

KARL MARX E IL MATERIALISMO STORICO

Vita e opere

Karl Marx nacque a Treviri il 5 maggio 1818. Il padre e la madre di Marx erano di origine ebraica. Karl compì gli studi liceali a Treviri, poi si recò a Bonn per studiare legge. A Bonn, preferiva la vita goliardica allo studio, e così il padre prese la decisione di fargli proseguire gli studi nella più austera università di Berlino. Nel '36 Marx si trasferì dunque a Berlino, e sempre nell'estate di quell'anno si fidanzò in segreto con Jenny von Westphalen, «la più graziosa ragazza di Treviri», una ragazza di famiglia aristocratica: la sposò nel '43. A Berlino diventò assiduo frequentatore del «Doktorclub», un circolo di giovani intellettuali hegeliani schierati su posizioni radicali. Qui, tra altri, conobbe il professore di storia Karl Friedrich Koppen e il teologo Bruno Bauer. Si laureò in filosofia a Berlino il 15 aprile 1841 con una tesi dal titolo: *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. Dopo la laurea, Marx pensò di ottenere la libera docenza a Bonn, dove insegnava il suo amico Bruno Bauer. Ma Bauer - «il Robespierre della teologia» - venne ben presto allontanato dall'università. E così si chiuse, poiché l'amico non poteva appoggiarlo, la carriera accademica di Marx. Bloccata la via accademica, Marx passò al giornalismo diventando redattore della «Gazzetta renana», organo dei radicali borghesi della Renania e divenne in breve tempo capo redattore del giornale. La «Gazzetta», però, il 21 gennaio 1843 venne ufficialmente interdetta. In questo periodo Marx studiò Feuerbach e se ne entusiasmò. Nell'estate del '43 scrisse la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, la cui introduzione venne pubblicata a Parigi, nel 1844, sugli «Annali franco-tedeschi», fondati da Ruge, il quale aveva voluto Marx come condirettore. A Parigi entrò in contatto con Proudhon e Blanc; incontrò Heine e Bakunin e, soprattutto, conobbe Friedrich Engels, il quale gli sarà amico e collaboratore per tutta la vita. Degli «Annali franco-tedeschi» uscì solo il primo fascicolo. Aiutato economicamente da alcuni amici di Colonia, Marx proseguì le sue ricerche di filosofia e di economia politica. Del 1844 sono i suoi *Manoscritti economico-filosofici* (pubblicati nel 1932). Collaborò al «Vorwärts» (Avanti), giornale degli artigiani comunisti, diffuso anche in Germania, e proprio questa collaborazione gli costerà l'espulsione dalla Francia (11 gennaio 1845). Nel frattempo veniva maturandosi il suo distacco dalla sinistra hegeliana. Del '45 è *La sacra famiglia*, lavoro scritto in collaborazione con Engels e diretto contro Bruno Bauer e gli hegeliani di sinistra. Sempre contro costoro, Marx ed Engels scrissero a Bruxelles (dove Marx si era rifugiato dopo l'espulsione dalla Francia) *L'ideologia tedesca*. Al '45 risalgono anche *Le tesi su Feuerbach* (ma Engels le rese pubbliche nel 1888), mentre la *Miseria della filosofia*, risposta alla *Filosofia della miseria* di Proudhon, è del 1847. In quest'ultimo scritto Marx attaccava il «socialismo utopistico» in nome del «socialismo scientifico». In Belgio Marx restò sino al 1848. E fu nel gennaio di quell'anno che egli dettò, insieme a Engels, il famoso *Manifesto del partito comunista*, su incarico della «Lega dei comunisti». Scoppiato il movimento del '48, tornò per un breve periodo a Colonia, dove fondò la «Nuova Gazzetta Renana» che però fu costretta a sospendere quasi subito le pubblicazioni. Da Colonia egli tornò a Parigi, ma gli fu proibito il soggiorno nella capitale, e così partì per l'Inghilterra. Giunse in Gran Bretagna il 24 agosto 1849. Si stabilì a Londra dove, tra difficoltà d'ogni genere, riuscì, aiutato economicamente dall'amico Engels, a condurre in porto tutte quelle ricerche di economia, storia, sociologia e politica che costituiscono la base de *Il Capitale*, il cui primo volume uscì nel 1867, mentre gli altri due furono pubblicati postumi da Engels, rispettivamente, nel 1885 e nel 1894. Nel 1859 era uscita l'altra fondamentale opera:

Critica dell'economia politica. Impegnato nell'attività di organizzazione del movimento operaio, Marx riuscì a fondare nel 1864, a Londra, la «Associazione internazionale dei lavoratori» (la *Prima Internazionale*), che, dopo vari contrasti e vicende, si sciolse nel 1872 (anche se ufficialmente il suo scioglimento venne decretato nel 1876). Anche l'ultimo decennio della vita di Marx fu un periodo di intenso lavoro. Nel '75 pubblicò la *Critica al programma di Gotha*. Ma, più che a ogni altra cosa, lavorò al *Capitale*. Il 2 dicembre del 1881 moriva la moglie di Marx, Jenny. Karl Marx morì il 14 marzo del 1883: fu sepolto, tre giorni dopo, nel cimitero di Highgate.

Marx critico di Hegel

Il pensiero di Marx si forma a contatto e contro la filosofia di Hegel, le idee della sinistra hegeliana, le opere degli economisti classici e quelle dei socialisti ch'egli stesso chiamerà utopisti. Dirà Engels: *Marx e io siamo stati press'a poco i soli a salvare dalla filosofia idealistica tedesca [...] la dialettica cosciente e a trasferirla nella concezione materialistica della natura e della storia.*

Marx è pronto a riconoscere in Hegel della profondità «in questo suo cominciare ovunque con l'opposizione delle determinazioni». E tuttavia il distacco di Marx da Hegel è chiaro fin dai primi scritti, a cominciare dalla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843), in cui la filosofia hegeliana del diritto pubblico viene criticata sulla base della situazione storica e politica della Germania e nella convinzione che *le istituzioni giuridiche e politiche e le diverse forme di Stato non possono spiegarsi da sé e in virtù, di un sedicente sviluppo dello Spirito umano, ma risultano dalle condizioni materiali di vita, che Hegel, seguendo i Francesi e gli Inglesi del secolo XVIII, designa col nome di «società civile», società di cui l'anatomia è fornita dall'economia politica.*

In sostanza, per Marx la filosofia di Hegel interpreta il mondo in maniera rovesciata. È *ideologia*. Hegel ragiona come se le istituzioni esistenti, per esempio il maggiorascato, derivino da pure necessità razionali, e legittima così l'ordine esistente come immutabile. La realtà è, secondo Marx, che Hegel fa diventare verità filosofiche quelli che sono puri fatti storici ed empirici. Ed è così che *ovunque Hegel cade dal suo spiritualismo politico nel più crasso materialismo.*

Marx, pertanto, muove contro Hegel due accuse principali: innanzitutto quella di subordinare la società civile allo Stato, e poi quella di invertire il soggetto e il predicato: gli individui umani, cioè i soggetti reali, diventano in Hegel predicati della «mistica sostanza» universale. Ma, ribadisce Marx, *come non è la religione che crea l'uomo, ma è l'uomo che crea la religione, così non la costituzione crea il popolo, ma il popolo la costituzione.*

Quindi Hegel crede di descrivere l'essenza dello Stato, mentre in effetti sta descrivendo e legittimando quella realtà esistente che è lo Stato prussiano: *Non è da biasimare Hegel perché descrive l'essere dello Stato moderno così com'è, ma perché spaccia ciò che è come l'essenza dello Stato.*

Il guaio, dunque, è che in Hegel, dopo che egli ha concepito l'essenza o sostanza della pera o della mela, le pere anche reali diventano incarnazioni del frutto assoluto, ossia pere e mele apparenti.

