

**Norberto Bobbio**

## SCRITTI SU MARX

Dialettica, stato, società civile



Testi inediti a cura e con una introduzione di  
Cesare Pianciola e Franco Sbarberi



Piccola Biblioteca Donzelli

Piccola Biblioteca Donzelli

Norberto Bobbio

# **SCRITTI SU MARX**

Dialettica, stato, società civile

Testi inediti a cura e con una introduzione di

Cesare Pianciola e Franco Sbarberi

DONZELLI EDITORE



© 2014 Donzelli editore, Roma

Via Mentana 2b

INTERNET [www.donzelli.it](http://www.donzelli.it)

E-MAIL [editore@donzelli.it](mailto:editore@donzelli.it)

ISBN 978-88-6843-055-9

# Introduzione

di Cesare Pianciola e Franco Sbarberi

I testi inediti su Marx e il marxismo qui raccolti ci introducono in modo immediato nel laboratorio mentale da cui derivò una parte degli studi pubblicati da Norberto Bobbio sul tema. Sentiamo in alcuni di questi inediti la sua viva voce, quella che ricordano gli studenti e i colleghi, gli amici, i partecipanti al seminario «Etica e Politica» presso il Centro studi Piero Gobetti. Al tema *Che cosa è un classico?* fu dedicata nel 1984 una specifica discussione del seminario<sup>1</sup>. I criteri che Bobbio indicava per definire un «classico» potevano essere applicati anche a Marx. Un classico del pensiero – egli diceva – appartiene al passato, ma lo ha interpretato in modo così pregnante che ancora oggi non ne possiamo prescindere, anche per pensare la realtà in cui viviamo<sup>2</sup>.

Nel dopoguerra Bobbio dedicò a Marx una parte notevole dei suoi studi e fece la prima traduzione italiana integrale dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, uscita da Einaudi nel 1949. Era stato Felice Balbo, che coordinava insieme a lui la «Biblioteca di cultura filosofica» della casa editrice, a proporgli nel 1947 la traduzione, che «dopo qualche esitazione» aveva accettato<sup>3</sup>.

Tuttavia, chi entra nel labirinto dell'opera di Bobbio si accorge presto che Marx – pur considerato un classico e ovunque presente per un «bisogno irresistibile» di far luce sulle contraddizioni strutturali del mondo contemporaneo<sup>4</sup> – non è indicato tra gli «autori» prediletti della modernità (come Hobbes, Locke, Rousseau, Kant e Hegel). La ragione consiste nel fatto che Bobbio è stato sempre affascinato dalla lettura marxiana

della storia «dal punto di vista degli oppressi», ma contemporaneamente respinto dal messianismo rivoluzionario che la innerva. Una pagina del 1969 sui *Temi marxiani intorno allo stato*, qui riprodotta, riassume con chiarezza il punto di vista di Bobbio nel lungo periodo:

I miei incontri con Marx sono avvenuti in momenti cruciali della mia vita. Antifascismo militante (Padova 1941-42); problemi della ricostruzione (45-50); crisi universitaria (1968...), che ha coinciso con la ripresa dei miei studi gramsciani e mondolfiani. Ne sono sempre rimasto affascinato, ma non mai convinto. I tre piani su cui si pone l'incontro con Marx.*Filosofico*: la filosofia della storia di Marx è ottimistica, la società senza classi, intravista a breve scadenza. La dittatura del proletariato e poi il gioco è fatto (veramente questa semplificazione è più di Engels e di Lenin). Questa visione della storia mi pare semplicistica e superficiale. Smentita dalla storia, ecc.*Scientifico*: che Marx abbia dato contributi decisivi allo sviluppo delle scienze sociali, nessun dubbio. Ma si tratta di contributi; non, come pretendono i marxisti convinti, come Della Volpe, Korsch, Lukács, ecc. della

scoperta della scienza della società. Quali sono le novità metodologiche di Marx? L'astrazione determinata, la totalità, la dialettica. La sociologia di Marx come sociologia critica, come critica dell'esistente. Critica della critica. *Politico*: la storia procede per rivoluzioni; necessità della rivoluzione; critica dell'evoluzionismo, del riformismo. La rivoluzione socialista come atto risolutivo. Non è avvenuto nulla di quello che Marx ha previsto. (La scienza cosiddetta borghese ha fatto previsioni molto più giuste sulla degenerazione della rivoluzione sovietica di quel che il marxismo abbia fatto rispetto alla crisi della società capitalista, ecc.)<sup>5</sup>.

Come si vede, il risvolto rivoluzionario e la predeterminazione del futuro rappresentano per Bobbio gli aspetti più discutibili della concezione materialistica della storia: il *reddere rationem* più ostico per ogni intellettuale che non posseda la fede in un mondo totalmente altro. E questa caratteristica costitutiva della filosofia della storia marxiana rende arduo distinguere il Marx analitico dal Marx profetico: lo scienziato sociale che descrive le «leggi di movimento» del modo di produzione capitalistico dal militante comunista che intende liberare l'uomo non solo dalle spire del lavoro alienato ma anche dalla macchina dello stato in quanto tale.

Com'è giunto Bobbio a questa conclusione? Già in *Sozialismus*

*und Staat* (1920) di Kelsen, da lui attentamente studiato negli anni dell'«apprendistato», veniva sottolineato il risvolto messianico del pensiero di Marx: «Quando il marxismo espone il suo scopo politico come il risultato necessario di uno sviluppo conforme alle leggi causali, si vale della stessa finzione usata dall'etica religiosa, che afferma la realizzazione definitiva del bene come il risultato dell'onnipotenza divina»<sup>6</sup>. La pagina sopra citata del 1969 e altri scritti presenti in questo libro confermano che anche Bobbio attribuisce a Marx una concezione provvidenzialistica della vicenda umana scandita dai movimenti della «caduta» (il lavoro salariato ridotto a merce) e della «redenzione» (la «rivoluzione socialista come atto risolutivo»). Tuttavia, intesa «come sociologia *critica*, come critica dell'esistente», l'opera marxiana continua a sollevare problemi reali ineludibili. Tra gli anni ottanta e novanta, sempre filtrando Marx in chiave liberalsocialista, Bobbio indicherà i seguenti aspetti: 1) il primato del potere economico su quello politico e culturale, ancora più stringente oggi che nel secolo di Marx; 2) la riduzione del lavoro a merce e la tendenza dell'economia capitalistica a produrre la mercificazione universale di tutti i rapporti umani; 3) la ricerca delle condizioni che rendono possibile realizzare nella società globale i valori della libertà e della giustizia sociale.

Gli scritti di Bobbio qui raccolti e alcune lettere depositate nel suo archivio mettono in luce ulteriori aspetti del suo approccio critico a Marx e alla teoria comunista dello stato. Tra le due guerre l'interpretazione del marxismo che aveva influenzato maggiormente i giovani studiosi era stata quella della filosofia neoidealista. Nel 1937 e nel 1941 Gentile e Croce avevano ristampato due loro lavori di fine Ottocento: rispettivamente, *La filosofia di Marx* e *Materialismo storico ed economia marxistica*. A Gentile era sembrato che la filosofia di Marx avesse istituito un nesso inscindibile tra pensiero e azione, ma con istanze

idealistiche incoerentemente sviluppate. A Croce, invece, il marxismo era apparso un «canone» empiricamente utile per la ricerca e l'interpretazione storica ma evanescente come filosofia e come teoria economica. «Anche noi – ha ricordato retrospettivamente Bobbio – per ricominciare a filosofare abbiamo dovuto fare i conti con l'idealismo, così come Marx aveva fatto i conti con la filosofia di Hegel. [...]Ma poi ci siamo accorti che le contraddizioni erano solo idealmente, cioè teoreticamente superate. E allora è venuta la crisi»<sup>7</sup>.

Quale crisi? Nell'esilio parigino degli anni trenta Carlo Rosselli aveva cercato di andare «al di là» di Marx coniugando i valori della democrazia politica con quelli del socialismo, una libera conflittualità sociale con la «costituzionalizzazione» del sistema di fabbrica. Nel 1941 erano poi uscite le *Lezioni* di Calogero sul materialismo storico. Attento alle ricognizioni storico-sociali e fine economista quando descrive i processi di accumulazione e di centralizzazione dei capitali nell'Inghilterra dell'Ottocento, Marx avrebbe avuto il torto di decifrare le leggi «eterne» dell'economia con gli strumenti di una teoria inadeguata. Calogero imputava alla teoria del valore di Marx non tanto l'incapacità analitica di descrivere i meccanismi di funzionamento dell'economia capitalistica quanto l'intenzione surrettizia di procedere alla «deduzione assoluta dell'essenza del valore economico, valida per ogni possibile esperienza storica passata, presente e futura»<sup>8</sup>.

Forte di queste letture e della frequentazione assidua del nucleo torinese di Giustizia e Libertà, all'inizio degli anni quaranta Bobbio incomincia a militare nelle file del Partito d'Azione. D'ora in poi, al centro delle sue lezioni e dei suoi seminari si va delineando una teoria della democrazia come temperamento dei valori della libertà e dell'eguaglianza e come diritto delle masse popolari a partecipare direttamente alla costruzione dello

stato nuovo. La dimensione morale dell'uomo è la libertà, ma il soggetto che consente di superare la «tensione» tra la libertà individuale e la comunità è la «persona», ovvero «l'individuo in relazione di reciprocità con altri individui»<sup>9</sup>. Da Firenze anche Calamandrei aveva ricordato che il punto di partenza è «il rispetto della persona umana, considerata come fine a se stessa e non come strumento dell'interesse pubblico»<sup>10</sup>. Analoghe le conseguenze politiche che ne vengono tratte. «Nel binomio *giustizia e libertà* giustizia è il mezzo e libertà è il fine [...]. Il benessere economico non è più concepito materialisticamente come fine a se stesso, ma è considerato come condizione per dare ad ogni uomo la possibilità di vivere, libero dal bisogno, la sua vita spirituale, che è la vera meta e il vero dovere di ognuno»<sup>11</sup>.

Da taluni vissuto in chiave laica, da altri in chiave religiosa, il personalismo era stato riproposto nell'Europa degli anni trenta e quaranta con il proposito di vanificare il dispositivo amico/nemico delle ideologie totalitarie. Nella riflessione di Bobbio ciò che colpisce è l'atteggiamento metodico mirante a vanificare le antiche e le nuove versioni «teologiche» della politica comuni sia al pensiero religioso che a quello marxista. Anche nella polemica filosofica su Hegel e su Marx che avrà all'inizio degli anni cinquanta con Felice Balbo, Bobbio non intende mettere in discussione la lettura cristiana di quest'ultimo, ma la sua mancata distinzione tra il razionalismo assoluto di Hegel e il razionalismo critico, tra lo scientismo di Marx e la scienza moderna. «La scienza crea un'abitudine critica – scrive Bobbio – che non ha niente a che vedere con lo scientismo e col razionalismo assoluto, il quale è figlio proprio di quella mentalità teologica che tutto il razionalismo critico combatte»<sup>12</sup>. Il compito del laico non è quello di confondere Hegel con l'insieme della filosofia moderna o di strizzare l'occhio a un Marx hegelianeggiante, bensì quello, come aveva già sostenuto nel

periodo padovano, di «svelare l'alleanza tra lo spirito teologico dei chierici e l'animo mercantile degli uomini d'affari. [...] Il laico accetta, sì, dello spirito mercantile, il valore dell'iniziativa, come accetta dello spirito dei chierici la serietà e la severità della ricerca. Ma rigetta del primo il cinismo, del secondo la vanità»<sup>13</sup>.

Che cosa ha in mente Bobbio quando allude al connubio tra lo spirito teologico dei chierici e l'affarismo? Essenzialmente: il consociativismo strisciante che era da tempo in atto tra il comunismo e alcuni settori del cattolicesimo nonostante le polemiche di principio tra i due schieramenti. «Eravamo mossi dalla convinzione – confermerà Bobbio cinquant'anni dopo – che la nascita del nuovo stato democratico sarebbe stata minacciata dal contrasto irriducibile tra due chiese contrapposte, quella comunista e quella democristiana, che nonostante la contrapposizione avrebbero trovato un compromesso pratico, come infatti trovarono, con l'inserimento del Concordato nell'art. 7 della Costituzione»<sup>14</sup>.

La conferenza *Marxismo e liberalsocialismo*, primo dei documenti qui pubblicati, non torna sul tema della laicità ma affronta quello, più strettamente politico, della critica della sinistra democratica alla concezione marxista dello stato. Frequenti, anche se indiretti, sono i richiami alle nozioni di libertà di Croce e di Popper, ma il ragionamento di fondo è ispirato da Carlo Rosselli: nel giudizio sulla borghesia rivoluzionaria del Settecento e su quella conservatrice della Restaurazione; nell'individuazione di ciò che è vivo e morto del pensiero marxiano; nel richiamo alle forme associative e alla strategia riformista del laburismo inglese; nella «fede nella libertà non solo come fine, ma anche come mezzo». Del tutto assente è la sindrome dell'interpretazione «autentica» e «genuina» di Marx, che nel pensiero marxista del tempo e degli anni successivi appare come una forma vera e propria di

fanatismo appropriativo. Bobbio riassume la critica marxiana alla filosofia hegeliana del diritto pubblico, il rapporto tra struttura e sovrastruttura, il dualismo tra capitale e lavoro, la concezione liberaldemocratica dello stato e quella marxista. A quest'ultimo riguardo, ecco l'interrogativo di fondo che egli solleva:

Per noi è chiaro che quando diciamo che lo Stato capitalistico è la dittatura della borghesia, dobbiamo distinguere due modi con cui la borghesia può esercitare questa dittatura. Può esercitarla nel modo proprio di uno Stato democratico: in questo caso si ha una dittatura della borghesia esercitata attraverso la forma giuridica di uno Stato Liberale. Ma ci può essere anche una dittatura della borghesia esercitata nella forma di una dittatura politica. Ecco dove sta la differenza fra lo Stato italiano prima del fascismo e lo Stato italiano del fascismo. [...] È naturale quindi porre la domanda: quando Marx parla di dittatura del proletariato vuol parlare di dittatura economica, o anche di dittatura politica? La risposta, quale si può ricavare dai libri di Marx, non è sempre sicura: di qua sono ricavate due interpretazioni radicalmente diverse del marxismo.

La prima interpretazione, risalente al periodo della II Internazionale, distingue tra dittatura di classe e dittatura politica. La seconda, praticata in Russia fin dai tempi di Lenin, è una contaminazione fra le due forme dittatoriali. Con la politica dei fronti popolari, continua Bobbio, il comunismo occidentale ha tentato di elaborare una concezione «intermedia» della dittatura, ma in termini tutt'altro che convincenti. Si pensa «che il proletariato debba conquistare democraticamente il potere, ma non sia però obbligato a conservare le forme democratiche, qualora il potere sia stato con mezzi democratici conquistato: in tal modo si viene ad ammettere che la democrazia serva per raggiungere il potere; ma non serva più per conservarlo»<sup>15</sup>.

Il tema verrà ripreso anche negli anni cinquanta (il secondo dei «momenti cruciali» ricordati da Bobbio). La linea della «democrazia progressiva» elaborata dai comunisti italiani e dai cristiano-sociali come Franco Rodano, mentre non indicava per il futuro un quadro istituzionale definito, esigeva nell'immediato una gestione centralizzata della politica da parte di un «fronte nazionale» che includeva la quasi totalità dei partiti e delle classi sociali e un programma di governo da contrattare in corso d'opera. Era una concezione della democrazia di tipo consociativo, che inficiava in partenza sia l'idea di una conflittualità permanente, ancorché regolata, con le forze conservatrici sia la prospettiva pluralistica e decentrata della partecipazione politica, come aveva ipotizzato il Partito d'Azione. Una «terza via» tra democrazia liberale e dittatura del proletariato a cui i comunisti italiani resteranno ambigualmente ancorati sino allo scioglimento del loro partito.

Ma, prima in *Politica e cultura* (1955), poi in alcuni scritti degli anni settanta, Bobbio chiarirà ripetutamente che un regime democratico non è tenuto soltanto a rimuovere le diseguaglianze di potere economico, politico e culturale ma anche a garantire i

«limiti del potere statale». «È molto facile – scriveva in polemica con Togliatti – sbarazzarsi del liberalismo se lo si identifica con una teoria e pratica della libertà come potere (in particolare del potere della borghesia), ma è assai più difficile sbarazzarsene quando lo si consideri come la teoria e la pratica dei limiti del potere statale, soprattutto in un'epoca come la nostra in cui sono riapparsi tanti stati onnipotenti»<sup>16</sup>. E negli anni settanta aggiungerà che «un sistema che funziona a grande coalizione», come quello ipotizzato dai comunisti italiani, nel lungo periodo «è già di per se stesso un mutamento di sistema»<sup>17</sup> perché estraneo alla logica dell'alternanza di governo tra forze politiche di sinistra e di destra.

Non ci sembra che l'incontro-scontro di Bobbio con il mondo comunista sia assimilabile a quello che si determinò negli anni sessanta con il movimento studentesco. Gli studenti del Sessantotto più radicali non si identificavano, gramscianamente, con la figura dell'«intellettuale organico», che rischiarava le classi subalterne dentro e attraverso il partito. E non erano neppure attratti da quegli uomini di cultura liberaldemocratica, come Bobbio, che continuavano a dialogare con i comunisti sulla base della comune accettazione dei principi costituzionali del 1948. Nelle aule e nelle strade, il nuovo movimento ripeterà sempre che «lo stato borghese si abbatte e non si cambia». All'origine di questa parola d'ordine vi era una concezione dell'agire politico fondata sulla mobilitazione ininterrotta delle masse studentesche e dei loro alleati sociali in vista di un ribaltamento complessivo del sistema capitalistico. Il terreno privilegiato era quello dell'analisi e della contestazione del ruolo che le professioni umanistiche e tecnico-scientifiche da un lato e le mansioni operaie dall'altro assolvono all'interno della divisione capitalistica del lavoro. Il movimento studentesco, si legge in un documento di Torino, «tende ad aprire un fronte di lotta permanente all'interno della società borghese» per acuirne le

contraddizioni, rifiutando «la delega ai professionisti della politica e quindi la composizione parlamentaristica e sindacale del dissenso»<sup>18</sup>.

Ciò nonostante, dopo l'occupazione dell'università torinese, avvenuta nel novembre 1967, la reazione di Bobbio appare tutt'altro che ostile. Si veda questa lettera di fine anno a Pietro Nenni:

i nostri migliori studenti, quelli che dirigono le agitazioni, chiedono, e hanno ragione di chiedere, una maggiore moralizzazione della vita universitaria, in modo particolare un più serio impegno da parte dei docenti nello svolgimento dei loro doveri accademici. Io sono totalmente con loro, contro la maggior parte dei miei colleghi. E se la lotta si è radicalizzata quest'anno nelle forme di un estremismo rivoluzionario che preoccupano quanti hanno a cuore la sorte del nostro insegnamento superiore, ciò dipende dal fatto che troppi professori sono sordi a qualsiasi richiamo che li distolga dalle loro attività extra-universitarie.

Proprio in questi giorni abbiamo sentito al Parlamento discorsi di professori universitari che hanno rivendicato il diritto di essere contemporaneamente deputati e professori. Questi discorsi hanno provocato nei nostri studenti più seri, coi quali ho quotidianamente

contatto, una nuova giusta indignazione. L'università italiana si salva solo con docenti che facciano seriamente, con piena dedizione il proprio dovere. [...] Da anni predico, ma predico al deserto. Ora ho colto l'occasione di queste agitazioni per prendere contatto con gli studenti occupanti e accettare una schietta e leale collaborazione con loro allo scopo di porre su nuove basi la mia attività d'insegnante. Credo che sia l'unico modo per rendere giustizia a chi difende, anche se non sempre con mezzi legittimi, una causa giusta. Ho preparato con loro e per loro un programma comune di seminari multipli che esigerà da parte mia un costante impegno<sup>19</sup>.

Chi ha direttamente partecipato a quei seminari degli anni sessanta, spesso dedicati agli sviluppi del marxismo teorico in Italia, in Germania e in Francia (nei quali la lettura del rapporto Hegel-Marx più apprezzata dai giovani ricercatori e dagli studenti era quella della scuola dell'avolpiana), sa che Bobbio aveva seguito con attenzione tutte le relazioni, elogiandone l'aspetto metodologicamente innovativo e senza mai sovrapporre ai vari punti di vista la sua visione del marxismo. Poi, in pieno Sessantotto, apparve nella collana del «Nuovo Politecnico» di Einaudi la traduzione italiana dell'*Università del dissenso*, un volume miscelaneo con un saggio introduttivo di Theodore Roszak sulla «delinquenza accademica»<sup>20</sup>. Bobbio rimase turbato non dalle tesi neoilluministiche di Roszak e dalla critica severa agli «intellettuali paramilitari» che avevano collaborato con il governo americano in Vietnam, ma dal dibattito sulla «neutralità della scienza» che ne era seguito sulla rivista bimestrale della

casa editrice. Ecco alcune parti della lettera scritta a caldo a Giulio Einaudi nel settembre dello stesso anno:

Caro Giulio,

tornato stamane da Roma, leggo il vostro giornale in cui campeggia il titolo *La delinquenza accademica*. Per una casa editrice che vive in gran parte sul contributo di professori universitari italiani e stranieri, quel titolo, che sta benissimo nell'opera da cui è stato tratto, messo lì innanzi come un grido di guerra, diventa provocante, urtante e per di più insensato. Mi pare che una casa editrice come la tua era nelle migliori condizioni per esprimere un giudizio critico sul problema della funzione della università nella società moderna, e per non lasciarsi trascinare come un tronco sradicato dalla corrente della contestazione. Ripetendo e facendo ripetere ai tuoi collaboratori i temi della rivolta, di cui da un anno sono piene zeppe tutte le riviste della sinistra, i giornali studenteschi ecc., quale contributo credi di aver dato alla discussione oggi in corso? O non sarebbe stato più consono a una casa editrice come la tua (permettimi di dire ancora «come la nostra»), ammonire che il problema dei rapporti tra scienza e società è un po' più complicato di quel che possa apparire a coloro che per poter

essere tendenziosi a loro modo e senza scrupolo di coscienza hanno fatto dell'*neutralità* la loro testa di turco? Tanto complicato che se a taluno sembra che la neutralità abbia condotto all'asservimento dell'università ai regimi totalitari, altri crede che al contrario sia stata una difesa contro la capitolazione. [...] Non posso dimenticare di appartenere alla generazione che ha imparato a guardarsi con orrore dal «tradimento dei chierici». [...] Non credevo ci fosse bisogno di ripetere, a dieci anni dalla miseranda fine della politicità della cultura, che cultura è equilibrio intellettuale, riflessione critica, senso di discernimento, aborrimento di ogni semplificazione, di ogni manicheismo, di ogni parzialità, non lasciarsi portar via dalla prima bufera che passa (anche se è una bufera destinata a durare), non ripetere gli ordini del giorno degli eserciti schierati in battaglia [...]<sup>21</sup>.

Sappiamo che il dibattito degli anni quaranta e cinquanta tra Bobbio e il comunismo non aveva avuto come oggetto la «neutralità» della ricerca scientifica, bensì l'autonomia degli uomini di cultura dalla «politica culturale» dominata dai partiti. Bobbio non aveva negato le implicazioni etico-politiche dell'attività di ricerca, bensì la lettura di tipo teologico degli eventi storici e degli autori, da parte dei politici e dei religiosi. Del resto, la questione che alcuni docenti (come Pierre Bourdieu e Cesare Cases, Guido Quazza e Alain Touraine) avevano

sollevato nel bimestrale della casa editrice Einaudi<sup>22</sup> non mirava a giustificare il manicheismo e la faziosità di un settore del movimento studentesco, ma a criticare l'«illusione» neopositivistica dell'esistenza di una scienza pura e la connivenza di una parte del mondo accademico internazionale con «la potenza corruttrice del potere politico ed economico».

Un anno dopo, di fronte al consolidamento organizzativo dei gruppi operaisti e maoisti e all'estremizzazione del linguaggio del movimento studentesco (che a Torino aveva elogiato «lo squartamento dei libri in lettura per distribuirne un quinterno ad ognuno dei membri» dei controcorsi ed esecrato il «feticcio della cultura e della scienza» di alcuni seminari)<sup>23</sup>, anche Bobbio avanza la tesi che la rivolta studentesca avrebbe potuto accelerare l'avvento di una nuova destra reazionaria. Nei fogli qui pubblicati sui *Temi marxiani intorno allo stato* si legge infatti quanto segue:

Nel momento in cui la nostra generazione passata attraverso l'inferno, avrebbe potuto trasmettere la propria esperienza alla nuova, è avvenuta la rottura. E così la trasmissione è interrotta. Si ricomincia da capo; è facile prevedere che si faranno gli stessi errori. Ci si comincia a render conto che la scissione del '21 fu un errore delle sinistre, pagato a caro prezzo. Ma questa consapevolezza storica non serve assolutamente a niente. Oggi siamo di nuovo alle scissioni. Allora il vero nemico dei comunisti non erano le destre, ma i

socialisti; ora il vero nemico della nuova sinistra non sono ancora una volta i democristiani (la destra di oggi), ma i comunisti. Altro che passaggio dalla teoria alla pratica! Il passaggio reale è dalle proprie aspirazioni, dai propri impulsi emotivi, alla pratica. [...] la nuova sinistra lavora [...] per la grande reazione<sup>24</sup>.

Questa drastica conclusione verrà poi parzialmente rivista e precisata. Il Sessantotto, scriverà qualche anno dopo, è stato un «movimento libertario» che si è limitato troppo spesso a ratificare le decisioni di un esecutivo «carismatico» il cui potere è risultato «ben più stabile e irresistibile di quello di qualsiasi esecutivo di un corpo rappresentativo». I propositi iniziali del movimento erano altri, ma l'esito dirigistico era largamente diffuso. La democrazia diretta è stata sempre un'utopia irrealizzabile all'interno degli stati moderni, le cui «piazze servono ormai soltanto alla folla mobilitata, non ai cittadini partecipanti». Pertanto, ogni forma di democrazia, sia assembleare che rappresentativa, è una pratica che non può essere improvvisata e «un meccanismo molto delicato che si guasta al minimo urto»<sup>25</sup>.

Gli anni 1967-68 segnano per Bobbio anche la ripresa degli studi sul marxismo teorico in Italia, con la relazione *Gramsci e la concezione della società civile* tenuta al convegno di Cagliari del 1967. Ne nacque un'ampia discussione cui parteciparono, tra gli altri, Jean Texier, Luciano Gruppi, Irving Fetscher, Valentino Gerratana, Alessandro Pizzorno, Luciano Gallino, Luigi Cortesi, Franco Calamandrei, Romano Luperini<sup>26</sup>. L'anno successivo uscì a sua cura presso Einaudi la raccolta di saggi di Rodolfo

Mondolfo (*Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*), un autore che gli era caro e che inserì nel novero dei suoi «maestri e compagni»<sup>27</sup>.

Sulle caratteristiche del marxismo teorico in Italia Bobbio si era interrogato in più occasioni fin dagli anni dell'immediato dopoguerra. Tra gli scritti che pubblichiamo sul tema nel primo capitolo, si trova questa recisa affermazione, in appunti probabilmente del 1967:

Il carattere dell'italo-marxismo è l'interpretazione non materialistica di Marx. Labriola (Croce e Gentile), Arturo Labriola, Mondolfo sino a Gramsci (Solo con Della Volpe comincia una nuova scuola). Con l'esorcismo della *materia* (abborrita!), si accompagna un'interpretazione hegelianizzante di Marx. [...] Altra distinzione sarebbe da fare tra l'hegelianizzazione di Marx (cioè Marx è un filosofo che appartiene alla grande tradizione del pensiero filosofico, a una *grande stagione* della filosofia europea), che è proprio di coloro che fanno di Marx un pretesto polemico contro il positivismo (direi che l'italo-marxismo è in questo senso), e la marxistizzazione di Hegel (che è propria di *Lukács*, ma è un modo nuovo rispetto alla tradizione italiana). Direi che la caratteristica

degli italiani – impregnati di hegelismi – è l’operazione di ricondurre Marx a Hegel *per nobilitarlo*. [...] Lo stesso Mondolfo ha precisato i caratteri dell’italo-marxismo [...]: ripudio del materialismo metafisico; opposizione al determinismo economico (cioè rivalutazione della sovrastruttura); esigenza di libertà<sup>28</sup>.

Centrale è dunque l’interpretazione del rapporto di Marx con Hegel, il significato della dialettica materialistica<sup>29</sup>. Quello di Gramsci – scriveva nel 1958 – è «un marxismo conseguente, dal punto di vista teorico. Il materialismo dialettico, come materialismo e come dialettica. Contro il materialismo che non era dialettico, e contro l’idealismo dialettico che era idealistico. Bucharin e Croce. Contro Croce: 1) non sono le idee che muovono la storia; 2) non si risolvono i problemi con una sola dialettica di concetti; 3) gli intellettuali non sono il motore della storia»<sup>30</sup>. Nel convegno cagliaritano del 1967 la tesi che Gramsci avrebbe recuperato la nozione di società civile più da Hegel che da Marx (per cui il complesso delle relazioni ideologico-culturali piuttosto che la struttura economica diventava centrale nella dinamica storica) suscitò in ambito marxista reazioni negative che perdurano tutt’oggi<sup>31</sup>. Ma in Bobbio questa messa a punto non intendeva affatto ridimensionare l’importanza di Gramsci. Anzi, intendeva sottolinearne l’originalità e l’interesse, come risulta da un passo del manoscritto del 1969 *Temie marxiani intorno allo stato*:

Da Marx si ricava che bisogna sempre distinguere tre livelli: a)

strutturale; b) istituzionale; c) ideologico. (Marx ha sempre messo insieme *bec*, perché ha centrato la sua attenzione sulla differenza tra struttura e sovrastruttura. Ma la confusione *trabecha* finito per diventare un ostacolo. Gramsci vede la distinzione *trabecin* modo più netto e istituisce la distinzione tra società civile e politica, tra egemonia e dittatura). La divisione tra questi tre livelli è importante per più ragioni, soprattutto oggi che il *potereideologico* è diventato un vero e proprio terzo potere oltre quello economico e quello politico. Anche dal punto di vista critico è importante: si comincia a smascherare l'ideologia (questo è tipico dell'illuminismo contro l'oscurantismo dei preti); poi le istituzioni (per es. il riformismo); ma soltanto Marx arriva alla struttura. [...] [Marx ha messo troppa roba nella sovrastruttura: ha messo tutto quello che non rientrava nella struttura. Ma occorre analizzarne i vari ingredienti]<sup>32</sup>.

