dalla contraddizione mascherando criticamente le illusioni della ragione, per Marx bisogna agire in un territorio diverso, quello delle formazioni sociali nel loro complesso, individuando il punto dove avviene in modo dominante la produzione della vita. Questi sono i luoghi dell'economico.

L'economico è quel punto in cui materialmente si incrociano i momenti di produzione della vita biologica e delle rappresentazioni, è quel luogo dove complessivamente l'uomo reale viene fuori. Lì l'uomo produttore esprime sé come produttore, come soggetto di scambio (forza-lavoro), come fruitore, come soggetto che produce o subisce rappresentazioni.

L'economico non è certo il surrogato di tutti gli altri aspetti della vita umana, ma è quel luogo materiale che raccoglie (almeno nella società capitalistica) la produzione sociale nel suo complesso, è il luogo da cui partire per individuare tutta la dinamica sociale.

Perchè si varino tutte le rappresentazioni, perchè si abbia la trasformazione bisogna che l'uomo si trasformi in quanto soggetto lavoratore.

Il luogo lavoro infatti è il luogo centrale nella produzione complessiva della società capitalistica. Trasformare i soggetti umani in quanto lavoratori vuol dire trasformare la società.

Gli elementi caratterizzanti della società capitalistica (vedi lezione 4°) sono per Marx la divisione materiale del lavoro come condizione di una maggiore produttività e la struttura proprietaria dei mezzi di produzione che separa il lavoratore dal suo prodotto e che consente un'accumulazione maggiore in termini di capitale o di profitto o di denaro puro.

Trasformare questo tipo di rapporto di separazione che consente il prodursi della falsa coscienza significa installare quella condizione di identità tra soggetto produttore e il suo prodotto che vuol dire una condizione di maggior socialità.

COMUNISMO E INDIVIDUO

Ridurre le contraddizioni sociali significa ridurre anche le possibilità di falsificazione che dipendono dalla lacerazione sociale. Il comunismo consente l'integrazione tra gli uomini e quindi la reintegrazione dell'uomo a se stesso mediante la cancellazione dei rapporti di estraniazione e di alienazione.

Il comunismo quindi, per Marx, non è l'annullamento della individualità nella totalità, ma, al contrario, il guadagno della individualità totale attraverso l'integrazione sociale.

L'individualismo capitalista perde l'uomo: l'individuo di cui parla e che esalta è un individuo astratto; nei fatti il capitalismo è la separazione radicale tra sfruttatori e sfruttati.

La socialità comunista, invece, ponendo delle condizioni di espressione per tutti gli uomini, annulla l'umanità astratta e reintegra ogni uomo a se stesso consentendogli il massimo delle sue espressioni. Il comunismo è il massimo di individualismo.

IL COMUNISMO NON È UN'UTOPIA

Per mostrare che il comunismo non è l'ultima delle utopie Marx vuole far vedere che è una tendenza storica presente nella dinamica del capitalismo. Il capitalismo tende ad uno sviluppo che lo porterà al collasso; e il comunismo è, in positivo, la tendenza risolutiva della fine del capitalismo.

"Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un'ideale al quale la realtà dovrà conformarsi; chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente."

Il comunismo è nella tendenza del reale perchè le contraddizioni del capitale tendono a una progressiva lacerazione e immettono in questa formazione sociale i principi della sua crisi.

L'analisi dell'economico è l'analisi prevalente perchè bisogna avere una rappresentazione il più possibile corretta delle dinamiche dell'economico per farvi emergere le tendenze reali e operare la trasformazione.

La teoria del capitale, la critica dell'economia politica è quella rappresentazione necessaria perchè si accelleri la trasformazione sociale.

La trasformazione sociale è un momento pratico, la trasformazione dei rapporti di lavoro; questa trasformazione dei rapporti di lavoro ha bisogno di una rappresentazione il più adeguata possibile del processo economico, ha bisogno di una teoria.

Molti studiosi dicono che in Marx è ancora presente, nella divisione della storia in epoche, uno schema hegeliano. Althusser è d'accordo, anche se osserva che nell'"Ideologia tedesca" non c'è più un Marx feuerbachiano perchè ha individuato gli elementi materiali della differenza in divisione del lavoro, produzione, distribuzione e formazione sociale, modi di produzione.

Non c'è ancora una descrizione teorica adeguata. Questa inizia con "Per la critica dell'economia politica".

Si conclude così una lunga fase di ricerca di Marx. Partito dalla critica all'idealismo hegeliano Marx era arrivato ad un tipo di materialismo umanistico feuerbachiano dove però individuava la direzione corretta di alienazione (quindi impiantava l'alienazione hegeliana su un terreno che era quello materialistico).

Il materialismo veniva meglio precisato successivamente come "materialismo storico" in quanto analisi determinata della società e delle sue trasformazioni. Questo terreno a questo punto deve essere scavato e letto in modo analitico, come dinamica della vita economica.

LE UNDICI TESI DEL '45

Come bilancio di questa fase ci restano dei vecchi appunti di Marx del 1845 che vennero pubblicati da Engels come appendice alla sua opera su Feuerbach (1888). Questi appunti vanno sotto il nome di "Tesi".

Sono 11 Tesi - Nella prima dice:

"Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità vengono concepiti sotto la forma dell'obietto, dell'intuizione, ma non come attività sensibile umana pratica, non soggettivamente; di conseguenza il lato attivo fu sviluppato astrattamente in opposizione al materialismo dall'individualismo, che naturalmente non conosce l'attività reale sensibile in quanto tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva. Egli perciò nell'Essenza del Cristianesimo considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata so-

L'attività idealistica, separata dall'oggettività materiale è diventata astrazione; l'oggettività in Feuerbach, separata dalla attività, è diventata la natura.

L'oggettività è dinamizzata invece dal momento trasformatore dell'uomo. La "natura" infatti non è necessitante in modo assoluto e irreversibile. E d'altra parte, se non vogliamo essere idealisti, l'uomo deve fare i conti, nella sua prassi, con l'oggettivo impaccio della natura.

LA PRASSI

La prassi infatti non è da interpretare come la volontà individuale, Marx sarebbe un semplice volontarista, ma come la dinamica complessiva della vita sociale.

"La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è questione teoretica bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve trovare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero.

La disputa sulla realtà o non realtà del pensiero isolata dalla prassi è una questione meramente scolastica...".

Non possiamo decidere della verità di una rappresentazione descrivendo la rappresentazione: è una seconda tesi decisiva. La verità di una rappresentazione è decidibile solo in forza della sua potenza pratica.

E' vero ciò che si realizza. Ma ciò che non si realizza è da intendere sempre come falso o si può intendere anche come possibilità inesistente della prassi?

Se ciò che si è realizzato è pur vero, può anche darsi che questa verità sia tale perchè altre potenzialità, pur presenti, non sono giunte ad espressione. La prova della verità è la sua esecuzione pratica, ma l'esecuzione pratica è sempre una gamma di possibilità: allora la verità non è mai ciò che sta dietro, ma ciò che sta davanti. Il soggetto umano è innovativo non perchè interpreta l'accaduto, ma perchè è aperto a ciò che deve compiersi.

C'è una idea creativa della prassi, che vuol dire inventariare il più possibile il campo materiale delle trasformazioni. Solo così si può avere una rappresentazione delle trasformazioni ed essere produttori di trasformazioni.

La teoria non ricomponete il già accaduto, ma in quanto in sè pragmatica è apertura di possibilità, progetto di trasformazione in base alle condizioni storiche della trasformabilità.

Se il luogo dei rapporti di lavoro è il luogo che definisce la società capitalistica bisogna progettare a partire da lì, fare una critica dell'economia politica legata ad una trasformazione dei rapporti di lavoro.

Dal Marx del materialismo storico si passa al Marx del materialismo dialettico, questa volta inteso come analisi specifica di quella formazione sociale che è il Capitale. La dialettica del Capitale, la dia-

Abbiamo visto come per Marx il materialismo non possa essere perfetto se non è concepito storicamente, cioè attraverso la dinamica delle sue trasformazioni. La materia non è mai una pura cosa, una pura oggettività, ma è determinata nel suo movimento e nella sua contestualità.

La concezione materialistica della storia identifica una struttura e nella struttura gli elementi dinamici della sua trasformazione; situando l'uomo nella società, interpreta la società come formazione sociale.

Al centro di ogni formazione sociale c'è la dinamica della sua produzione e della sua riproduzione: essa sta in piedi fin quando permangono coesi i rapporti interni a questa formazione sociale. Quando le forze produttive si sviluppano al dilà di rapporti di produzione c'è la crisi. Marx perciò capisce la necessità di mettere a fuoco ed analizzare la categoria della produzione.

L'analisi dell'economia è l'analisi di quello che è il tratto dominante della società capitalistica.

UNA "CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA"

L'economico è interpretato da Marx sotto 2 aspetti: c'è l'economico come reale modo di produzione, come reale organizzazione dell'economia capitalistica e c'è l'economico come teoria di questa produzione.

La distinzione è importante: infatti anche nell'ambito economico la teoria non può mai dare una rappresentazione completa della totalità del processo, ma si articola come un punto di vista del processo perché è l'espressione di quella sezione dominante del processo che riesce, in questa processualità, a rappresentarne anche l'immagine.

Se in una società l'ideologia dominante è quella della classe dominante, anche il sapere economico può essere ideologia: come dice Marx, da un lato dobbiamo perciò andare a vedere i processi reali e dall'altro dobbiamo demistificare le rappresentazioni astratte e "ideologiche".

Occorre perciò sviluppare una "critica dell'economia politica", dimostrando come le immagini dell'economico che ci sono all'interno della società capitalistica non corrispondono al processo reale e individuando i modi reali di produzione all'interno del processo stesso.

C'è appunto un'opera di Marx, che appartiene ad un sistema di lavori preparatori al "Capitale" che è appunto intitolata "Per la critica dell'economia politica" (1857). Nella preparazione Marx delinea velocemente il tipo di evoluzione concettuale che lui stesso ha avuto dalla critica ad Hegel della "Critica della filosofia del diritto" sino ad arrivare a questo approccio fondamentale, cioè all'analisi della produzione materiale nella formazione sociale capitalistica.

