

INCISIONI

STEFANO PETRUCCIANI

A LEZIONE DA MARX

Nuove interpretazioni

© 2012 manifestolibri srl
via Bargoni 8 - Roma

ISBN 978-88-7285-719-9

www.manifestolibri.it
book@manifestolibri.it

newsletter www.manifestolibri.it/registra

Indice

Premessa	7
PARTE PRIMA. MARX OGGI	
Come e perché leggere Marx oggi	11
Il <i>Manifesto</i> tra storia e teleologia	35
PARTE SECONDA. TEMI	
Marx teorico della libertà	47
Cosa c'è di sbagliato nel capitalismo?	63
Il socialismo come concetto politico: sistema, movimento, principio	81
PARTE TERZA. INTERPRETAZIONI	
Tra Marx e Rawls: giustizia, libertà e diritti	99
Una teoria critica della modernità	131
Capitalismo organizzato e forme del potere	153
Marx uno e bino	165

Premessa

L'intento comune ai testi che compongono questo volume è quello di proporre un modo di accostarsi all'opera di Marx piuttosto diverso da quelli che hanno caratterizzato le discussioni più antiche e spesso anche quelle più recenti. L'approccio che a me sembra più produttivo, e che ho cercato di praticare in prima persona e di valorizzare in alcuni interpreti del pensiero marxiano, si potrebbe definire con tre aggettivi: critico, libero e impegnato.

Il punto della criticità è essenziale: nel passato, infatti, Marx è stato letto abbastanza poco dagli antimarxisti, mentre dai marxisti è stato studiato abbondantemente, ma molto spesso in una prospettiva viziata da dogmatismo o, quantomeno, da un certo culto della sua autorità. A mio avviso è invece essenziale leggerlo in modo integralmente critico, con la stessa attenzione puntigliosa che gli studiosi dedicano agli argomenti di Hobbes o di Kant, senza timore di mettere in risalto tutte le aporie e i nodi irrisolti del suo pensiero.

Ma qualcosa di buono può darci anche un approccio che si avvicini a Marx in modo libero, estraendone frammenti di teoria o nessi argomentativi e provando a metterli a confronto con aspetti della discussione filosofica odierna. Da questo punto di vista ho trovato molto interessanti le letture "post-rawlsiane" di Marx, cioè quelle che fanno interagire i suoi temi con le riflessioni contemporanee sulle teorie della giustizia.

Difendo un approccio impegnato, infine, perché ritengo che, sebbene oggi tutti i principali teoremi marxiani debbano essere riesaminati criticamente, ciò non toglie che l'opera di Marx rimanga una straordinaria miniera di analisi e di idee, alla quale può ancora attingere molto chi sia interessato a sondare le possibilità di articolare una visione critica della società adeguata al tempo presente.

Il volume si compone di tre blocchi. Nella prima parte cerco di mostrare, con qualche rapido esempio, come si debbano a mio avviso leggere i testi di Marx oggi. Nella seconda mi soffermo su

alcuni nodi particolarmente significativi per l'approccio che a me interessa, soprattutto su Marx come pensatore della libertà e su alcune questioni correlate. Nella terza parte discuto quelle che, tra le interpretazioni recenti, ho trovato più stimolanti, soffermandomi soprattutto sulle letture di impianto "analitico" e "post-rawlsiano" e sulle proposte per una "ricostruzione del marxismo" avanzate da Jacques Bidet.

Parte prima
MARX OGGI

Come e perché leggere Marx oggi

1. *Questioni di metodo*

Un prima questione sulla quale vale la pena di riflettere è quella che riguarda il modo in cui Marx è stato letto nel passato e può essere letto oggi. Il punto che mi sembra il più importante di tutti è che, a mio avviso, una vera e propria lettura di Marx è in buona misura un lavoro ancora da fare. Questa affermazione potrebbe sembrare paradossale dato che, dopotutto, allo studio del pensiero di Marx sono state dedicate intere biblioteche. Oggi però bisogna riconoscere, io credo, che il modo in cui si è letto Marx nel Novecento è stato radicalmente insufficiente. Marx infatti è stato letto, dai marxisti, come un pensatore vivente, che doveva essere riscritto, attualizzato, ripensato per poter tornare utile alla riflessione presente; di Marx sono state date delle potenti interpretazioni (pensiamo per esempio a quelle di Lukács o di Althusser) che però servono più a capire il pensiero degli interpreti di quanto non servano a intendere quello di Marx nella sua verità. Nell'ambito del marxismo, insomma, Marx è stato sviluppato, usato, interpretato, attualizzato, magari anche trasformato. Da parte dei critici del marxismo (si pensi, tanto per prendere due esempi tra i molti, a Popper o a Löwith) Marx è stato oggetto di interpretazioni che ne mettevano in risalto i limiti, e dunque, anche in questo caso, di interpretazioni condizionate dal dibattito polemico nel quale si inserivano. Questo tipo di discussione su Marx (quella dei marxisti, e anche quella degli antimarxisti) ha costituito indubbiamente una parte importante del dibattito ideologico e culturale del Novecento; ma è stata una discussione troppo calda, troppo incandescente, per essere veramente scientifica; ed è stata, inoltre, una discussione che, dopo il crollo del Muro di Berlino e la fine di molti dei grandi partiti comunisti, appare oggi definitivamente superata. Oggi è dunque