Successivamente, anche l'idea di dare un senso e un orizzonte al mondo da parte del pensiero rivoluzionario – e questa è la novità – viene attentamente valutata. Nel saggio su *Gramsci e la teoria politica* Bobbio ne ha offerto un esempio significativo. Proprio in virtù del suo approccio rivoluzionario nei *Quaderni del*

*carcere* Gramsci ha sviluppato con originalità il tema classico delle «mutazioni» elaborando, in particolare, le celebri dicotomie: guerra di movimento/guerra di posizione; rivoluzione passiva/giacobinismo; crisi momentanee/crisi organiche<sup>33</sup>. A nostro avviso, altre coppie oppostive del Gramsci dei *Quaderni* suffragano l'intuizione bobbiana<sup>34</sup>: arbitrio individualistico/personalità in senso organico; cesarismo regressivo/cesarismo progressivo; centralismo burocratico/centralismo democratico; società politica/società regolata. Cesarismo progressivo, conformismo dal basso, personalità in senso organico, società regolata non sono stati elaborati da Gramsci per un recupero strategico della democrazia dei moderni. Assumono, al contrario, un'identità definita e politicamente coerente soltanto all'interno di una società postrivoluzionaria, in cui gli individui sembrano indotti a convergere armoniosamente.

Negli anni 1969-78 insegnamento e dibattito pubblico si intrecciano sulla questione marxismo e stato. Bobbio le dedica corsi<sup>35</sup>, conferenze e seminari (si vedano i testi raccolti nel quarto capitolo del presente volume), pur non affrontando mai nelle sue pubblicazioni la teoria dello stato elaborata da Gramsci nel *Quaderno 10* e nel *Quaderno 22*: l'analisi del tentativo fascista di rispondere alla «caduta tendenziale del saggio del profitto» pianificando l'insieme della società esterna alla fabbrica. In sostanza, un modo di leggere il fascismo oltre il fascismo, in un paese capitalistico «periferico». La discussione pubblica riguardò altri temi e si sviluppò a partire da due articoli di Bobbio comparsi nel 1975 su «Mondoperaio»<sup>36</sup>. Nella prefazione a *Quale socialismo?* Bobbio riteneva valida la teoria marxiana dello stato come strumento di dominio ma di scarsa utilità le poche indicazioni sullo stato di transizione:

Ciò che ho creduto di trovare in

Marx è una teoria realistica del potere statale, ciò che ho creduto di non trovare è una teoria altrettanto realistica delle istituzioni attraverso cui il potere statale può venire esercitato nei diversi tempi e in diverse situazioni storiche<sup>37</sup>.

Poi ci fu il dibattito suscitato dalle tesi di Althusser – un autore che non ha mai riscosso le simpatie di Bobbio – espresse nel convegno veneziano del 1977 *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie* e riprese in un articolo sul «manifesto». Il filosofo francese riconosceva le carenze del marxismo nella riflessione sullo stato e si interrogava sulle storture nel rapporto partito/stato/società civile nei «paesi socialisti». Il dibattito si svolgeva sotto il segno della «crisi del marxismo», o «più propriamente di marxisti in crisi», come precisava Bobbio, secondo il quale ancora una volta veniva eluso il tema dei meccanismi e delle istituzioni per controllare il potere politico e garantire l'esercizio dei diritti fondamentali di libertà nel socialismo<sup>38</sup>.

L'incapacità dei socialismi reali a evolversi pacificamente verso forme democratiche e alla fine la loro implosione suggerivano al filosofo torinese altri interventi di rilievo. Innanzitutto: se il comunismo ispirato al marxismo aveva avuto una fine catastrofica, i problemi di fondo sollevati dal marxismo non erano affatto scomparsi. Converrà rileggere alcune righe del famoso articolo *L'utopia capovolta*:

In un mondo di spaventose ingiustizie, com'è ancora quello in cui sono condannati a vivere i poveri, i derelitti, gli schiacciati da

irraggiungibili e apparentemente immodificabili grandi potentati economici, da cui dipendono quasi sempre i poteri politici, anche quelli formalmente democratici [...] i problemi restano, proprio quegli stessi problemi, se mai ora e nel prossimo futuro su scala mondiale, che l'utopia comunista aveva additato e ritenuto fossero risolvibili<sup>39</sup>.

In secondo luogo, questo fallimento comportava anche la rovina delle teorie che avevano ispirato i socialismi reali e che erano diventate in essi dottrine di stato? In che limiti erano coinvolti i padri fondatori del comunismo moderno?

In realtà, se i tentativi di sacralizzare Marx attraverso il marxismo-leninismo o attraverso letture comunque dogmatiche erano stati sempre rifiutati da Bobbio, l'idea di azzerarne il pensiero dopo l'agonia e l'implosione del comunismo sovietico lo aveva lasciato altrettanto perplesso. Nel manoscritto del 1983 *Marx vivo?*, qui raccolto, egli ribadisce che «sino a che ci saranno società capitalistiche la critica marxiana non avrà perduto nulla della sua straordinaria forza eversiva»<sup>40</sup>.

Bobbio, che non è mai stato marxista e nemmeno marxologo, ma non è «mai stato neppure un marxofobo»<sup>41</sup>, respingeva le frettolose dichiarazioni di morte. Nel discorso di apertura del seminario torinese del 1992 *Rileggere Marx dopo il diluvio* invitava a confrontarsi con Marx criticamente e senza ricorrere alle tradizionali strategie di salvataggio, ma escludendo nel contempo il «rifiuto spesso emotivo, irritato, passionale e acritico che è seguito agli avvenimenti del 1989». In questo

seminario Bobbio sosterrà anche la fondatezza di due assunti fondamentali di Marx: «a) il primato del potere economico su quello politico [...]; b) la previsione che attraverso il mercato tutto può diventare merce, donde l'avvio inevitabile alla società della mercificazione universale»<sup>42</sup>. Sono tesi che aveva difeso anche in una lettera a Paolo Sylos Labini del 19 maggio 1991, da noi riportata, e che l'amico economista tenne presente nell'articolo *Carlo Marx: è tempo di un bilancio*, pubblicato sul «Ponte» nell'estate di quello stesso anno<sup>43</sup>.

Nello stesso periodo, discutendo sui dilemmi teorici e politici del liberalsocialismo contemporaneo, Bobbio ricorderà che nella società globale i problemi di libertà e di eguaglianza da risolvere sono sostanzialmente due: «di libertà per tutti i popoli, e sono la maggior parte, in cui non vi sono governi democratici, e di eguaglianza rispetto alla distribuzione della ricchezza. Se vogliamo dire che i due problemi rinviano, il primo, alla dottrina liberale, il secondo, a quella socialista, diciamolo pure. Ma io mi riconosco meglio, anche emotivamente, nel motto: “Giustizia e Libertà”»<sup>44</sup>.

Per concludere, se proviamo a riassumere le condizioni di un «rapporto laico» con il pensiero di Marx, esse, per Bobbio, sono sostanzialmente due.

1) Respingere l'autoreferenzialità della scolastica marxista, con la sua tendenza a commentare «Marx con Marx o con alcuni scrittori autorizzati», con un implicito ricorso al principio di autorità; e a rinchiudersi nelle «dotte e sottili esegesi di testi marxiani o marxisti [...] perpetuando un'abitudine, un vizio, una deformazione, tutta accademica (e così poco marxiana)»<sup>45</sup>. «Un vizio troppo frequente del marxista è quello di citare Aristotele invece di guardare nel cannocchiale», dice nella conferenza *Marxismo e scienze sociali* del 1975, pubblicata in questo libro<sup>46</sup>.

2) Considerare Marx un classico con cui occorre fare i conti come si fanno con Hobbes o con Hegel. Con l'avvertenza che «Marx non è un Kant né un Leibniz per i quali una discussione puramente teorica può essere anche fine a se stessa. In una discussione su Marx, il problema della teoria è inscindibile da quello sulla prassi». Proprio perciò Bobbio non amava le dispute, spesso scolastiche, «che dilettono i filosofi e sono oscure ai profani» e si chiedeva: «non sarebbe più saggio, come fanno del resto gli economisti e i sociologi che si richiamano al marxismo, utilizzare l'opera di Marx per quel che è ancora utilizzabile, allo scopo di ricavarne strumenti concettuali adatti all'analisi della società contemporanea?»<sup>47</sup>. È l'indicazione presente anche nella lettera a Sylos Labini.

La prefazione alla raccolta curata da Carlo Violi nel 1997, sotto un titolo che riassume con una doppia negazione (*Né con Marx né contro Marx*)<sup>48</sup> la distanza critica ma anche il costante confronto con Marx e con il marxismo, si concludeva con una citazione da *Making Sense of Marx* (1985) di Jon Elster:

Non è possibile oggi moralmente e intellettualmente essere marxisti nel senso tradizionale... Tuttavia io credo che sia possibile essere marxisti in un senso piuttosto differente del termine... La critica dello sfruttamento e dell'alienazione rimane centrale.

## Avvertenza

La scelta dei testi è stata effettuata in base a una ricognizione delle carte di Norberto Bobbio custodite presso il Centro studi Piero Gobetti di Torino, dove furono trasferite alla fine del 2004, dopo la scomparsa del filosofo, dalla casa di via Sacchi.

L'Archivio Norberto Bobbio (citato nel corso del libro con la sigla ANB) è ordinato in 430 faldoni, contenenti 4362 unità archivistiche, collocati in un ampio locale del primo piano di via Fabro 6. I faldoni, oltre al numero, hanno un nome ricavato dal posto che i documenti avevano in via Sacchi (Stanza Corridoio, Stanza Laboratorio ecc.). L'Archivio, di proprietà della famiglia, è stato affidato in comodato a tempo indeterminato al Centro Gobetti, secondo le modalità stabilite in una convenzione stipulata nel 2002 tra il professore e il Centro.

La schedatura dei documenti, iniziata subito dopo il trasferimento, è stata effettuata dalle archiviste Marina Brondino ed Enrica Caruso, con il coordinamento scientifico di Pietro Polito, per decenni segretario e collaboratore di Bobbio e ora direttore del Centro studi Piero Gobetti<sup>1</sup>.

Tra i testi abbiamo scelto quelli più strutturati, lasciando da parte annotazioni sparse di minore interesse, ma anche le schede di lettura dei libri e le lettere. Quanto agli appunti di lettura – spesso su foglietti minuscoli – sono una parte molto consistente dell'Archivio e sono, insieme alla biblioteca di Bobbio, una fonte preziosa per sapere cosa e come aveva letto, cosa di un autore aveva sottolineato, citato, e qualche volta commentato. Ma avrebbe avuto senso riprodurli solo in un volume di ben altra mole e di altri intenti filologici. Quanto alle lettere abbiamo considerato che molte, sul tema in questione, erano già state pubblicate complete o in estratti<sup>2</sup>. Non abbiamo però rinunciato a

riprodurre due lettere sul marxismo, la prima ad Aurelio Macchioro, la seconda a Paolo Sylos Labini. Oltre a queste lettere, il volume raccoglie diciassette testi, dalla conferenza su marxismo e liberalsocialismo tenuta a Padova il 29 maggio 1946 fino agli appunti in occasione del centenario marxiano del 1983.

Li abbiamo suddivisi in capitoli secondo alcuni temi fondamentali degli studi di Bobbio sul marxismo, ordinandoli cronologicamente all'interno di ogni capitolo.

Alcuni scritti sono un promemoria personale dei punti essenziali rispetto a un particolare argomento. In altri i concetti sono analizzati con uno svolgimento più ampio, ma comunque diverso dai testi destinati alla stampa. Si confronti per esempio l'analisi minuziosa dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, contenuta nella relazione alla Sezione torinese dell'Istituto filosofico del 25 gennaio 1949, con la Prefazione alla traduzione dei *Manoscritti* uscita nello stesso anno da Einaudi, che ne è in qualche modo la sintesi. Analogamente si potrebbe dire per il testo *Le due escatologie*, molto più esteso e polemico di quanto sia la critica a Felice Balbo contenuta nell'articolo del 1950 *La filosofia prima di Marx*<sup>3</sup>.

La scrittura di Bobbio è rapida e nervosa, impervia, piena di abbreviazioni. Per rendere più scorrevole la lettura abbiamo seguito il criterio di completare la parola ove il completamento fosse incontrovertibile, per cui non abbiamo trascritto: M[arx], L[abriola], Mn [*Manoscritti*], fil[osofia], m[arxismo], mat[erialismo] storico, posit[ivismo], alienaz[ione], bensì: Marx, Labriola, *Manoscritti*, filosofia, marxismo, materialismo storico, positivismo, alienazione ecc. Inoltre, con il passare degli anni la scrittura diventa sempre meno chiara e più difficile da decifrare. Cristina Balzano ne ha fatto una prima trascrizione che abbiamo accuratamente rivisto. Solo alcune volte siamo ricorsi a: <parola

*incomprensibile*> e raramente abbiamo aggiunto una parola tra parentesi quadre e in corsivo dove sembrava tralasciata nella fretta della scrittura. In alcune citazioni abbiamo integrato le virgolette di chiusura mancanti. Le numerose frasi scritte da Bobbio in margine ai fogli sono state inserite quasi sempre in nota. Le parole sottolineate nell'originale sono state messe in corsivo. Le parole e frasi cancellate sono state riportate in nota solo quando le abbiamo ritenute una variante significativa del testo. Abbiamo completato con gli accenti appropriati alcuni nomi quando erano stati tralasciati (es.: Lukács).

Abbiamo limitato le note all'essenziale. Non abbiamo ricondotto le citazioni alle edizioni oggi correnti delle opere di Marx e Engels ecc., sembrandoci più utile indicare in nota le edizioni usate, o presumibilmente usate, da Bobbio.

Ringraziamo chi ci ha aiutato in questo lavoro, e in particolare le archiviste Marina Brondino ed Enrica Caruso, Pietro Polito e Claudia Bianco del Centro studi Piero Gobetti, Cristina Balzano, Didi Magnaldi e Santina Mobiglia per la decifrazione dei manoscritti, Andrea Bobbio per la fiducia che ci ha accordato.

C. P. - F. S.

Scritti su Marx

**I.**

## **Sul marxismo teorico in Italia**

1.

## **Marxismo e liberalsocialismo\***

Possiamo dire che una teoria del socialismo c'è sempre stata, perché ci sono sempre state nell'uomo delle aspirazioni verso una società migliore, fondata sopra l'eguaglianza degli uomini cioè su quel principio fondamentale a cui si ispira ogni dottrina comunista, che le disuguaglianze sociali debbano essere eliminate. Il nucleo d'ogni socialismo è sostanzialmente questo: abolizione della proprietà individuale in favore della proprietà collettiva, appunto perché la proprietà individuale viene considerata come il germe da cui derivano tutte le disuguaglianze.

Ma il socialismo generalmente è stato sostenuto con delle ragioni che possiamo dire sentimentali. Si è parlato per lungo tempo di *socialismo utopistico*, perché i sostenitori di questo socialismo vagheggiavano un mondo sociale, il quale non poteva avere nessuna attuazione essendo rispondente unicamente a vaghi sentimenti e non a rigorosi ragionamenti. Profondo e naturale nell'uomo è il sentimento della giustizia e della eliminazione della disuguaglianza, ma tale aspirazione non può essere attuata sino a che non è esaminata razionalmente in modo da essere adattata a quelle che sono le esigenze storiche di ogni epoca.

Il marxismo, si dice, è il primo *socialismo scientifico*. Ecco quale è il punto fondamentale per cui si distingue il socialismo marxista dal socialismo tradizionale: il socialismo marxista non è più un socialismo utopistico, ma è un socialismo scientifico. In che cosa consiste questa scientificità del socialismo marxista? perché si dice che questo socialismo è scientifico a differenza degli altri? Perché Marx ha cercato di dimostrare con dati

economici e statistici, cioè con metodo scientifico, la necessità dell'avvento del socialismo. Marx, osservando la realtà storica del suo tempo, ha cercato di dimostrare con argomentazioni fondate sopra l'esperienza che il socialismo non poteva mancare di essere attuato. Non si tratta più quindi di un socialismo ideologico, ma di un socialismo scientifico, perché sono poste con metodo rigoroso le condizioni per la sua attuazione. Quali sono queste condizioni? Marx ha voluto dire che il socialismo è qualche cosa di attuabile, perché la società del suo tempo, la società capitalistica, la società che aveva dato origine alla grande industria, era giunta al punto che non poteva andare avanti se non sfociando in una rivoluzione sociale che avrebbe appunto dato origine ad una società socialista. Il capitalismo moderno, sorto dalla applicazione della macchina, e quindi dalla creazione della grande industria, ha prodotto queste due conseguenze: da un lato i capitali sono stati concentrati in poche mani, e dall'altro lato si è formata una grande quantità di proletari, di salariati, i quali dipendono per il loro sostentamento dai detentori di capitali.

Il Marx osserva che le grandi industrie diventano sempre più grandi e i capitali tendono a riunirsi in un gruppo sempre minore di persone. Da un lato, quindi, si verifica una concentrazione di ricchezze in poche mani; dall'altro, ha luogo l'allargamento della miseria proletaria, cioè di quelle persone che dipendono per la loro vita dai mezzi forniti dai capitalisti, mezzi appena sufficienti per poter vivere. Per proletario, secondo la terminologia marxista, s'intende colui che lavora per avere un salario il quale gli consente di vivere se pur miserabilmente, ma non di risparmiare; onde il proletario non solo non ha proprietà, ma le condizioni in cui si trova annullano ogni possibilità per lui di averla, perché i salari sono sempre eguagliati al soddisfacimento dei bisogni più immediati. Ecco dunque qual è secondo Marx la situazione: ci sono da un lato i capitalisti che hanno concentrato

nelle loro mani le ricchezze e vanno via via aumentando questa concentrazione; dall'altro aumenta la massa dei proletari in seguito a questa concentrazione di ricchezze nelle mani di pochi. Ora, che cosa produce questo? Secondo Marx, tutto questo porta alla conseguenza che il capitalismo è costretto a finire, quando la ricchezza sarà concentrata in così poche mani, che la maggior parte degli uomini saranno ridotti allo stato di proletari, cioè di individui senza proprietà, cioè saranno espropriati e quindi potranno a loro volta espropriare i pochi proprietari espropriatori.

Marx dice che la borghesia ha fatto come il mago stregone che ha evocato gli spiriti e non li può più mandar via. La borghesia creando attraverso la industrializzazione il proletariato, ha creato il suo becchino, cioè colui che è destinato a seppellirla nelle rovine della società borghese. Se socialismo vuol dire abolizione della proprietà individuale per tutti il capitalismo è la via aperta per la trasformazione della società in senso socialista, proprio perché nella società capitalistica la maggior parte delle persone per effetto della concentrazione delle ricchezze in poche mani non hanno più proprietà individuale. Se così stanno le cose, se cioè la società capitalistica produce inevitabilmente le condizioni per il passaggio alla società socialista, il socialismo non è più un'aspirazione utopistica, ma è dimostrata rigorosamente la ineluttabilità del suo avvento. In questo senso, dunque, il nuovo socialismo è un socialismo scientifico.

Questa dottrina era appoggiata in Marx anche dalla sua filosofia, perché Marx era filosofo, anzi fu allievo di Hegel e studioso di filosofia (i suoi primi studi sono di filosofia greca e solamente in un secondo tempo si diede agli studi economici): certamente alla base di questa dottrina socialista c'è una dottrina filosofica che la rafforza e la consolida. Qual è la filosofia di Marx? Questa filosofia si chiama *materialismo storico*, e vuol dire in sostanza questo: che l'uomo è determinato nelle sue azioni non già dalle

sue idee, ma dai fatti della vita materiale. Con questa concezione materialistica Marx rovescia la posizione del suo maestro, l'Hegel, che era il contrario di un materialista cioè un idealista. Marx dice che le idee sono un prodotto delle situazioni materiali in cui l'uomo si viene a trovare. Quando si dice materialismo storico si vuol dire appunto questo: le azioni dell'uomo sono determinate dal fattore economico, in altre parole si vuol dire che il sistema di produzione determina le azioni dell'uomo, non solo le azioni volte alla vita materiale ma tutte le azioni anche quelle spirituali. Il motivo informatore di tutta la storia umana è l'economia: quindi si può dire che a ogni momento storico corrisponda un determinato sistema di produzione (c'è il sistema di produzione feudale; c'è il sistema borghese). Ora, ad ogni sistema di produzione corrisponde un determinato modo di vivere, ma non solo di vivere, ma anche di pensare e di sentire: onde ciò che determinano la storia dell'uomo non sono tanto i pensieri creati dal cervello dell'uomo, quanto i bisogni materiali dell'uomo che fanno agire l'uomo in un determinato modo invece che in un altro, e creano in definitiva anche i suoi pensieri.

La storia dell'uomo non è storia delle idee, ma storia dei bisogni, perché sono i bisogni che creano le idee e non viceversa. Ora si capisce come questa dottrina filosofica conforti la tesi del socialismo scientifico, perché giustifica la tesi che dal sistema economico di produzione capitalistica si determinino le nuove forze della storia. Non sono le idee dei socialisti che creeranno il socialismo, ma è il sistema di produzione capitalistico che crea le condizioni per la realizzazione del socialismo. La dottrina del materialismo storico conforta la tesi del socialismo scientifico.

Ma il problema più grosso del pensiero marxista è questo: che cosa si deve fare per realizzare questo socialismo? È vero che il socialismo deve venire, ma non bisogna aspettarlo, bisogna

organizzare quelle forze che possono accelerare l'avvento del socialismo. Ecco quindi la necessità di organizzare le forze del proletariato per la trasformazione del regime capitalistico in regime socialistico. Il socialismo scientifico e il materialismo storico si trasformano in sede pratica nel comunismo, il quale si presenta alla storia come l'organizzazione del proletariato per l'attuazione del socialismo scientifico nei presupposti teorici del materialismo storico.

Secondo Marx il problema pratico principale è questo: conquistare il potere dello Stato. Che cosa intende Marx per stato? Lo stato è evidentemente, secondo la concezione propria dello stato moderno, che Marx eredita e fa sua, un insieme di servizi che vengono adoperati da una persona o da un gruppo per esercitare la sovranità. Questi servizi sono essenzialmente la burocrazia e l'esercito. Lo Stato è una macchina che viene messa nelle mani di un guidatore il quale, manovrando le leve di comando (burocrazia ed esercito), riesce ad esercitare la sua funzione sovrana. Lo Stato insomma è una macchina per esercitare il potere sovrano. Se lo stato è questo, esso è lo strumento di dominio della classe dominante, cioè è lo strumento che la classe dominante adopera per far cessare la lotta di classe in suo favore e dominare la classe soggetta. Nel secolo in cui viveva Marx, lo Stato poteva essere considerato come lo strumento di cui la borghesia capitalistica si serviva per tenere soggetto il proletariato. Se lo Stato è lo strumento di dominio di classe, lo Stato al tempo di Marx poteva apparire come lo strumento di dominio della borghesia sul proletariato. Di conseguenza, quando Marx dice che si tratta di conquistare il potere dello Stato, vuol dire che la classe del proletariato deve prendere in mano quella macchina che ha servito sino allora alla borghesia per soggiogare il proletariato. Dalla conquista da parte del proletariato di questa macchina, soprattutto della burocrazia e dell'esercito, dipende la conquista dello Stato e quindi del potere.

Sotto che forma deve avvenire questa conquista? Marx ha detto che lo Stato borghese, in quanto era lo strumento con cui la borghesia dominava il proletariato, era la *dittatura della borghesia*; e naturalmente per contrapposto, ha aggiunto che qualora si fosse impadronito dello Stato per farne lo strumento della propria classe, si avrebbe avuto la *dittatura del proletariato*. Si tratta ora di sapere che cosa significano queste due espressioni: dittatura del proletariato e dittatura della borghesia.

Quando Marx parla di dittatura vuol riferirsi alla dittatura della classe economica o anche alla dittatura politica? cioè intende dire che la dittatura del proletariato debba essere insieme dittatura di classe e dittatura politica, o distingue le due forme? Per noi è chiaro che quando diciamo che lo Stato capitalistico è la dittatura della borghesia, dobbiamo distinguere due modi con cui la borghesia può esercitare questa dittatura. Può esercitarla nel modo proprio di uno Stato democratico: in questo caso si ha una dittatura della borghesia esercitata attraverso la forma giuridica di uno Stato Liberale. Ma ci può essere anche una dittatura della borghesia esercitata nella forma di una dittatura politica. Ecco dove sta la differenza fra lo Stato italiano prima del fascismo e lo Stato italiano del fascismo. Lo Stato italiano fascista era una dittatura della borghesia esercitata con una dittatura politica; mentre lo Stato italiano prefascista era una dittatura borghese esercitata nelle forme d'uno Stato liberale. È naturale quindi porre la domanda: quando Marx parla di dittatura del proletariato vuol parlare di dittatura economica, o anche di dittatura politica? La risposta, quale si può ricavare dai libri di Marx, non è sempre sicura: di qua sono ricavate due interpretazioni radicalmente diverse del marxismo: l'interpretazione in senso democratico che distingue la dittatura del proletariato come dittatura di classe dalla dittatura politica; questa interpretazione democratica è fiorita soprattutto in Germania e in Austria, anche dopo l'altra

guerra, e ha dato luogo alla seconda Internazionale. Ma c'è un'altra interpretazione; la quale ritiene che la dittatura del proletariato debba essere economica e insieme dittatura politica, perché non è possibile immaginare che il potere possa essere conquistato e conservato nelle forme democratiche tradizionali; e questa è l'interpretazione bolscevica, che fa capo agli scritti di Lenin. L'interpretazione bolscevica ha dato luogo a una trasformazione completa di tutta la pratica marxista: al principio di questo secolo nessuno pensava ad interpretare Marx nel senso che la dittatura di cui parlava Marx fosse una dittatura politica; questa interpretazione è dovuta a Lenin che in un certo scritto fondamentale, intitolato lo Stato e la Rivoluzione, espone le sue tesi sullo Stato ricavandole dalla dottrina di Marx.

Si intende che quando noi parliamo di interpretazione democratica o totalitaria vogliamo distinguere anche i due momenti in cui questo metodo diverso si può realizzare: il momento della conquista del potere e il momento della conservazione del potere.

Vi è da un lato una concezione radicalmente democratica, secondo la quale il proletariato non solo deve conquistare democraticamente il potere, vale a dire attraverso un partito che si avviò gradualmente ad ottenere la maggioranza dei voti, ma deve altrettanto democraticamente conservare il potere, qualora sia riuscito a conquistarlo, vale a dire che una volta conquistato il potere non deve venire meno a quei principi di rispetto delle minoranze, di mantenimento delle libertà civili e politiche per tutti, in cui consiste il governo democratico (questi sono i principi a cui si ispira il partito laburista inglese). D'altra parte vi è una concezione radicalmente antidemocratica, secondo la quale il proletariato deve conquistare il potere mediante una violenta rottura con la società precedente, cioè rivoluzionariamente, e dopo averlo conquistato con la violenza deve mantenerlo, se

vuole conservarlo a lungo, ancora con la violenza, cioè impedendo ai nemici di classe ogni pubblica libertà e ogni partecipazione alla vita politica (questi principi hanno ispirato il bolscevismo russo nella sua pratica di governo). Tra queste due concezioni vi può essere posto per una concezione intermedia, in base alla quale si ammetta che il proletariato debba conquistare democraticamente il potere, ma non sia però obbligato a conservare le forme democratiche, qualora il potere sia stato con mezzi democratici conquistato: in tal modo si viene ad ammettere che la democrazia serva per raggiungere il potere; ma non serva più per conservarlo; e si viene ad assumere una concezione puramente strumentale della democrazia (molto probabilmente questi sono i principi a cui si ispira il comunismo attualmente nei paesi occidentali).

\*

A questo punto dobbiamo domandarci: qual è il punto di differenziazione tra noi e i marxisti? In sostanza l'una e l'altra corrente, sia quella democratica sia quella totalitaria, derivano sostanzialmente da Marx. Sono due interpretazioni, diverse sul terreno della attuazione del marxismo, le quali si differenziano nel modo d'intendere come meglio possono attuare quelli che sono i principi del marxismo. Dal punto di vista ideologico entrambe le correnti sono molto simili perché hanno un punto in comune che è fondamentale: cioè pongono come fine dell'azione politica, sia democratica sia totalitaria, l'attuazione di una società socialista, integralmente socialista, di quella società in cui la proprietà sia completamente collettivizzata e in cui, non essendoci più proprietà individuale non ci sono più lotte di classe. La meta finale dei marxisti, sia democratici sia totalitari, è una società senza classi, dove non ci sono più proletari e borghesi, ma soltanto lavoratori, e siccome non ci saranno più classi non ci sarà neppure più bisogno di quello strumento

fondamentale di un dominio di una classe sull'altra, che è lo Stato. La società senza classi è anche una società senza Stato. Il termine finale del marxismo, in tutte e due le posizioni, è quindi l'abolizione dello Stato, l'abolizione di quella macchina che serve unicamente allo scopo di dominio di una classe sull'altra.