"... La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per se stessi né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici piuttosto nei rapporti materiali dell'esistenza, il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli Inglesi e dei Francesi del secolo XVIII, sotto il termine di società civile, e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica....

Avevo cominciato lo studio di questa scienza a Parigi e la continuai a Bruxelles dove ero emigrato in seguito ad un decreto di espulsione del signore Guizot.

Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così: nella produzione sociale della loro esistenza gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali....

L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale (piano della ideologia).

Il modo di produzione della vita materiale condiziona in generale il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini, che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà che ne sono soltanto l'espressione giuridica dentro i quali tali forze, per eliminarsi, si erano mosse.

Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive si convertono in loro catene e allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale..."

Da notare che Marx, quando scrive questi appunti, ha già scritto il "Manifesto del Partito comunista" dove questo schema era stato enunciato in modo chiarissimo proprio come manifesto politico e non più, né solamente, come analisi teoretica.

Quando i rapporti di produzione non riescono più a dare espressione sufficiente allo sviluppo delle forze produttive, la formazione sociale ha un collasso e c'è la rottura. Con il cambiamento della base economica si sconvolge, più o meno rapidamente, tutta la sovrastruttura.

STRUTTURA E SOVRASTRUTTURA

"Quando si studiano simili sconvolgimenti è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione (che può essere constatato con la precisione delle scienze materiali) e le forme giuridiche, religiose, artistiche e filosofiche, ossia quelle forme ideologiche che permettano agli uomini di comprendere questo conflitto e di combattere".

Qui c'è un discorso molto forte di Marx che ci introduce al cuore della questione metodologica. Marx produce una distinzione fondamentale: nel vacillare di una struttura sociale, nella sua "crisi", le condizioni materiali possono essere analizzate con la precisione delle scienze naturali, mentre non altrettanto si può fare con le sovrastrutture (apparato ideologico, statale ecc.).

C'è una oscillazione in Marx tra la concezione della forma sociale come un tutto e il privilegiamento, all'interno di questo tutto, di una sezione che è quella della produzione, che è strutturale non solo perché è generativa del resto, ma perché è più analiticamente conoscibile (ecco la comparazione con le scienze naturali) di quanto non lo sia il resto. Proprio perché secondaria la sovrastruttura, la ideologia è meno definibile in termini di scienza di quanto non lo sia la struttura.

Eccò allora apparire, dal cuore del materialismo storico, il materialismo dialettico, che è quel metodo attraverso il quale si individua una struttura "invariante" all'interno di una formazione sociale. La struttura infatti è già l'invarianza che tiene in piedi la formazione sociale. In quanto "invariante" non è suscettibile di secondarietà ed è la costante della formazione sociale: perciò è determinabile in modo "scientifico".

IL MATERIALISMO DIALETTICO

Marx (bisogna riconoscerlo) sopravvaluta il momento, della produzione materiale, identificabile con la sfera economica della vita sociale. Sovravvaluta pure la possibilità che in questa sfera economica si possano rinvenire quelle invarianze che danno alla struttura il nome di struttura e che sono "meno storiche della storia": non perché queste invarianze non abbiano storia, ma perché una volta che una struttura si è consolidata essa sta in piedi tutta fondamentalmente in ragione di quella legge che la costruisce, che è la legge della relazione. Materialismo dialettico vuol dire legge della relazione. Anche il materialismo storico era una legge della relazione, ma sottolineava soprattutto il movimento dinamico della trasformazione. Nel materialismo dialettico oltre all'elemento dinamico o della trasformazione, si guarda anche all'elemento statico, o della strutturazione, che è la legge della relazione dialettica come relazione di coesione di una struttura che è il principio della sua stabilità.

La dialettica è allora quel punto di vista in base al quale si determina, in ciò che è storico, l'elemento della coesione sistematica di un tutto e l'elemento della dissoluzione di questo tutto verso una nuova ricomposizione. La dialettica è la legge della totalizzazione e del movimento. Il movimento di destrutturazione di un sistema è il movimento che tende ad una ricostruzione secondo la specificità che è tipica della connessione dialettica.

Marx quando parla di dialettica non parla della dialettica hegeliana, dialettica di mere figure, ma parla di quella dialettica della determinazione specifica dentro cui si individuano gli elementi della coesione e gli elementi della tensione verso la dissoluzione. Analizzare il capitalismo vuol dire fare un'analisi della produzione nel capitalismo, individuando gli elementi strutturali entro cui il capitalismo consiste, le tensioni presenti e le tendenze verso ulteriori modificazioni.

Le modificazioni non sono altro che il collasso di questa struttura del capitalismo verso una ristrutturazione secondo un punto di vista che deve tener insieme le ragioni della totalità strutturata e le ragioni della trasformazione della struttura stessa.

La dialettica è il punto di vista delle leggi di movimento e delle leggi di sussistenza di una struttura. La dialettica è assunta come metodo, come griglia interpretativa della storia intesa come evento materiale, come formazione sociale definita. Questo metodo ha senso solo in rapporto con la storia reale, pena il divenire un preconcetto idealistico.

In quanto strumento teorico e metodologico per leggere la storia, il materialismo dialettico non è immediatamente storico; lo diventa mediamente perché non può che essere applicato ad una formazione sociale che è storica, che è irrepetibile, che ha certe peculiarità caratteristiche.

Insomma il materialismo dialettico è una categoria del metodo (da applicare alla lettura della storia) mentre il materialismo storico era già considerazione delle formazioni sociali storicamente determinate.

LA DIALETTICA IN MARX E IN HEGEL

Marx afferma nel "Capitale" di aver annullato l'hegelismo come sistema, assumendo la dialettica come metodo, come strumento teorico per l'identificazione di una struttura e delle sue trasformazioni.

Infatti per Hegel, al contrario che per Marx, la storia si diluiva nella dialettica e la dialettica non era un criterio interpretativo, ma diventava la stessa cosa della storia. Il metodo dialettico fondava o istituiva il contenuto. La realtà era assorbita nella rappresentazione e la dialettica una connessione di rappresentazioni. La posizione di Hegel non produceva una differenza tra metodo e realtà perché il metodo dialettico, in quanto connessione di figure della stessa rappresentazione (che è la realtà), è la realtà stessa.

Per Marx realtà e rappresentazione sono 2 cose ben diverse e pertanto la dialettica non è una dialettica di rappresentazioni (surrogato del reale), ma è quel metodo (teoria delle connessioni) da applicare per investigare una realtà che se ne sta al di fuori della rappresentazione, prima della rappresentazione e che la rappresentazione cerca, di volta in volta, di approssimare.

Il metodo di Marx può funzionare in quanto applicato ad una determinazione, lo storico, che non è saputa prima ma di volta in volta viene scandagliata; in Hegel il metodo è immediatamente seguito mettendo in serie le rappresentazioni.

La dialettica hegeliana è un principio della totalizzazione del reale e siccome il reale è fatto coincidere con le rappresentazioni, mettendo in connessione tra loro le rappresentazioni, il metodo diventa sistema.

Per Marx la connessione non è un dato a priori, è sempre "in fieri", deve essere ogni volta costituita, essendo la rappresentazione una approssimazione del reale: perciò il metodo marxiano non può divenire in "sistema".

La dialettica perciò non può essere che una critica, sia dal punto di vista della sua struttura teorica, sia dal punto di vista pratico della trasformazione.

Quando Marx dice che la struttura può essere più chiaramente conosciuta della sovrastruttura perché identifica il reale in un modo prossimo alle scienze naturali, intende dire che la struttura è più dominabile da questa legge di connessione e di regolarità di quanto non lo siano le rappresentazioni conseguenti.

IL METODO DIALETTICO APPLICATO ALLA PRODUZIONE

Nella introduzione a "Per la critica politica" Marx affronta in tre parti il problema della produzione:

- a) la produzione in generale;
- b) il rapporto generale della produzione con la distribuzione, lo scambio e il consumo;
- c) il metodo dell'economia politica.

Marx comincia ad applicare concretamente alla produzione quello che abbiamo detto essere il metodo dialettico e considera la produzione in generale, il concetto di produzione.

Questo concetto - Marx lo sa bene - non può essere riferito a qualsiasi epoca storica, ma è un'approssimazione teorica in forza della quale devo cercare di raffigurarmi la realtà. Se non mi do la rappresentazione concettuale, non posso tentare di dominare la realtà; altro però è dire che per comprendere la realtà devo farmi una rappresentazione concettuale di essa, altro è invece dire che la raffigurazione concettuale esaurisce il reale. Il primo momento della dialettica è la concettualizzazione. Una volta chiarito il concetto di produzione, devo vedere come questo si connette con l'insieme delle altre catego-

rie economiche, cioè la distribuzione, lo scambio, il consumo. La produzione può essere intesa solo in relazione al complesso della realtà economica. Qui abbiamo un altro momento della dialettica, la totalizzazione.

IL CONCETTO DI PRODUZIONE

Parlando della produzione Marx precisa subito che è anzitutto la produzione materiale. Il punto di partenza è anzitutto costituito dagli individui che producono in società, vale a dire dalla produzione degli individui socialmente determinati. Quando dunque si parla di produzione si parla di produzione ad un determinato stadio dello sviluppo sociale e si parla di produzione di individui sociali.

Marx così dice:

"Potrebbe per questo sembrare che per parlare in generale della produzione si debba o seguire il processo di sviluppo storico nelle sue diverse fasi o dichiarare sin dall'inizio che si ha a che fare con una determinata epoca storica e quindi ad esempio con la moderna produzione borghese che è in effetti il nostro vero e proprio tema".

E' una precisazione importante, qui Marx diventa un epistemologo, un filosofo della scienza. Vuole spiegare, con passaggi lenti, ma precisi (per evitare di finire sulle nuvole della ideologia) che se vogliamo essere rigorosi nel metodo e nella concettualizzazione non possiamo che o fare l'indagine storica di tutte le formazioni sociali o analizzare una formazione sociale sola, che per forza ("è il nostro vero e proprio tema") è la moderna società capitalistica. La conoscenza della realtà dev'essere materialista, storica, definita nel tempo e quindi dev'essere o per successione temporale oppure per analisi di un'attualità.