Marx critico della sinistra hegeliana

La sinistra hegeliana, è doveroso ammetterlo, è stata, almeno sino al 1843, uno dei gruppi intellettuali più vivaci e combattivi d'Europa. Non fu un gruppo omogeneo: ma, in ogni caso, mentre la destra hegeliana, in nome del pensiero di Hegel, cercò di giustificare il cristianesimo e lo stato esistente, la sinistra, sempre in nome della dialettica hegeliana,

trasformò l'idealismo in materialismo, fece della religione cristiana un fatto puramente umano e combatté la politica esistente da posizioni «democratico-radicali». Senonché, per Marx, ciò è del tutto insufficiente. Per questo Marx ed Engels con *La sacra famiglia* attaccano soprattutto Bruno Bauer, e poi con *L'ideologia tedesca* estendono la polemica contro Stirner e Feuerbach: [Le errate battaglie dei vecchi e dei giovani hegeliani] *Tutta la critica filosofica tedesca da Strauss fino a Stirner si limita alla critica delle rappresentazioni religiose. [E se] i vecchi hegeliani avevano compreso qualsiasi cosa, non appena l'avevano ricondotta a una categoria logica hegeliana, i giovani hegeliani criticarono qualsiasi cosa scoprendo in essa idee religiose o definendola teologia. [...] Poiché questi giovani hegeliani considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini, così come i vecchi hegeliani ne facevano i veri legami della società umana, s'intende facilmente che i giovani hegeliani devono combattere soltanto contro queste illusioni della coscienza.*

La convinzione che sta a base della sinistra hegeliana è che le «vere catene» degli uomini stiano nelle loro idee, per cui i giovani hegeliani coerentemente chiedono agli uomini, «come postulato morale, di sostituire alla loro coscienza attuale la coscienza umana, critica o egoistica, e di sbarazzarsi così dei loro impedimenti»: [Perché i giovani hegeliani sono dei conservatori] *Questa richiesta, di modificare la coscienza, conduce all'altra richiesta, di interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione. [...] Nonostante le loro frasi che, secondo loro, «scuotono il mondo», gli ideologi giovani-hegeliani sono i più, grandi conservatori.*

Essi combattono contro le «frasi» e non contro il mondo reale di cui quelle frasi sono il riflesso. Difatti, *non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza.* Per tutto ciò, anche la sinistra hegeliana vede il mondo rovesciato; il pensiero dei giovani hegeliani è dunque un pensiero ideologico, come quello di Hegel: *A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il loro proprio ambiente materiale.*

I giovani hegeliani furono tutt'altro che radicali. Aveva scritto in precedenza Marx: *Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice per l'uomo è l'uomo stesso.*

E la liberazione dell'uomo non avanza di un passo se si pretende di risolvere «la filosofia, la teologia, la sostanza e tutta l'immondizia nell' "autocoscienza"», oppure liberando l'uomo dal dominio di queste frasi: *La liberazione è un atto storico, non un atto ideale, ed è attuato da condizioni storiche, dallo stato dell'industria, del commercio, dell'agricoltura.*

I giovani hegeliani tengono separata la teoria dalla prassi; Marx unisce teoria e prassi.

Marx critico degli economisti classici

L'anatomia della società civile è fornita, secondo Marx, dall'economia politica. E con gli economisti classici (Smith, Ricardo, Pecqueur, Say) Marx fa i conti (prima che nel *Capitale*) nei *Manoscritti economico filosofici* del 1844. Marx deve molto ai lavori di questi economisti, soprattutto alle analisi di Ricardo. È Lenin ad affermare che: [Gli economisti classici e la teoria del valore-lavoro] *Adam Smith e David Ricardo [...] gettarono le basi della teoria secondo cui il valore deriva dal lavoro. Marx continuò la loro opera, dette una rigorosa base scientifica e sviluppò in modo coerente questa teoria. Egli dimostrò che il valore di ogni merce è determinato dalla quantità di lavoro socialmente necessario, ovvero dal tempo di lavoro socialmente necessario alla sua produzione. Là dove gli economisti borghesi vedevano dei rapporti tra oggetti (scambio di una merce con un'altra), Marx scoprì dei rapporti tra uomini.*

In altri termini, l'economia politica vede nelle leggi che essa mette in evidenza delle leggi eterne, delle leggi immutabili di natura. E non si avvede che in questo modo essa assolutizza e giustifica un sistema di rapporti esistenti in un determinato stadio della storia umana. Trasforma un *fatto* in *legge*, in legge eterna. È ideologia. Dallo studio degli economisti classici Marx ricava che alla massima produzione di ricchezza corrisponde l'impoverimento massimo dell'operaio. L'economia politica, insomma, ci dice *che* le cose vanno così, ma non ci dice *perché* vanno così, e quindi non si pone nemmeno il problema del loro cambiamento: [La proprietà privata non è l'esito di una legge eterna] *L'economia politica parte dal fatto della proprietà privata. Non ce la spiega. Essa esprime il processo materiale della proprietà privata, il processo da questa compiuto in realtà, in formule generali, astratte, che poi essa fa valere come leggi. Non comprende queste leggi, cioè non mostra come esse risultino dall'essenza della proprietà privata. [Per l'economia politica vale] come ultima ragione l'interesse del capitalista: cioè suppone ciò che deve spiegare.*

Marx cerca invece di spiegare il sorgere della proprietà privata, tenta di far vedere che questa è un fatto e non una legge, e tanto meno una legge eterna: [*Il capitale è] la proprietà privata dei prodotti del lavoro altrui.*

La proprietà privata non è un dato assoluto da presupporre in ogni argomentazione; piuttosto, [*la proprietà privata è] il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del lavoro espropriato.*

La proprietà privata è un *fatto* che consegue dalla alienazione del lavoro umano, come nella religione: [La proprietà privata è frutto dell'alienazione del lavoro] *Più, l'uomo mette in Dio e meno serba in se stesso. L'operaio mette nell'oggetto la sua vita, e questa non appartiene più a lui, bensì all'oggetto. [Questo oggetto, il suo prodotto,] esiste fuori di lui, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta estranea e nemica.*

Marx critico del socialismo utopistico

Nel *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels distinguono il loro socialismo scientifico dagli altri tipi di socialismo. Questi altri tipi di socialismo sono:

a) *il socialismo reazionario*, che ha più di una versione (quella *feudalistica*, «metà lamentazione e metà libello» che attacca la borghesia dalla prospettiva e con la nostalgia della società feudale; quella *piccolo-borghese* che, con uomini come Sismondi, attacca la borghesia in nome della piccola borghesia minacciata di venir respinta nel proletariato; quella del *socialismo tedesco* — Grun, Bauer, Hess ecc. —, che costituì «il dolciastro complemento delle acri sferzate e delle pallottole di fucile con le quali quei governi rispondevano alle insurrezioni operaie»);

b) *il socialismo conservatore o borghese* («rientrano in questa categoria economisti, filantropi, umanitari, miglioratori della situazione delle classi lavoratrici, organizzatori di beneficenze, protettori degli animali, fondatori di società di temperanza e tutta una variopinta genia di oscuri riformatori». Come esempio di questo socialismo Marx ed Engels citano la *Philosophie de la misère* di Proudhon); e il *socialismo e comunismo critico-utopistico*, i cui esponenti più noti sono Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Owen. Costoro hanno, per Marx ed Engels, degli indubbi meriti, in quanto essi hanno visto «l'antagonismo delle classi e anche l'efficacia degli elementi dissolventi nel seno della stessa società dominante. [Inoltre] hanno fornito materiale preziosissimo per illuminare gli operai». Tuttavia, e qui sta il loro più grave difetto «non hanno visto nessuna attività storica autonoma dalla parte del proletariato». Di conseguenza non hanno trovato «neppure le condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato». In tal maniera scivolano nell'utopismo: criticano la società capitalistica, la condannano e la maledicono. Ma non sanno trovare una via d'uscita. E finiscono con l'identificarsi di fatto con la conservazione.