necessario, a mio avviso, avvicinarsi innanzitutto a Marx non come a un pensatore vivente, ma come a un pezzo importante della storia del pensiero occidentale. È necessario ricominciare a studiarlo in modo molto più scientifico (e non solo del punto di vista filologico, come si sta già facendo con le nuove e più accurate edizioni dei suoi testi); studiarlo, per così dire, senza alcun eccesso di passione, leggerlo e analizzarlo nel modo in cui si commenta un classico. È necessario, dunque, confrontarsi con Marx senza chiudere gli occhi di fronte a tutte le incertezze, le aporie, le difficoltà interne del suo pensiero; leggerlo con la stessa attenzione meticolosa e puntigliosa (pronta a evidenziare anche le incoerenze e le contraddizioni) che è stata riservata a grandi classici del pensiero come Hobbes o Kant. Questo non vuol dire, attenzione, che si debba leggere Marx dimenticandosi il marxismo (come qualcuno aveva anche proposto qualche anno fa). Vuol dire piuttosto che si deve leggere Marx *in modo molto diverso da come lo ha letto il marxismo*; e che i dibattiti e i conflitti delle interpretazioni che hanno caratterizzato il marxismo devono essere tenuti presenti, piuttosto, come sintomi e indizi di problemi o di difficoltà interne al pensiero di Marx, alle quali i differenti pensatori marxisti hanno provato a dare soluzione imboccando strade diverse e talvolta opposte.

Ciò non vuol dire, beninteso, che Marx non possa essere letto *anche* come un pensatore vivente: è evidente che egli ci parla del nostro mondo in un modo molto più diretto di quanto non ce ne parli Hobbes, e che dunque le sue tesi vanno messe *anche* a confronto con quello che succede oggi intorno a noi. Ma questa inevitabile dimensione di lettura non deve oscurare l'altra, che a mio avviso è oggi addirittura fondamentale: in fondo, anche per comprendere il mondo contemporaneo, potrebbe essere più importante, anziché soffermarsi su alcune prognosi di Marx che si sono dimostrate valide, scavare nei problemi teorici che sono presenti al fondo del suo pensiero, perché in essi si riflettono delle problematiche della modernità tuttora drammaticamente aperte.

Ma perché studiare Marx è ancora così importante, perché Marx è un classico del quale non possiamo fare a meno? Dal mio punto di vista, la grandezza di Marx, quella che gli conferisce la statura eminente che bisogna riconoscergli, non sta nel contributo che

egli ha dato a nessuna disciplina particolare, e neppure in una semplice interdisciplinarietà. Sebbene Marx abbia inciso profondamente in molti ambiti disciplinari, dalla filosofia all'economia, la sua grandezza non sta in questo ma è da vedersi piuttosto nel fatto che egli ha inaugurato *un nuovo tipo di riflessione che prima di lui non esisteva*: Marx, per primo, ha cercato di conferire alla critica della società una forma scientifica, cioè sostanziata di tutto il sapere più avanzato della sua epoca: filosofia, storia, diritto, economia. Marx è stato il primo che, dopo le geniali intuizioni del *Discorso sull'ineguaglianza* di Rousseau, ha elaborato una teoria scientifico-critica della società; ha sottratto la critica sociale all'ambito dell'invettiva, della polemica morale, della protesta (che esistevano molto prima di lui) e le ha dato una solida articolazione facendo i conti con tutto il sapere scientifico disponibile al suo tempo. È proprio questo che fa di Marx qualcosa di unico, che ne fa un polo di riflessione con il quale non si può fare a meno di confrontarsi. Ma proprio perché la sua critica vuole essere scientifica, e si misura con ciò che di meglio la sua epoca aveva prodotto, essa non può in alcun modo venire assolutizzata, ma deve essere letta essa stessa criticamente, mettendone in risalto le grandi scoperte e, al tempo stesso, gli importanti nodi irrisolti. Su alcuni di questi nodi provo a soffermarmi, molto rapidamente, nelle pagine che seguono¹.