Qui appare il punto critico del marxismo: una società senza Stato? Ma questo è l'elemento ideologico che salta fuori, perché questa società senza classi e quindi senza Stato è una impossibilità. Le classi (qui sta l'elemento utopistico anche nel socialismo cosiddetto scientifico) non potranno mai essere abolite e quindi non potrà essere obbligato<sup>1</sup> neppure lo Stato. L'elemento utopistico del marxismo deriva dal ritenere che sia una meta ultima che si debba raggiungere a ogni costo. Ma la storia <nel documento manca una riga> raggiungendo di volta in volta fini sempre particolari; la meta ultima è al di là di questo mondo.

Questo è il punto critico del marxismo, il punto in cui noi crediamo di poterci contrapporre al marxismo sostenendo una concezione diversa dell'uomo e della storia. La meta fondamentale dell'uomo non è la società senza classi: il problema dell'uomo è uno solo, è il problema della *libertà*. Tutta la storia umana è storia di libertà; è la storia delle successive liberazioni dell'uomo da tutti i pregiudizi, le superstizioni, le oppressioni fisiche e spirituali, che l'hanno nelle diverse epoche storiche tenuto in vari modi e con diversi legami incatenato. Il progresso della storia umana si può indicare come passaggio graduale dalla società chiusa alla società aperta. Ma se pure questo è lo scopo che dobbiamo raggiungere, non è evidentemente uno scopo finale, ma è un problema da risolvere giorno per giorno; cioè un problema che dobbiamo porci di volta in volta a seconda che ci si presenti l'occasione di compiere una azione feconda di civiltà e di progresso.

Noi dunque diciamo socialismo, ma socialismo in funzione di una maggiore libertà; la meta finale non è il socialismo, ma la libertà. Dunque non socialismo come meta finale, ma socialismo come strumento, come un possibile strumento di libertà umana. Questo vuol dire in sostanza, *socialismo liberale*. Il pensiero fondamentale di Rosselli era che la storia umana è storia di libertà: onde la borghesia aveva avuto la sua importanza, perché facendo la rivoluzione francese aveva lottato per la libertà; ma poi a un determinato momento aveva esaurito il suo compito, perché si era attaccata ai propri interessi, era diventata conservatrice, ed aveva in definitiva tradito quella libertà per cui aveva prima combattuto. Oggi, questa funzione di libertà è passata dalla borghesia al proletariato, il quale attraverso la sua azione rivolgitrice deve attuare una maggiore libertà dell'uomo, di tutti gli uomini, liberando tutte le persone che la borghesia capitalistica tiene sotto il suo potere. Il socialismo è quella corrente che proviene dalla classe del proletariato, se il socialismo è anzitutto quel movimento che ha per soggetto, per agente, il proletariato, il socialismo deve avere come suo scopo specifico una maggiore libertà nel mondo. Questo è il nostro socialismo: il socialismo dei lavoratori che lottano per la libertà, non quello dei socialisti marxisti che vogliono la società senza classi, cioè un assurdo. Il nostro socialismo è un socialismo che va al di là del socialismo marxista: comprende i presupposti del socialismo marxista, ma li integra con quell'esigenza fondamentale di cui l'uomo non può non tener conto ed è l'esigenza della libertà.

Il marxismo è il mito del socialismo; ma c'è anche un socialismo come fatto da attuare. È il socialismo, per esempio, del partito laburista inglese. Il partito laburista è un partito socialista che non è legato e non si propone come fine la società socialista: la sua azione è volta a fare in modo che ci sia maggiore libertà nel mondo. Ci furono gruppi marxisti anche in Inghilterra, ma sono

stati superati e assorbiti dal partito laburista, che è un grande partito dei lavoratori non travagliato da troppe ideologie. I laburisti non sanno chi sia Marx; sono il partito dei sindacati operai; i quali quando alla fine del secolo scorso hanno ritenuto necessario di avere dei rappresentanti al Parlamento, hanno costituito un partito con l'unico scopo di portare dei deputati al Parlamento: il partito Laburista è sorto con scopi elettorali, e alla sua base ci sono i sindacati operai. Sin dal 1900 era una federazione di sindacati e di società cooperative, solamente nel 1918 ha cominciato ad avere soci individuali. Ma anche oggi su due milioni di soci provenienti dai sindacati i soci individuali sono soltanto mezzo milione. Il partito Laburista è un partito socialista che porta innanzi quelle riforme sociali che possono rappresentare quel di più di libertà di cui si è fatto interprete il proletariato dopo il fallimento della borghesia come classe dirigente. Bisogna cercare in qualche modo di comprenderlo e, se possibile, fare qualche sforzo per porre le basi anche in Italia di un partito socialista, in questo senso. Credo che il Partito d'Azione abbia proprio in questa direzione una sua funzione nell'attuale momento storico in conformità di quelle che erano le previsioni di Carlo Rosselli. Il quale diceva nel suo libro *Socialismo liberale*<sup>2</sup>: «Sono favorevole a una riorganizzazione del movimento socialista su basi simili a quelle del partito Laburista inglese. Si tratta quindi di concepire il partito di domani, con uno spirito ben più largo e generoso di quello di ieri, di concepirlo come la sintesi federativa di tutte le forze che lottano per la causa del lavoro sulla base di un programma costruttivo». E aggiungeva: «È venuto il momento di dissociare o per lo meno di ammettere che si possono dissociare il socialismo e il marxismo riconoscendo il marxismo come una delle molteplici teorie del movimento socialista».

Queste parole Rosselli scriveva nel 1930; ma sono attuali anche oggi. E segnano le linee direttive su cui si muove il nuovo

movimento politico impersonato dal Partito d'Azione.

## 2.

### **Esercitazioni sul marxismo teorico in Italia\***

9.3.1949

– Il tema: interesse attuale per il marxismo teorico. La seconda fase del marxismo teorico in Italia. La I fase è quella del 1895-900, di cui parla Croce. La I fase rappresenta una liquidazione (da parte di Croce, ridotto a metodologia, da parte di Gentile considerato, sì, come filosofia, ma come filosofia contraddittoria), e Labriola fu sopraffatto. La seconda fase non mi pare che sia soltanto più un episodio (Labriola); ma un movimento. Questo movimento è caratterizzato da alcuni motivi principali: 1) considerazione del marxismo come un fatto decisivo nella storia della filosofia. E qui si dipartono due indirizzi: a) il marxismo è la negazione di ogni possibile filosofia (Del Noce); b) il marxismo è una filosofia assolutamente nuova (Della Volpe); 2) la conoscenza dei nuovi testi che permette una nuova esegesi e nuove interpretazioni. In entrambi i casi il marxismo è un *fatto decisivo*. Non è un episodio. Non è una pura e semplice filosofia della storia (Labriola) o un canone d'interpretazione storiografica (Croce). È inutile dire che questa mutata prospettiva dipende dal mutamento della situazione storica. Allora il marxismo era l'ideologia di un partito in formazione e non ne era l'ideologia esclusiva (messa in discussione anarchismo, ecc.). La classe borghese, allora potente, nel pieno del suo sviluppo, poteva disfarsene facilmente. Senza contare che la classe borghese – non ancora reazionaria – aveva espresso una filosofia – come quella positivista – con cui il marxismo poteva facilmente confrontarsi, e essere considerato come un aspetto secondario di quella. È il tempo infatti

dell'interpretazione positivista del marxismo: identificazione marxismo-determinismo. Il marxismo allora era assai meno uno scandalo di quel che possa essere oggi, perché era stato positivizzato, e una volta positivizzato – perduto il suo carattere rivoluzionario – era diventato facilmente digeribile dalla cultura del tempo. E quando venne l'idealismo fu *superato* insieme col positivismo. Adesso le cose sono cambiate. Il marxismo è l'ideologia di una delle due grandi potenze da cui oggi dipendono i destini del mondo. D'altra parte la borghesia si è ritirata su posizioni reazionarie. La sua filosofia non è più il positivismo, ma uno spiritualismo di vecchia data rinverdito con qualche nuova formula. Qui parlo della borghesia che si difende e magari attacca. Ma poi c'è la borghesia che ha rinunciato a difendersi e si è abbandonata alla filosofia dell'amor fati e della contemplazione della morte, che è l'esistenzialismo. Fra marxismo e filosofia borghese d'oggi non c'è modo d'intendersi. Allora si poteva pensare qualche volta ad un'alleanza; ma oggi c'è lotta.

– Comunque stiano le cose, è un fatto che il marxismo oggi non si può fingere d'ignorare. Non si può assorbire nella cultura tradizionale, né esso può assorbire la cultura tradizionale (tentativo di Balbo). E quindi bisogna vedere un po' esattamente che cosa è questo marxismo risalendo alle origini. E qui ci soccorre il II elemento di cui abbiamo parlato: la conoscenza dei testi nuovi.

Esposizione del pensiero di Marx attraverso i *Manoscritti*: critica dell'hegelismo; naturalismo; e comunismo. Valore puramente strumentale della filosofia. Quel che conta è l'azione rivoluzionaria. Di qua rispetto ai due punti *a* e *b*, due conclusioni: a) la filosofia di Marx è veramente la negazione della filosofia; b) rifare un sistema di filosofia marxista (Della Volpe) è impossibile. Le tesi di Marx (l'estraniamento del lavoro,

ecc.) si discutono, si confrontano scientificamente: cioè siamo ormai fuori della filosofia. Rifare la filosofia di Marx è già uscire fuori da Marx. Del resto non vi può essere ortodossia che all'inizio non sia essa stessa eretica. E l'ortodossia marxista è per ciò stesso, come tutte le ortodossie, una eresia, almeno all'inizio. Ma la I posizione (negazione della filosofia) è soltanto possibile attraverso la fede nel raggiungimento, una volta per sempre, della verità definitiva (soluzione dell'enigma della storia). La seconda posizione è antimarxista. Dunque: o si fa del dogmatismo filosofico, o dell'antimarxismo. Una posizione critica non può che uscire fuori di Marx.

23.3.49

– Tre problemi su Labriola:

- 1) Se la teoria del Labriola sulmaterialismo storico sia una filosofia;
- 2) Se si distingua e in che modo dal positivismo;
- 3) Se copra tutta la filosofia di Marx.

\*

ad 1). Che cosa s'intende per filosofia. Non *filosofia sistematica* nel senso scolastico della parola. Non *sapere totale*. Ma se intendiamo un certo modo di orientazione nel mondo, un certo atteggiamento, che consiste nella coscienza di sé, la posizione di Labriola è filosofia. Si tratta nientemeno che dell'autocoscienza della storia. L'idea fondamentale è la *storia fatta dall'uomo*. – La concezione di Labriola è *filosofia* proprio nel senso in cui si può parlare di *filosofia* secondo il materialismo storico. E del resto non è lecito giudicare se sia filosofia da un altro punto di

vista. Dal punto di vista del concetto che di filosofia ha il materialismo storico, la posizione del Labriola è filosofica, nel senso che è l'unica possibile filosofia di un materialista storico: cioè la filosofia come spiegazione della storia come autocoscienza dell'uomo. La filosofia come *metodologia della storiografia* (Croce).

ad 2). Il materialismo storico è una forma di positivismo. Rientra nella concezione positivista della realtà, senza per questo identificarsi né col positivismo di Comte, né di Spencer, né di Darwin, né di Ardigò. Ha del positivismo 1) la posizione antimetafisica; 2) l'atteggiamento positivo di fronte al mondo, cioè l'utilizzazione della scienza come unica forma di conoscenza; 3) concezione naturalistica della realtà: la realtà è natura, non spirito (che risale già a Marx dei *Manoscritti*). Non per niente si chiama comunismo *scientifico*. Bisogna distinguere un positivismo in senso stretto e in senso largo. Il materialismo storico rientra in un positivismo in senso largo. Potremmo chiamarla una *filosofia del finito*, che però, come ogni positivismo, non si pone il problema della *possibilità di una filosofia del finito*. E appunto perché non se lo pone, sfocia inavvertitamente in una filosofia dell'assoluto (se pure di un assoluto storico).

ad 3). A Labriola era sfuggita la concezione della filosofia della prassi che sta a base del materialismo storico: cioè l'inserzione dell'uomo teoretico nell'uomo pratico. L'uomo teoretico è sempre idealista. Così era sfuggito che la vera filosofia di Marx stava nella negazione della filosofia, nella rivoluzione.

– Ancora ad 1):

Più che domandarsi se la filosofia di Labriola sia filosofia è interessante chiedersi che cosa è per il marxismo la *filosofia* (non c'è filosofia che non abbia un determinato concetto della

filosofia: filosofare sulla filosofia).

La filosofia è per Marx e anche per Labriola la conoscenza integrale della storia, è un'interpretazione della storia, ha per risultato l'autocoscienza che l'uomo ha della sua storia. Quest'interpretazione della storia di Marx è fatta in un primo tempo mettendo in rilievo il ritmo dialettico (inserzione della dialettica hegeliana) di alienazione e appropriazione; in un secondo tempo accentuando che questo ritmo si applica all'uomo pratico, cioè all'uomo economico (dove poi la tesi del materialismo storico ha finito per prendere il sopravvento sulla dialettica). Non c'è dubbio però che tutta la filosofia di Marx tende a scoprire il segreto della storia; così come lo scienziato scopre il segreto della natura. *La filosofia è la scienza della storia*. Per Marx non c'è che la scienza naturale e poi la filosofia come scienza dell'uomo; scienza della natura e scienza dell'uomo, del resto, sono strettamente unite, perché l'uomo è un essere naturalistico e sorge dalla natura. Per Labriola invece l'idea centrale (che pure è un'idea espressa da Marx nei *Manoscritti*) è la storia come autocreazione dell'uomo.

ad 2). Le tre caratteristiche del positivismo:

a) antimetafisica; b) naturalismo; c) scientismo (empirismo). Il problema del determinismo. Queste caratteristiche in Marx ci sono tutte e tre. Quello che lo distingue è l'afflato hegeliano: il messianismo. Il positivismo è riformista (tradizione anglosassone).

– Rispetto al marxismo genuino<sup>1</sup> tutte e due le posizioni attuali (sotto a e b) sono giuste. Certamente, Marx liquida la filosofia in quanto le attribuisce un valore strumentale (a); certamente non si può fare altra filosofia di Marx, dopo Marx, che la filosofia di Marx sviluppando quello che in essa era implicito. Ma questa posizione è feconda? Sono posizioni entrambe dogmatiche, sono

anzi la stessa posizione. E sono dogmatiche perché la posizione di Marx non ammette un'apertura. Sviluppare Marx vuol dire uscire fuori di Marx. Ciò dipende dal fatto che la filosofia di Marx si pone come definitiva. È il vizio d'origine: l'hegelismo. Cioè la riconciliazione dell'infinito col finito, la soluzione dell'enigma della storia.

La nuova fase del marxismo teorico afferma l'ortodossia di Marx, ma ne mette in evidenza la problematicità.

### 3.

#### **Le due escatologie\***

– Quando cristianesimo e marxismo si incontrano, ci va di mezzo il pensiero moderno, inteso come *pensiero non escatologico*. Quello che il cattolico apprezza nel marxismo è la liquidazione del pensiero moderno (quindi apprezza di Marx la parte deteriore quella escatologica). Si capisce, invece, che il marxista autentico cerca di conciliare il marxismo col pensiero moderno, che è la posizione caratteristica, nel campo cattolico dei cattolici liberali del secolo scorso. È il tentativo di Della Volpe di stabilire un rapporto tra Galileo e Marx.

– Il doppio incontro con Marx dipende dal doppio volto di Marx: scienziato e profeta, sociologo e filosofo, ecc. Ma questi incontri avvengono tutti al di fuori dell'ortodossia. L'ortodossia marxista non si preoccupa né del cristianesimo né del pensiero moderno. Svolge dall'interno questa ortodossia e condanna tutti i tentativi di conciliazione (revisionismo, opportunismo, ecc.). È revisionistica per un ortodosso tanto la posizione di Balbo quanto quella di Della Volpe.

– Non dimentichiamo l'idoleggiamento ingenuo di Marx e di Engels per le società primitive. L'escatologia si incontra con la nostalgia del paradiso perduto. E la storia umana finisce per diventare una più o meno lunga parentesi d'errori tra un inizio ed una fine. Troppo semplice. (Per gli studi etnologici di Marx v. M. Rubel, *K. Marx et le socialisme populiste russe*, «Revue socialiste», maggio 1947, riportato dal Desroches<sup>1</sup>, p. 87 e ss. L'impressione suscitata nel Marx dalla lettura di Maurer).

– C'è in Marx il senso di un peccato originale: il denaro. Ha

un'origine storica, è vero: ma quando Marx frustra gli avidi di ricchezza, il Dio-denaro, gli accenti marxiani sono di un Padre della Chiesa. Giustamente Desroches cita insieme in questo punto Marx e Sant'Agostino (p. 187).

– Ciò che Balbo combatte in *Ideologia religiosa*<sup>2</sup> è lo storicismo assoluto che egli chiama *razionalismo*, e gli *scientismi*<sup>3</sup>. Li combatte in quanto pretendono di risolvere la totalità dei problemi del mondo e della storia attraverso un sistema concettuale. In questo siamo d'accordo. Non confonderei però lo storicismo assoluto col razionalismo senz'altro. Razionalismo vuol dire tante altre cose. Non siamo d'accordo che la critica dello storicismo assoluto e del razionalismo (*assoluto*) o dello scientismo (*assoluto*) sia la critica di tutta la filosofia moderna, perché accanto al razionalismo assoluto c'è il razionalismo critico, accanto allo storicismo c'è la storia e accanto allo scientismo c'è la scienza. La scienza crea un'abitudine critica che non ha niente a che vedere con lo scientismo e col razionalismo assoluto, il quale è figlio proprio di quella mentalità teologica che tutto il razionalismo critico combatte. La scienza non è soltanto un abito, ma produce dei risultati che scuotono vecchie concezioni e vecchi miti e impediscono proprio quel razionalismo assoluto che si vuol combattere. Il razionalismo assoluto è antiscientifico: il pensiero moderno vuol dire sviluppo della scienza, non c'è nulla di più condannabile che il razionalismo assoluto che è di derivazione teologica. Siamo d'accordo che il razionalismo assoluto non può negare la religione se non contraddicendosi; dato che egli stesso si pone come visione religiosa, come «teologia razionale», come *religione della storia*, ecc. Ma ripeto il razionalismo assoluto (cioè Hegel) è contro il razionalismo.

– Che cosa intende Balbo per *atteggiamento religioso* (bella pagina, p. 111).

– Sino ad oggi il marxismo scambiando ideologia religiosa con religione è uno storicismo assoluto, cioè riduzione di tutto l'uomo alla storia e alla società – alla *esistenza*.

– Differenza tra idealismo e marxismo: la *Ragione trascendentale* del primo diventa nel secondo *ragione scientifica assoluta* nel secondo<sup>4</sup>. Ma è una ragione scientifica questa che ha una portata filosofica, *nel senso hegeliano*, in quanto si pone come *giustificazione logica assoluta* della realtà, p. 113. [Dunque, non è vero che Marx rovescia Hegel, lo conserva proprio in quello che Hegel ha di più inaccettabile: la giustificazione assoluta della realtà attraverso la scienza (non importa se questa Scienza sia in Marx più vicina alla scienza)]. Ammette lo stesso Balbo che «una nuova forma di *trascendentalismo* capovolto rimane». Importante ammissione. Nel marxismo viene metafisicizzata la ragione scientifica, nell'idealismo la Ragione. Anche il marxismo è dunque uno storicismo assoluto, la conclusione degli storicismi assoluti è di condurre alla forma pura della «visione religiosa del mondo e della storia». Quindi non negano la «visione religiosa ecc.», ma *Dio*. Differenza tra la Ragione dell'idealismo e la ragione scientifica del marxismo (p. 115-116).

– La *scientificità* del marxismo consiste nella scoperta della *ragione scientifica*. [Ma è una ragione scientifica assoluta! Non è la scienza. Appunto Marx ha scoperto la ragione scientifica assoluta, e qui sta appunto la sua *mancanza di scientificità*, non la sua scientificità. Scienza assoluta e scienza sono due termini contraddittori. Ogni qual volta la scienza diventa ragione scientifica assoluta perde la sua scientificità. Non riesco a capire dove stia *la superiorità di Marx sui cosiddetti scientismi*, di cui si parla alla fine della p. 117. § Rivedere il VII che mi pare veramente il più ostico.]

– a p. 120 un altro punto importante. La ragione scientifica *sovverte la base della sacra famiglia*, scoprendo che si deve criticare teoricamente e sovvertire praticamente la famiglia terrena. Questa operazione non opera soltanto contro l'ideologia religiosa, ma anche a *favore della realtà religiosa* che è mondanizzata nell'ideologia religiosa. Da cui, la *verità della sacra famiglia* è costretta ad abbandonare le forme storiche mistificate in cui si è espressa ed esprimersi in forme non più mistificate. Ma non è vero. Perché la sacra famiglia stessa è una formula mistificata, e scomparendo la base mondana della famiglia non scompare la sua formula mistificata, ma la sacra famiglia stessa. È chiaro che per Marx come per ogni razionalista la sacra famiglia è un mito. Si potrà dire tutt'al più che la differenza tra Marx e un razionalista è questa: che il secondo si limita a dimostrare scientificamente che la sacra famiglia è un mito. Ma questa dimostrazione rimane senza effetto pratico; mentre Marx si pone il problema dell'origine storico-pratica di questo mito e ritiene che possa scomparire soltanto trasformando la società in modo che questo mito non abbia più ragione di esistere. Estendi la critica della Sacra famiglia agli altri miti. La religione si dissolve tutta quanta. Non rimane più nulla, assolutamente più nulla, proprio perché quella di Marx non è soltanto una scienza assoluta, ma una scienza unita ad un impulso a trasformare la società. Quindi la sua negazione di Dio non è soltanto teorica (come quella di Feuerbach), ma anche pratica, cioè non è soltanto una dimostrazione della non-esistenza di Dio, ma anche una soppressione di Dio, cioè la creazione di una società in cui non sia neppure più necessario dimostrare che Dio non esiste, perché Dio non esiste più, in quanto gli uomini della nuova società sono così fatti che non credono più in Dio. Se la religione non appare storicamente se non come soddisfazione di un certo bisogno (di *evasione* da parte degli oppressi, di una formula di dominio da parte dei dominatori), è chiaro che la religione – e con essa Dio – dovrà

scompare *realmente* quando saranno eliminati quei bisogni, cioè quando non vi saranno più oppressi che cercano un'evasione e dominatori che cercano una formula di dominio. Balbo però dice che la religione non è tutta qui. Benissimo. Ma per Marx la religione è tutta là. Quello che non salva Marx, perché la sua è una ragione scientifica assoluta, cioè una visione totale del mondo e della storia, lo salva invece la scienza nel senso più comune della parola, cioè la scienza che rimane nei limiti delle possibilità della scienza (critica del conoscere), e non si pone altri problemi se non quelli risolvibili *scientificamente*. Marx, dissentendo da Hegel, ha saltato di piè pari il problema della *critica della conoscenza*. La sua scienza non è *critica*; proprio perché è *assoluta*. La scienza critica solleva dei dubbi, ma non nega in forma assoluta, perché una negazione assoluta di quello che essa non può dimostrare né provare è un sorpassare i suoi limiti. Nessuno scienziato critico farebbe delle affermazioni perentorie come quelle di Marx: come per es. che la famiglia sacra dipende dalla famiglia mondana, e che Dio non è altro che la formulazione mitica delle varie ideologie religiose. Queste proposizioni non sono *scientifiche*, perché Marx non è in grado di sperimentarle. Quindi la ragione di Marx non è affatto una ragione scientifica, ma una metafisica con la apparenza di scienza, è una scienza mistificata. Tutte le scoperte di Marx hanno avuto delle smentite scientifiche. Tutt'al più uno scienziato critico considererebbe quelle tesi come *ipotesi* di lavoro. Ma Marx non ha affatto la coscienza critica scientifica che gli permetta di distinguere un'ipotesi utile da un'affermazione apodittica, asserente una verità assoluta. Uno scienziato che assuma come ipotesi la tesi della sacra famiglia che cosa deve fare? Deve verificarla. Cioè deve esaminare la storia dell'umanità, dalle società primitive a quelle più evolute, e osservare attentamente là dove appare il mito della sacra famiglia se questo sia veramente condizionato dalla famiglia profana. Se anche in un solo caso questo non si potesse dimostrare, allora la

ipotesi deve essere abbandonata. Così agisce uno scienziato. Quando mai Marx ha fatto questo lavoro di ricerca. Scambiamo troppo facilmente quando parliamo di Marx delle ipotesi geniali con delle verità apodittiche; certe volte le frasi di Marx sono battute polemiche. E noi le prendiamo per delle verità sperimentali, come quella per es. che lo Stato è lo strumento di dominio di una classe, donde la conclusione stupefacente ma conseguente che lo stato scomparirà quando scompariranno le classi: va a capire qualcosa dello Stato, prendendo alla lettera la definizione di Marx! Insomma, Marx rimane il filosofo della storia alla Hegel, e niente è più lontano da una scienza della società che la filosofia della storia di Hegel. Questo non toglie nulla del grande merito di Hegel e di Marx, di aver voluto penetrare la storia dell'uomo, abbandonando vecchi pregiudizi che permanevano in quel campo assai più che nello studio della natura. Ma di là a parlare di *scienza della società* in Marx ci corre parecchio!

Tutta questa critica, in fondo, si legge tra le righe di Balbo, quando <*parola incomprensibile*> Marx di aver elevato la ragione scientifica a ragione scientifica assoluta. Ma la ragione scientifica assoluta non è più affatto scienza! Ecco il punto. Altro che in essa consistere la *scientificità* del marxismo! (p. 117). Ma la differenza sta qui che per me criticare Marx come ragione scientifica assoluta vuol dire criticare tutta la mentalità di Marx (teologica) e tutta la sua impostazione non critica dei problemi della società; cioè salvare veramente la *scienza*. Balbo riconosce anche questo quando dice che il primo passo è quello di «acquisire pienamente il concetto di *ragione scientifica*» eliminando la ragione scientifica assoluta. Ma acquisire il concetto di ragione scientifica vuol dire accettare la concezione della scienza che si va maturando tra gli scienziati, che non è affatto quella di Marx, il quale non aveva affatto una concezione critica della scienza, ma era dominato da uno schema teologico

della storia umana, da cui non ha mai saputo liberarsi (eredità hegeliana persistente).

Si viene a p. 121, dove Balbo afferma che fare questo *salto qualitativo* dalla ragione scientifica assoluta alla ragione scientifica, cioè dalla teologia o scienza mistificata di Marx alla scienza, non significa per nulla *uscir fuori da Marx*. Insomma, Balbo ammette sostanzialmente tutte le critiche alla ragione scientifica assoluta (tranne che egli parla di *scientificità* di Marx); ma poi non intende uscire fuori di Marx, mentre la sua strada ad un certo punto sembra proprio quella di un revisionista.

– Conferma di ciò si trova a p. 127 dove Balbo dice: Il marxismo-leninismo acquista piena coscienza della dissoluzione ch'esso opera di ogni «visione religiosa del mondo e della storia» proprio nel momento in cui si pone come «visione scientifica del mondo e della storia». [Ma nel momento in cui si pone come «visione scientifica» non è più marxismo-leninismo, è sociologia, positivismo, o meglio neo-positivismo, ecc.].

– Ancora a p. 130 parla dell'*ateologizzazione della ragione* come la scoperta teoretica fondamentale di Marx. E qui sta l'errore iniziale e fondamentale. La ragione di Marx è una ragione teologica, cioè una ragione scientifica assoluta. Non si capisce come Balbo possa da un lato criticare la ragione scientifica assoluta di Marx e considerare Marx come scopritore della ragione *ateologica o scientifica*. Questo aggettivo «assoluto» cambia tutto. L'*absolutes Wissen* di cui parla Hegel nella Fenomenologia non ha niente a che vedere con la scienza di uno scienziato.

– Se Marx avesse veramente scoperto la ragione scientifica il vero continuatore di Marx sarebbe assai più Dewey<sup>5</sup> che gli epigoni marxisti d'oggi, assai più Dewey che Lukács (il pensiero del quale è tutto impregnato dalla concezione escatologica che

con Marx comincerà una nuova storia<sup>6</sup> il regno di Dio (cioè <*parola incomprensibile*> è di questo mondo e che l'umanità tende verso questo regno)). La verità è che Marx non ha scoperto la ragione scientifica, ma è rimasto un filosofo della storia.

– Dall'art. *La filosofia dopo Marx*<sup>7</sup>

Marx è un fatto *decisivo* nella storia della filosofia perché demistifica Hegel. E siccome Hegel rappresenta la conclusione più coerente e conseguente del razionalismo, Marx demistificando Hegel, cioè togliendogli la maschera, rende impossibile la prosecuzione della filosofia del razionalismo (il razionalismo sarebbe la filosofia che cerca di «teologizzare il divenire» il che vale manifestamente soltanto per Hegel). Due affermazioni dunque: 1) Marx demistifica Hegel; 2) Hegel è la conclusione del razionalismo (onde la critica ad Hegel involge la negazione di tutto il razionalismo, e la necessità di riprendere il discorso filosofico prima del razionalismo, cioè risalendo sino alla filosofia dell'essere). Si tratta di dimostrare: 1) che Marx non demistifica Hegel; 2) che Marx non è la conclusione, ma una grossa deviazione del razionalismo.

(Per es. a p. 32 dice: «poiché da S. Tommaso in poi la storia della filosofia, nella sua linea speculativa più rigorosa, ha concluso precisamente nel punto (Marx) dal quale ricominciare storicamente a ripercorrere lo stesso cammino...»).