Ma tutte le epoche della produzione hanno certi caratteri, certe determinazioni comuni. Il concetto di produzione in generale è un elemento concettuale che accomuna tutto questo sviluppo. Marx vuol dire che, se il tema dello studio suo è la produzione materiale, quest'ultima, sia che la si intenda sul piano della storia come sviluppo delle formazioni sociali, sia che la si intenda in relazione a questa formazione sociale ultima che è la società borghese, deve essere compresa all'interno di un concetto che è quello di produzione in generale. Ecco il passaggio metodologico.

Allora ci deve essere un rapporto tra produzione in generale e produzione materiale, cioè tra concetto e determinazione del concetto. Il concetto di "produzione in generale" è un'astrazione, ma è una astrazione che ha un senso in quanto mette effettivamente in rilievo l'elemento comune, lo fissa e ci risparmia una ripetizione.

Tuttavia Marx precisa subito che l'elemento comune astratto va "isolato mediante comparazione", cioè facendo un confronto tra le diverse produzioni materiali e ricavandone un elemento comune che astrattamente le identifica. Se non c'è questo, non c'è conoscenza. Se non c'è

concettualizzazione non c'è conoscenza, quindi non c'è interpretazione del reale, quindi non c'è critica dell'economia politica né altra critica e allora l'ideologia fa quello che vuole perché non è vincolata ad un metodo di indagine rigoroso. Il nesso rivoluzione-scienza in Marx è centrale.

Tuttavia questo elemento generale è esso stesso qualcosa di complessamente articolato che si dirama in differenti determinazioni; di queste alcune appartengono a tutte le epoche, altre sono comuni solo ad alcune

LA PROCEDURA DI MARX

Vediamo la procedura di Marx: concreto- astratto-concreto; diversa da quella di Hegel che è: astratto-concreto-astratto.

Marx procede così: concreto (produzioni materiali varie); astratto (quell'elemento comune in forza del quale identifico il concetto di produzione), concreto (l'elemento comune che ho identificato per comparazione è però qualcosa di complessamente articolato e bisogna badare alle differenti determinazioni).

Delle differenti determinazioni alcune appartengono a tutte le epoche, altre solo ad alcune. Marx articola dei sottogruppi, dei raggruppamenti che specificano il concetto di produzione secondo maggiori o minori affinità. Ad esempio coglie l'elemento comune della produzione (trasformazione per il consumo) nella società greco-romana.

Da questo elemento comune, la trasformazione per il consumo, ritorna al confronto tra la società greca e quella romana e, assieme alle affinità, coglie le differenze.

C'è un gioco costante tra concreto e astratto, dove il metodo è una approssimazione costante che fa parlare la cosa, ma la cosa, una volta che ha parlato, trasforma il concetto, il concetto di nuovo ritrasforma la cosa, perché appare il nuovo punto di vista e quest'ultimo ritrasforma il concetto ecc...

Mentre in Hegel la dialettica, essendo una concatenazione di mere rappresentazioni, si bloccava e quindi diventava immediatamente "cosa", qui invece c'è una procedura del metodo come concettuazione che approssima la realtà, la fa parlare e si trasforma, dove il soggetto della rappresentazione è anche il soggetto della trasformazione, perché la realtà è di più della concettualizzazione che la interpreta.

Però questa realtà, che è di più della concettualizzazione che la interpreta, non parlerebbe se non ci fosse il concetto che la approssima. Non c'è rivoluzione senza una teoria della rivoluzione. La teoria della rivoluzione infatti ci dà i vettori del movimento reale: se non abbiamo questi vettori, non possiamo neanche comprendere le trasformazioni e dirigerle.

La progettualità suppone una rappresentazione delle tendenze: in mancanza di essa non si ha una progettualità e conseguenza non si ha rivoluzione come progetto di trasformazione. Ci potrà essere conflitto

sociale, articolato e differenziato, ci potrà essere ribellione, non ci sarà rivoluzione.

La procedura concreto-astratto-concreto vuol dire anche che, quando si ritorna al concetto nel terzo momento, non si ritorna più con la indeterminatezza iniziale, ma con una determinazione. Quando dico "produzione" dopo il concetto generale di produzione, dico modi di produzione, raggruppamenti per identità maggiore o minore e questo significa vedere come una certa produzione funzioni in un modo in un certo contesto e funzioni in un altro modo in un altro. Dice Marx:

"... le determinazioni che valgono per la produzione in generale debbono venire isolate in modo che per l'unità (che deriva già dal fatto che il soggetto, l'umanità, e l'oggetto, la natura sono gli stessi) non vada dimenticata la differenza essenziale. In questa dimenticanza, per esempio, consiste tutta la saggezza degli economisti moderni che dimostrano l'eternità e l'armonia dei rapporti esistenti".

Gli economisti moderni, cioè, fanno valere l'astratto come massimamente concreto. Per Marx invece l'astratto è solo quel punto di vista in forza del quale si ricomincia, ad un livello più analitico, più determinato, l'ispezione del concreto.

LO STRUMENTO DI PRODUZIONE

"Questi economisti borghesi ad esempio spiegano che nessuna produzione è possibile senza uno strumento di produzione, non foss'altro che la mano; non è possibile senza lavoro passato e accumulato, non foss'altro, questo lavoro, che l'abilità riunita e concentrata per reiterato esercizio nel la mano del selvaggio. Il capitale è tra l'altro anche uno strumento di produzione, anche lavoro passato e oggettivato".

In altre parole gli economisti borghesi affermano che nessuna produzione è possibile senza uno strumento di produzione. E che ci vuole una accumulazione per produrre. Dallo strumento minimo della produzione, la mano, e dall'elemento minimo di accumulazione, la ripetizione che produce l'abilità, al massimo strumento di produzione, il capitale, che è l'accumulazione di tutta la ricchezza di tutto il lavoro.

Nella società capitalistica lo strumento di produzione è il capitale, cioè disporre dei mezzi di produzione è l'accumulazione che consente il costituirsi di questi mezzi di produzione. Marx si domanda: è sufficiente avere individuato il concetto generale di produzione dicendo che la produzione suppone lo strumento di produzione e l'accumulazione?

Con questa definizione non si finisce con il mettere sullo stesso piano la produzione manuale del selvaggio e quella del Capitale? Marx dice che la produzione del selvaggio e quella del Capitale certamente non sono la stessa cosa, ma osserva anche che tuttavia questa astrazione che abbiamo detto (la produzione suppone il mezzo di produzione) non è falsa, ma semplicemente insufficiente. L'errore degli idealisti è quello di credere sufficiente l'astrazione e quindi di dare un surrogato di realtà.

L'astrazione quindi è necessaria, perché individua l'identico, ma poi si rispecifica, di nuovo, nel diverso. Se io analizzo materialmente la manualità del selvaggio, determino la produzione materiale secondo la manualità del selvaggio, se io analizzo la produzione come capitale, determino la produzione come articolazione interna del capitale. Ma la produzione è qualcosa non solo di differente rispetto ad ogni tempo, ma è qualcosa di articolato ad altri concetti all'interno di ogni tempo.

LE CONNESSIONI CON LA PRODUZIONE

Gli economisti classici consideravano la produzione separatamente dal la distribuzione, dal consumo, come fatti indipendenti. In tal modo nessuno di tali fatti veniva compreso perché non si vedeva che il movente dell'uno era nella destinazione dell'altro.

La dialettica è astrazione del concetto e connessione tra concetti. Ma come l'astrazione del concetto non ci dà tutta la realtà, così la connessione dei concetti ci dà l'idea della connessione sociale, ma non è identificabile con la connessione della società determinata perché è solo una approssimazione della conoscenza di questa.

"Prima di spingersi più avanti, nell'analisi della produzione, è necessario esaminare le diverse rubriche che gli economisti le tengono accanto. L'idea che si presenta immediatamente è questa: nella produzione i membri della società adottano i prodotti naturali ai bisogni umani.... La distribuzione determina la proporzione in cui il singolo partecipa di questi prodotti. Lo scambio gli apporta i prodotti particolari in cui egli vuole convertire la quota assegnatagli dalla distribuzione. Infine, nel consumo, i prodotti diventano oggetto di godimento e della appropriazione individuale".

La produzione non può essere compresa se non è collegata alla distribuzione e questa allo scambio e questo al consumo. Rivedendo i passaggi del discorso di Marx abbiamo: produzione in generale - comprensione di essa nelle sue articolazioni differenti per formazioni sociali - comprensione di essa nell'articolazione con gli altri elementi all'interno della stessa formazione sociale. Quindi: differenza nel tempo di formazioni sociali, totalizzazione in ogni formazione sociale di diversi momenti dell'articolazione della produzione. La dialettica ci dà le leggi di determinazione della totalità sincronica, ci dà le leggi della trasformazione diacronica.

Le categorie necessarie per capire quella formazione sociale che è il capitale sono lo strumento dell'analisi della trasformazione e il principio della totalizzazione. Perché il capitale è la totalità di diversi aspetti connessi tra loro nello stesso tempo ed è una totalità compiuta, che si differenzia rispetto alle formazioni sociali di altri tempi.

In Marx l'elemento della distinzione della funzione e della connessione del tutto diventa una categoria metodologica. Va contro sia a coloro che confondono tutto dicendo che tutto è uguale sia a quelli che, cogliendo le funzioni, le separano.

Vanno distinte all'interno della società le diverse funzioni (sia quelle strutturali della produzione che quelle sovrastrutturali dello stato, della ideologia), ma poi dobbiamo articolare le connessioni: solo così abbiamo approssimato una formazione sociale. Poi vi possiamo vedere quel'è l'elemento statico e quale quello dinamico: colto quest'ultimo, possiamo fare la rivoluzione che altro non è se non lo sviluppo della tendenza dinamica di un sistema.

TEORIA E POLITICA

La riflessione teorica è necessaria per l'azione politica. Marx polemizzò con i gruppi blanquisti che volevano la "rivoluzione subito" in Inghilterra senza rendersi conto delle tendenze del sistema che esigevano, in quella fase, di non tentare scorciatoie avventuristiche ma di essere presenti con un'opera di organizzazione, di proselitismo, di lotte parziali. A questo punto Marx è pronto per il "Capitale".