2. *L'idea di una scienza della storia*

Tra i molti aspetti del pensiero di Marx, uno dei più ricchi di conseguenze è stato la teoria del materialismo storico: essa apre la possibilità, poi ampiamente percorsa dalla sociologia dell'Ottocento, di accostarsi al mondo storico-sociale con un approccio scientifico, cioè ben distinto sia dall'empirismo della semplice narrazione, sia dall'apriorismo delle filosofie della storia. Ma nel materialismo storico si annidano una serie di problemi, interpretativi e teoretici, che sono tutt'altro che risolti.

Ridotto alla sua struttura più essenziale, il materialismo storico mette a fuoco due fondamentali rapporti di *condizionamento* che servono a ordinare e a "spiegare" la complessità del tutto sociale: quello delle forze produttive verso i rapporti di produzione e quello

della base economica verso la sovrastruttura della società. Quello che resta però del tutto oscuro, è il modo in cui questi due rapporti di condizionamento debbano intendersi. Appare evidente che questi nessi non possono venire esplicitati nel senso che dal livello inferiore, cioè condizionante, si *deducano* le caratteristiche di quello superiore, cioè di quello condizionato. Tuttavia, molte formulazioni di Marx e di Engels sembrano implicare proprio una sorta di derivazione meccanica o deterministica della sovrastruttura dalla struttura, che nella sua letteralità appare del tutto indifendibile. Quello che Marx scrive nella *Miseria della filosofia*, per esempio, sembra andare addirittura nella direzione di una specie di determinismo tecnologico: “Impadronendosi di nuove forze produttive, gli uomini cambiano i loro modi di produzione e, cambiando il modo di produzione, la maniera di guadagnarsi la vita, cambiano tutti i loro rapporti sociali. Il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale, e il mulino a vapore la società col capitalista industriale”²; “la legislazione sia politica che civile – si legge sempre nella *Miseria della filosofia*, qualche pagina prima – non fa che pronunciare, verbalizzare, la volontà dei rapporti economici”³.

Altrettanto netto è il pensiero che Marx esprime in una lettera ad Annenkov risalente alla stessa epoca, dove il pensatore di Treviri espone il suo disaccordo con Proudhon: “Presupponga gradi determinati di sviluppo della produzione, del commercio e del consumo, e Lei avrà una forma corrispondente di ordinamento sociale, una organizzazione corrispondente della famiglia, dei ceti o delle classi, in una parola avrà una società civile corrispondente. Presupponga una tale società civile, e Lei avrà un corrispondente Stato politico, il quale non sarà che l’espressione ufficiale della società civile”⁴.

È evidente, però, che una impostazione di questo tipo non doveva lasciare completamente soddisfatti neppure Marx ed Engels; rischiava di emergere, infatti, un riduzionismo che poteva facilmente entrare in contrasto con il dato storico: come si spiega, per esempio, che paesi che hanno una simile base produttiva abbiano poi forme politiche anche profondamente differenti gli uni dagli altri? Proprio per sottrarsi a questo tipo di critiche il tardo Engels si accinse a ragionare sul tema della “determinazione in ultima istanza”. E sostenne che il fattore economico doveva essere inteso non come l’unico elemento condizionante, bensì come un fattore tra

altri, che ha però il privilegio di essere decisivo in ultima istanza⁵. Anche il concetto di determinazione in ultima istanza, però, rimane ampiamente ambiguo: non è affatto chiaro cosa precisamente con esso debba intendersi. Merito del tardo Engels, in ogni caso, è di non avere sottaciuto i problemi che la concezione materialistica della storia implicava, e di avere tentato di dare in qualche modo una risposta ad essi, come si vede molto bene in alcune lettere degli anni Novanta. In queste riflessioni emergono alcuni motivi conduttori che possono essere rapidamente ricordati. In primo luogo Engels sottolinea che vi è una azione e reazione reciproca di tutti i fattori in gioco (economici, politici, ideologici, religiosi, ecc.) per cui il livello condizionante è a sua volta anche condizionato, sebbene lo sia in modo molto meno efficace di quanto esso stesso non condizioni gli altri livelli. In sostanza, Engels qui esorta ad abbandonare il vecchio modello lineare causa-effetto per passare a una visione che egli chiama dialettica, capace di valorizzare sia la interazione che ha luogo tra tutti i momenti del complesso sociale, sia la diversa forza condizionante che appartiene a ciascuno di essi (“il momento economico – scrive infatti – è di gran lunga il più forte, il più originario, il più decisivo”)⁶.