A questi tipi di socialismo Marx ed Engels contrappongono il proprio *socialismo «scientifico»*, quello che è in grado di scoprire la legge di sviluppo del capitalismo e che quindi può venire a capo dei suoi mali. Scriverà, a proposito, Engels: *La concezione materialistica della storia, e la rivelazione del mistero della produzione capitalistica, col mezzo del plus-valore, le dobbiamo a Karl Marx. Esse fecero del socialismo una scienza.*

Marx critico di Proudhon

Proudhon figura nel *Manifesto del partito comunista* come esempio tipico di socialista conservatore o borghese. E la *Miseria della filosofia* è il sarcastico rovesciamento del titolo dell'opera di Proudhon: *Sistema delle contraddizioni economiche, o filosofia della miseria*. Eppure sulla «Gazzetta renana» Marx aveva positivamente giudicato lo scritto di Proudhon *Cos'è la proprietà?* Ancora nell'autunno del 1843 Marx si dichiarava molto vicino a Proudhon, giacché allora egli, al pari di Proudhon, respingeva sia la proprietà privata sia il comunismo. Nei *Manoscritti del 44* Marx concorda su più d'un punto con Proudhon. E, ne *La sacra famiglia*, Marx scrive che Proudhon è l'autore di un grande progresso scientifico: «un progresso che rivoluziona l'economia politica, e rende per la prima volta possibile una scienza reale dell'economia politica». Passano però appena tre anni, ed ecco che Marx rimprovera a Proudhon proprio quello di cui gli aveva fatto elogio: *la scientificità del lavoro*. Leggiamo nella *Premessa alla Miseria della filosofia*: [Proudhon: cattivo economista e cattivo filosofo] *In Francia egli [Proudhon] ha il diritto di essere un cattivo economista perché passa per un buon filosofo tedesco. In Germania ha il diritto di essere un cattivo filosofo, perché passa per uno dei migliori economisti francesi. Noi, nella nostra duplice qualità di tedeschi e di economisti, abbiamo voluto protestare contro questo duplice errore. [...] L'opera del signor Proudhon non è un puro e semplice trattato di economia politica, un libro ordinarlo; è una Bibbia: «Misteri», «Segreti strappati dal seno di Dio», «Rivelazioni», non vi manca nulla.*

Come mai, dunque, Marx mutò parere, nel volger di pochi anni, su Proudhon? Che cosa era successo? In questo torno di tempo, infatti, Marx aveva ormai stabilito i tratti di fondo della sua concezione materialistico-dialettica della storia. E da questa prospettiva doveva considerare Proudhon un moralista utopista, incapace di capire il movimento della storia e tanto più incapace di incidervi. Innanzitutto, Proudhon — afferma Marx — non si rende conto che la concorrenza capitalistica ha conseguenze inevitabili; e lo stesso economista francese, nel tentativo di eliminarne «i lati cattivi», sostituisce l'analisi economica con l'atteggiamento moralistico: ma la realtà non si può cambiare con i desideri e le lamentazioni. E la faccenda è ancor più grave se si considera che le contraddizioni delle diverse epoche storiche non sono semplici difetti eliminabili a opera del buon senso o del senso di giustizia: esse sono condizioni necessarie dello sviluppo sociale e del passaggio da una forma di società a un'altra forma di società più matura: [La realtà non si cambia con i desideri e le lamentazioni] *Se all'epoca del regime feudale gli economisti, entusiasti dalle virtù, cavalleresche, dalla bella armonia fra i diritti e i doveri, dalla vita patriarcale delle città, dalle condizioni prospere dell'industria domestica nelle campagne, dallo sviluppo dell'industria organizzata in corporazioni, e corpi dei consoli e maestri d'arte ecc., infine da tutto ciò che costituisce il lato buono del feudalesimo, si fossero posti il problema di eliminare tutto ciò che offusca questo quadro — servitù, privilegi, anarchia —, che sarebbe avvenuto? Sarebbero stati annullati tutti gli elementi che costituivano la lotta e si sarebbe soffocato in germe lo sviluppo della borghesia. Insomma, si sarebbe posto l'assurdo problema di eliminare la storia.*

In conclusione, Marx fa valere contro Proudhon l'idea che il processo storico ha una propria dinamica, determinata dal progresso tecnologico:

Il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale e il mulino a vapore la società col capitalista industriale. E la dinamica dello sviluppo storico si realizza attraverso la lotta di classe. Per questo, il moralismo non serve. Le contraddizioni sociali non si risolvono eliminando una delle parti in lotta, ma solo spingendo la lotta fino in fondo. Pertanto, la questione non sta nel dividere, come voleva Proudhon, la proprietà tra i lavoratori, ma nel sopprimerla del tutto attraverso la rivoluzione vittoriosa della classe operaia.

Marx e la critica alla religione

Feuerbach aveva sostenuto che la teologia è antropologia. Scrive Marx nelle *Tesi su Feuerbach: Il suo lavoro consiste nel dissolvere il mondo religioso nella sua base profana. Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana.*

Su questo punto, su questo *umanesimo materialista*, Marx è d'accordo con Feuerbach, il quale ha avuto il coraggio «di porre "gli uomini" al posto del vecchio ciarpame, compresa l'autocoscienza infinita». Secondo Marx, tuttavia, Feuerbach si è fermato davanti al problema principale e non l'ha risolto. E il problema è quello di capire perché l'uomo crea la religione. Ebbene, [Perché l'uomo crea Dio] *il fatto che la base profana si stacca da se stessa e assegna a se stessa un regno indipendente nelle nuvole, questo fatto si può spiegare solo con l'intimo dilaniamento e con la contraddizione interna di questa base profana.*

In altre parole, gli uomini alienano il loro essere proiettandolo in un Dio immaginario, solo quando l'esistenza reale nella società classista proibisce lo sviluppo e la realizzazione della loro umanità. Da ciò segue che, per superare l'alienazione religiosa, non basta denunciarla, ma occorre cambiare quelle condizioni di vita che permettono alla «chimera celeste» di sorgere e prosperare. Feuerbach, pertanto, non ha visto che *anche il «sentimento religioso» è un prodotto sociale* e che «l'astratto individuo che egli analizza appartiene a una determinata forma sociale». È l'uomo che crea la religione. Ma, dice Marx, *l'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, che è una coscienza rovesciata del mondo, perché anch'essi sono un mondo rovesciato. La religione è la teoria rovesciata di questo mondo.*

Diventa così evidente che *la lotta contro la religione è [...] la lotta contro quel mondo di cui la religione è l'aroma spirituale.* Esiste il mondo fantastico degli dèi perché esiste il mondo irrazionale e ingiusto degli uomini: [La religione è l'oppio del popolo] *La miseria religiosa è in un senso l'espressione della miseria reale, e in un altro senso la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di situazioni in cui lo spirito è assente. Essa è l'oppio del popolo.*

Marx non irride il fenomeno religioso; la religione non è per lui un'invenzione di preti ingannatori, quanto piuttosto l'opera di un'umanità sofferente e oppressa, costretta a cercare consolazione nell'universo immaginario della fede. Ma le illusioni non svaniscono se non eliminiamo le situazioni che le creano e le esigono. Dice Marx nelle *Tesi su Feuerbach: I filosofi si sono limitati a interpretare il mondo in modi diversi; si tratta ora di trasformarlo. La critica della religione è [...] in germe la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola.*

In sostanza, il primo compito di una filosofia al servizio della storia è, secondo Marx, quello di smascherare l'auto-alienazione religiosa, «mostrandone le forme tutt'altro che sacre». È questa la ragione per cui *la critica del cielo si trasforma [...] in critica della terra, la critica della religione in critica del diritto, la critica della teologia in critica della politica.*

L'alienazione del lavoro

Attraverso Feuerbach, Marx passa dalla critica del cielo alla critica della terra. Ma qui, «sulla terra ferma e tonda», egli non trova un uomo che *si fa o si realizza* trasformando o umanizzando, insieme ad altri uomini, la natura nel senso dei bisogni, dei concetti o dei progetti o piani dell'uomo stesso. Quel che trova sono uomini alienati, vale a dire espropriati del loro valore di uomini a opera dell'espropriazione o alienazione del loro lavoro. E ciò nonostante il fatto che il peggior architetto avrebbe ottime ragioni per distinguersi dalla migliore ape: [La differenza tra il peggiore architetto e la migliore ape]

Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella idea del lavoratore, che quindi era già presente idealmente. Non che egli effettui soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale, [qui egli realizza] il proprio scopo, che egli conosce, che determina come legge il modo del suo operare.