Althusser parla addirittura di un secondo Marx. Certo è che mentre il giovane Marx faceva rispetto ad Hegel solo una critica negativa perché combatteva contro le astrazioni hegeliane, ma non instaurava ancora materialmente la critica, qui Marx applicando la dialettica ad una società reale determinata, alla produzione, produce un'analisi. In Marx c'è stata una specificazione progressiva dell'oggetto teorico in funzione e in relazione dell'esperienza pratica di questo oggetto: lo sviluppo teorico del suo discorso è avvenuto anche perché c'era una tensione sociale, una pratica che lo spingeva avanti. Si ha un costituirsì sempre più analitico dell'oggetto teorico (al materialismo storico - alla formazione sociale - alla produzione - alle forme circolari della produzione...) in funzione della maggiore incidenza pratica.

LA DIALETTICA IN MARX E IN ENGELS

La dialettica della natura di Engels si avvicina di più alla dialettica di Hegel: non è infatti un metodo, come per Marx, attraverso il quale si totalizza una dimensione e si individua lo schema della trasformazione (e questa identificazione è comunque una approssimazione alla realtà che l'esperienza deve vagliare), ma è uno "stato costante" della natura. Per Engels la natura ha come statuto assoluto quello della negazione della relazione. Così Engels trasforma la natura con quello che era lo spirito di Hegel che diceva che la dialettica è lo statuto dello spirito. In Engels c'è una adeguazione di oggetto e concetto che il metodo di Marx, epistemologicamente più evoluto, evitava. Con la posizione di Engels qualsiasi individuazione diventa idealismo perché la identità di oggetto e concetto annulla l'oggetto nel concetto. Invece Marx, che non è un materialista ingenuo, presuppone la diversità tra oggetto e concetto (dove l'oggetto è più del concetto) e suppone quindi una necessaria, costante, adeguazione del concetto all'oggetto con la conseguente progressione.

Il lavoro in una società determinata trasforma la natura originando la produzione che rappresenta la risposta alla volontà di soddisfacimento dei propri bisogni. Ma la produzione si sviluppa con rapporti di scambio.

Scambiare prodotti significa scambiare tra valori perché lo scambio si attua in base alla categoria del valore.

La categoria del valore è quindi centrale nell'analisi marxista. Che cosa determina il valore delle merci?

Il primo ad affrontare questa problematica fu Smith, seguito da Ricardo che ne criticò e sviluppò il pensiero.

SMITH ritiene che il valore di una merce sia dato dal lavoro necessario per la sua produzione.

Smith superò per primo il punto di vista dei fisiocratici che basavano l'economia ancora sull'agricoltura.

Nella società mercantile semplice il prezzo corrisponde al lavoro impiegato. Lo scambio avviene tra merci di cui si suppone siano prodotte da una certa quantità di ore lavorative.

Prima dell'economia capitalistica la quantità di lavoro che è possibile scambiare con una merce (il lavoro comandato da quella merce) è uguale alla quantità di lavoro che è incorporata in quella merce.

Scambiare merci significa perciò scambiare il lavoro contenuto nelle singole merci. Che dà il valore della merce è perciò la quantità di lavoro incorporata. Ciò non succede con uguali modalità nella società industriale.

Va distinto innanzitutto il valore d'uso (utilità sociale di un determinato bene) dal valore di scambio (riguarda il valore che noi diamo ad un oggetto con il quale possiamo acquistare altre merci).

Ora, il valore di scambio non è solo dato dal lavoro speso dagli uomini che hanno prodotto quel bene. Esso comprende sia il salario dato a chi ha prodotto quella merce, il profitto del capitale, le materie prime e le macchine appartenenti al capitalista.

In una società capitalistica il lavoro che una merce può comandare, che può richiedere per essere scambiata, è maggiore del lavoro che è contenuto in quella stessa merce. La merce funziona come capitale e il lavoro che comanda è il lavoro vivo che essa può acquistare.

Nella società capitalistica perciò il lavoro produce sovrappiù che viene suddiviso in profitto e rendita. Smith però non sa dedurre dalle merci facenti funzione di capitale o dal lavoro vivo il profitto e la rendita.

In conclusione, siccome lavoro contenuto e lavoro comandato sono nelle merci in quantità diverse, per Smith il lavoro nella società capitalistica non spiega il valore delle merci.

RICARDO

Per Ricardo Smith si contraddice, perché parte inglobando nel "lavoro comandato" tutto il concetto di scambio, per poi restringersi ad uno scambio singolo, quello che determina il lavoro vivo.

Il valore di una merce non si determina in base a ciò che si dà al lavoratore come salario, ma pure il lavoro è l'unico elemento che può misurare il valore della merce. Solo considerando la quantità di lavoro contenuta in una merce, quella cioè necessaria alla produzione, è possibile una misurazione di valore.

Ma anche il lavoro è una merce nella società capitalistica. Infatti la merce-lavoratore scambia la propria energia lavorativa con una merce (il salario) che contiene quanto lavoro è necessario per ricreare quella energia lavorativa. Qui il lavoro contenuto è uguale al lavoro comandato.

Ci si può chiedere quale sia il valore del lavoro. Ricardo non sa rispondere a questo interrogativo.

MARX

Marx critica Smith servendosi di Ricardo, sottoposto a critica a sua volta.

Infatti, secondo Marx, Ricardo parlando dell'egualanza valore-lavoro, come principio della produzione, non mette in evidenza il profitto, non risolve il problema della sua origine.

D'altra parte la risposta di Ricardo che identifica il valore del lavoro nel salario corrisposto è infondata. Qui Ricardo ricade nell'errore di Smith e considera non il lavoro in generale, ma un lavoro determinato e specifico.

Marx vuole determinare una teoria del valore tale che include il plusvalore, il profitto.

Chiarisce allora che nella società capitalistica c'è un eccedenza di valore rispetto al valore comandato che è il plusvalore. Marx colloca quindi il nesso tra valore comandato e lavoro contenuto all'interno del processo di produzione.

Se è vero che nella società capitalistica anche il lavoro è una merce ed ha quindi un valore di mercato, oggetto di scambio tra capitalista e operaio non è il lavoro dell'operaio, ma la sua capacità di lavoro (concepto di forza-lavoro).

Ogni merce richiede un certo impiego di forza-lavoro, un determinato ammontare di lavoro prodotto dalla forza-lavoro. Ma la forza-lavoro

eroga un lavoro maggiore di quanto è necessario per la sua sussistenza. Cioè nella forza-lavoro c'è un lavoro contenuto che è minore del lavoro comandato.

Ciò non avviene nello scambio, ma nella produzione stessa.

Marx fonde qui i termini di contraddizione di Smith e Ricardo introducendo il nuovo concetto di forza-lavoro.

Questa idea-forza gli deriva dall'intuizione del lavoro capitalistico come lavoro alienato. Nella società capitalistica l'operaio cede al Capitale interamente tutto il suo lavoro, alienandolo da sé. Per questo il lavoro diventa capitale.

La formazione del plusvalore è quindi derivata dal pluslavoro della forza-lavoro che produce più lavoro di quanto sia necessario per mantenerla (salario).

Il senso dell'alienazione del lavoro consiste nel fatto che il lavoro acquista valore solo nello scambio in quanto è ceduto al capitalista.

8 a LEZIONE

LO SCAMBIO E IL CAPITALE

ANCORA SUL VALORE-LAVORO

Abbiamo messo in chiaro il concetto marxiano di valore-lavoro individuando appunto nel lavoro il principio di formazione del valore. Lo scambio tra merci scambio tra valori, dove il valore è dato dalla quantità di lavoro contenuta nelle merci. La formazione del valore sta prima ed è indipendente della distribuzione.

Abbiamo individuato anche un elemento di simmetria e di disimmetria nel cuore della produzione.

L'elemento di simmetria è dato dal fatto che lo scambio delle merci è uno scambio tra valori in rapporto al valore contenuto nelle merci; la disimmetria dipende dal fatto che nel rapporto capitalistico di produzione c'è una formazione di un plusvalore che è da imputare al pluslavoro. Ne viene fuori un'obiezione fondamentale alla posizione di Ricardo che, se da un lato aveva individuato nel lavoro il principio di formazione del valore, dall'altro lasciava indeterminato la possibilità di determinare il valore del lavoro. Marx, tenendo presente il punto di vista di Smith, riformula il principio ricardiano del valore-lavoro individuando il valore-lavoro nella differenza fra lavoro e forza-lavoro.

Il capitalista compra sul mercato il valore d'uso della forza-lavoro che produce sul mercato più lavoro di quanto è necessario per essere mantenuta. Il lavoro espresso dalla forza-lavoro è maggiore del lavoro contenuto nella forza-lavoro.

Se lo scambio sul mercato fra merci è dato in forza del lavoro contenuto in ogni singola merce, anche l'acquisto della forza-lavoro sul mercato è uno scambio di lavoro contenuto (il capitalista acquista la forza-lavoro in cambio di tanta mercé quanta è necessaria per la sussistenza della forza-lavoro), ma la forza-lavoro produce più valore di quanto il capitalista ne impieghi nel suo acquisto.

La categoria del "valore" è in Marx centrale per quanto attiene sia la formazione del capitale, sia la dinamica del capitale, la sua riproduzione con il meccanismo di accumulazione.

Si parla quindi di valorizzazione ed anche di autovalorizzazione.

La formazione del valore precede ed è indispensabile per Marx dalla distribuzione; in un certo senso precede lo scambio, ma si esprime necessariamente nello scambio.

Essendo il valore uguale alla quantità di lavoro, nella sua formazione precede lo scambio, ma non può esprimersi che nello scambio, perché soltanto nello scambio avviene la cessione di valore contro valore.

L'ANALISI DELLO SCAMBIO

Ecco perchè Marx, pur avendo individuato e sottolineato nel momento della produzione la formazione del valore, parte nel "Capitale" dalla analisi dello scambio. C'è una differenza fondamentale rispetto agli economisti classici, come Smith. Secondo Smith, che ha presente la società mercantile semplice, negli uomini c'è una tendenza naturale allo scambio; l'uomo diventa sociale solo nello scambio, perchè non c'è socialità nel momento della produzione. Nel mercato, non nella produzione avviene la socializzazione. Il lavoro non è pensato come momento sociale.