Qui insiste ancora sul punto che la figura teoretica iniziale del marxismo è «il rovesciamento radicale del pensiero speculativo nel pensiero pratico, cioè la riduzione *totale* della ragione alla ragione scientifica» (p. 32). La ragione scientifica è il tipo di discorso che solo può effettivamente comprendere il divenire concreto, in quanto ad esso si lega per principio con la *verifica* (p. 33). Il *razionalismo* è inteso come quella filosofia che ha tentato di assimilare in sé totalmente la scienza moderna.

[D'accordo. Ma bisogna distinguere la scienza come effettiva ricerca, e la concezione della scienza che la filosofia razionalistica aveva. Ma quella che Marx fa sua non è la scienza (anche la scienza); ma la concezione della scienza. Ma, mutata la concezione della scienza, non vale più la figura teoretica di Marx che su quella concezione della scienza si fondava. Rimangono delle scoperte scientifiche fatte indipendentemente dalla concezione della scienza. Se si può dire che Marx ha ridotto il pensiero speculativo in pensiero scientifico, bisogna per lo meno aggiungere che ciò egli fa in base alla concezione della scienza che fu sua]. Un'altra affermazione apodittica: «Le altre posizioni filosofiche di derivazione kantiana o humiana o cartesiana, ecc. possono essere considerate all'interno di quella dissoluzione in quanto *teoreticamente precedenti* ad Hegel, in quanto cioè i loro presupposti portati alle estreme conseguenze *debbono* concludere in Hegel e dissolversi con la dissoluzione del suo sistema» (p. 36).

– Sul carattere del pensiero moderno non mi discosto dal vecchio Windelband, il quale fa vedere come la filosofia naturalistica italiana e la teosofia tedesca del Rinascimento si opponevano alla Scolastica perché proponevano un nuovo contenuto, ma non perché avessero cercato di sottoporre la mente ad una nuova disciplina di pensiero. Solo nel Galilei egli vede uno spirito scientifico, «maturo, pervenuto faticosamente, dalle fantasie della tradizione umanistica al metodo dell'indagine naturale moderna» (p. 132, vol. I)<sup>8</sup>. La nuova filosofia ha un carattere *metodologico*, cioè combatte la Scolastica per la forma, in quanto vuol trovare un nuovo metodo di conoscere. «Il carattere fondamentale gnoseologico della nuova filosofia è strettissimamente connesso con la sua lotta contro le forme scolastiche del pensiero» (p. 134). Quindi Bacon e Cartesio, pur così diversi, si trovano sullo stesso piano metodologico.

– La filosofia prima di Marx è la filosofia moderna. Niente meno! La filosofia moderna come ricerca di un metodo che disciplinasse il pensiero. Dunque un razionalismo *critico*. Altro che il razionalismo *assoluto* di Hegel. Ma Marx che cosa ne sa della filosofia moderna? La sua prospettiva è completamente oscurata da Hegel. Egli non vede che Hegel. E il bello è che lo vede non in quello che aveva di moderno, ma proprio in quello che aveva di metafisico, di escatologico.

– Balbo parla di una filosofia dopo Marx. Può parlare così perché ritiene che Hegel concluda tutta la filosofia prima di Marx. È vero? È proprio vero che solo da Hegel si vede tutta la filosofia prima di Marx? e quindi non è più il caso di parlarne? La filosofia prima di Marx è quella che siamo ormai avvezzi a chiamare il *pensiero moderno*. Dunque Hegel raccoglie, riassume in sé tutto il pensiero moderno? Il pensiero moderno nasce da un'istanza critica, è razionalismo critico: altro che razionalismo assoluto! Questa istanza critica (polemica contro la sterilità della Scolastica) si determina in considerazione metodologica, che pone anzitutto il problema di una *disciplina* dell'intelletto. Dire che Hegel è la conclusione del razionalismo sarebbe come dire che il romanticismo è conclusione dell'illuminismo, anziché l'antitesi.

## 4.

### **Il marxismo teorico in Italia\***

Appartengo ad una generazione che si è formata negli studi conoscendo Marx di riflesso, attraverso la critica che ne aveva fatto il Croce; ma che quando si è fatta più matura<sup>1</sup>, ha cercato di pensare con la propria testa, si è accorta che Marx non era rimasto in soffitta ma sulla strada maestra che si percorre ogni giorno, si è trovata sulla sua strada Marx tutto intiero, e lo ha cercato essa stessa per un bisogno irresistibile di chiarezza, di veder chiaro, di capire meglio la realtà che la circondava, che era segnata così profondamente dalle orme lasciate dalla dottrina di Marx che non si poteva far finta di ignorarlo<sup>2</sup>. Così mentre per altri, soprattutto per i giovani o per i più vecchi, Marx era oggetto di passione, guida per l'azione o oggetto di abominio, per alcuni della mia generazione [*che*] al termine della II guerra mondiale era nel mezzo del cammino della sua vita, fu prima di tutto oggetto di studi, di ricerca, di riflessione, di critica. E così può avere un qualche interesse sapere che cosa ne abbiamo tratto fuori. Dico subito che vi sono alcuni che lo hanno scartato quasi senza guardarlo – come un demone con cui non si vuol stabilire alcun contatto per non essere contaminati. Altri lo hanno assunto più per motivi pratico-politici che per motivi teoretici come una esclusiva guida spirituale, e hanno creduto così di operare in essi una specie di *renovatio ab imis*, di creare – con l'aiuto di Marx – il novello Adamo, ma per quanto facciano si vede sempre il vecchio. Altri infine hanno cercato prima di tutto di «capire», perché hanno sempre pensato che il primo dovere dell'uomo di cultura è di capire. Il compito dell'uomo di cultura: seminare dubbi, non raccogliere certezze. Cultura significa misura. Il tradimento dei chierici<sup>3</sup> è di credere che impegnarsi per un uomo

di cultura voglia dire parteggiare, mentre vuol dire semplicemente «comprendere», impegnarsi con tutte le proprie forze a capire, a non pronunciarsi per il sì o per il no prima di aver capito.

Da questo rinnovato studio di Marx è nata quella che potremmo chiamare la seconda fase del marxismo teorico in Italia. Marxismo teorico nel senso di studi della dottrina di Marx, della filosofia di Marx. Uno sguardo alle pubblicazioni e alle riviste. Una storia della filosofia poteva – prima della guerra – ignorare Marx. Ma non lo potrebbe più ora.

La prima fase del marxismo teorico fu quella di cui Croce scrisse come nacque e come morì.

Differenza tra le due fasi: *liquidazione del marxismo come filosofia; riconoscimento della decisività del marxismo nella storia della filosofia.*

Nella I fase si trattava di neutralizzare Labriola, che rappresentava una fiammata. Come accade sovente in Italia, Labriola è la figura dell'intellettuale isolato nel movimento storico del suo paese, enormemente avanzato in confronto all'arretratezza della cultura e delle condizioni sociali, e quindi destinato a non essere compreso e a non aver seguito. Labriola fu un teorico del marxismo, senza essere un militante socialista, perché non si ritrovava nel movimento socialista d'allora in cui predominava il positivismo (Loria e Ferri). Ciò che non fu un fenomeno isolato, ma perfettamente inquadrato nella cultura e nella società del tempo, fu la liquidazione di Marx operata dal Croce e dal Gentile, che prelesero al Marx in soffitta di Giolitti. Tesi del Croce e del Gentile.

L'alzata di scudi contro Labriola. Positivismo come filosofia borghese e idealismo. (Ricordare il libro di Bulferetti)<sup>4</sup>.

La seconda fase: la decisività del marxismo come filosofia<sup>5</sup>.  
Ragioni di questa decisività: 1) robustezza del movimento operaio, e il marxismo appare sempre più come l'ideologia del movimento operaio (mentre questo poteva essere dubbio nel periodo del positivismo e del revisionismo). E ciò proprio in un momento in cui lo storicismo ha condotto sempre più a identificare ideologia e filosofia, cioè a vedere in una filosofia un fatto ideologico così come in una ideologia un fatto filosofico; 2) inediti di Marx (che sono scritti filosofici); 3) somiglianza di situazioni storiche (messa in rilievo da Gramsci col parallelo Hegel-Marx, Croce-rinascita del marxismo): rottura della spiritualità romantica.

Dunque importanza filosofica di Marx. Ma come si deve interpretare questa importanza? Due strade: 1) è una forza negativa, in quanto ha dissolto il razionalismo, rovesciando la filosofia di Hegel. Non sono d'accordo su questa interpretazione: anzitutto perché non credo che Hegel rappresenti l'estrema fase del razionalismo (lascia fuori tutto il razionalismo empirista), e poi perché non è vero che Marx sia spoglio di ogni residuo teologico. Quanto più si studia Marx tanto più ci si accorge che egli ha una concezione precostituita della storia e che la sua immensa erudizione gli serve di strumento per cercare delle conferme (le conferme che trovò Engels negli studi del Morgan)<sup>6</sup>; 2) ha una dottrina positiva nuova: la sostituzione della persona-lavoro alla persona astratta, la riduzione dell'uomo all'insieme dei suoi rapporti sociali. È una posizione insostenibile: vuol dire la riduzione dell'uomo a formica (ma se è così hanno veramente ragione i tradizionalisti: la riduzione dell'uomo ai meri rapporti sociali è davvero l'inferno) – 3) la negazione della filosofia.

L'importanza di Marx sta a mio avviso nel rovesciamento operato nel punto di vista da cui guardare la storia: non più dal

punto di vista dell'uomo teoretico (Hegel), ma dal punto di vista dell'uomo pratico. Ciò è chiaro nella critica di Hegel. Ed è chiaro pure nelle parti costruttive dei *Manoscritti*. L'uomo pratico è sotteso all'uomo teoretico. L'uomo pratico è l'uomo oggettivo, reale. La trasformazione della natura: il lavoro. La storia dell'uomo come storia del lavoro estraniato. Il comunismo non il sapere totale come fine della storia. Il primato della pratica sulla teoria, visto dal passo dei *Manoscritti* (prefazione p. 14).

Questo passo spiega la glossa ultima: ora si tratta di cambiarli.

Portato in senso più ampio (non individuale ma collettivo) significa lo stesso del famoso passo della *Introduzione* pubblicata negli Annali franco-tedeschi in cui si dice che il proletariato tedesco è il vero realizzatore della filosofia tedesca. «La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia» (p. 412)<sup>7</sup>.

\*

La considerazione della Storia dal punto di vista dell'uomo pratico e non dell'uomo teoretico. È il rovesciamento della posizione hegeliana. Tutto lo sviluppo dell'uomo avviene per Hegel nella coscienza, cioè è una storia puramente ideale. Il processo dell'estraniamento [e] dell'appropriazione avvengono nell'interno della coscienza, sono momenti del pensiero con se stesso. E quindi l'appropriazione in Hegel non è soltanto l'eliminazione dell'estraniamento ma anche dell'oggettività. L'uomo come autocoscienza. Marx va alla ricerca dell'oggettività che ritiene perduta da Hegel. E questa oggettività gli è offerta dall'uomo pratico, non da quello teoretico. L'uomo come essere naturale che pone oggetti ed è posto da oggetti. L'attività oggettiva dell'uomo è l'attività pratica, produttiva dell'uomo = l'uomo in quanto produttore. È in questo produrre

che l'uomo è reale, a contatto con la natura che egli trasforma, egli stesso essere naturale. S'intende che l'uomo non è soltanto un essere naturale, è anche un essere cosciente (e in ciò si distingue dagli animali). Ma questa coscienza sorge dopo l'azione. Per Hegel invece l'uomo è anzitutto autocoscienza, con la conseguenza che l'essere reale diventa apparenza, simbolo, e il mondo ideale, pensato diventa la vera realtà. La storia dell'uomo come storia dell'uomo pratico che si riflette nell'uomo teoretico è la storia del lavoro estraniato: varie fasi di questa alienazione. Donde l'appropriazione. L'appropriazione pratica risolve anche l'alienazione teoretica<sup>8</sup>. Leggere il brano della prefazione.

Si spiega così l'ultima glossa: bisogna trasformare il mondo. Anch'egli sinora si è limitato a interpretarlo: ma la sua interpretazione lo ha convinto che bisogna trasformarlo. Ma la trasformazione non è un puro atto rivoluzionario (interpretazione di Del Noce); ma implica una trasformazione anche teoretica ed è quindi un atto che implica una riforma filosofica. Indissolubilità di teoria e pratica. È il problema di Gramsci. La storia come autocreazione dell'uomo di cui la filosofia non è che un elemento che contribuisce a questa creazione. Critica: 1) la storia è ritmo di alienazione-appropriazione. Ma qui è la concezione escatologica. Si può rispondere infatti: a) l'appropriazione non è mai definitiva (teoria del progresso indefinito); b) l'appropriazione non è di questo mondo (teoria cristiana). 2) l'alienazione è l'alienazione del lavoro. Qui è l'illusione dell'economicismo che consiste nel ritenere che una sola causa ci sia del *male* nella storia, e che eliminata quella sia eliminato il male. Eliminando l'alienazione economica, non avremo creato le basi per l'alienazione politica?<sup>9</sup>

Sono questi due interrogativi che rimangono al fondo di ogni indagine marxistica. Sono i due dubbi fondamentali che io non sono riuscito a superare, e su cui deve esercitarsi la critica, se è

vero che compito dell'uomo di cultura è comprendere prima d'applaudire, o meglio non è quello di applaudire ma di comprendere. L'arma della critica non può sostituire la critica delle armi. Ne sono perfettamente convinto. Ma guai a chi la fa tacere col pretesto che non trasforma il mondo. E guai a chi si acconcia a rinunciarvi. Costui ha rinunciato al suo compito, ha abdicato alla sua funzione di uomo di cultura, ha compiuto il più grave dei tradimenti dei chierici.

Filosofia militante contro filosofia speculativa. Filosofia militante non perché militi nell'uno, nell'altro partito, ma perché preoccupata della sorte degli uomini, una filosofia che si piega sugli errori e sulle miserie, anzi si piega non soltanto sugli errori, ma anche sulle miserie perché è convinta siano proprio le grandi miserie che generano i grandi errori.

5.

## **Il marxismo teorico in Italia\***

Il tentativo di Gobetti e Rosselli come un inserimento della tradizione liberale nel movimento operaio, e un distacco del socialismo dal marxismo. Tentativi falliti. *Il socialismo e il marxismo in Italia*. Perché? Marxismo: 1) lotta di classe; 2) fine della lotta di classe attraverso la vittoria del proletariato. Una concezione escatologica della storia<sup>1</sup>. Differenza del socialismo anglosassone: il *Welfare State* come superamento dello stato liberale. Due concezioni diverse del carattere della storia: diverse e irriducibili.

Marxismo, sempre marxismo: adattatosi alle diverse filosofie, ma cercando di riassorbirle. E quel che è rimasto è pur sempre un pensiero escatologico. Si riallaccia a questo filone marxistico l'importanza del marxismo teorico in Italia. *Labriola*, per cui il marxismo era l'ultima filosofia «il risolvete di tutti i dubbi e di tutte le incertezze che accompagnarono le altre forme di filosofare nelle cose umane». Il marxismo era una filosofia? Le tesi di Croce e di Gentile. Fecondità della veduta di Croce. Infecondità di quella del Gentile. Quel che era sbagliato nel giudizio di Croce era che il marxismo fosse morto; né come movimento pratico, né come teoria. A prescindere dal caso Mondolfo, bisogna ricordare gli anni dopo la liberazione.

Il fenomeno Gramsci: il caso era interessante per l'unione di teoria e pratica, che sino allora erano andate disgiunte (v. *Labriola* v. *Turati* ecc.). Un marxismo vivente.

Un marxismo conseguente, dal punto di vista teorico. Il materialismo dialettico, come materialismo e come dialettica.

Contro il materialismo che non era dialettico, e contro l'idealismo dialettico che era idealistico. Bucharin e Croce. Contro Croce: 1) non sono le idee che muovono la storia; 2) non si risolvono i problemi con una sola dialettica di concetti; 3) gli intellettuali non sono il motore della storia.

Opposizione rispetto ai primi due punti: critica della teoria disgiunta dalla prassi; critica di una politica degli intellettuali (gli intellettuali organici), ma <parola incomprensibile> del primo punto<sup>2</sup>.

La teoria politica di Gramsci è una dottrina del *partito*<sup>3</sup>. Il problema della conquista del potere. Forza e consenso: contro le teorie scettiche, realistiche; contro le teorie utopistiche. Il Croce si era ingarbugliato. Gramsci distingue: i due momenti, società civile e stato, egemonia e dittatura. L'egemonia e il partito. *Il novello principe*.

Riprova che il marxismo in lui era pur sempre in funzione di un pensiero finalistico; e che rappresentava un'antitesi netta al pensiero liberale.

Il problema del marxismo continua ad essere quello del suo inserimento nel pensiero moderno che non è escatologico. Le cosiddette crisi di coscienza sono anche in funzione di questa insufficienza filosofica. Il pensiero liberale non è morto. Il pensiero antico non è morto neppure dopo il cristianesimo. L'idea del marxismo teorico che il marxismo rappresenta una rottura non credo possa essere condivisa. La filosofia prima di Marx e dopo Marx<sup>4</sup>. Non si tratta soltanto di preferenze personali: riprova storica: immensi settori che sono sfuggiti alla presa del marxismo: economia, diritto, teoria politica. Si tratta di vedere se il marxismo può recuperarli rimanendo marxismo. Qui è il difficile.

Aggiunta.

Interpretazione della dialettica:

Croce e Proudhon (il lato buono e il lato cattivo).

«L'errore filosofico di tale concezione consiste in ciò che nel processo dialettico si presuppone meccanicamente che la tesi debba essere conservata nell'antitesi per non distruggere il processo stesso, che pertanto viene preveduto come una ripetizione all'infinito meccanica, arbitrariamente prefissata. In realtà si tratta di uno dei tanti modi di mettere le brache al mondo, di una delle tante forme di razionalismo antistoricistico»<sup>5</sup>.

Tesi gramsciana.

«Nella storia reale l'*antitesi tende a distruggere la tesi*, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa stabilire a priori ciò che della tesi sarà conservato nella sintesi, senza che si possa a priori *misurare i colpi* come in un ring convenzionalmente regolato»<sup>6</sup>.

«Ogni antitesi deve necessariamente porsi come radicale antagonista della tesi, fino a proporsi di distruggerla completamente e completamente sostituirla»<sup>7</sup>. «Ogni membro dell'opposizione dialettica deve cercare di essere tutto se stesso e gettare nella lotta tutte le proprie risorse politiche e morali e solo così si ha un superamento reale»<sup>8</sup>.

## 6.

### Italo-marxismo\*

1. Il carattere dell'italo-marxismo è l'interpretazione non materialistica di Marx. Labriola (Croce e Gentile), Arturo Labriola, Mondolfo sino a Gramsci (Solo con Della Volpe comincia una nuova scuola).

2. Con l'esorcismo della *materia* (abborrita!), si accompagna un'interpretazione hegelianizzante di Marx. Anche Croce che pur non dà alcuna importanza alla *filosofia* di Marx dice che non ha mai pensato di respingere l'ispirazione hegeliana di Marx perché negare questa ispirazione sarebbe «negare l'evidenza» (p. 83)<sup>1</sup>.

Ma questo rapporto con Hegel può essere visto in vari modi. Il modo più comune è quello del rovesciamento dell'idea in materia (ma non è quello di Croce, ib.). Questo è il modo gentiliano, ma entro questo modello si può distinguere coloro che considerano Marx un progresso rispetto a Hegel (certamente Labriola) e quelli che lo considerano un regresso (certamente Gentile). Altra distinzione sarebbe da fare tra l'hegelianizzazione di Marx (cioè Marx è un filosofo che appartiene alla grande tradizione del pensiero filosofico, a una *grande stagione* della filosofia europea), che è proprio di coloro che fanno di Marx un pretesto polemico contro il positivismo (direi che l'italo-marxismo è in questo senso), e la marxistizzazione di Hegel (che è propria di *Lukács*, ma è un modo nuovo rispetto alla tradizione italiana). Direi che la caratteristica degli italiani – impregnati di hegelismi – è l'operazione di ricondurre Marx a Hegel per *nobilitarlo*. Gramsci (Labriola?). Mondolfo non si occupa mai molto del problema.

Lo stesso Mondolfo ha precisato i caratteri dell'italo-marxismo (da Verneti<sup>2</sup>, p. 3, che cita un saggio su Critica sociale del 48):  
ripudio del materialismo metafisico; opposizione al  
determinismo economico (cioè rivalutazione della  
sovrastruttura); esigenza di libertà.

\*

Ricordare *Vico*, cit. da Antonio Labriola da Arturo Labriola, Riv. e rif., p. 13<sup>3</sup>. Mondolfo (oltre che [Gramsci?] Engels, Sulle orme, II, p. 24<sup>4</sup>, anche un contributo a un chiarimento di idee). Ma Gramsci no: vedi MS 242<sup>5</sup>, ove si contrappone Vico (regresso) a Hegel (progresso). Gramsci non è vichiano.

**II.**

**I *Manoscritti* e il giovane Marx**

7.

## **I Manoscritti economico-filosofici di C. Marx\***

Nella sua relazione di martedì scorso il collega Abbagnano parlando del romanticismo filosofico mi ha offerto lo spunto per iniziare questa mia relazione sull'opera giovanile di Marx. Ed ecco che realizzerò in parte – a nostra insaputa e nostro malgrado – la proposta dell'amico Geymonat che le nostre relazioni non fossero disperse ma raggruppate per testi o per argomenti. Effettivamente Marx comincerà dove il romanticismo finisce. Se c'è una filosofia romantica che come bene ha chiarito Abbagnano unisce in un certo periodo della storia spirituale dell'800 le correnti più disparate, ebbene Marx non è più uno scrittore romantico, è fuori, totalmente fuori del romanticismo, ma rappresenta la rottura, una delle rotture, della concezione romantica del mondo. Un'altra rottura è Kierkegaard. È questo forse uno dei motivi più seri del frequente avvicinamento dei due scrittori pur diversissimi. Marx e Kierkegaard rappresentano le due principali vie attraverso cui si esaurisce lo spirito romantico. Più difficile forse da intendere per il Kierkegaard in cui, a cominciare dal Wahl, sono stati messi in rilievo i motivi romantici. Eppure l'angoscia non è certo un sentimento romantico. È lo stato dell'uomo per cui il finito non si rivela più l'infinito, ma, anzi, tra il finito e l'infinito, si è spalancato quell'abisso che pone l'uomo solo di fronte a se stesso e di fronte al nulla. Quando il finito è rivelazione dell'infinito, allora si ha l'entusiasmo, la Schwärmerei dei romantici. L'angoscia è l'entusiasmo capovolto. Per Marx, è più facile e più netta la sua definizione di non-romantico. Non può esserci identità di infinito e finito, perché manca uno dei due termini. In Marx non c'è che il finito; la filosofia di Marx è una delle più austere e radicali

riduzioni della realtà a finitezza, dell'essere all'essere finito, e quindi della storia a movimento dell'essere finito. Se le caratteristiche del romanticismo – come ha illustrato Abbagnano – sono la rivelazione e la tradizione, ossia una rivelazione storica e una storia rivelativa, in Marx non c'è rivelazione, perché in che cosa dovrebbe essere rivelazione il finito se il finito è tutto l'essere? e non c'è tradizione e neppure progresso necessario. Un interprete recente di Hegel mi ha detto che la storia per Hegel ha cessato di essere uno scandalo per essere una teodicea. Ebbene, per Marx la storia è di nuovo uno scandalo<sup>1</sup>. In ciò si ricollega all'illuminismo e riprende la teoria della storia propria degli illuministi. La storia è una storia di errori e di mali: bisogna mutarla. La dottrina rivoluzionaria di Marx che si fonda sulla storia come scandalo si contrappone alla dottrina conservatrice dei romantici, culminata con Hegel, per cui la storia è una teodicea. Sui motivi illuministici del giovane Marx non esiste oggi alcun dubbio. Vi è un episodio che – per illustrare questa lotta contro il romanticismo – merita di essere ricordato. La *Scuola storica del diritto*. Le lezioni di Savigny ascoltate a Berlino. L'articolo contro la Scuola storica nella Gazzetta renana del 1832 prende posizione contro il tradizionalismo e il conservatorismo della Scuola storica con accenti illuministici, cioè contrapponendo ad uno storico<sup>2</sup> diritto positivo che è razionale per il solo fatto di essere positivo, un diritto della ragione, e quindi attribuendo alla ragione il diritto di criticare la storia.

Ma la grande prova dell'antiromanticismo di Marx è la critica a Hegel, la liberazione da Hegel in cui lo spirito romantico aveva toccato il suo punto estremo, oltre il quale sembrava che non si potesse più procedere. E la critica, la liberazione da Hegel ci introduce in pieno nell'opera di Marx che vogliamo appunto esaminare. Prima opera impegnativa. Che cosa quest'opera si propone. Che cosa ne è rimasto. Importanza soprattutto di tre

frammenti: il lavoro estraniato, proprietà privata e comunismo, e critica della dialettica hegeliana. Contengono le esposizioni più ampie del pensiero filosofico del giovane Marx<sup>3</sup>. Il momento in cui è stata scritta quest'opera. Marzo-settembre 1844, soggiorno parigino. Arriva a Parigi pieno di cultura hegeliana<sup>4</sup>. A Parigi studia gli economisti inglesi e prende contatto coi socialisti francesi anche direttamente (Proudhon).

Le tre componenti del pensiero di Marx.

Lungo incontro con Engels che gli aveva dato lo spunto alla sua opera (che porta lo stesso titolo di quella di Engels: *Critica dell'economia politica*). L'*Introduzione* degli *Annali* rappresenta il punto a cui Marx era arrivato e da cui parte per scrivere queste note.

I tre temi filosofici fondamentali dell'opera:

a) critica della dialettica hegeliana;

b) posizioni di un umanesimo naturalistico;

c) temi del comunismo.

a) L'influsso di Feuerbach. I tre punti: 1) critica della filosofia; 2) fondazione del vero materialismo e della scienza reale; 3) positività immediata contro positività mediata. Hegel ha scoperto il *movimento della storia, ma lo ha idealizzato, lo ha mistificato*<sup>5</sup>. Dialettica mistificata. La mistificazione consiste in ciò che questo movimento Hegel lo trasferisce dalla storia reale alla coscienza. E così ha luogo un movimento che non è il movimento della storia reale, ma *della coscienza con se stessa*<sup>6</sup>. Si tratta di una storia ideale. Di una *dialettica del pensiero puro*. Questo errore di Hegel deriva dal fondamento stesso della sua concezione dell'uomo, cioè della *riduzione dell'uomo ad*

*autocoscienza*. O come dice, anche, a puro spirito (non natura), o uomo teoretico (non pratico). Questa considerazione unilaterale porta gravi conseguenze: la eliminazione dell'oggetto reale, e la sostituzione dell'oggetto reale con oggetti ideali. Solo l'uomo pratico ha oggetti reali; l'uomo teoretico, l'uomo autocoscienza ha per oggetti gli oggetti della coscienza, oggetti ideali, la coscienza oggettivata<sup>7</sup>. Ma l'uomo pratico ha oggetti reali; l'uomo teoretico, l'uomo autocoscienza ha per oggetti gli oggetti della coscienza, oggetti ideali, la coscienza oggettivata. Perciò, l'appropriazione in Hegel non è soltanto la soppressione dell'estraniamento, ma anche dell'oggettività: quindi il ritrovamento di un *essere puramente soggettivo*. *Ma un essere soggettivo, cioè non oggettivo è un non-essere*. Ancora un terzo punto: la coscienza ha un atto unico e specifico: il sapere, cioè l'uomo teoretico. Di qua deriva una tipica deformazione hegeliana; che egli<sup>8</sup> riduce tutto a filosofia, cioè mentre crede di superare o sopprimere, in realtà conferma: la vera esistenza della religione è la filosofia della religione, e non vi possa essere vera religione se non come filosofia della religione; un'altra deformazione, che ciò che Hegel sopprime non è *l'esistenza reale, ma l'esistenza come oggetto del sapere*, cioè la dogmatica, non la religione, ecc. ecc. La filosofia di Hegel insomma è la glorificazione dell'*uomo teoretico* (e questa posizione è interessante anche da un punto di vista ideologico, in quanto rivela la divisione del lavoro, propria della società feudale e borghese, per cui la teoria sta a sé, ecc. ecc.).

Importanza di Hegel: il movimento della storia è un movimento di estraniamento e di appropriazione. Ma Hegel ne ha fatto il movimento del pensiero. Bisogna farne il movimento della storia<sup>9</sup>.

b) l'errore di Hegel derivava dalla stessa concezione dell'uomo. Per liberarsi da quell'errore, cioè per tradurre la dialettica

mistificata in dialettica reale, ci voleva *un'altra concezione dell'uomo*. E questo mi pare il punto più interessante dell'opera presente. Anzitutto inverte la tesi idealistica: *l'uomo non è un essere soggettivo, ma un essere-oggettivo*, oggettivo appunto perché è naturale, è originariamente natura. Essere oggettivo vuol dire che *pone oggetti* (cioè opera oggettivamente) ed è *posto da oggetti*. Posto da oggetti, in quanto gli oggetti dei suoi impulsi esistono al di fuori di lui (passività). Pone oggetti in quanto è anche essere attivo e pone oggetti e non astrazioni in quanto è egli stesso un essere oggettivo<sup>10</sup>. v. appunti segno [ ] p. 16. Il naturalismo dell'epoca, di cui sono chiarissime tracce nel Feuerbach.