Tutto questo vuol dire, per Marx, che l'uomo può vivere umanamente, cioè farsi in quanto uomo, umanizzando appunto la natura secondo i suoi bisogni e le sue idee, insieme agli altri uomini. Il lavoro sociale è antropogeno. E distingue l'uomo dagli altri animali: l'uomo, infatti, può trasformare la natura, oggettivarsi in essa, umanizzarla; può fare di essa il suo corpo inorganico. Senonché, se guardiamo la storia e la società, vediamo che il lavoro non viene più fatto per il bisogno di appropriarsi, insieme agli altri uomini, della natura esterna, vediamo che non viene compiuto per il bisogno di oggettivare la propria umanità, le proprie idee e progetti. Vediamo invece che l'uomo lavora per la sua pura sussistenza. La proprietà privata, fondata sulla divisione del lavoro, rende il lavoro *costrittivo*. All'operaio viene alienata la materia prima; vengono alienati gli strumenti di lavoro; gli viene strappato via il prodotto del lavoro; l'operaio, con la divisione del lavoro, viene mutilato nella sua creatività e umanità. L'operaio è una merce nelle mani del Capitale. È questa *l'alienazione del lavoro*, dalla quale, secondo Marx, derivano tutte le altre forme di alienazione come quella politica (in cui lo Stato si erge al di sopra e contro gli uomini concreti) o quella religiosa. Il superamento di questa situazione in cui l'uomo è trasformato in bruto, sostiene Marx, avviene attraverso quella rivoluzione proletaria che eliminerà la proprietà privata e il lavoro alienato. Ma, intanto, in che cosa consiste, più esattamente, l'alienazione del lavoro?

[Quando il lavoro è lavoro forzato] *L'alienazione del lavoro consiste prima di tutto nel fatto che il lavoro è esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito. Perciò l'operaio solo fuori del lavoro si sente presso di sé; e si sente fuori di sé nel lavoro. È a casa propria se non lavora; e se lavora non è a casa propria. Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un lavoro forzato. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un mezzo per soddisfare bisogni estranei.*

Per tutto ciò, l'uomo si sente libero solo nelle sue funzioni animali (mangiare, bere, procreare, o ancora abitare una casa e vestirsi), e si sente niente più che una bestia nelle sue funzioni umane, cioè nel lavoro: [Conseguenze dell'alienazione del lavoro] *L'alienazione del lavoro fa sì che l'operaio diventi tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione. L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce.*

Ma le cose non si fermano qui, giacché *l'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una*

potenza per se stante; *significa che* la vita che egli ha dato all'oggetto, *gli si contrappone* ostile ed estranea.

E, per concludere, l'estraneazione dell'operaio nel suo oggetto si esprime nel fatto che *quanto più l'operaio produce tanto meno ha da consumare*; quanto maggior valore produce, tanto minor valore e minore dignità egli possiede; *quanto più bello è il suo prodotto, tanto più l'operaio diventa deforme*; quanto più, raffinato il suo oggetto, tanto più egli *s'imbarbarisce*; quanto più potente il lavoro, tanto più egli diventa impotente; quanto più il lavoro è spirituale, tanto più egli è diventato materiale e schiavo della natura.

Il materialismo storico

La teoria dell'alienazione del lavoro è la migliore introduzione all'altra fondamentale teoria di Marx che è il *materialismo storico*. Il materialismo storico — così ha scritto Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* — consiste nella tesi per cui: *Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza*.

Ciò porta a specificare il rapporto che esiste tra *struttura* economica e *sovrastruttura* ideologica. Leggiamo *nell'Ideologia tedesca*: [La struttura economica determina la sovrastruttura ideologica] *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 come 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 ecc. di un popolo*.

Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee ecc., ma — precisa Marx — sono gli uomini reali, operanti, condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive. Ecco una formulazione della teoria del materialismo storico ancora più chiara:

Nella produzione sociale della loro esistenza gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita.

La scoperta di questa teoria, cioè della determinazione della sovrastruttura da parte della struttura economica, servì a Marx da filo conduttore nei suoi studi, i quali gli mostrarono che *con il cambiamento della base economica, si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura*.

Dunque: gli uomini, scrive Marx, si possono distinguere dagli animali per la religione, per la coscienza o per ciò che si vuole, ma [Ragioni della distinzione degli uomini dagli animali] *gli uomini cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza.[E ciò che] gli individui sono dipende [...] dalle condizioni materiali della loro produzione*.

L'essenza dell'uomo, pertanto, sta nella sua attività produttiva. La prima azione storica dell'uomo è da vedersi nella creazione dei mezzi adatti a soddisfare i bisogni vitali. La soddisfazione di un bisogno ne genera altri. E per questo, quando i bisogni aumentano, la famiglia non basta più: si creano altri rapporti sociali e sia l'aumento della produttività, sia gli accresciuti bisogni, sia l'aumento della popolazione, creano la divisione del lavoro. A sua volta, la divisione del lavoro in lavoro manuale e intellettuale da una parte fa nascere

l'illusione che la coscienza o lo spirito sia qualcosa di separato dalla materia e dalla storia, mentre dall'altra genera una classe che vive del lavoro altrui. Tutto questo per dire che la storia vera e fondamentale è storia di individui reali, della loro azione per trasformare la natura e delle loro condizioni materiali di vita, «tanto delle condizioni che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione». La coscienza e le idee sono conseguenza di questa storia, si intrecciano con essa: la morale, la religione, la metafisica e ogni altro tipo di forma ideologica non sono autonome, esse propriamente non hanno storia: quando muta la base economica, esse mutano con questa.

Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante.

E queste idee sono appunto *ideologia*: visione capovolta della realtà storica, giustificazione — attraverso le leggi, la morale, la filosofia ecc. — dell'ordine sociale esistente.

Il materialismo dialettico

Scrivono Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*: *Noi conosciamo soltanto un'unica scienza: la scienza della storia.*

Il materialismo di Marx è *materialismo storico*: e questo offre, come filo conduttore per lo studio della storia, la teoria per cui le idee giuridiche, morali, filosofiche, religiose ecc., dipendono, sono il riflesso e la giustificazione della struttura economica; pertanto, se muta la struttura economica, si avrà un correlativo sconvolgimento nella sovrastruttura ideologica. E, a grandi linee, le epoche che, secondo Marx, marcano il progresso nella formazione economica della società sono i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese. Quando si studiano le grandi crisi della storia e le epoche di trapasso, [Come spiegare la coscienza che un'epoca ha di se stessa] è *indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche, o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente tra le forze produttive della società e i rapporti di produzione.*

Esiste, dunque, un rapporto di determinazione da parte della struttura economica sulla sovrastruttura costituita dalle produzioni mentali degli uomini, cioè sulla loro coscienza o, meglio ancora, sulla loro coscienza sociale. Ma il materialismo di Marx è anche e soprattutto *materialismo dialettico*. In questo senso, esso intende caratterizzarsi e distinguersi sia dal materialismo meccanicistico del XVIII secolo sia, per esempio, dal materialismo, detto da Engels «volgare», di un Vogt o di un Moleschott. È Lenin a far presente che [Il materialismo storico non è il materialismo del secolo XVIII]

Marx non si fermò al materialismo del secolo XVIII, ma spinse avanti la filosofia. Egli la arricchì delle conquiste della filosofia classica tedesca, soprattutto del sistema di Hegel che, a sua volta, aveva condotto Feuerbach al materialismo. La principale di queste conquiste è la dialettica, cioè la dottrina dello sviluppo nella sua espressione più completa, più profonda e meno unilaterale, la dottrina della relatività delle conoscenze umane, riflesso della materia in perpetuo sviluppo.