Nella società mercantile così come l'economia si basa sullo scambio, la politica analogamente si basa sul contratto sociale. Nel pensiero di Smith in fondo c'è l'idea che i soggetti esistano già in sè come individui separati e anche contrapposti e successivamente formino la società entrando in contatto tra loro con lo scambio in economia e il contratto sociale in politica.

In questa situazione dello scambio si può intendere quella che Marx chiama il "lavoro alienato". Non avendo il lavoro una natura sociale immediata, di fatto nella misura in cui acquista valore solo nella sua cessione sul mercato, allora il valore del lavoro dipende soltanto dal suo essere ceduto.

Poichè si esclude la socialità originaria nell'atto della produzione e si suppone la socialità nell'atto dello scambio, allora il lavoro è costitutivamente alienato, perchè acquista valore non in sè (nel momento della produzione), ma in quanto è ceduto (momento dello scambio).

Questo non accade soltanto nelle merci, che contengono lavoro, ma per Marx (visto e considerato che la forza-lavoro è essa stessa una merce che il capitalista acquista sul mercato) anche la forza-lavoro acquista valore solo nella cessione sul mercato, cioè solo quando si aliena in quanto capace di lavoro.

In questa situazione ciò che prende valore è il lavoro astratto. Tutto il lavoro contenuto nelle merci (compreso quella merce che è la forza-lavoro) si costituisce in primo luogo come lavoro astratto. La totalità del valore coincide con la totalità del lavoro contenuto nelle merci determinato come lavoro astratto.

Il valore d'uso dell'oggetto, la sua materialità, è secondario rispetto al suo valore, che principalmente dipende dallo scambio.

L'uso è solo la base materiale perchè una merce venga scambiata, ma non ne determina il valore.

Proprio perchè il valore d'uso è situato all'interno di quel valore fondamentale che è il valore di scambio, Marx parla della merce come "feticcio".

Il principio del valore è identificabile in assoluto con il lavoro astratto; all'interno di questa astrazione del valore-lavoro è possibile che si effettui lo scambio.

Marx parte dallo scambio considerando che, bene o male, ci deve essere uno scambio perchè si possa parlare di merce. In un certo senso lo scambio precede il Capitale, non nel senso smithiano del termine (come se gli individui possano sussistere separati dalla società), ma nel senso che nelle società precapitalistiche c'è già la formazione del plusvalore.

Per esempio nella società schiavista c'è un rapporto di dominio sul lavoro che si attua con la padronanza fisica o del corpo del lavoratore (schiavo) o della sede dove lavora (servi della gleba). Lo schiavo produce di più di quanto consuma. Il prelievo di plusvalore avviene in modo immediato, attraverso il prelievo d'autorità dei prodotti da parte del padrone che dà solo allo schiavo i mezzi di sussistenza. Non occorre quindi lo scambio.

Nella società capitalistica il prelievo avviene, ma in modo indiretto: sia la formazione del valore che il prelievo del plusvalore prodotto in forza del lavoro-astratto avviene sul mercato, perchè anche la forza-lavoro è oggetto di scambio. Non è più possibile un prelievo diretto di plusvalore dalla quantità di lavoro prodotto perchè il bene prodotto dalla forza-lavoro diventa valore solo se è posto nel mercato, solo se è scambiato con la totalità del lavoro prodotto nell'intero della società. Il plusvalore c'è solo se si passa attraverso lo scambio.

Lo scambio è elemento in forza del quale si produce la socializzazione del valore, ma nella forma del valore astratto o lavoro astratto.

Per Smith non c'è socialità nel lavoro, ma nello scambio; per Marx la socialità dello scambio è esterna e astratta, in quanto espropriazione di ogni singolo lavoro nella forma di valore-lavoro; questa possibilità di articolare il valore-lavoro, come sistema di differenze, c'è all'interno generale dell'economia dello scambio.

I MOVIMENTI DELLO SCAMBIO

In questa situazione centrale è l'operazione del capitale. Il capitale così inteso non è altro che la massa del denaro. Nello scambio abbiamo due movimenti:

a) $m - d - m$ (merce - denaro - merce): il denaro è l'elemento di mediazione del valore. Il denaro appare e scompare con la merce acquistata.

b) Il processo precedente si risolve, tradotto in forma di valore, in quest'altro: $d - m - d$ (denaro - merce - denaro).

Se le merci vengono scambiate tramite il denaro, la ragione generale dello scambio, ossia della divisibilità delle merci diventa il denaro.

Il denaro rappresenta l'indifferenza di ogni merce rispetto all'uso e la differenza computabile soltanto come proporzioni di quantità di lavoro.

Quando si scambiano le merci con denaro, si esprime nella forma del denaro le quantità di lavoro e si perde completamente la dimensione della qualità.

Tuttavia se nella formazione generale del valore totale, si ha il plusvalore come quella quantità di lavoro che produce più beni perché sopravanza il reintegro dei beni iniziali, questa quantità di valore-lavoro che supera il lavoro iniziale verrà espressa in denaro (che è sempre l'espressione della quantità di lavoro astratto).

Allora si ha:

- c) $d - m - d'$, dove d' sarà maggiore di d , perché conterrà tutto il plusvalore acquistato nella produzione del valore espresso in forma di denaro. Il valore-lavoro nella società capitalista prende la forma del denaro.

La maggiore quantità di denaro è il capitale. Il plusvalore attraverso cui si forma il capitale diventa plusdenaro rispetto a al denaro iniziale impiegato nella costituzione originaria della produzione.

LA PREESISTENZA DEL PLUSVALORE NELLA SOCIETÀ MERCANTILE

Ecco allora perché in Marx l'elemento dello scambio è in un certo senso precedente alla formazione del capitale, nel senso cioè che è necessario il commercio per la formazione del capitale.

Nella situazione mercantile semplice il commercio è a monte, perché da un lato è già formazione di plusvalore nel senso tipico delle economie tardo-feudali, (con prelievo immediato di plusvalore del lavoro), dall'altro lato è condizione per "l'accumulazione primitiva" con la quale si ha l'iniziale formazione del capitale.

E' una scoperta centrale in Marx l'affermazione che storicamente non è mai esistito il produttore singolo ed uguale che si incontrava sul mercato, perché il capitalismo è decollato su una formazione di plusvalore preesistente di tipo feudale e mercantile.

Nella società mercantile primitiva, contrariamente a quanto sostenuto da Smith, né il mercato è costruito da soggetti produttori uguali, né la formazione del plusvalore è tutta mercato.

L'accumulazione è di tipo precapitalistico perché profitta dal gioco dei diversi mercati. Il mercante riesce a valorizzare sul mercato quanto il produttore ha prodotto, nello sfruttamento di tipo feudale, ma produttore e mercante sono due figure separate. Con il tempo ci sarà un'integrazione progressiva di queste 2 figure.

La formazione del plusvalore sarà tutta mercato nella società capitalistica formata, perché in questa sarà scambiabile anche quella merce centrale e caratteristica che è la forza-lavoro.

Si può parlare, secondo Marx, di capitalismo vero e proprio quando il produttore lascia il fondo e diventa sul mercato forza-lavoro acquisibile come ogni altra merce (processo che avviene nel corso del XVII secolo e si sviluppa pienamente durante la Rivoluzione Industriale).

Abbiamo quindi spiegato l'integrazione fra produzione e scambio, lavoro e valore, lavoro astratto e valore astratto; la rappresentazione di valore-lavoro astratto in denaro; il plusvalore tradotto in denaro che è denaro maggiorato, cioè capitale.

LA VALORIZZAZIONE DEL CAPITALE

La caratteristica del capitale è quella di valorizzarsi continuamente. Nel denaro al termine del ciclo abbiamo una parte di reintegro delle risorse anticipate e una parte restante che è definibile come profitto che deve generare ancora capitale perché apre un altro ciclo di investimento.

Il saggio di plusvalore è la crescita generale del valore che si ha nel ciclo. E' definibile in due modi: saggio di plusvalore assoluto e di plusvalore relativo.

E' saggio di plusvalore assoluto quello che si ottiene, per esempio, con il prolungamento della giornata lavorativa, cioè con un aumento quantitativo del lavoro della forza-lavoro.

E' plusvalore relativo quello che si ottiene, per esempio, con l'aumento di produttività, perché a parità di condizioni e nello stesso tempo di lavoro si può produrre una quantità di beni maggiore tale che, nonostante lo stesso reintegro di forza lavoro, c'è complessivamente un valore maggiore come plus-prodotto. Una produttività maggiore si può ottenere in diversi modi, come attraverso una più razionale divisione del lavoro o innovazioni tecnologiche che, a parità di tempo, producono più beni.

Valorizzandosi il Capitale si allarga, cioè acquista nuova forza-lavoro sul mercato, incrementando il tasso di occupazione e quindi producendo una maggiore ricchezza.

Il capitale si costituisce in 2 tipi: capitale fisso (dato dai mezzi di produzione, dalle macchine) che si sviluppa sempre di più con la produttività; capitale variabile, dato dalla forza-lavoro. La forza-lavoro, a differenza delle macchine, è capitale variabile perché, anche da un allargamento della forza-lavoro, c'è un maggiore incremento di valore; invece il capitale fisso trasmette un valore costante. In altri termini, il costo della macchina entra nel capitale per quanto costa la macchina; la forza-lavoro può dare invece una maggiorazione di produttività.

Il complesso di capitale fisso e variabile costituisce la composizione organica del capitale in una certa fase del ciclo capitalistico. La merce è costituita alla fine da un valore così definito: capitale fisso + capitale variabile + plusvalore (profitto).

CENTRALITA' DEL CAPITALE

In una situazione di questo tipo si realizza una strana inversione: non è tanto il plusvalore (e il plusprodotto connesso al plusvalore) che produce il capitale, ma è il capitale in quanto meccanismo finalizzato alla produzione che sviluppa plusvalore (e plusprodotto).

Infatti soltanto sviluppando la sua produttività interna, a partire da sé come capitale, può produrre un accrescimento di valore dei prodotti.

Il capitale incorpora progressivamente valore. C'è una parte bellissima sulle macchine di Marx nei "Grundrisse".