Ma l'uomo non è soltanto un essere naturale, è un essere umano. In che cosa consiste la specificità dell'uomo? La coscienza. L'uomo ha un'attività vitale cosciente. Così la coscienza non è tutto l'uomo, come in Hegel, ma è una qualità della natura umana (v. p. 174: parte 4. La natura umana è una qualità dell'autocoscienza, per Marx l'autocoscienza è una qualità della natura umana). Cosciente vuol dire che fa della propria vita un oggetto<sup>11</sup>. Inoltre l'uomo è un essere *universale e libero*. Universale vuol dire che tutta la natura è suo oggetto (il suo corpo inorganico); libero nel senso che il suo bisogno non è immediato come negli animali. Appunto perché libero, universale, e cosciente, l'uomo nei confronti della natura ha un atteggiamento diverso dagli animali: non si adatta soltanto, ma *produce* cioè *trasforma* la natura<sup>12</sup>. Viene qui in primo piano l'attività produttiva dell'uomo. Il *lavoro*. Tutta la storia umana è storia della produzione dell'uomo. Solo il naturalismo spiega ciò: perché la storia è la storia naturale dell'uomo. La storia dell'uomo non è la *fenomenologia dello spirito* ma *la storia naturale dell'uomo*, la storia della natura che diventa umana. Il naturalismo permette a Marx di fondare l'oggettività. Questo è il punto. Oggetto come realtà in contrapposto ad idealità<sup>13</sup>.

c) Ma se veramente la storia è la storia naturale dell'uomo, la storia è la storia dell'alienazione dell'uomo, perché il lavoro, ciò che veramente costituisce la forza essenziale dell'uomo, è alienato<sup>14</sup>. L'alienazione del lavoro implica l'alienazione totale dell'uomo, perché è il fondamento di ogni altra alienazione; ed è il fondamento di ogni altra alienazione perché l'uomo prima di essere autocoscienza è natura, prima di essere uomo teoretico è uomo pratico. Ed è l'alienazione dell'uomo pratico che determina tutte le ulteriori alienazioni. Feuerbach ha definito la religione come alienazione; ma non si è accorto che la religione è soltanto l'alienazione dell'uomo teoretico, e che a fondamento di questa alienazione sta l'alienazione dell'uomo pratico, cioè il lavoro alienato<sup>15</sup>. I quattro momenti dell'alienazione del lavoro: 1) *l'alienazione della cosa*. E questa alienazione è duplice, cioè tratta degli oggetti che l'operaio produce, quanto dei mezzi di sussistenza che gli sono negati sino all'annullamento, cioè sino alla morte di fame<sup>16</sup>; 2) *l'alienazione di sé* (anche qui in duplice senso: in quanto distrugge il proprio corpo e il proprio spirito, e in quanto il suo lavoro non appartiene a lui, ma ad altri, è un mezzo di soddisfazione di bisogni altrui: l'operaio diventa *strumento*); 3) *l'alienazione dell'essenza stessa dell'uomo (disumanizzazione dell'operaio)*<sup>17</sup>; 4) *l'estraniamento dell'uomo dall'uomo* (la dissociazione, la disgregazione della società).

A chi appartiene questo lavoro? Non agli dei né alla natura. Ma ad un altro uomo. Al proprietario. La proprietà è il prodotto del lavoro alienato: riassumendo è il prodotto della schiavitù, della strumentalizzazione, della disumanizzazione, della dissociazione. È ciò che ci rivela, senza darcene una spiegazione, l'economia politica.

La liberazione dell'uomo è la liberazione dalla proprietà. E siccome la proprietà è l'alienazione di tutto l'uomo, l'emancipazione degli operai, cioè dei non proprietari, è

l'emancipazione totale dell'uomo, la riconquista dell'uomo totale. Tale riconquista non può avvenire che attraverso la soppressione della proprietà, cioè nel comunismo. Il comunismo è l'appropriazione dell'uomo totale, il ritorno dell'uomo a se stesso, attraverso l'eliminazione dell'alienazione del lavoro prodotta dalla proprietà. È in termini hegeliani la negazione della negazione: ma non una soppressione che avviene nell'idea, ma nella realtà. È la sintesi di una dialettica non più mistificata, ma reale. Naturalmente questo comunismo non diventa chiaro tutto d'un tratto. Vi è prima un comunismo rozzo e materiale, poi un comunismo incompleto. E infine il comunismo positivo.

Definizione<sup>18</sup>. Il comunismo in quanto sintesi di naturalismo e di umanismo è la realizzazione dell'uomo sociale, o della società reale dell'uomo. Solo nella società reale, dove l'uomo è sociale, avviene la conciliazione definitiva tra uomo e natura, tra natura e uomo, tra uomo e uomo<sup>19</sup>. Si capisce che arrivati a questo punto Marx era ormai venuto in chiaro su due scoperte che saranno poi un acquisto definitivo della sua filosofia, e cioè la conversione della teoria nella prassi<sup>20</sup> e il materialismo storico<sup>21</sup>. La storia come autocreazione dell'uomo. Dal naturalismo umanistico allo storicismo assoluto.

Giunto a questo punto di chiarezza teoretica, il compito non era più teoretico, ma pratico. La filosofia aveva chiarito che il mondo doveva essere trasformato, e che cosa bisognasse fare per trasformarlo. E non l'uomo Marx, ma tutta la classe degli uomini estraniati doveva passare all'azione, cioè fare la storia. Qualsiasi filosofia che fosse sorta dopo questo chiarimento gli sarebbe apparsa come il tardo frutto di uomini scadenti, o di un'ideologia controrivoluzionaria. Di qua, Marx ha annunciato la fine della filosofia. È il significato dell'11 glossa a Feuerbach.

Conseguentemente, Marx lascerà i suoi lavori filosofici alla furia roditrice dei topi. E sono stati pubblicati soltanto nel 1932.

Questo risultato di Marx ha lasciato un compito preciso alla filosofia successiva<sup>22</sup>.

Per criticare Marx bisogna risalire a Marx, individuarne le tesi principali. Due tesi fondamentali: a) la storia dell'uomo è una storia di estraniamento e di appropriazione; b) il passaggio dall'estraniamento all'appropriazione è dato dalla soppressione del lavoro alienato, in quanto l'alienazione del lavoro è tutta l'alienazione dell'uomo. Una critica feconda di Marx deve mirare a colpire uno o tutti e due questi punti. Si hanno queste diverse posizioni: o la storia dell'uomo è la storia dell'estraniamento dell'uomo, ma siccome non è autocreazione dell'uomo, l'appropriazione non è di questo mondo; o la storia dell'uomo è una storia della appropriazione dell'uomo, cioè dell'uomo che è di volta in volta sempre debole (idealismo, romanticismo); oppure anche se la storia è autocreativa, l'alienazione dell'uomo non è soltanto del lavoro, e non basta il fiat della soppressione della proprietà, ma occorre un lavoro continuo, diuturno, di correzione, di miglioramento, senza cullarsi in visioni escatologiche e catastrofiche<sup>23</sup>. È la posizione del razionalismo critico, il quale teme che *<frase non terminata>*<sup>24</sup>.

Tutto lo sviluppo della storia dell'uomo avviene per Hegel nella coscienza, cioè sotto forma di idea, considerando l'idea come il prodotto proprio della coscienza. Cioè è una storia puramente ideale che non ha nessun contatto e nessuna presa con la storia reale. Cioè è una pura astrazione (ideale in contrapposto a reale, astratto in contrapposto a concreto)<sup>25</sup>. Il processo delle astrazioni e dell'appropriazione avvengono all'interno della coscienza, sono movimenti del pensiero con se stesso. Dunque Hegel ha scoperto il movimento della storia, movimento che consiste nel rapporto dialettico di astrazione e di alienazione, ma l'ha idealizzato, cioè ne ha fatto un movimento astratto.

Un secondo errore di Hegel è di aver, sì, rivendicato il mondo oggettivo dell'uomo, ma di aver posto l'essenza dell'uomo nello spirito, onde i prodotti dell'uomo sono tutti prodotti dello spirito, e quindi in quanto momenti dello spirito sono enti ideali. Hegel ha il merito di porre gli elementi della *critica*, ma poi li mistifica. Insomma è una critica non ancora chiara a se stessa.

Il risultato della filosofia di Hegel – per dirla con una parola – è la *dialettica del pensiero puro* (p. 172).

Dal secondo errore risulta questa conseguenza: se l'oggetto della coscienza non è l'oggetto reale, ma soltanto la coscienza oggettivata, ne viene che l'*appropriazione* in Hegel è non soltanto l'eliminazione dell'estraniamento, ma anche dell'oggettività. Cioè l'appropriazione è la riduzione dell'uomo a spiritualità, a ente spiritualistico non oggettivo. O più sotto: per Hegel *l'essere umano, l'uomo è autocoscienza* (p. 174)<sup>26</sup>. E l'autocoscienza non è l'uomo reale, ma solo l'astrazione dell'uomo (p. 176). L'uomo reale ha oggetti reali (non astratti), e quindi la sua autoalienazione pone un *mondo reale* (mentre l'uomo di Hegel che è mera autocoscienza pone soltanto la cosa astratta, la *cosalità*, la Dinglichkeit, la quale non è una cosa reale, ma una cosa creata, posta dall'autocoscienza). L'uomo reale – ancora – non è soggetto, perché opera oggettivamente, ed opera oggettivamente perché l'oggettività si trova nella determinazione del suo essere.

L'uomo è oggettivo, perché è originariamente natura: pone solo oggetti, perché è posto da oggetti. Insomma il prodotto dell'uomo è oggettivo, perché la sua attività è oggettiva (ed è oggettiva in quanto naturale). Qui è evidente il *naturalismo* marxista, in quanto rovesciamento dello *spiritualismo* hegeliano: oggettività dell'uomo natura in contrappunto alla soggettività dell'uomo spirito. Subito dopo (p. 177) Marx infatti parla di

*naturalismo* o *umanismo* che si distingue tanto dall'idealismo quanto dal materialismo, ed è la verità sintesi d'entrambi. E solo il naturalismo è in grado di intendere l'azione della storia universale<sup>27</sup>. Che cosa vuol dire che l'uomo è un essere oggettivo, o parte di oggetti? Vuol dire che l'uomo, in quanto essere naturale, dotato di corpo e di sensi, è un essere passivo, *condizionato e limitato*, al pari degli animali e delle piante (p. 177), vuol dire che gli oggetti dei suoi impulsi esistono fuori di lui. Ma l'uomo è anche un essere naturale attivo, dotato di forze naturali che esistono in lui allo stato di impulsi. L'uomo in quanto esso stesso essere oggettivo non può non porre, estrinsecandosi, oggetti. E non pone oggetti se non è esso stesso oggetto. Il sole è l'oggetto delle piante, e reciprocamente le piante sono oggetto del sole. [Dunque, un essere naturale è un essere oggettivo; un essere oggettivo è un essere che ha un oggetto fuori di sé; un oggetto che ha un essere fuori di sé è esso stesso oggetto. E solo un essere oggettivo è un essere; *un essere non-oggettivo è un non-essere*<sup>28</sup>. Ciò vuol dire che per Marx, identificato l'essere oggettivo con l'essere naturale, non esiste altro essere al di fuori dell'essere naturale. *Chi dice essere dice essere naturale*. La realtà dunque è natura. Riduzione della realtà a natura. E questo è evidentemente *naturalismo integrale*].

Ma l'uomo non è soltanto *essere naturale*, è un essere naturale *umano*. In che cosa consiste l'umanità dell'uomo? Questo è un punto assai difficile. Vediamo le varie espressioni di Marx da cui si possa trarre una determinazione dell'essenza specifica dell'uomo<sup>29</sup>: 1) l'uomo si comporta verso se stesso come fosse un essere universale e perciò libero (p. 88); 2) l'uomo a differenza dell'animale fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza (p. 89), cioè ha un'attività vitale cosciente (ibid.), cioè fa della sua propria vita un oggetto (in cui consiste la coscienza)<sup>30</sup>; la sua attività quindi è un'attività libera (p. 89); 4) l'uomo è un essere generico dotato di coscienza

(p. 89); 5) è un essere che si comporta verso il genere come verso il proprio essere, o verso se stesso come verso il suo essere generico (p. 89-90) [identica formula poco prima, p. 86 principio]; 6) l'uomo produce in modo universale, non unilaterale; libero dal bisogno, non solo quando vi è costretto, ecc. (p. 90); 7) l'uomo non è un essere che è per se stesso [Della Volpe qui interpreta riflesso in sé, pensante, *Libertà comunista*, p. 62]<sup>31</sup>. Da tutte queste determinazioni appare che la caratteristica dell'uomo è di essere cosciente, cioè di fare sé oggetto di se stesso, e come tale di essere libero e universale (staccato dall'immediatezza).

Ritorniamo ad Hegel. Si è visto che per Hegel l'uomo è coscienza. Ma la coscienza ha come suo atto unico e specifico il *sapere*. Commenta poi soprattutto il n. 6: «la coscienza nel suo essere altro in quanto tale è presso di sé», dove egli dice si trovano tutte le illusioni della speculazione. Infatti interpreta la frase hegeliana in questo modo: che l'uomo sia presso di sé nel suo esser altro, vuol dire, per esempio, che pure dopo aver riconosciuto la religione come un prodotto della alienazione di sé, si trova tuttavia riconfermato nella religione come religione<sup>32</sup>. E qui è la radice del *falso positivismo di Hegel*, o del suo *apparente criticismo* (p. 181). Di qua critica della *negazione della negazione* in Hegel (p. 182): questa non è la conferma dell'essere vero attraverso la negazione dell'essere apparente, ma è la *conferma dell'essere apparente*, o la negazione dell'essere apparente come essere oggettivo fuori dell'uomo e il suo trasferimento nel soggetto. Egli così spiega: la vera esistenza della religione è la filosofia della religione (perché il movimento dei momenti del movimento si rivela soltanto nel pensiero, cioè nella filosofia). Da ciò deriva che io sono veramente religioso come filosofo della religione (veramente politico come filosofo della politica, ecc.); e quindi nego la religiosità reale e l'uomo realmente religioso. Ma nello stesso momento in cui li nego, li

confermo in parte entro i limiti della mia propria esistenza che contrappongo ad essi, poiché questa è soltanto la loro espressione filosofica; in parte nella loro caratteristica forma originaria perché valgono come allegorie (essere apparente) della loro vera esistenza, cioè della mia esistenza filosofica. Qui in sostanza Marx vuole dimostrare che la soppressione hegeliana non è una soppressione reale, ma soltanto pensata, filosofica. In quanto tale, nel momento stesso in cui nega la negazione, la conferma. Ma bisognerebbe chiarire meglio questo punto. Più chiaro poco dopo, quando dice che la *soppressione è una soppressione dell'ente pensato*; per es. la proprietà privata *pensata* si sopprime nel *pensiero* della morale (p. 183). Ancora due aspetti: a) da un lato l'esistenza che Hegel sopprime non è l'esistenza reale, ma l'esistenza come oggetto del sapere, cioè la dogmatica e non la religione, e così via; b) l'uomo religioso, d'altro lato, può trovare in Hegel la sua ultima conferma.

Tratta poi degli elementi positivi di Hegel (p. 184), su cui per ora soprassediamo. Tre punti: contrassegnati da a, b, e *in terzo luogo*. Notiamo questa frase: il processo umano finisce per diventare in Hegel un processo divino, onde «l'uomo reale e la natura reale diventano puri predicati e simboli di questo uomo nascosto, irreali, e di questa natura irreali». Si ha quindi in Hegel un capovolgimento del rapporto ideale-reale, soggetto-oggetto. Il mondo reale diventa apparenza, simbolo: e il mondo ideale, pensato, diventa la vera realtà.

E adesso vediamo di sviluppare il *naturalismo* di Marx che egli contrappone all'idealismo o falso positivismo di Hegel. Si è detto che l'uomo è natura, oggetto, essere oggettivo: ma è *natura umana*. In un'ulteriore determinazione è il carattere *sociale* della natura umana: questa determinazione appare a p. 121 e ss. dove si parla del comunismo come «ritorno dell'uomo per sé», dell'uomo come essere sociale, cioè umano. Poi a p. 124 precisa:

la società produce l'uomo in quanto uomo, e l'uomo produce la società. C'è dunque questa stessa interdipendenza tra uomo e società che tra uomo e natura. Ne viene che l'attività e lo spirito dell'uomo sono sociali tanto per il loro contenuto, quanto per la loro origine. La natura è umana soltanto per l'uomo sociale: soltanto nella società la natura esiste per l'uomo come vincolo con l'altro uomo. [Questo vien detto non sul piano ontologico, ma deontologico: cioè soltanto quando sia realizzata la società umana allora soltanto la natura è umana]. «Uomo sociale» in senso deontologico, cioè nel senso dell'uomo come dovrebbe essere dopo la soppressione della proprietà privata, cioè nella società comunista. Voglio dire che l'uomo naturale non è l'*uomo sociale*, ma diviene l'uomo sociale con la soppressione della proprietà privata. Che la società qui sia intesa come punto-limite è spiegato dalla seguente celebre frase: «la società è l'unità essenziale dell'uomo con la natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura». Nella società, in cui l'uomo è essere sociale (cioè nella società dove è stata eliminata la alienazione, ecc.) ogni attività umana è sociale (non solo quella immediatamente sociale), per es. anche l'attività scientifica, perché è un'attività sociale la sua stessa esistenza. In secondo luogo, mentre oggi la coscienza universale è un'astrazione della vita reale, ed ostile alla vita, nella società «la mia coscienza universale non è altro che la forma teoretica di ciò di cui la comunità reale è la forma vivente», cioè c'è perfetta corrispondenza (non ostilità) tra pensiero e vita.

Il comunismo rappresenta l'appropriazione dell'uomo totale. L'uomo nella società attuale è alienato. È alienato totalmente perché è alienata la sua attività specifica che lo fa uomo, e lo distingue dalla natura: *il lavoro*. Come è avvenuta questa alienazione? Si tratta di interpretare il movimento della storia secondo la stessa economia politica che è la scienza dell'alienazione umana. L'economia politica ci insegna una cosa:

che l'uomo-lavoratore è soprattutto merce, e che la società inevitabilmente si divide in due classi opposte, di proprietari da un lato e di operai senza proprietà. L'economia politica è la scienza della proprietà privata, ma non ce la spiega, cioè non ci spiega in base a quale legge la proprietà privata si forma. L'economia politica non spiega il movimento necessario della storia: ci presenta tutto quanto come accidentale, mentre c'è una legge necessaria che bisogna mettere in luce (p. 82). Il lavoro produce oggetti: ma nel mondo dell'economia politica, cioè della proprietà privata l'oggetto del lavoro diventa un essere estraneo, una *potenza indipendente* da colui che la produce, sino a condurre all'annullamento dell'opera (l'operaio muore di fame) (p. 83). Analogia con la religione: anche la religione, come il regime della proprietà è un mondo estraniato. Quante più cose l'uomo versa nell'oggetto del lavoro (cioè tanto più produce), tanto più è povero. Così quante più cose attribuisce a Dio, tante meno ne ritiene egli stesso (p. 84). L'alienazione è duplice: non solo degli oggetti che l'operaio produce (che diventano *estranei* e indipendenti), ma degli stessi mezzi di sussistenza dell'operaio. L'operaio diventa in questo duplice senso *schiavo dell'oggetto*. Ma l'alienazione non è soltanto oggettiva, è anche soggettiva, nel senso che l'operaio non solo aliena l'oggetto del proprio lavoro, ma la sua stessa attività produttrice, cioè si *aliena da se stesso* (p. 86): alienare la propria attività produttrice vuol dire che nel suo stesso lavoro egli si nega, nel senso che distrugge il suo corpo e il suo spirito. Nel suo lavoro l'operaio non è presso di sé, ma fuori di sé: donde la sua infelicità. Ancora in un altro senso avviene l'alienazione del lavoro: nel senso che il lavoro non appartiene all'operaio, ma ad altri, non è un mezzo per la soddisfazione dei propri bisogni, ma di bisogni altrui. Il suo lavoro quindi non è un lavoro umano, ma bestiale. Egli si sente uomo soltanto nelle sue funzioni animali, bere, mangiare, ecc. Ed ecco la situazione paradossale dell'operaio; il rovesciamento di valori in cui si viene a trovare l'operaio: che è uomo nelle

funzioni animali; bestia, nelle funzioni umane. Riassumendo: l'operaio esprime due estraniamenti: l'*estraniazione della cosa* (nel duplice senso dell'oggetto del lavoro e dei mezzi di sussistenza), l'*estraniazione di sé* (nel senso che il lavoro lo distrugge come persona ed appartiene ad altri). Ma vi è una terza estraniamento: che è l'*estraniazione del genere*, cioè l'estraniamento della stessa essenza dell'uomo, considerato non come individuo, ma come ente appartenente ad un determinato genus. L'essenza dell'uomo, per cui l'uomo si distingue dagli altri animali, sta nel fatto che egli si comporta verso se stesso come verso un essere *universale* e quindi *libero*. Universale qui significa che non una sola parte della natura, ma tutta la natura è oggetto dell'attività dell'uomo: la natura, tutta la natura, è il corpo inorganico dell'uomo<sup>33</sup>. Ma il lavoro dell'operaio aliena all'operaio questa universalità, cioè il carattere specificamente umano dell'uomo come essere che appartiene ad un determinato genus. In altre parole: il lavoro estraniato fa «della vita del genere un mezzo della vita individuale» (p. 89), spiegato più sotto con questa altra formula: «fa della sua attività vitale, della sua essenza, un mezzo per la sua esistenza»<sup>34</sup>. Il lavoro estraniato annulla dunque le due caratteristiche dell'uomo come essere generico, cioè l'*universalità* e la *libertà*. Il lavoro dell'operaio non è né universale né libero, (dice prima, p. 86, che è un lavoro forzato): cioè è un lavoro inumano, che contraddice all'essenza dell'uomo. Come essere universale e libero la caratteristica dell'uomo (il suo essere generico) sta nella *trasformazione del mondo oggettivo* (l'animale non trasforma il mondo, ma vi si adatta). E quindi l'oggetto del suo lavoro è l'oggettivazione della vita dell'uomo nel suo valore essenziale; ma il lavoro estraniato strappa all'operaio questo oggetto e quindi la sua vita nella sua essenzialità (p. 90), e gli toglie ogni primato di fronte agli animali. Una quarta estraniamento, come conseguenza di questa terza: l'*estraniazione dell'uomo dall'altro uomo*.

Analizzando l'estraniamento del lavoro nelle sue quattro fasi, sorge una domanda: a chi appartiene il lavoro estraniato? Ad un altro uomo estraneo all'operaio (non gli dei, cioè la natura). Quest'uomo è il proprietario. Dunque la proprietà privata è il prodotto del lavoro estraniato. Con l'alienazione del lavoro viene a cadere anche la proprietà: sono due concetti legati indissolubilmente. All'inizio la proprietà privata è il prodotto del lavoro estraniato: poi tra i due fatti si ha un'azione reciproca (nel senso che la proprietà produce nuovo lavoro estraniato, il lavoro estraniato nuova proprietà, ecc.).

Questa analisi del lavoro alienato è fondamentale: nel dimostrare che nell'alienazione del lavoro si aliena tutto l'uomo, si avvera la disumanizzazione totale. E quindi la conseguenza che si ricava è pure radicale: solo l'appropriazione del lavoro espropriato può rendere l'*uomo umano*. E questa appropriazione che si avvera soltanto con la soppressione della proprietà privata è la liberazione, l'emancipazione di tutto l'uomo. *L'emancipazione degli operai è l'emancipazione universale dell'uomo* (p. 95), perché «nel rapporto dell'operaio con la produzione è incluso tutto intero l'asservimento dell'uomo» (p. 95).

Questa emancipazione è opera del comunismo. Ma anche il comunismo non si attua d'un tratto. «La soppressione della estraniamento percorre la stessa strada della estraniamento» (p. 118). Queste fasi sono rappresentate dalle teorie dei socialisti<sup>35</sup> Proudhon, Saint-Simon, Fourier, e poi dal comunismo rozzo e materiale che è la generalizzazione e il compimento della proprietà privata (p. 119): questo comunismo si rivela nella sua essenza nella tesi della comunanza delle donne, che è una forma di prostituzione universale, così come la proprietà generale diventa per questo comunismo la proprietà universale. Questo comunismo nega la *personalità dell'uomo* (p. 119). In quanto nega la personalità e l'espressione conseguente della proprietà

privata che è questa negazione (p. 119). Dopo il comunismo rozzo vi è ancora un altro comunismo, il *comunismo incompleto* (p. 121)<sup>36</sup>: è un comunismo ancora infetto dalla proprietà privata, che ha capito il *concetto* della proprietà, ma non l'essenza. Questo comunismo si presenta sotto due aspetti: come *comunismo politico* (democratico e dispotico) e come *comunismo già accompagnato dalla soppressione dello stato*. Su questo comunismo, ancora affetto dalla proprietà privata, si sofferma troppo poco<sup>37</sup>.

Infine vi è il comunismo fondato sulla *soppressione positiva* della proprietà privata. Questo comunismo è l'appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo, cioè il ritorno dell'uomo all'*uomo sociale*. Definizione di questo comunismo a p. 122: È la soluzione dell'enigma della storia. La storia comincerà dal comunismo: l'intero movimento della storia è l'atto reale di generazione del comunismo. (Mentre il comunismo ancora incompiuto e quel che viene dopo il comunismo rozzo cerca le prove storiche in società comunistiche già realizzate). Questo comunismo è la realizzazione della società come unità dell'uomo con la natura (v. p. 124: definizione della società). Analogia tra la definizione del comunismo e la definizione della società: sintesi di umanesimo e naturalismo, l'uno; di natura e uomo, l'altro. Il comunismo come appropriazione dell'uomo totale: Feuerbach ha visto soltanto l'alienazione religiosa. Ma non ha visto che l'alienazione religiosa ha per presupposto l'alienazione economica. Quindi la soppressione dell'alienazione religiosa non libera l'uomo, ma se mai soltanto l'uomo teoretico; solo la soppressione dell'alienazione economica, cioè il comunismo, libera l'uomo pratico, e di conseguenza l'uomo teoretico. È la liberazione dell'uomo totale, p. 130: «la soluzione delle opposizioni teoretiche è possibile soltanto in maniera pratica», e questo perché, p. 122-23: «la religione, la famiglia, lo stato, il diritto

ecc. non sono che modi particolari della produzione, ecc.». Ed ecco che Marx afferma qui le due principali tesi: il *rovesciamento della teoria nella prassi* e il *materialismo storico*. E qui si vede come queste due tesi siano stabilmente unite. Posta la tesi del materialismo storico, ne viene il rovesciamento della teoria nella prassi.

Ma ancora una tesi deve essere ricordata, e che è veramente conclusiva: *la storia come autocreazione dell'uomo*. Il concetto di creazione deriva dalla dipendenza in cui si trova l'uomo di fronte all'altro uomo (p. 133) ma per l'uomo socialista (cioè che vive nella società comunista) il concetto di creazione non è più necessario perché egli ha la prova irrefutabile della sua nascita mediante se stesso, del fatto che tutta la storia del mondo non è altro che il divenire della natura per l'uomo, la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano (p. 134). Di qua il socialismo non ha più bisogno dell'*ateismo* e neppure del *comunismo*. Infatti il *comunismo è un passaggio, il socialismo è la meta*<sup>38</sup>.

## 8.

### Il giovane Marx\*

Parlare del giovane Marx vuol dire parlare di Marx filosofo, della filosofia di Marx, o se vogliamo dire con altre parole, dell'*esito filosofico* delle sue ricerche che lo impegnano più seriamente durante gli anni giovanili<sup>1</sup>. Il che non vuol dire che Marx abbia in quegli anni fatto soltanto della filosofia. In quegli anni scrisse pure saggi polemici e politici, come collaboratore soprattutto della *Gazzetta renana* e degli *Annali franco-tedeschi*. Tra questi saggi – che vedranno presto la luce in un volume<sup>2</sup> – sono noti per lo meno quelli sulle leggi sulla censura, sui furti di legname dei contadini della Mosella e sulla questione ebraica. Si vuol dire esattamente che solo in quegli anni egli scrisse opere filosofiche, di propositi filosofici, che solo in quegli anni – e non più nel resto della sua vita – prese contatto diretto con la filosofia precedente, ne fece oggetto di discussione e di ricerca, sino a farsi un proprio ordine di idee, se non proprio un sistema, che servì di guida teorica all'opera intellettuale e pratica svolta negli anni successivi<sup>3</sup>.