In realtà, Marx riconosce come merito a Hegel quello di «cominciare ovunque con l'opposizione delle determinazioni [...] e porvi l'accento». Ma, come l'alienazione non è per Marx una figura speculativa, bensì la condizione storica in cui l'uomo viene a trovarsi nei confronti della proprietà privata dei mezzi di produzione, così anche la dialettica — hegelianamente intesa come sintesi degli opposti — Marx l'assume, però *la capovolge*.

Scrive egli, infatti, nella *Prefazione* alla seconda edizione del *Capitale*: [Il rovesciamento materialistico della dialettica hegeliana] *Per Hegel, il processo del pensiero, che egli trasforma addirittura in soggetto indipendente con il nome di Idea, è il demiurgo del reale, che costituisce a sua volta solo il fenomeno esterno dell'Idea o processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini [...]. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo a esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico.*

La dialettica, dunque, permette a Marx di comprendere il movimento reale della storia, e pertanto anche lo stato di cose esistente. Ma simultaneamente essa permette pure la comprensione del «necessario tramonto» di questo stato di cose esistente, perché *la dialettica concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento anche del suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza.*

Lo scontro tra lo stato di cose esistente e la negazione di esso è inevitabile, e tale scontro si risolverà con il superamento dello stato di cose esistente. Marx *rovescia* la dialettica hegeliana, la «rimette in piedi»; la trasporta dalle idee alla storia, dalla mente ai fatti, dalla «coscienza infelice» alla «realtà sociale in contraddizione». In sostanza, a suo avviso, ogni momento storico genera nel suo seno delle contraddizioni: sono queste la molla dello sviluppo storico. Marx rivendica al *Capitale* il merito di essere «il primo tentativo di applicare il metodo dialettico all'economia politica». E sostiene che la dialettica, in quanto è la legge di sviluppo della realtà storica, esprime l'inevitabilità del passaggio dalla società capitalistica alla società comunista, con la conseguente fine dello sfruttamento e dell'alienazione.

La lotta di classe

Scrivono Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista*: [L'ininterrotta lotta tra oppressori e oppressi] *La storia di ogni società esistita fino a questo momento è storia di lotta di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in breve, oppressori e oppressi, furono continuamente in reciproco contrasto e condussero una lotta ininterrotta, ora latente, ora aperta; lotta che ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società, o con la rovina comune delle classi in lotta.*

Oppressori e oppressi: ecco, dunque, quanto vede Marx nel travaglio della storia umana nella sua totalità. E la nostra epoca, l'epoca della borghesia moderna, non ha affatto eliminato l'antagonismo delle classi; essa, piuttosto, lo ha semplificato, dal momento che *l'intera società si va scindendo sempre di più in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra: borghesia e proletariato.*

In una nota all'edizione inglese del *Manifesto* del 1888, Engels spiega che per *borghesia* s'intende la classe dei moderni capitalisti, proprietari dei mezzi di produzione e assuntori di salariati. Per *proletariato* si intende, invece, la classe dei moderni salariati, i quali, non avendo mezzi di produzione propri, sono ridotti a vendere la loro forza-lavoro per vivere. Ebbene, la classe borghese sorge all'interno della società feudale, è la negazione di questa e la supera. Dai servi della gleba del Medioevo si svilupparono i primi elementi della borghesia. Poi la scoperta dell'America, la circumnavigazione dell'Africa, gli scambi con le colonie dettero alla intraprendente classe borghese e all'industria uno slancio mai conosciuto e «con ciò impressero un rapido sviluppo all'elemento rivoluzionario entro la società feudale in disgregazione». L'esercizio dell'industria, feudale e corporativa, fino allora in uso, non bastò più. Al suo posto subentrò la manifattura: [La funzione

rivoluzionaria della borghesia] *il medio ceto industriale soppiantò i maestri artigiani; la divisione del lavoro tra le diverse corporazioni scomparve davanti alla divisione del lavoro nella singola officina stessa.*

Nel frattempo crescevano i mercati. Nemmeno la manifattura fu più sufficiente. E accadde allora che *il vapore e le macchine rivoluzionarono la produzione industriale. All'industria manifatturiera subentrò la grande industria moderna; al medio ceto industriale subentrarono i milionari dell'industria, i capi di interi eserciti industriali, i borghesi moderni. [E la borghesia moderna] ha respinto nel retroscena tutte le classi tramandate nel medioevo.*

È questa la ragione per cui la borghesia «ha avuto nella storia una parte sommamente rivoluzionaria». Infatti, quando i rapporti feudali della proprietà non corrisposero più alle forze produttive ormai sviluppate, essi si trasformarono in altrettante catene: «dovevano essere spezzate e furono spezzate». A esse subentrò la libera concorrenza con la confacente costituzione sociale e politica, «con il dominio economico e politico della classe dei borghesi». Tuttavia, proprio per la legge della dialettica, come la borghesia è la contraddizione interna del feudalesimo, così il proletariato è la contraddizione interna della borghesia. Difatti, *la proprietà privata, come ricchezza, è costretta a mantenere in essere se stessa e con ciò il suo termine antitetico, il proletariato.*

La borghesia, insomma, si sviluppa e cresce come tale alimentando in se stessa il proletariato: [Il proletariato quale antitesi della borghesia] *nella stessa proporzione in cui si sviluppa la borghesia, cioè il capitale, si sviluppa il proletariato, la classe degli operai moderni, che vivono solo fintantoché trovano lavoro, e che trovano lavoro fintantoché il loro lavoro aumenta il capitale. [Così,] le armi che son servite alla borghesia per atterrare il feudalesimo si rivolgono contro la borghesia stessa.* Come fu inutile per il signore feudale difendere i diritti feudali davanti a quella sua creatura che era la borghesia; così ora è inutile che la borghesia lavori per la conservazione dei suoi diritti sul proletariato: [La borghesia crea i suoi propri becchini] *La borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che le porteranno la morte; ha anche generato gli uomini che impugneranno quelle armi: gli operai moderni, i proletari.*

Il progresso della grande industria crea, al posto di operai isolati e in concorrenza, unioni di operai organizzati e coscienti della propria forza e della propria missione. E *quando la teoria afferra le masse, essa diventa violenza rivoluzionaria.* La borghesia produce dunque i suoi becchini: *Il tramonto della borghesia e la vittoria del proletariato sono del pari inevitabili.* La dimostrazione dell'inevitabilità della vittoria del proletariato e del tramonto della borghesia Marx la offre nel *Capitale*, il cui fine ultimo è «di svelare la legge economica del movimento della società moderna».

Il Capitale

L'analisi del *Capitale* inizia con l'analisi della *merce*. La merce ha un duplice valore: un *valore di uso* e un *valore di scambio*. Il valore di uso di una merce (per esempio: venti chili di caffè, un abito, un paio di occhiali, un quintale di grano) si basa sulla qualità della merce la quale, proprio grazie alla sua qualità, soddisfa un bisogno piuttosto che un altro. Tuttavia, vediamo che sul mercato le merci più *differenti* vengono scambiate fra loro. Venti chili di caffè vengono per esempio scambiati con venti metri di tela. Ma queste due merci tanto diverse cos'hanno in comune per poter essere scambiate? Esse hanno in comune quello che è il *valore di scambio*. Il valore di scambio è *qualcosa di identico* che esiste in *merci differenti*, rendendole scambiabili in date proporzioni piuttosto che in altre. Ma in che cosa consisterà, allora, il valore di scambio di una merce? Esso — dice Marx — è dato dalla quantità di lavoro socialmente necessario per produrre quella data merce. In

sostanza, *come valori, tutte le merci sono soltanto misure determinate* di tempo di lavoro coagulato.