Il ragionamento che Marx fa successivamente sulla caduta tendenziale del saggio di profitto (e quindi sul crollo del capitale) viene sviluppato in base a questa idea: il capitale tende ad accrescere come capitale costante, a diminuire come capitale variabile, quindi cade la possibilità di accrescimento del profitto visto che il profitto si accumula solo sull'allargamento del capitale variabile.

L'elemento dinamico della produzione di plusvalore è il capitale. Solo in una fase iniziale invece il plusvalore è elemento di dinamismo del capitale.

Ciò significa che il capitale è la messa in opera razionale dello sfruttamento.

Non è che Marx, sulla base di questo meccanismo neghi i valori d'uso o la differenziazione dei bisogni, soltanto afferma che bisogni e valori d'uso sono prodotti dal Capitale in funzione della sua autovalorizzazione. Quindi si può sostenere una teoria dei bisogni oppure la presenza del valore d'uso come condizione naturale del mercato, ma queste dimensioni non possono essere sciolte dalla macchina che produce, cioè la valorizzazione del capitale.

La società capitalistica tiene presente la sua autovalorizzazione e quindi, in base a questo, sceglie che cosa e come produrre.

La centralità del capitale realizza costantemente e in modo radicale l'alienazione del lavoro, perché nessun individuo, in quanto produttore, è soggetto reale di bisogni, essendo invece la macchina del capitale che differenzia i bisogni in ragione della sua autovalorizzazione.

I produttori non solo alienano il loro lavoro, ma anche la loro individualità come soggetti di bisogni.

9 a LEZIONE

LA QUESTIONE DEL SAGGIO DI PROFITTO

L'EVOLUZIONE DI MARX

Ho esposto finora l'evoluzione del pensiero di Marx con lo scopo di mostrare lo sviluppo e l'interna coerenza.

Non bisogna però dimenticare che Marx il "Capitale" non l'ha mai scritto; quello che è venuto fuori come "Capitale" è solo un progetto di discorso sul capitale che avrebbe poi voluto sviluppare ben altrimenti.

Il 1° libro del "Capitale" è un rifacimento allargato di "Per la critica dell'economia politica" del 1859. Marx aveva pronta una bozza di studi analitici sul Capitale che erano studi sulla storia dei classici dell'economia politica, che vengono pubblicati come 4° libro del "Capitale" da Kautskij con il titolo "Teorie del pluslavoro".

Il 2° libro del "Capitale" è un libro tecnico sulle teorie della crisi e non è il libro che lui si proponeva come teoria generale del capitale. Il 3° libro verrà pubblicato postumo mediante la raccolta di materiali marxiani operata da Engels.

Néppure l'"Ideologia tedesca" è stata pubblicata da Marx come neppure i "Manoscritti". In fondo le opere edite da Marx sono quelle meno interessanti della sua concezione teorica. Questo non è un caso di ipercriticismo, ma deriva dal fatto che in Marx il gioco tra il momento analitico della concezione della teoria e il momento sistematico non trovò mai una soluzione aderente. Marx ebbe sempre coscienza dello scarto tra realtà e sua capacità di rappresentarla coerentemente.

Ciò in fondo è coerente con il metodo di Marx che vedeva sempre necessario verificare criticamente sul concreto la teoria per evitare false rappresentazioni.

Marx non fu però un eclettico. Il tentativo di Marx si sposa con ipotesi e teorie ben precise e determinate, che abbiamo ben sottolineato (materialismo storico - materialismo dialettico - teoria del valore...) essere chiaramente delineate. In Marx abbiamo schemi teorici ben precisi, ma continuamente riformati e riadattati nel confronto con la realtà.

LA QUESTIONE DEL "SAGGIO DI PROFITTO"

Il Capitale tende, per la sua autovalorizzazione, a ridurre il costo del lavoro e ad aumentare la produttività. Questo presuppone che il Capitale costantemente si ristrutturi tecnicamente al fine di diminuire il costo del lavoro e aumentando la produttività derivante dalla tecnologia (Marx nei "Grundrisse" analizza a lungo la macchina).

Le innovazioni tecnologiche nascono dalla destinazione di una parte del plusvalore. (Il plusvalore si divide in una parte che è la rendita e una parte che diventa capitale d'investimento).

Secondo Marx c'è una tendenza ad egualarsi del saggio di profitto medio. Ciò deriva dalla concorrenza. C'è infatti l'ovvia tendenza dei blocchi di capitale a spostarsi sui settori più redditizi e delle industrie concorrenti ad applicare a loro volta le innovazioni economicamente utili.

Il saggio di profitto modio tende a distribuirsi su tutto l'arco della produzione. C'è una tendenza (certo con fasi diverse) ad uguagliare a livello centrale il valore dei prezzi che quindi si equilibrano.

Ma oltre che ad egualarsi, il saggio di profitto secondo Marx tende a diminuire. Nelle composizioni organiche del capitale per il processo della concorrenza, si sviluppa la "macchinizzazione" in proporzione allo sviluppo altamente tecnologico la possibilità di creare plusvalore diminuisce: infatti se il valore deriva dal lavoro e la macchina non produce valore, con la diminuzione del lavoro e l'aumento delle macchine diminuisce l'incremento del valore. Con l'aumento della tecnologia diminuisce pure la possibilità di allargare il mercato del lavoro e si viene a formare l'esercito proletario di riserva (disoccupati).

D'altra parte abbiamo (con l'organizzazione tecnologica sempre più ampia e sofisticata) una tendenza alla monopolizzazione del Capitale. Quindi socializzazione del Capitale e socializzazione del lavoro.

Mentre la socializzazione del capitale, sempre più monopolistico, avviene nelle mani di sempre più pochi che hanno il dominio sulla grande massa delle imprese industriali, dall'altro lato la socializzazione della forza-lavoro è sempre più tendente al basso, perché sempre più espropriata, più misera e più socializzata dalla dinamica del Capitale.

Da questa crescente polarizzazione deriva una tendenza al crollo. Perché il Capitale non riesce più ad autovalorizzarsi.

"Con la diminuzione costante del numero dei magnati del Capitale che usurpano e monopolizzano tutti i vantaggi di questo processo di produzione, cresce la massa della miseria, dell'oppressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento. Ma cresce anche la ribellione della classe operaia che sempre più si ingrossa ed è disciplinata, unita, organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalista. Il monopolio del Capitale diventa un vincolo del modo di produzione che è sbocciato insieme ad esso e sotto di esso.

La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui diventano incompatibili con il loro involucro capitalistico ed esso viene spezzato. Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica: gli espropriatori vengono espropriati" (dai "Grundrisse").

Su questa tendenza al crollo della struttura capitalistica si basa il discorso politico di Marx che sostiene che il Movimento Operaio è nelle condizioni di proletarizzazione complessa per poter reggere que-

sta struttura ed amanciparsi. Marx parla però di "tendenza" al "crollo". Il concetto di "tendenza" lascia molti margini di interpretazione. Ma Marx stesso aveva osservato che prima del collasso, il capitalismo aveva molte risorse per rinnovarsi.

Parla di commercio estero, come allargamento delle possibilità di consumo e di mercato.

Parla di politica coloniale, ulteriore fonte di sfruttamento e di valorizzazione (su questa base Lenin parla di "imperialismo fase suprema del capitalismo" interpretando a suo modo questa tendenza del Capitale ad uscire dalla crisi).

IL CAPITALISMO E' UN MODO DI PRODUZIONE STORICO

Da qui si evincono alcune ulteriori idee fondamentali di Marx. Il modo di produzione capitalistico è un modo di produzione come gli altri che si sono succeduti nella storia storicamente determinato e datato, con un suo inizio e una sua fine. Le sue leggi vanno studiate al suo interno, ma valgono solo per esso e non sono né eterne né immutabili.

Ma nella storia ci sono roture e collassi che sono passaggi all'interno della stessa struttura. Altre roture sono invece catastrofi di un sistema e salto brusco a un'altra formazione sociale.

Ci sono state crisi del Capitale che il Capitale ha risolto. Ma sempre meno le crisi saranno legate al processo di autovalorizzazione.

Quindi si passerà ad un'altra formazione sociale diversa, in cui rimarranno le costanti dell'attività umana, il lavoro e la produzione. Il lavoro non è necessariamente una maledizione, ma fa parte della "natura" dell'uomo. Per Marx l'uomo "naturale" è attivo e storico e il lavoro può essere liberato.

LA CRISI DEL DISCORSO ECONOMICO DI MARX

Ma il capitalismo non è crollato e l'ipotesi di Marx non si è verificata. Di qui il gran parlare di "crisi del marxismo". Ma non è la prima volta.

Già gli Austromarxisti avevano affrontato molti dei temi di oggi in vista. Già gli economisti "marginalisti" neoclassici avevano osservato che il pensiero economico di Marx non è affatto analitico e scientifico come lui presupponiva.

Per esempio secondo gli economisti anglosassoni il concetto di valore-lavoro che caratterizza, secondo Marx, la formazione sociale capitalistica non è sufficientemente scientifico. Esso non spiega i prezzi e quindi non spiega lo scambio che è alla base di questa formazione sociale. Quindi la teoria marxista al massimo può essere considerata utopia, sociologia, profezia.

Tuttavia il marxismo c'è ed ha dato vita anche a formazioni politiche nuove come i paesi a "socialismo reale". Economisti della sinistra

Kejnesiana riconoscono che se Marx non è un economista perfetto, tuttavia individua i nodi veri dell'economia e mette in luce contraddizioni reali del capitalismo.

Marx ha costretto gli economisti a mettere in forme analiticamente più precise questioni che aveva comunque sollevato (per esempio la crisi del 1929, anche se non fu un crollo, era marxianamente prevedibile, ma si concluse con il rafforzamento del capitale).

Il concetto del valore-lavoro però non funziona come concetto analitico. Infatti se il valore coincide con il capitale e se nel capitale la distinzione tra valore e plusvalore è data dal saggio di sfruttamento, questa teoria del valore-lavoro dovrebbe spiegare lo scambio e quindi il valore delle merci e i prezzi. Invece il valore-lavoro, che dovrebbe spiegare i prezzi è esso stesso spiegato dai prezzi, il che è un circolo vizioso.