Un altro passaggio interessante è quello dove Engels osserva che i rapporti di condizionamento diventano via via meno cogenti quanto più ci si allontana dalla base economica e ci si innalza nella sovrastruttura: “Quanto più il terreno che stiamo indagando si allontana dal terreno economico e si avvicina al terreno ideologico puramente astratto, tanto più troveremo che esso rappresenta nella sua evoluzione degli elementi fortuiti, tanto più la sua curva si svolge a zig zag. Ma se vi provate a tracciare l’asse medio della curva troverete che, quanto più lungo è il periodo preso in esame e quanto più esteso è il terreno studiato, tanto più questo asse si avvicina all’asse della evoluzione economica e corre parallelamente a quest’ultimo”⁷.

Seguendo in qualche misura queste intuizioni del tardo Engels si potrebbe provare a sostenere che la concezione materialistica della storia, se deve avere una sua validità, deve essere radicalmente epurata dal determinismo che sembrava contraddistinguerla: si potrebbe, ad esempio, darne una versione attenuata affermando che il livello da Marx individuato come basilare per l’organismo

sociale (quello della produzione di quanto è necessario alla vita umana) non già condiziona (termine che non si riesce a spogliare della sua ambiguità) ma semplicemente pone dei limiti ai modi in cui i livelli cosiddetti superiori possono essere strutturati e organizzati: limiti che – riprendendo l'idea di Engels – sembrano essere tanto più elastici quanto più ci si allontana dalla sfera della produzione economica: per esempio, se l'economia è capitalistica non possono non esserci, sul piano giuridico, certe forme di tutela del diritto di proprietà privata (anche se nei vari Stati questo diritto può essere codificato in modi molto diversi); ma per quanto riguarda le filosofie o le religioni lo spettro di variazioni possibili è sicuramente molto più ampio.

Fin qui ci siamo soffermati sui problemi che riguardano un aspetto della teoria del materialismo storico, l'aspetto che si potrebbe definire sincronico, quello cioè che studia i rapporti di condizionamento asimmetrico che si vengono a stabilire tra le diverse sfere o livelli della vita sociale. Accanto a questo vi è però un piano che si potrebbe definire diacronico, e cioè quello che analizza le cause e le dinamiche del mutamento sociale: il passaggio da un'epoca a un'altra ovvero, secondo la concettualizzazione storico-materialistica, da un modo di produzione a un altro (val la pena di osservare, a questo proposito, che la successione dei modi di produzione è omologa alla successione delle epoche storiche: dove gli storici distinguono antico, medievale e moderno, Marx parla di modo di produzione schiavistico, feudale e capitalistico). Come è noto, la tesi del materialismo storico a questo proposito afferma che il passaggio d'epoca si determina quando le forze produttive entrano in conflitto con i rapporti di produzione che fino a un certo momento ne avevano ospitato e assicurato lo sviluppo. Il punto è esposto da Marx in modo sintetico nella famosa Prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*: “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 l'innanzi 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. [...] Una formazione sociale non perisce finché non si

siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza [...] A grandi linee i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società”⁸.

Ma questa geniale generalizzazione, che costituisce una delle tesi più caratteristiche di Marx, appare anch'essa non priva di problemi interni. Infatti, si potrebbe avanzare molto plausibilmente l'obiezione che l'idea del superamento di rapporti di produzione che sono divenuti un freno allo sviluppo delle forze produttive si attagli perfettamente ad *una* delle grandi trasformazioni epocali (la crisi del feudalesimo e lo sviluppo delle città e delle nuove forme borghesi di produzione), molto meno ad altre transizioni, e in particolare a quella dal mondo antico a quello feudale. Al cuore del materialismo storico sembra esservi dunque una generalizzazione tanto geniale (lo abbiamo già detto) quanto estremamente azzardata.

Forse però della intuizione di Marx si potrebbe dare una lettura molto meno problematica se la si interpretasse in una prospettiva, per così dire, di tipo para-darwiniano. Si potrebbe dire, allora, che il nocciolo forte di questo pensiero marxiano sta nell'idea che sono storicamente vincenti, e dunque si affermano, quelle modalità di organizzazione sociale che riescono ad assicurare meglio delle altre, al loro interno, lo sviluppo delle forze produttive, e dunque in generale la prosperità e la complessificazione della vita e dei bisogni umani: nuovi rapporti di produzione si affermano e soppiantano i vecchi se sono capaci di innescare uno sviluppo delle forze produttive che rende le società che li hanno adottati più prospere e più potenti.