Per la maggior comodità degli scambi, allo scambio diretto si è sostituita la moneta. Ma sia che lo scambio si faccia direttamente sia che si faccia attraverso la moneta, resta che una merce non si può scambiare con un'altra, se il lavoro che ci vuole per produrre la prima non è uguale al lavoro che ci vuole per produrre la seconda. Tutto questo mostra che parlare della *merce in sé*, senza badare al fatto che essa è invece frutto del lavoro umano, significa farne un feticcio. La realtà è che lo scambio delle merci non è tanto un rapporto tra cose, quanto un rapporto tra uomini. E questo pare dimenticare l'economia classica. Il valore di scambio di una merce è dato, dunque, dal lavoro sociale necessario per produrla. Ma anche il lavoro (la *forza-lavoro*) è una merce che, sul mercato, il proprietario della forza-lavoro (il proletario) vende, in cambio del salario, al proprietario del capitale, cioè al capitalista. Il capitalista paga *giustamente*, per mezzo del salario, la merce (forza-lavoro) che acquista: la paga secondo il valore che tale merce ha, valore che è dato (come per qualsiasi altra merce) dalla quantità di lavoro necessario per produrla, cioè dal valore delle cose necessarie a tenere in vita il lavoratore e la sua famiglia. Senonché la forza-lavoro è una merce del tutto speciale, giacché essa è una merce il cui stesso valore d'uso ha la proprietà peculiare di essere fonte di valore. In altri termini, quella merce che è la forza-lavoro non ha solo il suo valore, ma ha la proprietà di produrre valore. Infatti, avendo comprato la forza-lavoro, il possessore dei mezzi di produzione ha il diritto di consumarla, cioè di obbligarla a lavorare, per esempio, per dodici ore. Ma in sei ore (tempo di lavoro *necessario*) l'operaio crea prodotti che sono sufficienti a coprire le spese del proprio mantenimento; mentre nelle sei ore restanti (tempo di lavoro *supplementare*) crea un prodotto che il capitalista non paga: e questo prodotto supplementare non pagato dal capitalista all'operaio è ciò che Marx chiama *plusvalore*. In questo modo (dopo aver distinto il *capitale costante* — investito per l'acquisto dei mezzi di produzione, quali i macchinari e le materie prime — dal *capitale variabile* — investito nell'acquisto della forza-lavoro), la formula generale che rappresenta il processo di produzione capitalistico è la seguente: D-M-D', dove D è il denaro speso per l'acquisto della merce M (mezzi di produzione e forza-lavoro), e dove D' è il denaro guadagnato che, grazie al plusvalore non pagato dal capitalista, sarà maggiore di D. Nel processo di produzione capitalistico, pertanto, il denaro figlia denaro in maggior quantità di quello speso. Inoltre è possibile l'aumento del plusvalore attraverso due metodi fondamentali che sono: il prolungamento della giornata di lavoro (*plusvalore assoluto*) e la riduzione della giornata di lavoro necessario (*plusvalore relativo*). E — analizzando la produzione del plusvalore relativo — Marx scorge tre fasi nell'aumento della produttività del lavoro da parte del capitalismo.

La **prima fase** è quella della *cooperazione* che offre due sostanziali vantaggi al capitalista: a) l'economia dei mezzi di lavoro: lo stesso opificio, gli stessi caloriferi servono a più operai; b) l'aumento della forza di lavoro: [Ragioni dell'aumento della produttività] *Come la forza d'attacco di uno squadrone di cavalleria o la forza di resistenza di un reggimento di fanteria è sostanzialmente differente dalle forze di attacco e di resistenza sviluppate da ogni singolo cavaliere o fante, così la somma meccanica delle forze dei lavoratori singoli è sostanzialmente differente dal potenziale sociale di forza che si sviluppa quando molte braccia cooperano contemporaneamente a una stessa operazione indivisa.*

La **seconda fase** è quella della divisione del lavoro e della manifattura: *Nella manifattura l'arricchimento di forza produttiva sociale da parte dell'operaio complessivo, e quindi del capitale, è la conseguenza dell'impoverimento delle forze produttive dell'operaio.*

Nel periodo della manifattura la divisione del lavoro si spinge molto avanti e, per Marx, *la suddivisione del lavoro è l'assassinio del popolo.*

La **terza fase** è quella delle macchine e della grande industria. Il plusvalore, dunque, può essere aumentato, ma esso non viene consumato dal capitalista per i suoi bisogni o per i suoi capricci, esso viene reinvestito affinché non si soccomba nella concorrenza. In tal maniera, l'accumulazione del capitale, se da una parte concentra la ricchezza nelle mani di un numero sempre minore di capitalisti, dall'altra — attraverso la sostituzione dell'operaio con nuove macchine — genera sempre più miseria nell'«esercito del lavoro di riserva». E questa *tendenza storica dell'accumulazione capitalistica* Marx la caratterizza con le seguenti ormai celebri espressioni: *Ogni capitalista ne ammazza molti altri [...]. Con la diminuzione costante del numero dei magnati del capitale che usurpano e monopolizzano tutti i vantaggi di questo processo di trasformazione, cresce la massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento, ma cresce anche la ribellione della classe operaia che sempre più s'ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico.* Il monopolio del capitale diventa un vincolo del modo di produzione. La *centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro raggiungono un punto in cui diventano incompatibili col loro involucro capitalista. Ed esso viene spezzato.* Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica. Gli espropriatori vengono espropriati.

L'avvento del comunismo

Il feudalesimo ha prodotto la borghesia. La borghesia, per esistere e svilupparsi, deve produrre nel suo seno chi la porterà alla morte, cioè il proletariato. Il proletariato è infatti l'antitesi della borghesia. Lungo la *via crucis* della dialettica il proletariato porta sulle sue spalle la croce dell'umanità *intera*. L'alba della rivoluzione è un giorno inevitabile. E questo giorno che segnerà il trionfo del proletariato sarà il giorno della *resurrezione* di tutta l'umanità: [Il trionfo del proletariato chiude la preistoria della società umana] *I rapporti di produzione borghesi sono l'ultima forma antagonista del processo di produzione sociale; antagonista non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sgorga dalle condizioni di vita sociale degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.*

Con la medesima fatalità, dice Marx, che presiede ai fenomeni della natura, il passaggio dalla società borghese al comunismo è un passaggio *necessario* a una società senza proprietà privata e quindi senza classi, senza divisione del lavoro, e soprattutto senza Stato: *La classe operaia non ha da realizzare alcun ideale. [Il comunismo è] il completo, consapevole ritorno dell'uomo a se stesso, come uomo sociale, cioè come uomo umano.* A dire il vero, non è che Marx dica molto su come si configurerà la nuova società, la quale, dopo l'abbattimento della società capitalista, non potrà che realizzarsi per gradi. All'inizio resterà una certa disuguaglianza tra gli uomini, ma poi più tardi, quando sarà scomparsa la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, e quando il lavoro sarà diventato un bisogno e non un costrittivo mezzo di sostentamento, allora la società, scrive Marx in *Critica al programma di Gotha* (1875), potrà scrivere sulla propria bandiera: *Ognuno secondo la sua capacità, a ognuno secondo i propri bisogni.*

Questo sarebbe il comunismo autentico, che Marx nei *Manoscritti del '44* distingueva da quello *rozzo* consistente non nell'abolizione della proprietà privata, ma nell'attribuzione della proprietà privata allo Stato: il che ridurrebbe tutti gli uomini a proletari. Questo comunismo rozzo negherebbe ovunque «la personalità dell'uomo». In realtà, Marx pensava che, abolita la proprietà privata, il potere politico si sarebbe gradualmente

ritirato, fino — come disse Engels — a estinguersi. Per Marx, infatti, *lo Stato non è altro che la forma di organizzazione che i borghesi si danno per necessità [...] al fine di garantire reciprocamente la loro proprietà e i loro interessi.*