Un esempio concreto. C'è un certo bene che viene prodotto ad un certo valore dato dal costo di produzione e dal plusvalore. Messo in un mercato dove scarseggia la domanda, viene immediatamente svalorizzato: così il concetto di "costo del lavoro più sovrappiù del profitto" non basta a spiegare il valore, che non è più dato dal solo lavoro, visto che l'entità della domanda interviene a influenzare il valore.

Quindi non è il valore-lavoro che si distribuisce in prezzi, e si articola come scambio, come interesse, e si distribuisce nella produzione in generale come saggio medio di profitto. Nella costituzione del profitto entrano componenti, come la domanda, che non sono riducibili al valore come valore-lavoro. Siccome la determinazione del valore è sempre una determinazione di rapporto di mercato, non riuscire a contenere il concetto di domanda nel concetto di valore significa rendere insufficiente il concetto di valore dal punto di vista analitico e al fine di determinare i prezzi.

Non solo Marx sostiene che il capitale non è produttivo di valore. Questa, è un'altra affermazione "in crisi" di Marx. Infatti proprio dalla capacità che le macchine (capitale fisso) hanno di variare la produttività del lavoro varia la composizione organica del capitale in generale e varia anche la quantità di capitale per addetto.

In un sistema distribuito di imprese quelle più tecnicizzate hanno meno forza-lavoro rispetto alla macchina. Da un lato, secondo Marx, il saggio di profitto medio dovrebbe essere tendenzialmente uguale; dall'altro lato dovrebbe procedere da una disuguaglianza di sfruttamento individuale: il che è chiaramente un'anomalia. Bisogna ammettere quindi che nella determinazione del valore incide anche il "capitale" di partenza.

Occorre introdurre una distinzione fra capitale come possessore del capitale (capitalista), che può anche non incidere sulla produzione, e capitale fisso, la macchina, l'organizzazione tecnologica ecc.... Inoltre nel capitale moderno c'è una distinzione sempre più netta tra rendita dei detentori formali del capitale e impresa industriale.

Si può ancora forse ammettere che la nozione del valore-lavoro possa riuscire a spiegare i prezzi come tendenza nel lungo periodo, ma è del tutto insufficiente nel breve e medio; quindi rispetto all'economia normale questa teoria è insufficiente a determinarne le regole.

In fondo Marx, pur sostenendo contro Smith e Riccardo che il capitalismo era un fatto storico, tendeva ad interpretarlo secondo una legge generale, così come facevano Smith e Ricardo che ritenevano le leggi dell'economia capitalistica leggi economiche assolute.

Gli economisti neoclassici o marginalisti vedono invece il sistema capitalistico come un dato di fatto, da studiare analiticamente a prescindere da discorsi di interpretazione storica.

Non pensano che il capitalismo sia eterno, ma come dato di fatto è un assoluto. Assumono quindi il capitalismo a partire da entità date, come la proprietà del profitto e un mercato più o meno libero regolato nello scambio dalle leggi della domanda e dell'offerta, che spiegano la formazione dei prezzi. La teoria del valore-lavoro non serve quindi più: basta interpretare e analizzare le relazioni esistenti di fatto con le diverse variabili.

HA SENSO ANCORA PARLARE DI SFRUTTAMENTO

Tuttavia anche se le tesi economiche di Marx sono oggi "spiazzate", parlare dello sfruttamento come condizione della formazione del capitale ha ancora un significato. Anche se lo sfruttamento non è criterio sufficiente a spiegare i prezzi, rimane legittimo concepire che il capitale si sia formato a partire dallo sfruttamento del proletariato. Il concetto di sfruttamento però non può essere l'unica categoria di interpretazione del reale. La pretesa a torto di Marx (o che si attribuisce a Marx) è stata forse quella di interpretare tutta la realtà a partire dall'economia, senza essere in grado di spiegare sufficientemente l'economia stessa.

L'economia non può essere un aspetto che chiarisce tutto: di qui le difficoltà dello stesso Marx a "chiudere" il suo discorso. Lo strumento dell'economia si è rivelato insufficiente.

Ma il marxismo non è solo economia: esso apre inoltre ulteriori prospettive in diversi settori della conoscenza umana, dalla politica alla sociologia. Si apre quindi la famosa discussione sulla dicotomia di Marx, scienziato e filosofo.

Il discorso marxiano sullo sfruttamento, insufficiente a spiegare tutta l'economia come l'economia non basta a spiegare tutta la realtà, ha senso sul piano politico, della psicologia sociale....

Analogamente il discorso della lotta di classe è accettabile, come teoria del conflitto sociale, purché il concetto di classe non sia definito unicamente con parametri economici. Infatti una concezione economicista della classe non ci spiega sufficientemente l'idea di conflitto che il concetto di classe pure evoca.

Ma ogni grande pensiero, come osserva Nietzsche, è sistematico solo nella mente del suo fondatore. Così non si può accettare in blocco il sistema di Marx, ma abbiamo ragione di utilizzare pezzi importanti ed utili di interpretazione del reale. "Non possiamo non dirci marxisti!"

Il discorso di questa lezione riguarda i marxismi, cioè quelle interpretazioni che muovono da Marx enfatizzandone alcuni aspetti, naturalmente in relazione al contesto storico.

Qui si danno alcune indicazioni sulle principali direzioni di sviluppo del marxismo.

Alcuni problemi di interpretazione sono già presenti essendo vivo Marx. Basti pensare allo scontro di Marx con Lassalle, ai rapporti di Marx con Bakunin, con la nascente socialdemocrazia tedesca; al dibattito nella I Internazionale.

Nella socialdemocrazia tedesca la problematica teorica è presente come scontro fra la linea riformista (e non più marxista, ma, si potrebbe dire, sociologista ante litteram) di Bernstein e la linea di Kauts Kj.

All'interno della II Internazionale la polemica di Lenin contro Kauts Kj e la teoria dell'imperialismo preparano il dibattito teorico che accompagnò la Rivoluzione sovietica e la successiva scissione fra socialdemocrazia e comunismo.

Le polemiche intorno alla teoria del valore-lavoro e quelle intorno alla teoria del "crollo" si rifletterono all'interno del dibattito marxista.

Anche dopo la vittoria leninista non mancò chi da posizioni rivoluzionarie e consiliari, come Rosa Luxemburg, criticò la dottrina leninista. Ci sono poi i dibattiti intorno alla seconda storia del marxismo italiano.

Ma qui non c'è l'intenzione di rifare la storia del marxismo. Significherebbe fare la storia del Movimento Operaio, di cui il marxismo è il filo conduttore. D'altra parte nel momento il cui marxismo diventa di massa diventa patrimonio di confronti, dissensi, lotte politiche, con nascite e sviluppi di ortodossie ed eresie.

Qui invece si vogliono mettere a fuoco alcuni potenziali di interpretazioni del marxismo secondo alcuni tipi di filoni principali e più interessanti, che naturalmente non mancano di intrecci e di reciproci rapporti tra loro.

Va detto che il marxismo ha pure dato spunti fecondi per teorie estetiche. Tuttavia gli strumenti marxiani ci aiutano a capire la contestualità dell'opera d'arte, ma non la sua attualità.

Cosa vuol dire che un'opera d'arte è attuale e piace ancora? Significa che è gravida di segni anche per un interprete oggi. Marx ci spiega come è nata un'opera, non di più.

L'INTERPRETAZIONE UTOPICO-TEOLOGICA

Spesso si è fatto cenno alla componente utopico di Marx che fa corpo con il concetto centrale di "liberazione".

Nell'idea di liberazione sono implicate due connotazioni: una negativa pessimistica sul tempo presente di schiavitù ed una positiva nel la direzione del futuro (possiamo uscire dal presente).

Teologica ed utopia sono due dimensioni della conoscenza e dell'esperienza soggettiva che si basano su di un "escaton", su di una trascendenza, sull'idea di uno spazio o di un tempo in cui si può uscire liberandosi dal presente spazio (tempo) maledetto verso quello spazio (tempo) salvato.

Il marxismo può essere visto come versione laica di questa dimensione escatologica religiosa.

Levinas, Karl Lowitt hanno dato di Marx l'interpretazione di un ebraismo laicizzato: c'è una colpa, da riscattare; c'è una terra da conquistare, c'è una promessa; c'è una guida, un Mosè, un Messia.

C'è una società della divisione e dello sfruttamento, quella capitalistica, in cui un popolo è schiavo, e c'è un esodo verso una società comunista per giungere alla quale occorre passare attraverso il Mar Rosso della rottura rivoluzionaria. Il proletariato è l'ultima classe, quella messianica. Liberando sé, il proletario libera tutti gli oppressi dalle loro catene. Allora gli uomini saranno liberi e uguali, ciascuno avrà quello di cui ha bisogno.

Il dolore della rivoluzione (ora messianica) prepara lo sbocco della società giusta, della Terra Promessa.

Non c'è dubbio che Marx è stato letto e, ancor più vissuto in questa dimensione soteriologica dove la dimensione religiosa è interpretata laicamente e terrestremente.

IL MARXISMO DI BLOCH

Ma accanto a questa interpretazione, nella stessa direzione, c'è una interpretazione più sofisticata, basata su una antropologia terrena, quella di Ernst Bloch. Bloch sviluppa l'idea di liberazione sottolineando lo sforzo storico dell'uomo che si libera, il valore della soggettività autoliberantesi.

La Bibbia e il Cristianesimo, per Bloch, sono il rivestimento mitico, ma anche l'indicazione utopica della possibilità di autoliberazione dell'uomo. "Non possiamo non dirci cristiani" nel senso dell'utopia. Bloch parte dall'idea che Dio in Cristo si fa uomo, ossia l'uomo ha la possibilità di diventare Dio. Cristo è il mito, è l'immagine della possibilità per l'uomo di liberarsi dalla sua umanità caduta, dal suo limite di peccato.

Cristo è l'immagine della possibilità di una rottura storica con il male del mondo, è l'immagine anticipata di ciò che l'uomo può diventare.

Cristo sofferente è l'immagine dell'umanità che è cosciente di soffrire perché ha in sé la capacità della liberazione. Nessuna croce, nessuna salvezza.