Ora l'interesse per il giovane Marx, per il Marx filosofo è in questi ultimi anni in Italia, ma non soltanto in Italia, straordinariamente cresciuto, sin quasi a diventare presso che esclusivo. Di Marx si sono impadroniti i filosofi. Basta scorrere le riviste filosofiche per accorgersene. Non dico che la filosofia di Marx non fosse stata fatta oggetto di studio anche prima. Ma lo studio sulla filosofia di Marx non era certo la parte preponderante degli studi su Marx. Ora, invece, sembra che lo studio di Marx filosofo sia diventato preponderante, se non addirittura esclusivo. Certo, ci fu tra il 1895 e il 1900 un certo

fervore di studi sulla filosofia marxistica: ciò che Croce ha battezzato la fase del *marxismo teorico* in Italia nel noto saggio: *Come ebbe inizio e come morì il marxismo teorico in Italia*. Tanto che se vogliamo battezzare il nuovo periodo di studi marxistici potremmo chiamarlo la seconda fase del marxismo teorico in Italia. Ma si badi: tra la prima e la seconda fase c'è una grande differenza. La prima fase volle essere una *liquidazione* della filosofia di Marx intesa a sopraffare il marxismo genuino di Labriola, a neutralizzarne gli effetti<sup>4</sup>. È nota la lezione del Croce: il marxismo non è una filosofia e più precisamente una filosofia della storia come si poteva presumere dal Labriola, non è neppure una metodologia, ma è un criterio, uno dei criteri della interpretazione storica<sup>5</sup>. La tesi del Gentile è meno netta, ma non meno negativa: Marx, sì, è un filosofo ma un cattivo filosofo. La filosofia di Marx è una filosofia della storia, ma ahimé Marx nel fare questa filosofia della storia avrebbe commesso parecchi errori: 1) di non aver capito Hegel, e quindi averlo voluto rovesciare, mentre non c'era niente da rovesciare; 2) di essere perciò uno dei «più sciagurati devianti» del pensiero hegeliano; 3) di essere una filosofia *contraddittoria* perché ritiene di essere materialistica, e invece non è affatto tale perché si fonda sul principio della creatività del conoscere che è un principio idealistico (il che è una delle più sciagurate misinterpretazioni di Marx). Questo marxismo teorico fu insomma un'alzata di scudi contro Labriola. Dal punto di vista ideologico, mi pare importantissimo. Sino a che il marxismo veniva interpretato positivisticamente era in gran parte innocuo: il positivismo era la filosofia della borghesia progressiva, tutt'al più del riformismo (l'evoluzionismo). Il marxismo, una volta positivizzato, poteva essere considerato come nient'altro che un *aspetto secondario della filosofia borghese* e quindi poteva in quanto tale essere facilmente digerito e neutralizzato<sup>6</sup>. E se il marxismo fosse rimasto identificato col positivismo, il superamento del positivismo operato dall'idealismo avrebbe

irrimediabilmente portato al superamento dello stesso marxismo. Il tentativo di Labriola di staccare il marxismo dal positivismo aveva dunque suscitato un grande allarme. È di fronte a questo allarme che i giovani esponenti della filosofia borghese allora in pieno sviluppo corsero ai ripari, e sostennero la non importanza del marxismo come filosofia: o negandolo come filosofia o sostenendo che era una filosofia, sì, ma una filosofia sbagliata, denotante contraddizioni, era una specie di idealismo inconsapevole. La storia del De Ruggiero come esemplificazione: nel cap. Antimetafisica e naturalismo c'è anche il materialismo storico (tre pp.) in mezzo alla psicologia dei popoli e alla filosofia di Lotze<sup>7</sup>.

Oggi, invece, se c'è qualcosa che caratterizza la seconda fase del marxismo teorico in Italia è la considerazione non solo della sua importanza, ma addirittura della sua decisività nella storia della filosofia. La tesi fondamentale del nuovo marxismo è questa: Marx è un fatto *decisivo nella storia della filosofia*. Questa tesi ha assunto due o forse tre aspetti diversi: 1) ...<sup>8</sup> (Del Noce); 2) rovesciamento del razionalismo (Balbo); 3) è una filosofia nuova che sostituisce il principio della persona-lavoro a quello della persona astratta, puro fine in se stessa, ecc. (Della Volpe). È importante poi che questo diverso orientamento degli studi di filosofia marxista corrisponda ad una ben diversa situazione storica, ad un ben diverso rapporto con le classi. Il movimento operaio appare oggi un fatto ben più decisivo di quel che poteva apparire alla fine del secolo scorso, soprattutto in Italia, dove la borghesia uscì vittoriosa dalla guerra dell'indipendenza, percorreva la sua fase ascendente. Non erano ancora venute le due guerre mondiali e il fascismo per mostrare la decadenza della classe borghese in Italia. Ma non si possono dimenticare altre due considerazioni: 1) la scoperta dei manoscritti giovanili di Marx che sono tutti filosofici; 2) la straordinaria somiglianza della situazione in cui si è venuta a trovare la nostra generazione

con quella a cui apparteneva Marx e il gruppo dei suoi amici.

Noi abbiamo vissuto la crisi dell'idealismo. Possiamo dire che siamo venuti fuori dalla «crisi dell'idealismo». Anche noi per ricominciare a filosofare abbiamo dovuto fare i conti con l'idealismo, così come Marx aveva fatto i conti con la filosofia di Hegel. L'idealismo ha rappresentato per noi il sistema compiuto, entro i limiti del quale siamo stati educati. Noi siamo stati crociani con quella stessa confidenza e con quella stessa presunzione con cui i giovani seguaci di Hegel erano stati hegeliani. Il sistema di Croce ci ha offerto non questa o quella soluzione, ma la soluzione, entro la quale ce ne stavamo tranquilli e sicuri, al riparo da sorprese e da avventure. Come quello di Hegel anche l'idealismo era una filosofia del superamento delle antitesi, era una filosofia ottimistica. Lo spirito di sistema: tutta la realtà aveva trovato il suo posto. Ma poi ci siamo accorti che le contraddizioni erano solo idealmente, cioè teoreticamente superate. E allora è venuta la crisi. Riportiamoci all'epoca immediatamente successiva alla sistemazione di Hegel e ci troveremo di fronte allo stesso senso di crisi.

La filosofia di Hegel come l'ultimo traguardo della filosofia razionalistica; di adeguazione; la conciliazione di finito e infinito; di spirito borghese e spirito cristiano. L'incarnazione stessa dell'idea della filosofia. Il compimento della filosofia. Inveramento dello spirito romantico. Che cosa si intende per romanticismo: unità di finito e infinito. Ma poi l'incanto si è rotto: la realtà ha continuato a muoversi. Le contraddizioni della società. Di fronte a questa crisi erano aperte due vie: o accettare la contraddizione, le tensioni come insuperabili... ecc.; oppure constatata la contraddizione, riconoscere che questa non è superabile teoricamente ma soltanto praticamente, e fu la via di colui che disse:.....<sup>9</sup> Carlo Marx. *Entrambe le vie sono la rottura*

*della spiritualità romantica* (v. appunti e poi affinità con le situazioni del nostro tempo. Rottura del neo-romanticismo: l'esistenzialismo da un lato, come rottura regressiva (ritorno alle origini); il neo-marxismo come rottura verso il futuro, come filosofia dell'economia<sup>10</sup>).

Gli anni di preparazione filosofica di Marx sono quelli che lo conducono da Hegel sino alla concezione della filosofia della prassi. Si tratta di ripercorrere questa concezione. I *Manoscritti del '44*: storia e sistema.

Giunto al comunismo, egli ha scoperto la tesi del materialismo storico e quella della filosofia della prassi. Qui sta la vera, la grande scoperta di Marx, la sua *decisività*. Non nel passaggio dalla filosofia alla non filosofia, perché essa pure è una filosofia; non nel passaggio dalla filosofia alla scienza perché rimangono elementi escatologici; non nella creazione di una nuova filosofia perché anzi questa scoperta segna la fine della filosofia stessa di Marx. Il vero rovesciamento sta nell'aver considerato la storia dal punto di vista dell'uomo pratico e non più teoretico. La storia come autocreazione dell'uomo. La storia come storia dell'uomo finito, naturale. La storia non come teofania non come teodicea, ma come storia umana. La suggestione di Vico.

Si capisce che giunto a questo punto il suo compito non era più teoretico, ma pratico. Anche egli come gli altri filosofi ha interpretato il mondo. Ma la sua interpretazione lo ha convinto che bisogna cambiarlo.

**III.**

**Studi sulla dialettica**

## 9.

### Seminario del 27.4.1949\*

– Non c'è dubbio che oggi assistiamo ad un rinnovato interesse per Hegel. Prove: De Ruggiero; I. Ilijin (pp. 432); H. Niel (circa 400 pp.); J. Hyppolite (600 pp.); Kojève (600 pp.); Lukács (720 pp.). Aggiungere: Löwith (circa 700 pp.)<sup>1</sup>.

– La caratteristica di questi scritti è riproduzione della divisione tra *destra* (Ilijin e Niel) e *sinistra* (Kojève, Hyppolite e Lukács), mentre il neo-hegelismo del principio del secolo – il primo grande ritorno ad Hegel – aveva cercato di evitare gli estremi e di tenersi in mezzo, vale a dire di [non] fare di Hegel un teologo o un materialista, ma un idealista puro e semplice, correggendo, se mai, e purificando il suo idealismo. (v. Croce, *Ciò che è vivo*, p. 133: eliminare il dualismo di Hegel tra spirito e natura, onde superare la divisione tra destra e sinistra; v. ancora contro le deviazioni di destra e sinistra, la *Conclusione*, p. 134 e ss. Anche l'interpretazione di Gentile è un'interpretazione centrista: *idealismo* contro misticismo e materialismo).

– Ragioni di questo ripresentarsi della scissura (dopo la *conciliazione* idealistica): il mondo sociale d'oggi e le sue contraddizioni. Molte volte si è già notato la somiglianza del nostro tempo con quello successivo ad Hegel: neo-marxismo e neo-kierkegaardismo. Epoca di crisi, di estremi contrapposti: la terza via, la *Versöhnung* sembra anacronistica.

– Il nuovo in questo dialogo è rappresentato dal nuovo materiale su cui si lavora: gli scritti giovanili. Gli inediti di Hegel: le lezioni della maturità (periodo di Berlino), pubblicate dagli allievi. Gli scritti giovanili rimasti inediti. (Il primo scritto

pubblicato era la *Differenz* del 1801: Hegel aveva già 31 anni. E poco scrisse ancora sino alla *Fenomenologia* che è del 1806). I tre periodi: *Berna* (1793-96)<sup>2</sup>; *Francoforte* (1797-1800)<sup>3</sup>; *Jena* (1801-1807). (Seguono: Bamberg, Norimberga, Heidelberg, Berlino). I principali inediti: *Theologische Jugendschriften* del Nohl (1907); *System der Sittlichkeit* (1923, nel Lasson); *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (1923, Lasson [lezioni del 1803-04]; *Realphilosophie* (Hoffmeister, 1931) [lezioni del 1805-06]<sup>4</sup>.

– Gli scritti giovanili sembrano dar ragione agli interpreti di destra. Erano scritti religiosi. Il primo fu il Dilthey (1906). Si fece un Hegel romantico e mistico (Della Volpe; De Negri; De Ruggiero pure)<sup>5</sup>. In Germania: Haering (1929-1938). È la interpretazione che prevale nel libro del Niel che parla di un'intuizione mistica fondamentale, cioè l'unità di finito e infinito (di cui il mistico vede l'unità immediata, e il filosofo quella mediata); il problema di Hegel è di ritrovare la totalità dell'uomo prima del peccato: è un problema di salvezza. L'idea di mediazione – che è centrale in Hegel – ha un'origine religiosa. E trova la sua massima utilizzazione nella *Fenomenologia*, nella *Logica* si ha la *crisi* della mediazione; nell'*Enciclopedia*, lo scacco.

– Contro l'interpretazione del Niel sta quella del Kojève: Hegel ateo, filosofo del finito, della storia dell'uomo come uomo. E qui compare Marx. Kojève insiste soprattutto su un punto: la dialettica di servo e padrone. La storia ha inizio dal desiderio in rapporto con altri desideri. Che cosa desidera l'uomo? Farsi riconoscere come uomo. Per farsi riconoscere deve lottare, cioè deve mettere a repentaglio la propria vita. Ma non deve uccidere: asservire, bensì, il vinto per farsi riconoscere. Il signore gode e il servo lavora. Ma il signore è riconosciuto da una cosa. Solo il servo lavoratore sarà il vero uomo, quando avrà soppresso la sua

servitù. Superiorità del servo sul signore. La storia appartiene al servo lavoratore che si libera e diventa cittadino (la rivoluzione francese e Napoleone).

– L'interpretazione dell'Hyppolite (intermedia): ma mette in rilievo l'interesse politico, lo spirito del popolo, ma senza puntare anche sull'irrazionalismo (il destino).

– Ed ora veniamo al Lukács. La tesi è di smascherare l'interpretazione mistica, irrazionalistica di Hegel fatta dagli interpreti reazionari<sup>6</sup>. Dimostrazione: l'interesse per la religione di Hegel non è un interesse religioso (interessarsi di religione in Germania, arretrata com'è, vuol dire interessarsi di politica). Hegel repubblicano; vagheggiamento degli ideali democratici greci; disprezzo per il cristianesimo (la religione privata). Per il periodo di Berna va tutto bene: *illuminismo* e non *romanticismo*; niente *misticismo*. Più difficile è l'interpretazione del periodo di Francoforte dove c'è un avvicinarsi al cristianesimo, abbandono del collettivo, l'idea del destino<sup>7</sup>. Lukács riconosce che si tratta di crisi (è l'epoca del Direttorio): il problema di Hegel in questo periodo è la riconciliazione dell'individuo con la società borghese. I segni della crisi. Ma qui cade l'interesse per i problemi economici (A. Smith). Jena: l'idealismo oggettivo, e l'abbandono di Fichte. Consapevolezza filosofica. Nega che si possa parlare di un periodo repubblicano di Hegel: differenze profonde sulla *contraddizione conciliazione* e sulla riflessione dialettica (Hegel) o intuizione immediata (Schelling) (entrambi coincidono nel punto negativo, cioè nella critica dell'intelletto astratto). Contro l'individualismo astratto in etica (Jacobi). In questo periodo le caratteristiche sono: *senso storico* (accettazione della realtà storica); importanza dell'*economia* (nel *System der Sittlichkeit* e nel saggio sul diritto naturale) e del concetto di lavoro. Il concetto di *Entäusserung* sorge dal mondo economico. La *Fenomenologia*.

– Ne viene fuori la figura del Marx *vero Hegel*, cioè di Marx che inverte Hegel. Hegel il Battista di Marx<sup>8</sup>. Hegel era stato chiamato in vita per liquidare Marx. Ma Marx viene tirato in ballo per rimettere in vita Hegel. Proprio quello Hegel che aveva servito a liquidare Marx, ora è considerato come il precursore di Marx, come colui che non solo [*non*] liquida Marx, ma anzi lo prepara, lo precorre? Si può capire la cosa per due ragioni: 1) lo Hegel che serviva a liquidare Marx era un Hegel tutto idealista, o peggio reazionario, ecc.; 2) il Marx che veniva liquidato da Hegel era un Marx positivista, positivizzato. Oggi con un Marx non più positivizzato, ma dialettico, è naturale che si operi un riavvicinamento. Si tratta di vedere se questo è un bene o un male per il destino del marxismo. Io penso che sia un male. Marxismo escatologico. Insofferenza anche negli ortodossi. Eresie significative. L'affare Alexandrov<sup>9</sup>.

## 10.

### Significati di dialettica\*

- Una concezione della realtà (soprattutto *storica*), secondo cui lo sviluppo del reale avviene per successive negazioni. Il che esclude il processo lineare per successive integrazioni. Ed esclude anche il processo per passaggio dall'affermazione alla negazione (stato di natura, stato civile). Il processo dialettico implica almeno tre fasi: termina con la negazione della negazione. Il negativo non è in principio ma in mezzo. Ponte;
- Una concezione della rivalutazione del *negativo* (come *valore*) nella storia (v. Hegel, Logica § 81; e Marx la critica di Proudhon che vorrebbe eliminare il lato cattivo). (v. sulla *negatività*, Kojève<sup>1</sup>, p. 71).
- La concezione della storia come *storia di lotte* (indipendentemente dal valore dell'uno o dell'altro: la lotta come *valore*) (l'antagonismo come motore del progresso) (v. Croce, Marx, Hegel).
- Una soluzione virile dei contrasti non astrattamente intellettualistica, né ottimistica, né pessimistica (v. ad es. Croce, p. 48 in fine).
- Una concezione della storicità della verità (storicismo): per cui nessuna verità è definitiva (v. Kojève: la antica dialettica socratico-platonica come ricerca della verità attraverso il dialogo che fonda la vera scienza contro l'opinione, p. 49-50: ma per Platone il metodo dialettico è l'unico che conduce a una sintesi definitiva).

- Una teoria della verità come *superamento* (aufheben nel senso di togliere, superare, eliminare: Kojève, p. 50).
- Una critica dell'intelletto astratto (il primo momento della logica secondo Hegel: Kojève, p. 68).
- Una teoria dell'azione reciproca (per es. tra l'uomo e la natura, tra l'uomo e gli altri uomini, ecc.).
- Significa anche rapporti di *mediazione*?

**11.**

## **Intervento sulla *dialettica* nel Convegno di Milano\***

Non si può dire se si accetta o no la dialettica in generale. Si tratta di un'argomentazione di cui alcune volte ci serviamo, e altre no. Il problema è di studiare meglio questo tipo di argomentazione, e non di farne una legge fatale della realtà, o di privilegiarla tra tutti i tipi possibili di argomentazione. Nessuno può dire: io ragiono dialetticamente. Ma tutti possiamo dire: mi servo dell'argomentazione dialettica a seconda dei casi. In quali casi? Ecco il punto.

Esempi in cui usiamo l'argomentazione dialettica: la lotta di classe (senza per questo fare della lotta di classe una legge della storia), tanto è vero che guardiamo con rispetto l'interclassismo; l'alternativa dei partiti, tanto è vero che guardiamo con rispetto il centrismo; la competizione pacifica tra i due blocchi come necessaria allo sviluppo del progresso; il dialogo tra Oriente e Occidente, e così via. In tutti questi casi noi tendiamo a mantenere l'antitesi, e consideriamo come da respingere ogni soluzione che tende a fare il contrario. Perché non si può dire che questo è un atteggiamento dialettico?

Lo stesso avviene nella discussione delle teorie (a cui ha già accennato Geymonat). Quante volte di fronte a temi opposti invece di eliminare l'uno o l'altro, cerchiamo di fare una sintesi? Esempi della teoria normativa e della teoria istituzionale del diritto. Così avviene dei concetti: esempio, caro a Calogero, della dialettica di giustizia e libertà.

Altro problema è se io ami l'argomento dialettico. Personalmente mi piace poco. E ciò dipende dalla prevalenza che io do all'analisi piuttosto che alla sintesi. Siamo stanchi di sintesi. Esempi di procedimenti sintetici a proposito della definizione del problema e di procedimenti analitici. Analisi e dialettica vanno poco d'accordo. Il che non toglie che in certi casi, quando debbo agire, la sintesi mi serva più dell'analisi. Es. dei cinquanta socialismi (che mi paralizzerebbero) e della contrapposizione tra due socialismi di cui faccio la sintesi.

Quanto all'avvenire della dialettica, trattasi di un modo di argomentare che tutti adoperano e hanno sempre adoperato, è un problema mal posto. Tanto varrebbe domandarsi qual sia l'avvenire del principio di contraddizione e del terzo escluso. L'unica cosa che interessa l'avvenire è l'avvenire non della dialettica, ma degli studi sulla dialettica.

**IV.**

**Il marxismo e lo stato**

## 12.

### **Marx e lo stato\***

Questo seminario su «Marx e lo Stato» trae lo spunto dal recente libro: Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, Maspero, 1968, pp. 398, che è la ricostruzione più completa e più documentata, ch'io conosca, della teoria politica del marxismo (da Marx a Lenin, anzi a Gramsci)<sup>1</sup>.

Per la raccolta dei passi relativi allo stato e alla politica, nelle opere di Marx e di Engels, mi sono valso di due opere anch'esse recenti, di carattere prevalentemente espositivo:

Mario G. Losano, *La teoria di Marx ed Engels sul diritto e sullo stato*, Torino, Cooperativa Libreria Universitaria, 1969 (dispense);

Luciano Gruppi, *Socialismo e democrazia. La teoria marxista dello Stato*, Milano, Edizioni del Calendario del Popolo, 1969 (quest'opera esce a dispense sul «Calendario del Popolo» e non è ancora terminata, ma la parte riguardante Marx ed Engels è già apparsa).

Una bibliografia sul marxismo e lo stato si trova in appendice alle dispense di Losano, citate, cui rinvio.

Il seminario è diviso in tre parti:

1. *Il momento negativo della teoria marxiana dello stato.* La critica della concezione razionalistica dello stato. Lo stato nella tradizione giusnaturalistica, da Hobbes a Hegel. I tre livelli critici su cui si può disporre la polemica di Marx: critica filosofica

(contro Hegel); critica ideologica (contro l'ideologia dello stato borghese); critica politica e storica (contro lo stato rappresentativo).

2. *Il momento positivo della teoria marxiana dello stato.* I caratteri fondamentali dello stato secondo Marx si possono riassumere sviluppando questi tre rapporti essenziali: a) società civile-stato; b) stato-classi sociali; c) stato-forza.

3. *La teoria dello stato di Marx nella ricostruzione di Poulantzas.* In particolare sul rapporto complesso tra modi di produzione e i diversi livelli o istanze che li compongono. Diversa collocazione del livello politico nei diversi modi di produzione. Funzione dello stato in generale e modalità di questa funzione nelle diverse formazioni sociali. In breve, sui caratteri specifici dello stato capitalista.

13.

## **Temi marxiani intorno allo stato\***

1. Società civile - stato. Inversione. Il cammino inverso di Hegel. Dalle forme inferiori alle forme superiori dello Spirito (Hegel). Dalle forme apparenti alle forme reali. (Evoluzione delle forme superiori: società sacerdotali, società razionali; delle forme istituzionali: società militari, società industriali; delle forme economico-sociali: società capitalistica, società socialista).

2. Proprietà privata e stato

3. Lo stato non è un prodotto della volontà, ma di rapporti oggettivi

4. Il potere deriva dai rapporti di produzione (ma allora non esiste un potere politico distinto dal potere economico? Il potere è già implicito in un certo tipo di rapporti di produzione? Ma proprio questa posizione è smentita da Lenin)

5. Lo stato come dittatura (dittatura del proletariato)

6. Stato e classe

7. La scomparsa dello stato

V. Gruppi<sup>1</sup>, p. 14: passo di Engels, dove si distingue il dominio economico da quello *politico* («anche politicamente dominante»). Gruppi parla dello stato come termine di collegamento fra potere economico e potere politico. Differente il passo di Engels in cui si parla dello stato che emana dalla società, ma si pone al di sopra di essa.

Gruppi:

114-15 Critica marxiana dello Stato hegeliano. Inizi del capovolgimento [la razionalità dello stato dipende dal fatto che dello stato Hegel fa un'ipostasi, e non parte dalla realtà per comprenderlo]

117 Non è il monarca che possiede la sovranità ma la sovranità che si incarna nel monarca

119 Hegel parte dallo stato; la democrazia dall'uomo

122 Spiega l'inversione di soggetto e predicato operata da Marx in confronto a Hegel

124 Contrasto tra la storia *speculativa* di Hegel e quella *empirica* di Marx

128 ss. Il motivo marxiano del concreto-astratto-concreto, contro l'empirismo e l'idealismo

136 ss. Differenza tra società feudale in cui potere economico e potere politico coincidono e società borghese dove sono formalmente separati in quanto dentro al potere politico e statale si crea l'illusione che tutti abbiano eguale potere [si pretende di risolvere il problema dell'eguaglianza e della libertà a livello politico: ma questo dipende dalla arbitraria separazione di politica e di economia]. I passi della *Questione ebraica* sono decisivi: eredità rivoluzione francese. 141 Differenza tra mistificazione di Hegel che è l'ipostatizzazione dello stato da quella borghese che è la separazione dello stato dalla società civile. Hegel *idealizza* l'esistente; la teoria borghese criticata da Marx la *falsifica* attribuendo alla sfera politica una autonomia che questa non ha

170 Ideologia tedesca. Differenza tra *ordine* e *classe*. Lo stato si identifica con l'interesse di classe, dove si è formata una classe dominante (per es. nella società borghese).

174 Nella *Miseria della filosofia* accenna alla scomparsa dello stato. Non appare ancora il problema della fase transitoria.

182 La centralizzazione politica come effetto dell'opera della borghesia (dal *Manifesto*); parla di riduzione di province diverse in una *sola nazione*

200 Il potere politico nel *Manifesto*: la conquista del *potere*. Marx parla di *conquista della democrazia*

203 La scomparsa dello stato

206 Le lotte in Francia: lo stato come *comitato* che amministra gli affari correnti di tutta quanta la borghesia

212 Lo stato con Luigi Bonaparte sembra diventato indipendente. Bonaparte come rappresentante dei piccoli proprietari contadini

213 *Dittatura del proletariato* (per la prima volta; commento di Gruppi, p. 214) e così nella lettera a Weydemeyer del 1852, p. 215

219 Carattere puramente repressivo dello stato (v. Indirizzo all'Internazionale, Il Partito e l'internazionale, 175) Qui Marx descrive lo stato centralizzato contro cui si eleva lo stato della Comune. Qui anche Marx elenca gli strumenti del potere: esercito permanente, burocrazia, polizia, clero e magistratura [rimane fuori la classe politica vera e propria: forse vi si accenna là dove aveva parlato di *comitato*] [cercare di chiarire la distinzione tra lo stato come apparato esecutivo e lo stato come

apparato decisionale: se lo stato è un apparato esecutivo a chi spetta il potere decisionale?] [l'espressione «macchina» fa pensare soltanto all'apparato esecutivo]

229 Introduzione di Engels (1891)<sup>2</sup>. Molto *importante* in cui appare il concetto dello stato che da servitore della società diventa il padrone<sup>3</sup>. Parla dei politici «come una sezione della nazione... separata e “potente”» (specie in America). Parla di emancipazione dello Stato dalla società della quale in origine esso era destinato a non essere altro che uno strumento. Bande di speculatori che sfruttano il potere a loro vantaggio: che dominano e saccheggiano la nazione. Contro questa degenerazione la Comune. [Qui la prospettiva sullo stato è completamente diversa. Non lo stato al servizio di una classe; ma lo stato come potere sopraordinato – di cui la classe dirigente, la classe politica si serve. Nell'Introduzione di Engels la Comune non è tanto la dittatura del proletariato contro la dittatura della borghesia, quanto lo stato democratizzato, decentrato, ecc. contro lo stato accentrato, burocratico, ecc. Però nello stesso passo Engels parla di dittatura di classe, riprende la solita definizione dello stato come macchina per l'oppressione, ecc., dice che la Comune è stata la dittatura del proletariato.

231. Non sembra che rilevi la contraddizione tra la concezione dello stato *padrone* e quella dello stato *macchina*. V. il commento di Gruppi, 231, che si limita a notare che lo stato è sì una macchina ecc., ma *tende* a sovrapporsi alla società, 231]

234 *Il programma di Gotha*: esplicazione della dittatura del proletariato, come *prima fase* della società comunista

241 *Antidühring*: qui importante la previsione della trasformazione dello stato capitalistico in stato dirigista (ma sempre classista), che Gruppi interpreta come una polemica anticipata contro la teoria della rivoluzione dei managers, ecc. Lo

stato «capitalista collettivo», dice Engels (245)

247 L'estinzione dello stato; 249 (una delle più ampie definizioni dello stato della teoria marxista). Amministrazione delle cose, e salto dal regno della necessità a quello della libertà.

251 Differenza con gli anarchici (252): non distruggere lo stato per distruggere il capitale, ma viceversa.

\*

Temî per una discussione

1. *Contro chi* si pone la teoria marxiana dello stato. A livello filosofico contro Hegel (o metodologico). A livello ideologico contro la teoria democratica dello stato universale. A livello politico contro lo stato borghese-capitalistico (contro [cui] la Comune). Al I, scopre che lo stato è un posterius rispetto alla società, non è ragione ma forza<sup>4</sup>, ecc. Al II, che lo stato è parziale, strumento di classe, ecc. Al III che lo stato è il vero scioglimento del problema non è un altro tipo di stato, ma l'estinzione dello stato.

2. *Aporie:*

a) stato comitato - stato apparato

b) stato strumento - stato padrone

Ripetiamo le analisi del tema marxiano dello stato in tre livelli:

a) *filosofico*. Critica della razionalità dello stato e della superiorità dello stato sulla società civile. Tesi: lo stato è l'espressione della società civile.

b) *ideologico*. Critica della pretesa universalistica dello stato al

di sopra delle classi. Tesi: lo stato è strumento di classe.

c) *politico*. Critica di quel particolare stato di classe che è la dittatura borghese. Tesi: alla dittatura borghese si *deve* (qui si passa dal giudizio di fatto alla prescrizione, dall'essere al dover essere) sostituire la dittatura del proletariato.

Sub *a* L'aporia principale è quella che sorge dalla tesi marxiana del Bonapartismo e da quella engelsiana della Introduzione del 1891, per cui sembra che la società politica sia qualcosa di diverso e di separato dalla società civile.

Sub *b* L'aporia è quella che riguarda l'identificazione dell'autorità dello stato. Lo stato è *comitato* o *apparato* di classe? Il problema della classe politica.

Sub *c* Si tratta di determinare in che cosa consiste la dittatura del proletariato. Qui le uniche indicazioni sono quelle che vengono dalla *Comune* di Parigi.

Dal libro di Korsch su Marx<sup>5</sup>

Non l'ho trovato così profondo come si va dicendo. Insiste sull'importanza della società civile di Hegel per Marx. Ma non va molto a fondo. Contrapposizione semplicistica tra scienza borghese e marxismo. Solo il marxismo è scientifico perché si fonda su un'analisi di una società specifica (quella borghese) e non pretende di avere valore universale. Di qua discende il suo carattere rivoluzionario in quanto trascende la società borghese. Korsch insiste sul valore *empirico* della scienza marxiana (si capisce che scrive a un pubblico americano). Una delle ragioni del suo empirismo sta nell'aver contrastato la teoria generale dell'*evoluzione*.