Per questo, quando non ci sarà più né proprietà privata né esisteranno più le classi sociali, allora, leggiamo nella *Miseria della filosofia*, «non ci sarà più nessun potere politico vero e proprio». Il potere politico, infatti, non sarebbe altro che la violenza organizzata di una classe per l'oppressione dell'altra. Ma questo non si realizzerà subito. Subito avremo la dittatura del proletariato, il quale userà il suo dominio «per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante». Ciò potrà avvenire mediante interventi dispotici che, nelle diverse situazioni, porteranno a provvedimenti come i seguenti: [Interventi nel periodo della dittatura del proletariato] *Espropriazione della proprietà fondiaria e impiego della rendita fondiaria per le spese dello Stato; 2) Imposta fortemente progressiva; 3) Abolizione del diritto di successione; 4,) Confisca della proprietà di tutti gli emigrati e ribelli; 5) Accentramento del credito in mano dello Stato mediante una banca nazionale con capitale dello Stato e monopolio esclusivo; 6) Accentramento di tutti i mezzi di trasporto in mano dello Stato; 7) Moltiplicazione delle fabbriche nazionali, degli strumenti di produzione, dissodamento e miglioramento dei terreni secondo un piano collettivo; 8) Uguale obbligo di lavoro per tutti; costituzione di eserciti industriali, specialmente per l'agricoltura; 9) Unificazione dell'esercizio dell'agricoltura e dell'industria, misure atte a eliminare gradualmente l'antagonismo tra città e campagna; 10) Istruzione pubblica e gratuita di tutti i fanciulli. Eliminazione del lavoro dei fanciulli nelle fabbriche nella sua forma attuale. Combinazione dell'istruzione con la produzione materiale e così via.*

L'attuazione di queste misure dovrebbe essere la fase intermedia del passaggio dalla società borghese a quella comunista. Successivamente si avrà il «salto nella libertà» e allora *alla vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi fra le classi subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti.*

ENGELS E LA FONDAZIONE DEL “DIAMAT”

Le tre leggi della dialettica

Friedrich Engels (1820-1895) fu per quarant'anni amico e collaboratore di Marx. Insieme a Marx scrisse *La sacra famiglia*, *l'Ideologia tedesca* e il *Manifesto del partito comunista*. Curò la pubblicazione delle opere postume di Marx, tra cui i volumi II e III del *Capitale*. Alleviò finanziariamente le difficoltà familiari in cui Marx venne a trovarsi in Inghilterra. Scrisse nel 1845 *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (un libro che con dati di prima mano descrive la crescita e lo sviluppo e gli effetti della rivoluzione industriale in Inghilterra). Del '78 è *l'Antiduhring*; del 1884 *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*; e del 1888 il libro su *Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*. Nel 1925 uscì postuma la sua *Dialettica della natura*. Il cosiddetto *Diamat* (*Dialektischer Materialismus*, «materialismo dialettico») è il nucleo fondamentale della *visione del mondo* del marxismo sovietico. Ed esso trova i suoi testi fondamentali proprio in Engels più che in Marx. Marx, infatti, si era limitato ad assumere la dialettica come metodo per interpretare la storia e la società. Engels, invece, sotto gli stimoli del positivismo, della teoria evolutiva e degli sviluppi della scienza, estende l'interpretazione dialettica alla natura: [L'interpretazione dialettica della scienza naturale] *La dialettica è*

per la scienza naturale odierna la forma di pensiero più, importante, perché essa sola offre l'analogia e con ciò i metodi per comprendere i processi di sviluppo che hanno luogo nella natura, i nessi generali, i passaggi da un campo di ricerca a un altro.

Le leggi della dialettica sono per Engels:

1) *la legge della conversione della quantità in qualità* (essa afferma che grandi mutamenti quantitativi producono alla fine cambiamenti qualitativi, come nel caso della rivoluzione preparata da processi lenti e laboriosi);

2) *la legge della compenetrazione degli opposti* (secondo cui esistono nella realtà contraddizioni oggettive che non possono venir considerate separatamente una dall'altra);

3) *la legge della negazione della negazione* (per cui il processo dialettico si svolge per successive negazioni che danno origine a conformazioni sempre nuove, come nel caso del proletariato che nega la borghesia producendo una società più matura e più alta).

Queste leggi non sarebbero per Engels idee aprioristiche imposte alla natura, bensì «astrazioni» dalla effettiva storia della natura e dalla reale storia della scienza. In questo modo Engels prende le distanze dal materialismo meccanicistico dogmatico e statico, e sostiene che l'intero sviluppo della scienza conferma le leggi della dialettica. Leggi che, in effetti, non valgono solo per la natura, ma anche per la storia sociale umana e per il pensiero. La dialettica è, per Engels, la teoria dell'universo tutto: [La dialettica come legge di tutta la realtà fisica e sociale] *Una rappresentazione esatta della totalità del mondo, del suo sviluppo e di quello dell'umanità, nonché dell'immagine di questo sviluppo reale quale si rispecchia nella testa degli uomini, può [...] effettuarsi solo per via dialettica, prendendo costantemente in considerazione le azioni reciproche del nascere e del morire, dei mutamenti progressivi e regressivi.*

Lo scontro con Duhring

Eugen Duhring, il «signor Duhring», si era divertito a ridicolizzare Marx, il quale alla fine del primo volume del *Capitale* aveva scritto: *Il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la proprietà privata capitalistica, sono la prima negazione della proprietà privata individuale fondata sul lavoro personale. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la negazione della negazione.*

Ebbene, contro questa pretesa di ingabbiare Duhring nelle reti della dialettica, Duhring aveva scritto che «l'ibrida forma nebulosa delle idee di Marx non sorprenderà, del resto, chi sappia che cosa si può combinare o piuttosto che stravaganze devono venir fuori prendendo come base scientifica la dialettica di Hegel. Per chi sia ignaro di questi artifici bisogna notare espressamente che la prima negazione hegeliana è il concetto catechistico del peccato originale, e la seconda è quella di una superiore unità che porta alla redenzione. Ora non è effettivamente possibile fondare la logica dei fatti su questo giochetto analogico preso a prestito dal campo della religione. [...] Il signor Marx resta tranquillamente nel mondo nebuloso della sua proprietà a un tempo individuale e sociale e lascia ai suoi adepti di risolvere questo profondo enigma dialettico». La reazione di Engels contro Duhring fu decisa e impegnata. *L'Antiduhring* è una polemica «di cui non è

affatto possibile prevedere la fine». E nel corso della polemica Engels ribadisce che [L'impegnata replica di Engels a Duhring] *la dialettica è un processo semplicissimo che si compie dappertutto e giornalmente, che ogni bambino può intendere, solo che lo si liberi dal gran mistero sotto il quale lo nascondeva la vecchia filosofia idealistica e sotto il quale è interesse di metafisici poco agguerriti dello stampo di Duhring continuare a nascondere*. La dialettica, dunque, è in opera dappertutto e di continuo. Essa, dice Engels, è *una legge di sviluppo estremamente generale della natura, della storia e del pensiero e che appunto perciò ha un raggio di azione e un'importanza estremamente grandi; legge che [...] risulta nel mondo animale e vegetale, nella geologia, nella matematica, nella storia, nella filosofia, e alla quale, malgrado ogni lotta e ogni resistenza, anche il sig. Duhring, senza saperlo, è obbligato, a suo modo, a obbedire [...]*. La dialettica non è niente altro che *la scienza delle leggi generali del movimento e dello sviluppo della natura, della società e del pensiero*. Engels scrisse a Marx una lettera in cui diceva di trovarsi impigliato in una polemica di cui, appunto, non era facile prevedere la fine. E aveva perfettamente ragione, giacché la controversia sulla validità o meno della dialettica è proseguita, per lungo tempo, all'interno del marxismo e anche fuori di esso, per esempio in ricerche di alcuni epistemologi i quali, in linea generale, condividono il giudizio di Bertrand Russell, secondo cui «la dialettica è una delle credenze più fantastiche che Marx abbia mediato da Hegel».