"Salvare" vuol dire porre le condizioni per la possibilità storica di uscire dal male. Il mito dell'altro mondo diventa, terrestrizzato, la possibilità di un altro tempo.

Certo il mito è proiezione, ma anche inganno. Dobbiamo decodificarlo. Negativa è l'idea della possibilità di un altro mondo, perché ha una funzione deprimente e alienante; ma positiva è l'idea della possibilità di una rottura con questo tempo.

Cristo, mito di liberazione, indica il senso generale della storia e della natura: l'uomo che diventa Dio. Realizza il modello biblico dell'esodo. Il settimo giorno venne fatto l'uomo, compimento e significato della natura.

Giobbe non è simbolo della sofferenza rassegnata, ma dell'uomo che si ribella a Dio. La risposta di Dio non è un'accusa di colpa, ma un'ostentazione di onnipotenza (Dio risponde: "dov'eri tu quando ho fatto il mondo?"). Bloch interpreta Giobbe nel senso che Giobbe lotta contro Dio, l'uomo etico che discerne il bene e il male contro la forza cieca e ostile della natura. Dio è la rappresentazione della forza che schiaccia l'uomo. E' l'uomo giusto che condanna Dio, non viceversa.

Il mito cristiano viene decodificato e letto come utopia. Non più consolazione e rassegnazione, il mito cristiano viene letto come esposizione metaforica e anticipata di un'altra possibilità aperta per l'uomo.

E' chiara in Bloch la "corrente calda", profetica, del marxismo. Qui si spiega l'antistalinismo, l'antiistituzionalismo di Bloch. Il marxismo stesso, istituzionalizzandosi, è diventato oppressione. Il Cristianesimo biblico indica la dimensione della speranza con la sua religione umanistica per eccellenza, religione della volontà attiva e dà la possibilità di demistificare il marxismo. Ma il cristianesimo è esso stesso mito, perché la liberazione non è in nessun luogo (utopia).

Quando la liberazione avverrà, crolleranno miti e utopie. "Ateismo nel Cristianesimo". Qui c'è una rivalutazione di Hegel, letto dal punto di vista di una filosofia della totalità integrata.

L'hegelismo è visto come superamento dell'oggetto esterno, come movimento di superamento. Anche gli eventi storici, vengono letti nella chiave interpretativa dell'utopia (così per esempio le lotte dei contadini guidati da Thomas Muntzer).

Il pericolo di queste letture utopiche del marxismo stanno nel fatto che il mito rischia di essere un fenomeno massificatorio. Infatti chi del mito dà un'interpretazione così sofisticata in fondo non ne ha bisogno; chi lo assume come verità assoluta rischia di rimanere schiacciato.

Il marxismo ci indica i limiti materiali attraverso cui il soggetto passa per realizzarsi. Di qui tutto il discorso di Sartre sulla "serie", sulle uniformità del lavoro.

E' lì che si costruisce il soggetto. Noi dobbiamo spezzare il campo delle ripetitività, delle uniformità, in modo tale che il soggetto possa emergere nella sua pienezza soggettiva, nella rivendicazione della sua libertà, perchè la libertà soltanto è il segno della individualità.

Rimane nel secondo Sartre dunque l'affermazione della libertà. Ma nel primo Sartre era lo stesso guidare il popolo o ubriacarsi, perchè tutto era vano. Ora invece c'è la possibilità del realizzarsi dell'individuo nel mondo attraverso l'intero sociale.

Ma l'intero sociale deve lasciare spazi per la realizzazione del soggetto. Sartre è critico quindi dello stalinismo. Dopo una prima fase ultrabolscevica, Sartre si rende conto che lo stalinismo significa uniformizzazione. Allora Sartre riafferma l'esigenza di passare attraverso il marxismo per riconoscere scientificamente i limiti del mondo soggettivo (non si può non essere marxisti perchè non esiste un soggetto puro), ma bisogna permeare di soggettività le serie, la serialità sociale, perchè altrimenti si uccide la soggettività, si cade nell'inerzia e si vanifica la dimensione umana.

Sartre critica in modo serrato i marxismi dell'Est che uccidono con il loro autoritarismo la spontaneità del soggetto e critica le società opulente e massificate dell'occidente.

Insomma, il marxismo individua il campo materiale per la liberazione. L'esistenzialismo come filosofia polemica vuole ricordare al marxismo dell'ortodossia il momento della soggettività liberatoria.

Nel corso degli anni '60 si sviluppano le filosofie della liberazione del soggetto in termini fruttivi. Sartre comincia con la critica della ragione dialettica, ma poi abbiamo Marcuse e la scuola francofortese. Gli stessi Deleuze e Guattari, pur essendo antasartriani per affermazione, riprendono con le tematiche del corpo e del desiderio il discorso di Sartre sulla soggettività.

L'INTERPRETAZIONE SCIENTIFICO-POLITICA

La rottura di Marx ha aperto un nuovo continente. Della Volpe in Italia per primo afferma che Marx è il Galileo delle scienze sociali. Il tema, con diverse variazioni, è ripreso poi da Althusser in Francia. Marx ha aperto l'orizzonte del continente "storia".

Questa "introduzione alla lettura del marxismo" è stata introdotta in questa griglia Dellavolpiana. Su questo punto quindi rimane poco da aggiungere.

La rottura teorica di Marx fa tutt'uno con quella storico-politica. Interessa qui sottolineare solo un punto: la rottura teorica di Marx

cade in un vizio di teoricismo e quindi in una forma larvata di idealismo e di scientismo se non si tiene conto del fatto che è strettamente legata a un processo storico.

Marx apre un orizzonte teorico nuovo perché è tutto interno ad un conflitto sociale in cui opera. È la posizione dello schieramento che assume che consente una fecondità storica, l'apertura di una nuova prospettiva. La "scienza" di Marx non è, in altri termini, neutra, né Marx è "più intelligente" di altri, ma è il punto in cui si situa, quello del conflitto sociale che gli permette di cogliere nuove dimensioni della società. Marx si situa nel conflitto non nel punto di osservazione di chi domina la società, ma nel punto di chi è all'opposizione perché schiacciato da essa.

La teoria ha una sua autonomia, ma fino a un certo punto perché è relativa alla situazione storica e al conflitto sociale. Data la collocazione si ha una nuova prospettiva; data questa prospettiva si apre una possibile teoria che è un nuovo sapere.

A questo punto bisognerebbe entrare nel merito del discorso epistemologico e individuare le condizioni interne ed esterne in cui si costituisce un sapere scientifico. Qui verrebbero incontro Bachelard, Foucault....

LA SOTTOLINEATURA POLITICA DEL MARXISMO

Il marxismo d'altra parte è politicamente il frutto della crisi di un'epoca. Si colloca ("teoria del crollo") nell'esperienza di una crisi e delinea la possibilità dell'uscita da quella crisi ad opera di quella parte sociale, il movimento Operaio, di cui è interprete.

Il punto di vista operaio diventa la teoria marxista. La lettura leninista fa del marxismo una lettura spregiudicata e, per esempio, rispetto alla tendenza al crollo ne sottolinea il carattere non economicista. Il "crollo" non è un fatto meramente economico, ma squisitamente sociale e politico e quindi non basta prevederlo con analisi scientifiche di tipo economico.

Il marxismo è uno strumento di potere. Non basta l'economico o il sociale, ci deve essere un atto coscientemente politico di chi si avvantaggia della crisi per una uscita da essa nella direzione dell'interesse del Movimento Operaio. Il Movimento Operaio anticipa l'esito della crisi prendendo il potere con la forza.

Qui il marxismo diventa una teoria del potere a partire da una diagnosi della crisi. Come il momento scientifico, anche quello politico è però solo relativamente autonomo perché non può prescindere dal movimento reale.

Il rischio dell'"autonomia del politico": bisogna vedere in che tipo di rapporto il movimento della decisione, dell'anticipazione, della

volontà consapevole si pone con il reale: è anticipazione di una direzione che c'è o direzione nuova in senso assoluto? quale rapporto c'è tra gruppo dirigente e corpo sociale?

Un conto è una "autonomia del politico" funzionale al tutto organico della società, un conto è se il politico può fare quello che vuole.

In genere le tesi dell'"autonomia del politico" sono di destra (Karl Schmidt, Leumann), ma sono state riprese recentemente in campo marxista da Tronti e da altri del suo gruppo, che approfondiscono il tema del decisionismo politico a partire dalla diagnosi della crisi.

All'interno del marxismo, attraverso una interpretazione della legge del valore in senso politico, si sviluppa tutto il discorso della "valorizzazione".

Il Capitale ha una capacità di ristrutturare la società, di creare ricchezze e diventa esso il soggetto della valorizzazione, annullando tutto il lavoro vivo nella forma del capitale. La dimensione del valore-lavoro non va letta in chiave economica, ma in chiave di decisionismo politico, cioè di controllo generale sulla forza-lavoro. Questa tematica è stata affrontata innanzitutto da Panzieri e dal gruppo di "Quaderni rossi".

CONCLUSIONE

Dove sta Marx? Certo nessuna delle possibili interpretazioni è da escludere. È possibile invece cercare di collegarle tra loro.

Il marxismo ha avuto una grande fecondità storica proprio perché ha avuto diversi sviluppi e ha saputo miscelarsi con diversi eventi sociali e culturali. Il marxismo non offre un modello risolto di mondo, ma prospettive e indicazioni.

Se lo si vede come "lettura" e "proposta" il marxismo non è in crisi. Bisogna invece continuare a fare i conti con esso per capire dove va la storia.

NOTA FINALE

Durante il corso sono state date diverse indicazioni di lettura, tra le quali:

- DAL PRA "La dialettica in Marx" - Laterza Bari - (considera il Marx giovane fino all'"Ideologia tedesca")
- DAVID MAC LELLAN "Il pensiero di K. Marx" - P.B. Einaudi (utile per vedere il nesso tra congiuntura storica ed evolversi del pensiero di Marx. Importante la 2a parte antologica)
- SABETTI "Sulla fondazione del materialismo storico" - Nuova Italia Firenze.
- M. ROSSI "Da Hegel a Marx" - 4 volumi Feltrinelli - (il lavoro più completo sul Marx della giovinezza fino a prima del "Capitale")