I miei incontri con Marx sono avvenuti in momenti cruciali della

mia vita. Antifascismo militante (Padova 1941-42); problemi della ricostruzione (45-50); crisi universitaria (1968...), che ha coinciso con la ripresa dei miei studi gramsciani e mondolfiani. Ne sono sempre rimasto affascinato, ma non mai convinto. I tre piani su cui si pone l'incontro con Marx. *Filosofico*: la filosofia della storia di Marx è ottimistica, la società senza classi, intravista a breve scadenza. La dittatura del proletariato e poi il gioco è fatto (veramente questa semplificazione è più di Engels e di Lenin). Questa visione della storia mi pare semplicistica e superficiale: smentita dalla storia, ecc. *Scientifico*: che Marx abbia dato contributi decisivi allo sviluppo delle scienze sociali, nessun dubbio. Ma si tratta di contributi; non, come pretendono i marxisti convinti, come Della Volpe, Korsch, Lukács, ecc., della scoperta *della scienza della società*. Quali sono le novità metodologiche di Marx? L'astrazione determinata, la totalità, la dialettica. La sociologia di Marx come sociologia *critica*, come critica dell'esistente. Critica della critica. *Politico*: la storia procede per rivoluzioni; necessità della rivoluzione; critica dell'evoluzionismo, del riformismo. La rivoluzione socialista come atto risolutivo. Non è avvenuto nulla di quel che Marx ha previsto. (La scienza cosiddetta borghese ha fatto previsioni molto più giuste sulle degenerazioni della rivoluzione sovietica di quel che il marxismo abbia fatto rispetto alla crisi della società capitalistica, ecc.).

\*

Nel momento in cui la nostra generazione passata attraverso l'inferno, avrebbe potuto trasmettere la propria esperienza alla nuova, è avvenuta la rottura. E così la trasmissione è interrotta. Si ricomincia da capo; è facile prevedere che si faranno gli stessi errori. Ci si comincia a render conto che la scissione del '21 fu un errore delle sinistre, pagato a caro prezzo. Ma questa consapevolezza storica non serve assolutamente a niente. Oggi

siamo di nuovo alle scissioni: allora il vero nemico dei comunisti non erano le destre, ma i socialisti; ora il vero nemico della nuova sinistra non sono ancora una volta i democristiani (la destra di oggi), ma i comunisti. Altro che passaggio dalla teoria alla pratica! Il passaggio reale è dalle proprie aspirazioni, dai propri impulsi emotivi, alla pratica. (Sono sempre più convinto che ora, come allora, la nuova sinistra lavora, senza volerlo si capisce (vera e propria eterogenesi dei fini) per la grande reazione)

(1-6-69)

È diventato uno dei temi ricorrenti del mio continuo rimuginamento sulla situazione attuale: la nuova sinistra lavora per la grande reazione. Se negli anni '20-30 la paura della *sovietizzazione* ha prodotto Hitler, negli anni '70 la paura della *maoizzazione* produrrà un Hitler ancora più spaventoso. Oggi coloro che detengono il potere sono più forti. Non se lo lasciano certo strappare. Saranno spietati. I sei milioni di Ebrei uccisi da Hitler non saranno nulla in confronto ai venti milioni di negri, ai trenta milioni, così dico a caso, di popoli «di colore».

### *I tre livelli*

Da Marx si ricava che bisogna sempre distinguere tre livelli: a) strutturale; b) istituzionale; c) ideologico. (Marx ha sempre messo insieme *b* e *c*, perché ha centrato la sua attenzione sulla differenza tra struttura e sovrastruttura. Ma la confusione tra *b* e *c* ha finito per diventare un ostacolo. Gramsci vede la distinzione tra *b* e *c* in modo più netto e istituisce la distinzione tra società civile e politica, tra egemonia e dittatura). La divisione tra questi tre livelli è importante per più ragioni, soprattutto oggi che il potere *ideologico* è diventato un vero e proprio terzo potere oltre quello economico e quello politico. Anche dal punto di vista critico è importante: si comincia a smascherare l'ideologia

(questo è tipico dell'illuminismo contro l'oscurantismo dei preti); poi le istituzioni (per es. il riformismo); ma soltanto Marx arriva alla struttura. (Anche l'anarchismo crede di risolvere il problema sociale eliminando l'istituzione stato) [Marx ha messo troppa roba nella sovrastruttura: ha messo tutto quello che non rientrava nella struttura. Ma occorre analizzarne i vari ingredienti].

## 14.

### Tre lezioni su Marx e lo stato\*

#### *Avant-propos*

Considero queste lezioni come un prolungamento del discorso su Hegel e di quello su Gramsci. È chiaro che tra Hegel e Gramsci c'è Marx (e Lenin, che per ora tralascio per non mettere troppa carne al fuoco). Mi interessa la storia della *rottura* avvenuta con Marx nella filosofia della storia. Alle spalle di questa rottura – questo è il mio assunto – c'è un rovesciamento, un *mutamento di direzione* della filosofia della storia. (Andavamo *diritti* come in un'autostrada in cui non è possibile tornare indietro. Bisogna cambiare strada. Sino a che eravamo in quella strada non era possibile tornare indietro. Per tornare indietro *bisognava arrivare sino alla fine*). (Anche le metafore sono lo «specchio dei tempi»).

Interesse della teoria di Marx sullo stato per la scienza politica: a) non è una teoria idealizzata dello stato, una teoria normativa dello stato, ma anzi lo smascheramento di ogni idealizzazione dello stato; b) non è nemmeno un approccio giuridico-istituzionale, ma storico-sociologico; anzi è o presuppone una *critica del diritto*, è il risultato di una critica del diritto (solo accennata).

È dunque una considerazione *realistica* dello stato nel duplice senso che non è idealistica e non ideologica.

Nonostante che Marx non si sia mai occupato direttamente dello stato, lo stato è un momento fondamentale del marxismo. Il campo in cui agisce è la *lotta di classe*, cioè il motore della

storia. Lo stato non genera la lotta di classe ma la perpetua. Tanto importante lo stato quanto rilevante nella concezione marxiana dello stato la lotta di classe.

### *Tre lezioni su Marx e lo stato*

I

(9 - 10 giugno)

C'è una filosofia della storia del giusnaturalismo che Marx rovescia. Che cosa intendo per filosofia della storia: «interpretazione della direzione della storia, del momento storico». La filosofia della storia del giusnaturalismo è caratterizzata dalla interpretazione del movimento storico come movimento che va dalla società allo stato, cioè da una forma imperfetta, estremamente pericolosa, di vita sociale ad una forma perfetta, che è appunto lo stato – in cui si realizza l'uomo *razionale* (L'uomo razionale tende allo stato; lo stato è la forma razionale della vita sociale; l'uomo razionale si realizza soltanto nello stato, ecc.)<sup>1</sup>. Il passaggio famoso di Hobbes, Locke, Rousseau. Hegel: p. 397 del mio saggio Hegel o dell'elogio funebre dello stato<sup>2</sup>.

Che cosa era successo? Perché lo *stato* è la ragione? Difficile indicare ragioni plausibili. *Lo stato è la chiesa*: adempie alle funzioni della chiesa. L'illuminismo e il dispotismo *illuminato* (Che cosa è *l'illuminismo* di Kant, dove fa l'elogio di Federico II, p. 143).

Si tratta pur sempre di cogliere il momento in cui l'uomo adempie pienamente se stesso, realizza la propria *natura*, compie la propria *vocazione*. Se l'uomo è essere *razionale*, dove è il momento della ragione nella storia? Si tratta pur sempre di una questione dibattuta a livello sovrastrutturale. Solo con

l'economia politica del '700, la razionalità dell'uomo viene trovata ad un livello più basso, al livello dei rapporti economici purché liberati dalle sovrapposizioni storiche ecc.

Comunque, il primato del politico sull'economico (la scienza economica non era ancora stata scoperta), del *politico-giuridico*, più esattamente. L'analisi della *politica*, dello stato, era antica. La struttura portante della intera società era lo stato. La struttura economica non era ancora stata individuata. Lo stato come soluzione *laica* del problema della storia. Inizio di una storia *profana*: la liberazione nello stato. Si possono cercare di questo primato del politico ragioni *storiche* (lotta contro la chiesa) (arretratezza della scienza economica) (soprattutto indifferenziazione del potere economico e del potere politico nella società feudale<sup>3</sup>, e quindi considerazione del potere politico come potere per eccellenza: identità di *dominium* e *imperium*, sino alla *finzione* dello stato patrimoniale) e *ideologiche* (difficili da stabilirsi) (per Poulantzas si trattava di mascherare chi erano i veri padroni).

Diversi modelli del rapporto società-stato in cui lo stato è l'elemento primario: *eliminazione* (Hobbes), *perfezionamento* invero-mento (Locke), *superamento* (Hegel).

[passaggio dalla filosofia della storia alla ideologia]

Tre caratteri dello stato nella *ideologia politica* del giusnaturalismo in quanto *eliminazione* o *regolazione* o *superamento* dello stato di natura.

a) lo stato è la struttura portante: *superiorità* dello stato

b) lo stato è l'espressione del *bene comune*: *universalità* o *imparzialità* dello stato

c) lo stato è fondato sul *consenso* (la volontà generale)

Marx o del rovesciamento di questa tradizione: lo stato non è affatto l'eliminazione dello stato di natura, ma ne è il prolungamento. La storia umana non è uscita dallo stato di natura. La lotta di classe come storicizzazione dello stato di natura. (Ma anche Saint-Simon cit. da me in Hegel e il giusnaturalismo, p. 405)

La critica di Marx contro le teorie precedenti si dispone su tre livelli:

a) filosofico

b) ideologico

c) politico

a) contro Hegel

Critica  
della  
filosofia  
del diritto  
di Hegel

b) contro la teoria dello stato liberale borghese uscito dalla rivoluzione francese

(La  
questione  
ebraica)

c) contro lo stato rappresentativo (parlamentare)

(nelle

opere più  
propriamente  
politiche)

Contro Hegel (1842)

Hegel ha ipostatizzato lo stato; ha fatto dello stato la manifestazione dell'Idea, non il prodotto di forze storiche reali.

Inversioni operate da Hegel del soggetto col predicato, della realtà con la sua essenza, la realtà diventa una manifestazione dell'essenza, anziché essere l'essenza una manifestazione della realtà. Es. tratto dalla *Sacra famiglia*: il frutto e la pera. Il procedimento scientifico è: «la pera è un frutto». Il procedimento idealistico: «Il frutto è l'essenza della pera». Ipostatizzazione del *frutto* in essenza. Così per il rapporto tra stato e sovranità: v. *Opere filosofiche giovanili*<sup>4</sup>, 34-35; p. 36.

In questo procedimento metodologico avviene l'inversione tra stato (idea) e società civile (realtà). Non bisogna partire dallo stato ma dalla società civile.

Contro la teoria liberale-borghese:

l'ideologia dello stato borghese è quella dello stato di eguali, cioè di tutti i membri della società eguali di fronte allo stato o nello stato. Tutti sono cittadini. p. 141 di Gruppi<sup>5</sup>. In realtà questa affermazione di eguaglianza è falsa perché rimane la diseguaglianza economica, cioè la differenza tra chi non possiede e chi possiede. La mistificazione consiste nel separare la società politica da quella civile, di fare della società politica la vera società e di degradare la società civile – dove si formano le diseguaglianze – a mero accidente.

Differenza tra la critica filosofica a Hegel e la critica ideologica

alla teoria dello stato borghese. In Hegel critica il modo di porre il problema dello stato. Qui critica un determinato concetto dello stato. Hegel idealizza l'esistente<sup>6</sup>, la teoria borghese lo mistifica e lo presenta diverso da quello che è. Hegel pretende di definire quello che lo stato dovrebbe essere; la teoria borghese si presenta come la teoria dello stato qual è.

Critica storico-politica:

la critica politica distinta dalla critica ideologica in quanto non è più la critica dell'ideologia dello stato borghese, ma dello stato borghese stesso, così com'è, non come si presenta.

Lo stato borghese – così com'è – è l'organizzazione politica della classe borghese. Qui Marx raggiunge il centro della sua concezione dello stato. Anche questo spunto è antico. Si veda il passo dell'art. sui furti di legname (1842), Losano, 29 e 30. E il passo del *Manifesto: Opere*<sup>7</sup>, 294, poi ripetuto nelle *Lotte in Francia* (La guerra civile in Francia, 1871, Opere, p. 906)

Qui si può osservare la differenza tra *comitato* e *apparato*.

## II.

Arrivati a questo punto siamo in grado di fissare alcuni caratteri fondamentali dello stato in Marx che sono da considerare come antitetici a quelli delle tradizioni giusnaturalistiche (e di Hegel). E qui ritorneremo al principio (p. 3)<sup>8</sup>.

a) Lo stato non è la struttura portante ma la struttura *portata*. Lo stato appartiene alla sovrastruttura. Passi:

1) Manoscritti economico-filosofici (mia edizione p. 112: Opere, p. 131)

Sacra famiglia: (Losano, 66)  
«soltanto la superstizione politica  
ecc.» cui fa da riscontro il passo di  
Engels:

3) «Non lo stato condiziona e regola la società civile, ma la società civile condiziona e regola lo stato» (Per la storia della lega dei comunisti, 1885)

(Il Partito e l'Internazionale p. 17)<sup>9</sup>

2) Prefazione alla Critica dell'economia politica

Opere: 746-747

b) lo stato non è universale ma particolaristico, cioè è  
l'espressione di interessi di classe. Passi:

la dittatura del proletariato

(Lotte di classe in Francia, *Opere*, p. 463)

c) lo stato non è fondato sul consenso, anzitutto perché è il prodotto non della volontà umana ma di condizioni oggettive. Lo stato è forza, coercizione, organizzata. Lo stato è *dittatura*:

lo stato «violenza concentrata e organizzata della società»

(Capitale, I, 3, 210)<sup>10</sup>

Per la critica della concezione volontaristica della società  
*Ideologia tedesca*<sup>11</sup>, 324-25

Lo stato non come eliminazione dello stato di natura ma come la sua prosecuzione. Da una dittatura all'altra.

Si capisce che se lo stato è questo, la storia non può finire con lo stato, bensì con la fine dello stato. Il problema dell'estinzione dello stato. Passi:

Miseria della filosofia Losano, 92 Opere, 313-314

### *Osservazioni alla I lezione*

Una osservazione intelligente di Ancarani<sup>12</sup> rispetto al problema del Marx giovane o no – è che è alquanto sterile o poco produttivo rinchiudere il Marx maturo – che fa analisi molto ricche e articolate dei fenomeni politici – negli schemi del Marx giovane – anche se era stato soprattutto in gioventù che Marx si era occupato di stato e politica. Insomma il privilegiamento di Marx giovane si risolve in un impoverimento di Marx perché lo rinchiude in schemi prefabbricati prima dell'analisi storica ed economica concreta.

### *Avant-propos*

#### Osservazioni preliminari

a) libro<sup>13</sup> difficile, astruso, sofisticato, che alla fine non dà quello che promette<sup>14</sup>

b) alla ricerca dell'interpretazione *autentica* di Marx: si preoccupa di verificare le sue tesi con quelle vere o presunte di Marx, mai con la realtà

c) provincialismo della cultura francese che non si è mai occupata di Marx e che scopre Marx attraverso Levy-Strauss<sup>15</sup> (si ha tanto l'impressione che sia una querelle in famiglia, e che il maggiore imputato sia Sartre, senza che mai venga nominato)

d) l'interesse del libro sta peraltro nel fatto che tenta una teoria

politica generale, anche se il libro è dedicato all'analisi dello stato capitalistico

e) tiene conto, se pure per sbarazzarsene con un certo fastidio, delle teorie politiche non-marxiste da Max Weber a Parsons, dalla teoria della élite sino a Dahl, Easton, ecc.

f) il libro scarta le opere giovanili, tiene conto del *Capitale* (per le linee generali) e in particolare delle opere storiche: Le lotte sociali e Il 18 Brumaio (Si tratta di un commentario a queste 200 pp. di Marx, di cui sono analizzate sino le virgole) (Poulantzas include anche Lenin, e Gramsci)

### III

#### Preliminari:

Poulantzas deriva da Althusser. Interpretazione antiumanistica di Marx. Poulantzas parla di *anti-storicismo*. Ma storicismo è espressione 1968. fuorviante (si può spiegare nel contesto della cultura francese dove non c'è stata mai tradizione storicistica). Che cosa s'intende per storicismo: la realtà *storica*, cioè *processo*, innovativo, che crea se stesso (contro naturalismo, immanentismo). Non vedo in che senso l'interpretazione di Marx di tipo althusseriano che parla di strutture sia antistoricistica: è antiumanistica, ma rispetto allo storicismo è un approccio. Piuttosto la direi concezione *oggettivistica* della storia, per quanto in Poulantzas non vi sia mai accennata la contrapposizione tra condizioni oggettive e coscienza o momenti soggettivi. Il marxismo italiano si è sempre logorato su questo tipo di contrapposizioni: Labriola, Mondolfo, Gramsci ecc. Continui sbilanciamenti tra oggetto e soggetto.

Da Althusser Poulantzas prende la teoria della contraddizione complessa, contrapposta alla contraddizione semplice di Hegel.

Cioè in ogni situazione storica specifica non vi è una sola contraddizione, ma un blocco di contraddizioni che agiscono l'una sull'altra. Althusser parla anche di contraddizioni ineguali, di contraddizioni principali e secondarie, antagonistiche e non. Tutto ciò viene chiamato principio della *sopra-determinazione* (sopra nel senso di *ultra*). Nota: perché non viene più addotto il famoso principio dell'azione reciproca (richiamato da Engels nella lettera a Bloch del '90, *Opere*, p. 1244). Più che azione reciproca, *retroazione*. (Ma di ciò nulla in Althusser né in Poulantzas). Tralascio un problema più pungente che è quello di ciò che significa contraddizione: non si tratta di contraddizione logica, ma di contraddizione *reale*.

Che cosa è una contraddizione reale?<sup>16</sup> In senso debole si ha l'impressione che spesso anche in Marx contraddizione significhi divario, divergenza, contrasto, *conflitto* (*disfunzione* nel senso del funzionalismo). In senso più pregnante significa che una determinata situazione si converte nella sua opposta, per es. liberazione-alienazione; politico-impolitico; libertà-schiavitù; ricchezza-povertà; ecc.

\*

Che cosa è il *politico* nel pensiero marxiano (o marxista)<sup>17</sup>. È una struttura regionale o livello o istanza. Vi sono tre strutture regionali: l'economico, il politico e l'ideologico. Struttura e sovrastruttura: disarticolazione della sovrastruttura *in due livelli* o strutture. La struttura economica è la struttura dominante in *ultima istanza*, il che significa che *determina la posizione degli altri livelli* in una situazione specifica<sup>18</sup>. Allora può accadere che il livello politico o quello ideologico occupino un posto prioritario in una determinata struttura globale, il che caratterizza questa struttura<sup>19</sup>.

La struttura globale – in cui si combinano in vario modo le

strutture regionali – il *modo di produzione*, dove è chiaro – per il solo fatto che si tratta di modi di produzione – la struttura determinante è l'economia.

Tre sono i modi di produzione messi in rilievo da Marx: schiavistico, feudale, capitalistico. Marx ha studiato in modo particolare il terzo: ha dato solo indicazioni sommarie sui primi due. Ma la distinzione fra i vari modi è fatta sulla base del diverso modo in cui sono combinate le strutture regionali. Nel modo di produzione schiavistico la struttura dominante è *quella politica*, nel modo di produzione feudale, quella *ideologico-religiosa*.

Il passo del *Capitale* cit. a p. 25 (nella nostra edizione pp. 113-114)

La caratteristica del modo di produzione capitalistico è che la struttura regionale dominante è quella economica. Per cui l'economico solo nel MPC è insieme la determinazione in ultima istanza ma ha anche il ruolo dominante (p. 18)

### *Tavola*

Le formazioni sociali: oggetti reali-concreti, combinazioni di vari modi di produzione (e quindi aggiungo io di diverse posizioni di livelli: per es. in un sistema feudale-capitalistico, avviene un incrociarsi di ruoli dominanti dell'ideologico e dell'economico, ecc.)

Possiamo divertirci a fare le diverse combinazioni.

- a) schiavistico - feudale
- b) schiavistico - borghese

c) feudale - borghese

d) schiavistico - feudale - borghese

[Non si riesce a vedere perché non si dovrebbe ammettere una formazione sociale borghese-proletaria, dal momento che si ammette quella borghese-feudale. Cioè non si vede perché nella lotta borghesia-proletariato la lotta sia mortale, o fuori tu o fuori io. Duello all'ultimo sangue]

Sinora abbiamo assegnato il posto del *politico* nella struttura globale. Ma si tratta ora di dire in che cosa consiste. Il politico coincide con lo *stato*. La lotta politica è la lotta per la conquista dello stato. La lotta politica non è una semplice lotta economica (tradeunionismo) né una lotta ideologica (utopismo-idealistico). Perché è così importante lo stato? Chiediamoci quale sia la sua funzione. *Lo stato costituisce il fattore di coesione dei diversi livelli di una formazione sociale*: è il fattore di regolazione dell'equilibrio totale di un sistema (pp. 43-44). La funzione dello stato è quella dell'*ordine*. Ma la funzione dello stato ha diverse modalità, secondo che quest'ordine sia rivolto al livello economico, al livello politico, e al livello ideologico<sup>20</sup>.

Allora funzione *generica* e funzione *specificata* dello stato. Nella funzione generica (che è sempre funzione d'*ordine*) coordina i diversi livelli [(tra cui quello politico: ma che cosa significa? Coordina se stesso, coordina la coordinazione. La verità è che qui politico cambia senso e significa *lotta politica di classe*. Ma che significa il *politico* riferito a lotta di classe? Significa lotta per il potere ecc.)] Nella funzione specifica *ordina*, mette *ordine* nei diversi conflitti (economico, di classe, ideologico)

Nel MPC siccome il livello dominante è quello economico, la funzione specifica dello stato è *di mettere ordine nell'economico*, cioè è una *funzione economica*.

[Difficoltà che nasce anche qui dalla duplicità della struttura rivolta alle altre strutture e anche a se stessa: sia nel caso della struttura economica che *comanda* se stessa, sia della struttura politica che *contiene* se stessa]

(Questa funzione generica e anche quella specificata dello stato, del politico, hanno luogo con riferimento alla presenza delle classi e della loro lotta. L'ordine non va esercitato nel vuoto, ma con riferimento specifico alla lotta di classe.

Anche nella determinazione delle classi si riflettono i tre diversi livelli; (p. 64) le classi sono l'effetto di un insieme di strutture e dei loro rapporti. I rapporti di classi sociali sono rapporti *sociali* di produzione (non rapporti di produzione))

Tutto questo *mettere ordine* deriva dalla presenza della *lotta di classe*. Lo stato è praticamente investito dalla lotta di classe.

La lotta di classe è una lotta per il *potere*.

Rimane da determinare il concetto di *potere*. Il potere ha a che fare con la lotta di classe: cioè la lotta di classe è una lotta per il potere. I rapporti di classi in lotta sono rapporti di potere a tutti i livelli (economico, politico e ideologico). Il potere viene definito come *la capacità di una classe sociale di realizzare i suoi interessi oggettivi specifici* (110).

### *Lo stato capitalistico*

I                   Caratteristica fondamentale dello stato capitalistico: autonomia specifica del politico riguardo all'economico (parla di autonomia *rispettosa* delle strutture economiche e politiche). *In quanto non rappresenta direttamente gli interessi economici, ma gli interessi politici*, in quanto organizza la lotta politica della classe dominante<sup>21</sup>.

Conseguenza è che possono in certi casi essere anche garantiti interessi economici delle classi dominate, purché questi interessi non facciano venir meno il potere politico (ma si potrebbe dire perfettamente il contrario: si attribuiscono diritti politici che non intaccano gli interessi economici). Fa l'es. del *welfare state* (208)

II Rispetto all'ideologia prevalenza dell'ideologia *giuridico-politica* (Definizione strutturalistica dell'ideologia p. 223). E questo perché l'ideologia ha la funzione di nascondere i rapporti reali, e i rapporti reali nel MPC sono quelli economici.

III Rispetto al rapporto con la forza: monopolio della forza.

IV *Blocco al potere* è una caratteristica dello stato capitalistico (248 e ss.). Il che significa coesistenza del dominio di più classi o frazioni di classi dominanti (questa pluralità dipende dal fatto che in una formazione sociale – essendo presenti contemporaneamente più modi di produzione, ci sono più classi – dominanti, dominate, e d'appoggio<sup>22</sup>. Le frazioni della classe borghese sono i commercianti, gli industriali e i finanziari. Quindi non solo più classi dominanti, ma frazioni diverse di un'unica classe (alleanza, coalizione o *funzione* di classe). Ma c'è sempre entro il blocco la classe o la frazione egemone (258) (l'aristocrazia finanziaria nelle lotte di classe in Francia) p. 259: *il blocco al potere costituisce una unità contraddittoria di classi e frazioni politicamente dominanti sotto l'egida della frazione egemonica*. (Distinzione tra *blocco* e *alleanza*)

Qual è la funzione di questa autonomia relativa? È quella di supplire con le *organizzazioni dello stato alle deficienze organizzative della classe dominante*. Cioè il compito dello stato è di *organizzare la classe dominante* incapace di farlo da sé, *disorganizzare le classi dominate*, e infine far convergere verso la classe dominante le classi-appoggio.

Perché poi la classe borghese sia incapace ecc. (p. 309) è un mistero.

E poi chi è questo stato? Questo benefattore della borghesia? Qui si finisce con la ipostatizzazione dello stato. La frase di p. 310 è sconcertante<sup>23</sup>. Qui la mancanza dei soggetti gli ha giocato un brutto tiro. Questo stato è non meno deus-ex-machina di quello di Hegel.

### *Osservazioni*

Si richiama il pensiero di Balibar sul rapporto tra sovrastruttura giuridica e struttura economica. La funzione della sovrastruttura giuridica è quella di mascherare gli interessi dominanti.

Funzione di *ordine* dello stato è anche funzione *regolatrice* dell'economia (non come quella che si attribuisce la concezione dello stato-benessere). Non è una funzione tecnica, ma una funzione politica.

\*

Il problema della condizione che io ho sollevato (risposta di Ancarani) deve essere posto al suo punto giusto

(Storicismo e umanesimo sono morti che debbono essere continuamente uccisi, la polemica ha importanza centrale). Si tratta di definire il livello politico senza mai isolarlo.

L'autonomia specifica non è altro che la definizione di livello (o è autonomo come livello o non è un livello). La fase non definisce l'autonomia del politico.

\*

Farneti<sup>24</sup>. Ma si tratta solo di *azione reciproca*? E allora dov'è la

novità? Tutta la sociologia non ha fatto che questo.

Criteri empirici della dimostrazione. Marletti<sup>25</sup> chiede: se non parte dalla esperienza che diritto uno ha di istituire un nuovo livello, per es. quello educazionale?

Ancarani risponde che prima bisogna *articolarlo* e il modo di intenderlo si ha soltanto se lo si ha articolato.

**V.**

**Marx, il marxismo, le scienze sociali**

15.

## Marxismo e scienze sociali\*

– Discorso problematico. Tanto per cominciare: che cosa s'intende oggi per marxismo?

– Tanti marxismi. Il marxismo non è più un universo ma un pluriverso. *Le scuole*.

– C'era un marxismo della II internazionale, della terza. C'è un marxismo degli anni 50 e sessanta?

– Ragioni:

1. Un fatto fisiologico, che è quello dell'interpretazione. Le analogie con le interpretazioni delle leggi sono sorprendenti. Interpretazione della lettera e dello spirito. Interpretazione autentica. Interpretazione restrittiva ed estensiva. Correttivi. Per la soluzione delle antinomie valgono per lo più le stesse regole che valgono per le leggi: *lex posterior derogat priori*, ecc. Il *mito del Marx genuino* (Poulantzas).

2. Tanto più difficile l'interpretazione quanto maggiore la varietà dei testi. I manoscritti giovanili. E i Grundrisse. Marx esoterico ed essoterico. Come Aristotele (un parallelo fra la storia del marxismo e dell'aristotelismo sarebbe estremamente interessante). (Una vera e propria battaglia dei testi. La scuola di Budapest e Althusser).

3. Allargando ancora lo sguardo, condizioni storiche diverse in cui si sviluppa; diversi marxismi, per cui si parla di marxismo occidentale e orientale, dei paesi in sviluppo e sottosviluppo.

Soprattutto il fatto che ci siano più paesi socialisti, e ciascuno di essi difenda il proprio marxismo (Urss, Cina, Jugoslavia)

4. Il fenomeno del revisionismo (nel senso filosofico del termine). Necessità di mettere a raffronto Marx con quello che è venuto dopo.

a) marxismo ed esistenzialismo (Sartre)

b) marxismo e fenomenologia (Paci e la scuola di Budapest)

c) marxismo e psicanalisi (Marcuse)

d) marxismo e strutturalismo (Levy-Strauss<sup>1</sup>)

(Influenza anche il tipo di rapporto con Hegel: Lukács o Della Volpe). (Il problema dei rapporti fra Marx e Engels)<sup>2</sup>.

C'è un *neo-marxismo*. Che cosa significa questo *neo*?

In generale *neo* significa ripresa di un sistema non per riproporlo ma per *adattarlo* ai tempi nuovi, *aggiornarlo*, e *applicarlo* a nuove situazioni. Così il neo-kantismo: come si può utilizzare Kant di fronte alle scienze storiche (critica della ragione storica).

\*

Che cosa significa essere marxisti oggi? O meglio, qual è il comune denominatore per essere considerati marxisti? Una concezione del mondo o un metodo? Una filosofia della storia o una critica politica? Un certo modo di fare filosofia o di fare politica, e così via? Il *materialismo*: quale materialismo? La critica dell'economia classica? Un atteggiamento politico e quale, quello del PCI o quello di un altro partito o gruppo che si appella al marxismo? *Una scelta di campo*?

Queste domande non sono affatto oziose: l'accusa più frequente che si rivolge all'avversario è di non essere marxista. Quello che sostieni non ha niente a che vedere col marxismo, ecc. Le accuse di tradire lo spirito di Marx sono frequentissime. Domande di questo genere: ma dove mai Marx ha scritto tutto questo? ecc. ecc.