ARGOMENTAZIONI CRITICHE CONTRO IL DOGMATISMO DEL DIAMAT

Perché è insostenibile il materialismo storico-dialettico

Così scriveva Marx nella *Prefazione* alla prima edizione del *Capitale*: *Sarà per me benvenuto ogni giudizio di critica scientifica*. Per questo, se hanno fatto male e fanno male coloro che, invece di studiare e criticare Marx, sostanzialmente imprecarono e imprecano contro di lui, hanno fatto e fanno però altrettanto male quei marxisti che, piuttosto di trattare i fondamentali lavori di Marx come testi scientifici, li hanno considerati e li considerano come *testi religiosi* da venerare, proclamare, difendere a tutti i costi. E ai nostri giorni quanti si dichiarano ancora marxisti sembrano comportarsi come i tolemaici ai tempi non tanto di Galileo, ma addirittura di Newton. In ogni caso, a scanso di equivoci, c'è immediatamente da affermare che, *dopo Marx, è impossibile un ritorno alla scienza sociale premarxista*. Marx ha dato all'umanità occhi nuovi per leggere diversamente il mondo e la storia degli uomini. L'influenza del fattore economico sui fatti umani non è della società e di un sognatore. Tuttavia, la teoria del materialismo storico, così come è stata formulata da Marx, non è accettabile. E non è accettabile perché assolutizza e metafisicizza un fatto empirico. In altri termini, sostenere che *l'ordine dei fatti economici è l'ordine dei fatti storici* è una teoria metafisica e non una teoria scientifica. Mentre è scientificamente corretto affrontare la spiegazione degli eventi storici con un occhio sempre rivolto all'aspetto o fattore economico di essi per vedere se, come, quando e in quale misura tale fattore economico incide eventualmente sul loro verificarsi. Né è escluso che un elemento di quelli che Marx chiama sovrastrutturale (per esempio una grande religione) possa influire, in maniera determinante, come ha dimostrato Max Weber, sull'economia. È vero che Engels dirà che l'accentuazione dell'influsso della struttura sulla sovrastruttura fu una

questione polemica contro avversari che questo influsso negavano; è vero che egli scrive che né lui né Marx ebbero sempre il tempo e l'occasione «di mettere nel giusto risalto gli altri momenti partecipi dell'azione *reciproca*». Ma è altrettanto vero che fu sempre Engels ad affermare la dipendenza della morale dalla prassi economica: [L'economicismo metafisico di Engels] *gli uomini, consapevolmente o inconsapevolmente*, in ultima analisi *traggono le loro concezioni morali dai rapporti pratici sui quali è fondata la loro condizione di classe, dai rapporti economici in cui producono e scambiano*.

Per cui vediamo che la fundamentalità del fattore economico sulla storia culturale degli uomini non è negata nemmeno in queste considerazioni più elastiche di Engels. La realtà è che, se si ammettesse la reciprocità dell'influsso tra fattore «strutturale» e fattore «sovrastrutturale», verrebbe meno una teoria che tipicizza il marxismo in quanto tale e si equiparerebbe la teoria di Marx a quella di un Max Weber. E questo non si dà. Una analoga considerazione va fatta per quanto riguarda la teoria dialettica della storia. La dialettica (non dovendo temere alcuna smentita dai fatti) non è una teoria scientifica. Essa è una *filosofia della storia* e, in quanto tale, mera fede scambiata per sapere razionale. Occorre anche notare che la cosiddetta contraddizione dialettica non ha nulla a che fare con la contraddizione logica (*p* e *non-p*). La contraddizione dialettica è un contrasto di interessi, una opposizione che può e deve venir descritta e spiegata da teorie non contraddittorie.

La teoria marxista non spiega né la coscienza religiosa né la creatività artistica

Né si può accettare la teoria marxista secondo cui «la religione è l'oppio per il popolo». Questa teoria è il discorso di un *fedele* di un'altra religione. La coscienza religiosa non è *di per sé* reazionaria; non distoglie *di per sé* gli occhi degli uomini da questa terra; non è *di per sé* l'oppio del popolo. Fu lo stesso Togliatti, tra tanti altri marxisti, come Roger Garaudy, ad affermare e a insistere che: *l'aspirazione a una società socialista non solo può farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma tale aspirazione può trovare uno stimolo nella coscienza religiosa stessa, posta davanti ai drammatici problemi del mondo contemporaneo*.

Anche l'estetica, oltre alla religione, è una breccia che sempre si riapre (fin dagli scritti di Marx) nel seno del marxismo. Difatti, come mai produzioni artistiche che dovrebbero essere la sovrastruttura di strutture ormai tramontate, seguitano a interessarci?

Una politica liberticida e un'economia impraticabile

Ma le cose non si fermano qui. Infatti, la teoria marxista faceva delle previsioni: predisse che il capitalismo avrebbe portato a una miseria sempre crescente della classe operaia; predisse che ci sarebbe stata una rivoluzione che avrebbe portato al socialismo; predisse che ciò sarebbe accaduto, prima che altrove, in paesi industrialmente avanzati; e predisse che l'evoluzione tecnica dei «mezzi di produzione» avrebbe portato a sviluppi sociali, politici e ideologici, piuttosto che l'inverso. Ma le predizioni non si sono avverate. E ci sono stati marxisti che hanno riadattato continuamente la teoria per mezzo di ipotesi *ad hoc*, invece di cambiarla. Si è così scivolati nel dogmatismo: il marxismo ha infranto le regole del metodo scientifico. I marxisti, ha detto Karl Popper, hanno diversamente

interpretato Marx: si trattava di cambiarlo. Il marxismo è morto di dogmatismo marxista. Una filosofia della prassi, come è il marxismo, non può non badare ai risultati pratici delle politiche che a esso marxismo si richiamano. Le catene che dovevano venire spezzate si sono fatte sempre più strette e sempre più fitte. L'apparato statale che doveva scomparire si è sempre più ingigantito e la libertà del singolo è stata schiacciata. L'abolizione delle classi e dello Stato è stata rimandata a un futuro imprecisato e imprecisabile, mostrando a chiare lettere il carattere utopistico delle idee di Marx sul futuro della società. Ma le critiche vanno oltre, per la ragione che la *teoria economica* di Marx — a differenza della teoria sociologica che ha potentemente influenzato le scienze storico-sociali — è stata considerata dalla stragrande maggioranza degli economisti uno strumento pressoché inservibile e per di più carico di elementi metafisici e teologici. Essa non è in grado di spiegare l'essenziale, e cioè *l'andamento dei prezzi*. Ciò avviene perché quello che determina il valore delle merci non è tanto la quantità di lavoro richiesto per produrle, quanto la loro rarità rispetto alle richieste dei consumatori. In altre parole, *il valore non si crea entro le mura della fabbrica, bensì si stabilisce sul mercato*. Ogni merce ha un valore per così dire originale, che è il *valore-costo*, e un valore finale, che è il *valore-prezzo*. È il mercato che determina quest'ultimo, è cioè il complesso delle domande dei consumatori che valorizza le merci, e queste domande nascono dai bisogni, dai gusti e dalle scelte individuali culturalmente plasmate. Tutti elementi che Marx ignora per tener fermo il suo assunto di fondo, e cioè che solo il lavoro dell'operaio valorizza le merci. Se egli avesse ragione, allora tutti quei beni — come la terra, l'oro ecc. — che non richiedono lavoro per essere prodotti non dovrebbero avere alcun valore. Il che è manifestamente assurdo. Come è assurdo considerare estranei alla valorizzazione delle merci coloro che le hanno ideate e coloro che hanno organizzato e diretto la produzione e la distribuzione delle stesse. Queste e altre considerazioni critiche spiegano la radicale inadeguatezza della teoria del valore-lavoro. Ma non è tutto. La teoria di Marx ha conseguenze pratiche chiaramente autoritarie, solo in un sistema economico in cui l'autorità centrale — lo Stato produttore e distributore di tutti i beni e i servizi — obbliga i consumatori a comprare le merci secondo prezzi rigorosamente corrispondenti al costo sociale di produzione, la teoria del valore-lavoro sarebbe in qualche modo valida. I consumatori non avrebbero alcuna possibilità di scelta e quindi il valore della merce non dipenderebbe dalle loro domande, bensì dal prezzo preventivamente stabilito dalla burocrazia statale. Si avrebbe allora quella che Agnes Heller ha chiamato la «dittatura sui bisogni», che è per l'appunto il regime politico-economico tipico dei paesi dove il marxismo è diventato la filosofia obbligatoria di Stato. In realtà, come ha scritto Friedrich August von Hayek, «chi possiede tutti i mezzi stabilisce tutti i fini». La centralizzazione statale di tutti i mezzi di produzione è semplicemente liberticida.

(G. Reale – D. Antiseri)