Ma la questione più complicata che concerne il materialismo storico è quella che non abbiamo ancora toccato, e che concerne il modo in cui, dentro questo paradigma, vengono pensate le formazioni ideali e le loro trasformazioni. Nell'*Ideologia tedesca* Marx afferma in modo perentorio che la produzione economica condiziona quella culturale cosicché, in ogni epoca, le idee dominanti sono

quelle della classe dominante. Questa affermazione (che purtroppo, in molte occasioni, ci sembra suffragata da inoppugnabili verifiche empiriche) è però, ovviamente, anch'essa troppo netta per essere vera. O meglio, non può essere presa da sola, ma va integrata con alcune altre considerazioni, che però finiscono a mio avviso per portarci anche molto lontano dal quadro marxiano. Innanzitutto bisognerebbe capire come si pensa, nell'abito del materialismo storico, il conflitto tra le idee dominanti e quelle che invece esprimono un antagonismo nei confronti della situazione vigente, o che danno voce al punto di vista dei dominati, dei subalterni o come altro li si voglia chiamare. Il campo delle idee, si dovrebbe dire insomma riprendendo la lezione di Gramsci e di Althusser (magari riattualizzandola attraverso Bourdieu) è un terreno conflittuale nel quale si gioca una lotta per l'egemonia, dove però di regola (qui è difficile dare torto a Marx) le idee solidali con i rapporti di potere vigenti dispongono di un'infinità di mezzi per riuscire a imporsi.

Più complicata è la questione teoretica, che si potrebbe formulare così: se è vero che le idee non abitano in un territorio altro rispetto a quello dei conflitti sociali, dai quali sono profondamente attraversate, come si concilia questa affermazione con la pretesa, che esse sollevano, della loro verità? La questione non può essere accantonata, neppure da Marx, per una ragione molto semplice: certamente il pensatore di Treviri, quando formula le sue tesi storico-materialistiche, compie un atto di battaglia ideale; ma, ciò che è altrettanto importante, pretende al tempo stesso di dar corpo a una teoria *vera*, cioè a una visione della storia che si distingue da quelle precedenti perché non è illusoria o ideologica ma pretende di spiegarci effettivamente come stanno le cose. Ma se è così, e non può essere diversamente, allora ne consegue che per Marx non solo resta aperto il problema di come si debba pensare il rapporto tra la genesi e la validità delle teorie (problema che anche il marxismo successivo non è mai riuscito a prospettare in modo convincente). Vi è di più: si impone anche la necessità di ripensare lo stesso quadro teorico del materialismo storico, perché gli uomini che fanno la storia devono essere concettualizzati non solo come individui che producono la loro vita attraverso il lavoro (ciò che secondo Marx è la caratteristica specifica degli umani), ma anche come esseri capaci di verità o, per dirla in altri termini, come portatori di pretese di verità, di validità o di giustificazione che (non potendo

essere relativisticamente dissolte, perché questo dissolverebbe la stessa verità del materialismo storico) devono essere riconosciute anch'esse come fattori storicamente operanti e condizionanti i processi e le dinamiche reali. È questo, a mio modo di vedere, il nodo effettivo e ineludibile che motiva (in forme talvolta tortuose o anche poco trasparenti) l'insistenza di un filosofo come Habermas nel criticare il monismo del materialismo storico marxiano, contrapponendo ad esso visioni caratterizzate in senso bidimensionale (dalla dicotomia di lavoro e interazione in poi). Si possono criticare, nel merito, i dualismi che Habermas ha partorito nei suoi tentativi di "ricostruzione razionale" del materialismo storico⁹, ma non si possono occultare i problemi da cui queste ricostruzioni hanno preso le mosse.

3. I paradossi della rivoluzione

Al materialismo storico si connette in Marx un modo specifico di pensare la teoria della rivoluzione. Il problema si pone già con la stesura del *Manifesto* comunista (alla fine del 1847) e, subito dopo, con la grande esplosione rivoluzionaria del 1848 in Europa. Per dare alla questione una impostazione chiara, si potrebbe dire che in Marx convivono due visioni del mutamento rivoluzionario che si potrebbero distinguere come quella propria dell'osservatore e quella del partecipante; la prima conforme al quadro del materialismo storico, la seconda costretta in qualche modo a forzarlo.

Dal punto di vista di una concezione lineare del materialismo storico, i modi di produzione schiavistico, feudale, capitalistico e socialista/comunista designano quattro epoche storiche che si succedono l'una all'altra, secondo modalità di passaggio governate dal conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione. E si deve tener presente inoltre quanto Marx precisa nella già citata prefazione del 1859: "Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza". Ne consegue che il socialismo/comunismo potrà affermarsi solo dopo che la società borghese avrà dispiegato tutte le potenzialità di cui è capace.