Non sono domande polemiche. Sono un invito a un esame di coscienza. Chi decide chi è marxista? Soggettivamente tutti lo sono, ma per gli altri nessuno lo è. Ciascuno lo è per se stesso: non lo è per gli altri.

In base a quale criterio diciamo di essere marxisti noi e che non lo sono gli altri? Il meno che si dice di tesi che non accettiamo è che sono anarchiche, o socialdemocratiche, o revisionistiche, o staliniane, o piccolo-borghesi, ecc. Si ritorna al tema del Marx genuino. C'è un Marx genuino e uno non genuino. Ma ancora una volta: quali sono i criteri in base ai quali si distingue un Marx genuino da uno non genuino. Ancora una volta si ritorna al problema dei testi.

Chi è marxista oggi? Che cosa bisogna sostenere per essere marxisti? Quali sono i principi irrinunciabili cui bisogna aderire per essere detti marxisti? Ci sono questi principi?

Un altro modo di porre il problema:

*nessuno oggi più rifiuta* totalmente Marx, (come pure facevano i liberali all'Einaudi e Croce cinquant'anni fa).

Probabilmente nessuno oggi lo accetta totalmente: ma fra l'accettazione totale e il rifiuto totale c'è un enorme spazio intermedio, che lascia aperta la possibilità delle posizioni più differenziate: il non-marxista, il filo-marxista, il quasi-marxista, il neo-marxista, il marxista tout court, ecc.

Ricordare la liquidazione di Marx fatta nei primi anni del secolo (nessuno dei grossi personaggi della cultura italiana fu marxista: Croce, Gentile, Salvemini, Einaudi).

Quello che non è dubbio invece è che esistono le opere di Marx, che costituiscono un momento importante o forse una svolta nello studio delle società umane. E non si può negare che queste opere abbiano avuto e abbiano in misura crescente un'enorme influenza sulle scienze che si occupano dell'uomo in generale e dell'uomo sociale in ispecie.

Per concludere questo preambolo: non marxismo e scienze sociali, ma Marx e le scienze sociali.

(Un'altra ragione per cui preferirei *Marx* e non *marxismo* è che il marxismo è pur sempre un *ismo*. E non si vede bene che cosa abbia a che fare con la scienza, la quale è designata da un metodo (e da un oggetto). Ha a che fare con le scienze sociali solo nella misura in cui tutte le scienze sociali – anche quelle che si professano neutrali – sono fortemente ideologizzate. C'è un senso di marxismo e scienze sociali che vuol dire marxismo e per es. positivismo (o neo-positivismo) (o parsonsismo), o empirismo, o prammatismo, ecc., cioè: *ismo* contro *ismo*. La teoria del *non-ismo*. Ma anche il non-ismo è un ismo?)

Qualsiasi *ismo* è assolutizzante. E riporta il rischio dell'*ortodossia*, cioè di bloccare, di scoraggiare ogni forma di fecondo dissenso; e del *dogmatismo*, cioè di ottundere lo spirito critico; e soprattutto di elevare l'argomento di *autorità* ad argomento ultimo nella discussione, là dove nell'ambito della ricerca scientifica deve valere il principio di confronto all'esperienza. Un vezzo troppo frequente del marxista è quello di citare Aristotele invece di guardare nel cannocchiale.

*Rapporto inverso.*

Credo che oggi nessuno osi negare l'esigenza di confrontare Marx con le altre correnti di pensiero sociale e politico. Basti pensare a M. Weber o a Schumpeter. Del resto è quello che ha fatto Marx al suo tempo: Hegel, gli economisti classici, gli illuministi francesi, i socialisti utopisti, gli utilitaristi, la sinistra hegeliana, ecc. Nell'opera di Marx c'è tutta la cultura dell'ottocento, e del grande secolo.

*Chi è soltanto marxista non è marxista.*

L'unico modo per capire meglio Marx è di leggere non soltanto Marx: ma di leggere quello che è venuto dopo e quello che è venuto prima (Esempio: Heller<sup>3</sup>) (Es. della filosofia politica che mi è più familiare. Il tema dello stato in Marx è all'ordine del giorno. Pochi s'interessano di quel che hanno detto sullo stato gli scrittori prima di Marx con risultati impressionanti. Se non si capisce Machiavelli o Hobbes, Locke, o Bentham, non si capisce neanche Marx. Ci si ferma al blocco Hegel-Marx, il che fa prendere delle cantonate. Hegel come non plus ultra dello Stato borghese, mentre lo stato borghese contro cui polemizza Marx è quello degli economisti inglesi, per cui lo stato pretende – ma non è – d'essere soltanto il guardiano notturno, ecc.)

\*

Conclusione: necessità dell'incontro

(Saltare sino a p. 15)<sup>4</sup>

\*

Che cosa è marxismo?<sup>5</sup>

1. una concezione dell'uomo:

a) come  
essere  
sociale,  
determinato  
e  
determinante

b) come  
essere  
storico

c) come  
essere  
pratico  
(primato  
della  
pratica  
sulla  
teoria)

## 2. una concezione della società:

a) struttura  
e  
sovrastruttura

b) conflittualismo  
(o  
antagonistica)

c) classistica

## 3. una concezione della storia:

a) modi

di  
produzione  
(anziché  
forme di  
governo)

b) progressiva  
(temi del  
progresso)

c) procedente  
per  
contraddizioni  
(dialettiche)

#### 4. una concezione dello stato:

a) sovrastrutturale

b) strettamente  
connesso al  
dominio di  
classe

c) agisce  
mediante  
coazione  
(lo stato  
forza)

#### 5. una concezione della politica:

a) lotta  
di classe

b) per  
la  
trasformazione  
radicale  
della  
società  
capitalistica

c) il  
cui  
soggetto  
storico è la  
classe  
operaia

(Non parlo del marxismo come concezione generale della realtà cioè come materialismo dialettico perché qui si tratta di ipotesi di lavoro per una ricerca empirica della società, e non d'una concezione filosofica che oltretutto si presta a mitologie).

Ma il marxismo è soprattutto un metodo, un metodo di accostarsi ai problemi:

a) logica specifica  
dell'oggetto  
specifico

b) la critica  
dell'apparenza  
(demistificazione)

c) la totalità.

Di fronte a tutti questi punti sarebbe stolto negare l'enorme importanza, o se si vuole la influenza decisiva di Marx sullo

sviluppo delle scienze sociali.

Rimane però da domandarsi se di fronte a questa constatazione non siano ancora possibili due risposte:

1. perché  
siamo  
marxisti

2. perché  
non  
possiamo  
non dirci  
marxisti

Si tratta di sapere se facciamo *scienze sociali* a partire da Marx; o se facciamo scienze sociali tenendo conto di Marx, facendo i conti, con Marx, ma facendo un passo avanti per riscontrare quel che ha detto Marx. (Personalmente preferisco il secondo atteggiamento. Ripeto, il primo mi pare corra continuamente il rischio del dogmatismo; del «teoreticismo», cioè di avere tutta una bella teoria in testa prima di scendere in strada per vedere chi passa; anzi aver paura di scendere in istrada per timore che passi qualcuno che non ci eravamo aspettati, e che ci costringa a smentire la teoria, cui siamo affezionati, e cui restiamo aggrappati come a un salvagente).

\*

Non meno problematico è l'altro termine del binomio: scienze sociali<sup>6</sup>.

Se per scienze sociali intendiamo generalmente le scienze che si occupano della società, *nulla quaestio*, tutt'al più ci domanderemo se rientrano nella categoria questa o quella

scienza. A scanso d'equivoci la dizione più usata oggi internazionalmente è *scienze umane*.

La verità è che quando si parla di scienze sociali s'intende generalmente un certo modo di fare scienza, che è stato quello positivista nel secolo scorso, e neo-positivista quello di oggi; o ci si riferisce alle scuole sociologiche che sono state più diffuse oggi nel mondo occidentale, come la scuola di Parsons, Merton, ecc.: la scuola americana. Onde il problema del rapporto fra marxismo e scienze sociali non consiste tanto nel prendere atto dell'apporto del pensiero di Marx ai vari temi che di solito sono oggetto di studio delle scienze sociali, ma consiste nel contrasto tra due concezioni (filosofiche) della società, per es. una [di] tipo conflittualista, come quella marxiana, e una di tipo integrazionista, come quella parsonsiana, una dualistica o dicotomica, e una pluralistica, e così via.

Sotto questo aspetto il contrasto è un contrasto di fondo, e il risultato è lo scontro e alla fine il rifiuto *reciproco*.

Nella mia relazione di Catania<sup>7</sup> ho esaminato questo contrasto o scontro a questi livelli (che ora non sto a ripetere: epistemologico, ontologico, metodologico, ideologico).

\*

A me qui invece interessa più vedere certe linee di convergenza: una volta inteso il marxismo non in senso dogmatico, e le scienze sociali non in senso culturale come soltanto quelle che hanno avuto un certo corso negli Stati Uniti, e sono state canonizzate in termini ad uso degli studenti di tutto il mondo sotto l'influenza americana, queste linee di convergenza sono esistenti.

Considero in particolare quello che avviene nel campo della

scienza politica (che mi è più familiare). Prendo come caso che a me [*pare*] particolarmente interessante quello dell'*autonomia relativa del politico*.

C'è una parte cospicua o forse preponderante dei marxisti che sostiene – contro alcune affermazioni troppo radicali di Marx sulla dipendenza del politico dall'economico, dello stato dalla società civile – la tesi della autonomia relativa del politico. Che cosa significa? Significa che la sfera della politica non è un puro e semplice riflesso di quello che avviene nella sfera dei rapporti di produzione e dei rapporti di classe, ma ha una sua funzione *specific*a (insisto *specific*a), che è quella – per dirla con le parole di Poulantzas – di «costituire il fattore di coesione dei vari livelli d'una formazione sociale» (p. 43), oppure «come forma di regolazione dell'equilibrio globale di una formazione sociale, in quanto sistema» (p. 44).

Ho l'impressione che una definizione di questo genere risenta dell'impostazione del problema dello stato della scienza politica contemporanea, almeno a partire da M. Weber, indipendentemente dal fatto che sia marxista o meno. «Fattore di coesione», «fattore di regolazione dell'equilibrio», «equilibri globali», «sistema», a me pare siano termini che possano venire adottati da qualsiasi politologo. Che cosa è avvenuto? È avvenuto un processo di rivalutazione del *politico*, che è caratteristica non soltanto del marxismo contemporaneo.

Per dirlo in breve: tutta la filosofia politica sino a Hegel ha accentuato il primato assoluto della politica. Poi è avvenuta una totale inversione di rotta, tanto nella tradizione liberale, dagli economisti (Smith e i fisiocrati) agli utilitaristi, quanto nella tradizione socialista (dagli utopisti a Marx e Engels), inversione di rotta, che si potrebbe chiamare, del primato della società sullo stato. Si pensi allo stato minimo, che deve governare il meno

possibile, dei liberali inglesi, o allo stato comitato d'affari della borghesia: le somiglianze sono impressionanti.

Oggi la crescita smisurata degli apparati statali, sia nei paesi occidentali sia in quelli orientali, ha sconfitto per sempre le utopie liberali non dico della scomparsa ma della limitazione sino ai minimi termini dello stato, e ha indotto a rivedere alcune affermazioni troppo drastiche di Marx e di Engels sullo stato come sovrastruttura, ecc. Oggi la teoria dell'autonomia del politico può essere un buon punto d'incontro tra coloro che partono da Marx e coloro che partono da altri punti di vista. Un punto di incontro e di feconda discussione.

L'altro tema in cui vedo un incontro è quello del processo di burocratizzazione dello stato. Hegel aveva esaltato lo stato burocratico (dei funzionari). Marx lo aveva criticato sin dalla *Critica giovanile*, e poi a più riprese (nel 18 Brumaio ad es.). Uno dei temi della scienza politica non marxista (M. Weber in testa) è la trasformazione dello stato in grande apparato. La critica di questo fenomeno è proceduta continuamente di pari passo tanto negli autori marxisti (da Trotski sino a *Socialisme ou barbarie*) tanto negli autori non marxisti. Non c'è dubbio che oggi ci troviamo di fronte a un problema, che è forse il problema fondamentale dello stato moderno, come correggere la spinta fatale verso i grandi apparati con un processo inverso, che è il processo di democratizzazione. I due processi sono avvenuti parallelamente, strettamente connessi l'uno all'altro (connessi perché la crescita dello stato burocratico è anche un effetto della crescita della partecipazione di sempre nuove masse al potere). Oggi il nostro destino dipende da quale dei due processi sorpasserà l'altro. Credo che di fronte a questo problema marxisti e non marxisti abbiano da trarre giovamento dalle ricerche degli uni e degli altri.

Ultimo, il problema della democrazia: non intendo ripetere quello che ho già detto più volte. Ma la mia convinzione è che i marxisti abbiano corretto – e di molto – il loro tiro. Una discussione come quella che avvenne negli anni 50 sarebbe oggi improbabile. Ma io sono il primo a riconoscere che il democratismo facile di quelli che stanno dall'altra parte oggi sarebbe impossibile. Ecco un grande terreno d'incontro, purché sia esplorato senza pregiudizi, senza falsi, senza ricorrere all'ipse dixit. Nessuno oggi può rifiutare le proposte che provengono da certi filoni del marxismo di allargamento delle basi democratiche del potere (dai quartieri alle fabbriche) – che poi si chiama *decentramento*, che è poi programma della democrazia radicale, ecc. Ma anche nessuno può rifiutare l'esperienza ormai secolare delle democrazie chiamate prima «borghesi» (non bisogna aver paura delle parole) del pluralismo delle opinioni, senza le quali non c'è democrazia né borghese né non borghese.

Oggi è chiarissimo agli occhi di tutti marxisti e non marxisti che i problemi della democrazia sono tre: a) partecipazione; b) controllo dal basso; c) libertà del dissenso. Siamo anche abbastanza convinti che vi sono inceppature gravissime in tutti e tre questi meccanismi tanto negli stati capitalisti quanto in quelli socialisti. Partecipazione distorta; controllo inefficace; dissenso limitato. A problemi comuni, non dico, risposte eguali: ma almeno collaborazione, senza chiusure preconette, scambi di esperienze, non autarchia culturale, ricerche convergenti non preclusioni aprioristiche<sup>8</sup>. Nulla di più infecondo e di deleterio nel dominio della scienza che ciascuno si scavi la propria trincea. Se dobbiamo dunque trovare una conclusione è che oggi conviene trovare più i punti di contatto che quelli di dissenso, eliminare malintesi piuttosto che alimentare polemiche destinate a ritorcersi su se stesse.

Badate, non dico questo per spirito di conciliazione a tutti i costi,

e tanto meno per confondere le acque già abbastanza torbide; ma perché credo che oggi dobbiamo tutti partire dalla consapevolezza che i problemi sono enormi, sono in parte comuni a mondi che pure si credono contrapposti, e che ogni forma di semplificazione, la ricerca delle scorciatoie, è perfettamente inutile, se non controproducente.

Di fronte al problema della democrazia dobbiamo guardarci attorno con gravità con serietà, con volontà di capire. Le scienze sociali sono chiamate a dare una risposta non elusiva.

16.

## **La Storia del marxismo Einaudi\***

Mi sono posto questa domanda e la pongo ai promotori dell'opera. Mi domando se, curando la pubblicazione di una *Storia del marxismo*, che dovrebbe essere scritta, come risulta dalla introduzione di Hobsbawm da marxisti, si siano preoccupati di fare una storia marxista del marxismo. Mi pare che una domanda di questo genere sia legittima, dal momento che i marxisti quando scrivono opere storiche fanno o pretendono di fare o credono di fare opere marxiste, cioè opere storiche diverse per impostazione, per metodo, per risultati, dalle opere storiche scritte dai non marxisti.

S'intende che una preoccupazione di questo genere avrebbe dovuto condurre a un dibattito su questo tema: È possibile una storia marxista del marxismo? e posto che sia possibile quali dovrebbero essere le sue caratteristiche?

A leggere l'introduzione di Hobsbawm – del resto una introduzione molto seria e dotta che io non mi permetto di criticare, essendo generalmente alieno dalla critica per la critica – mi sono fatto l'idea che una tale preoccupazione fra i promotori non ci sia stata, o per lo meno dall'introduzione non mi pare si ricavino molti lumi su questo problema.

Non ripropongo la domanda fatta a Genova, quale sia il criterio per distinguere i marxisti dai non marxisti, giacché quello enunciato nell'introduzione non mi convince molto. Prendo atto a ogni modo che una delle caratteristiche di questa storia del marxismo è di essere scritta da marxisti o da persone che si dichiarano tali. E allora come posso non riproporre la domanda?

Una storia del marxismo scritta da marxisti, deve o non deve essere una storia marxista del marxismo? E se deve esserlo, come deve essere fatta questa storia per poterla distinguere da una storia del marxismo che per avventura fosse scritta da non marxisti? In altre parole, può una storia del marxismo sottrarsi all'impegno metodologico proprio della storiografia marxista? E se non può, come credo, sottrarsi [perché non accada quel che accadde a Vico che dopo aver tracciato le linee dei corsi storici dell'umanità non ritenne di poterli applicare alla storia del popolo eletto], come dovrebbe essere questa storia del marxismo scritta col metodo della storiografia marxista?

Consideriamo questo primo volume dedicato ai due fondatori. In genere un marxista, quando si occupa del pensiero di un filosofo o di uno scienziato, non si limita a ricostruirne dal di dentro il sistema, non si limita a interpretarne la dottrina o a metterne in rilievo i risultati, ma si propone di mettere in rapporto l'opera con la società di cui è il riflesso, a mostrare il cosiddetto nucleo ideologico al di là delle pretese filosofiche o scientifiche. Uno straordinario creatore di una teoria complessa monumentale e affascinante dello stato moderno, come Hobbes, diventa nelle mani di un marxista l'ideologia della borghesia nascente. L'autore della critica della ragion pura è l'ideologo della borghesia retriva della Germania della fine del 700. Hegel l'ideologo della borghesia in ascesa ecc. Ogni teoria è condizionata dai rapporti di classe di cui l'autore è inconsapevolmente il portatore.

Non mi pare, o forse mi sbaglio, che questo metodo di analisi sia stato applicato nella maggior parte dei saggi di questo volume a Marx e a Engels. La maggior parte di questi saggi sono la ricostruzione del pensiero di Marx dal di dentro, come avrebbe potuto fare qualsiasi storico non marxista. Il passaggio dal socialismo premarxiano al socialismo scientifico non è spiegato

tanto sulla base dei mutati rapporti di classe, quanto con la superiorità della filosofia classica tedesca di cui Marx era stato non ignaro discepolo.

Leggo questa frase.

«Era forse prevedibile che la nuova fase del socialismo si sviluppasse non al centro della società borghese, ma ai suoi margini, in Germania, attraverso una profonda ricostruzione del complesso edificio speculativo della filosofia tedesca» (p. 31).

Hobbes riflette la crisi della società inglese durante la lunga guerra civile. Kant l'arretratezza prussiana. Hegel il clima della restaurazione. Marx no: Marx crea il suo edificio dal suo cervello, cioè attraverso la profonda ricostruzione del complesso edificio speculativo della filosofia tedesca<sup>1</sup>.

Intendiamoci, esagero un po'. Un po' ma non troppo. Aggiungo che a me mi sta bene che Marx abbia costruito il socialismo attraverso la ricostruzione della filosofia classica tedesca. Ma in che cosa è marxista questa interpretazione? E se non è marxista, come io non credo sia marxista, si tratta di sapere perché il metodo marxista si applichi tanto bene a tutti gli altri, ai sofisti, a San Tommaso, a Machiavelli, a Spinoza, a Leibniz, e che so io, a Max Weber, e non a Marx.

Non insisto. Credo si possa dire che questa storia del marxismo è una storia marxista non perché sia stata trattata col metodo marxista, ma perché è stata scritta da marxisti. E allora mi pongo e vi pongo un'altra domanda: una storia del marxismo scritta da non marxisti sarebbe stata diversa? Io penso si possa rispondere di sì, sia rispetto al metodo, sia rispetto, forse, all'impostazione generale.

Mi provo a dire che cosa un non marxista avrebbe desiderato che

ci fosse in questa storia e non c'è, o per lo meno c'è solo in parte. Un non marxista avrebbe impostato l'intero volume in modo diverso rispetto soprattutto a 2 aspetti:

1. un maggiore confronto del pensiero di Marx con le altre grandi correnti del pensiero che hanno caratterizzato la storia delle idee dell'Ottocento

2. una impostazione meno abituale, meno convenzionale dei vari aspetti dell'opera di Marx.

Sul I punto mi è parso un po' di maniera cominciare dal socialismo utopistico e poi passare a Marx. Questa è una storia interna al marxismo, consegnata ai posteri dal famoso saggio di Engels sul passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza. A me avrebbe interessato molto di più un bel saggio su Marx e Comte, e su Marx e il positivismo di Saint-Simon e Spencer<sup>2</sup>. La grande filosofia inglese del secolo è l'utilitarismo di Bentham, Mill, Spencer. Non sarebbe stato interessante un saggio su Marx e l'utilitarismo? Come si fa a capire perché il marxismo abbia avuto così poca fortuna in Inghilterra, e in genere nei paesi influenzati dal pensiero inglese, se non ci si misura con l'utilitarismo, prima, col prammatismo, poi ecc.? Per passare ad altra corrente di pensiero, penso a quel bel libro che è stato il *Da Hegel a Nietzsche* di Löwith, e alla problematica della duplice dissoluzione del pensiero hegeliano, l'una che procede da Feuerbach a Marx, l'altra che procede da Kierkegaard all'esistenzialismo, e a tutte le ricchezze di temi che in questo volume che mette Marx in rapporto con se stesso e coi suoi precedenti dichiarati (i socialisti utopisti) è andato perduto. Sulla sponda opposta del pensiero liberale francese, Constant e Tocqueville non sono mai citati; eppure c'è un lungo saggio, esemplare nel suo genere, di Badaloni sulla ricerca in Marx della libertà comunista. Mi domando come si faccia a analizzare il

concetto di libertà in Marx senza metterlo in rapporto con l'idea di libertà degli autori della tradizione liberale o non liberale (l'aggiungere un aggettivo «comunista» alla parola libertà cambia il significato di libertà? Come lo cambia? Libertà negativa e libertà positiva da un lato, libertà soggettiva e oggettiva in Hegel. Che rapporto fra l'una coppia e l'altra?)

Per quel che riguarda il secondo punto, la partizione un po' convenzionale dei vari aspetti dell'opera di Marx – filosofo, politico, storico, economista – noto una netta prevalenza del Marx filosofo cui sono dedicati più saggi, quello di *McLellan* sulla concezione materialistica della storia, quello di *Mészáros* su Marx filosofo e quello di *Badaloni*, su Marx economista cui è dedicato un solo saggio, quello di Dobb. Mi pare che di fronte alla massa sterminata e tuttora crescente di studi sul Capitale e su tutte le opere economiche di Marx, c'è una certa sproporzione fra le parti dedicate alle sue opere filosofiche e anche politiche e quelle dedicate alla critica dell'economia politica.

Oltre le partizioni abituali, c'è da notare come una relativa novità forse soltanto il saggio di Krader sul pensiero etnologico di Marx, anche se si leggono in queste pagine frasi ad effetto che avrei preferito non trovare in una storia che si presenta come un'opera scientifica. Per es. la critica all'individualismo considerato come una teoria regressiva rispetto all'aristotelico uomo animale sociale, mentre io credo che il rilievo dato all'individuo come soggetto autonomo rispetto alla società di cui fa parte sia una conquista irrinunciabile del pensiero moderno. Soprattutto poi quando la critica dell'individualismo viene fatta con una frase di questo genere: «sgravare i ricchi del peso delle tasse, ecco che cosa sta dietro la filosofia dell'individuo». (Confesso che di fronte a una frase come questa io sono rimasto letteralmente allibito). Se la filosofia di Marx è una filosofia della liberazione sarà, io credo, una filosofia della liberazione

dell'individuo, di tutti gli individui e non solo di qualche privilegiato. Ma se non si parte da un'ontologia di tipo individualistico, e si parte al contrario da una ontologia sociale, come quella aristotelica, ripresa da Hegel, che il *tutto* è al di sopra delle parti, mi domando se non si arrivi anziché alla liberazione dell'individuo al suo annullamento.

Che cosa intendo per una partizione meno convenzionale? Faccio qualche esempio di aspetti dell'opera di Marx che avrebbero potuto dare luogo a trattazione separata oppure avrebbero meritato una maggiore attenzione. Anzitutto *Marx critico*, *Marx e la critica*<sup>3</sup>.

Leggo in un saggio di Robert Heilbroner<sup>4</sup> che esalta Marx come il maggior filosofo dopo Platone e lo esalta come «inventore della scienza *critica* della società». Sono d'accordo. Che cosa s'intende per *critica*? Certamente ha vari significati, ma quali sono? Mi domando: non sarebbe stato più interessante un saggio *Marx critico*, *Marx e la critica*, piuttosto che *Marx filosofo*?

A questo tema della critica si ricollega quello della teoria della scienza. Della teoria della scienza di Marx si parla, mi pare, soltanto nel saggio di Mészáros. Eppure oggi è un problema importantissimo, e che oltretutto nell'ambito del marxismo è stato ampiamente studiato. Mi riferisco per es. al libro di Vaca, che io ho letto con molto interesse sul programma scientifico di Marx<sup>5</sup>. Mi riferisco a tutte le discussioni che sono state fatte intorno al libro di Kuhn<sup>6</sup> sulle rivoluzioni scientifiche, e all'applicazione che ne è stata fatta alle scienze sociali. Di tutto questo dibattito non c'è traccia in tutto il libro.

Un altro capitolo che secondo me sarebbe stato necessario è quello della teoria dell'ideologia. Qui Marx è veramente un grande inventore, anche se si è sempre saputo, dalla nobile menzogna di Platone in poi, l'importanza che ha la elaborazione

e la manipolazione delle idee per ottenere e mantenere il dominio. Ma nessuno aveva mai spinto lo sguardo sino al fondo come Marx. Da Marx è nata addirittura una disciplina che si chiama la sociologia della conoscenza, ossia la storia dei rapporti fra le idee e la società, come le idee nascono dalla società, e come ritornano alla società. Oggi la teoria delle ideologie ha alimentato intere biblioteche. Mi sembra strano che questo aspetto così importante del pensiero di Marx non sia stato isolato e non abbia fatto oggetto di una trattazione speciale.

Alla fine, per quanto alle orecchie dei marxisti la parola sociologia suoni male, francamente un bel capitolo su Marx sociologo, o su Marx e la teoria della società, ce lo avrei messo. Non c'è sociologo oggi che non si misuri con Marx. Pareto e Marx, Durkheim e Marx, Weber e Marx, Parsons e Marx. L'opera di Marx è il più grandioso tentativo sinora fatto di elaborare una teoria globale della società, non solo, ma di trovare le linee di sviluppo della società umana nel suo complesso. Tutto questo si chiama oggi *sociologia*, piaccia o non piaccia.

Mi rendo perfettamente conto che vi sono dei limiti di spazio che non consentono di mettere tutto dentro a un volume. Non ho nessuna pretesa di proporre una trattazione alternativa. Ho posto semplicemente alcuni interrogativi perché di fronte a un tema così importante oggi come quello del marxismo e della sua storia chi non si pone interrogativi o è credente che accetta tutto o è uno che se ne infischia. Io non me ne infischio.

17.

## Marx vivo?\*

Jader Jacobelli

<*parola incomprensibile*> dei filosofi

Il sistema

Qui ci sono filosofi marxisti, antimarxisti e non marxisti. Non sappiamo quale sia il loro atteggiamento di fronte a Marx. Lo sapremo alla fine.

Possiamo presupporre che ci siano marxisti, antimarxisti, e non marxisti, e ci può essere anche qualcuno che ritiene che queste etichette siano sbagliate, e che qui probabilmente ci siano soltanto delle persone che vogliono capire chi è stato Marx, e soprattutto vogliono *capirsi* tra loro (come ha detto bene Romeo alla fine)<sup>1</sup>.

Marxisti, anti-marxisti, non marxisti.

I filosofi si sono un po' risentiti (sono rimasti un po' male) perché sono stati messi in scena dopo gli storici. La filosofia viene sempre prima o ultima. Ma in *mezzo* mai.

(Non parliamo poi dei politici)

Tanto più che nell'opera di Marx la filosofia è stato il primo interesse di Marx. Marx si addottorò a Berlino<sup>2</sup> nel 1841 con la famosa tesi su Democrito ed Epicuro, e i primi scritti dalla Critica della filosofia del diritto di Hegel alla *Deutsche Ideologie*

sono scritti filosofici. Dopo aver fatto i suoi conti con Hegel si disinteressa della filosofia, certamente della filosofia contemporanea. Non risulta che Marx abbia avuto dei rapporti con la filosofia del suo tempo.

Marx è stato filosofo?

Esiste una filosofia di Marx?

In che senso di filosofia si può dire che Marx sia filosofo?

1. Siccome le filosofie si distinguono in *ismi* c'è un ismo marxiano? Il materialismo dialettico o storico sono etichette che si convengono a Marx? Si può imprigionare il pensiero scientifico di Marx in un *ismo*?

Se mai è da Marx che è venuto un *ismo*: marxismo. Ma il marxismo è una filosofia? o per meglio dire il marxismo definisce una filosofia? Un movimento di idee, sì, ma di idee filosofiche? Definisce una dottrina e un programma politico.

2. Come mai il marxismo ha potuto essere coniugato con altre filosofie? Il *revisionismo* con il positivismo, con il kantismo, con la fenomenologia. Non c'è stata filosofia dopo Marx che non sia stata coniugata con il marxismo.

3. Crisi del marxismo è crisi di una filosofia o di che cosa?

Ho detto che le crisi del marxismo sono tipiche crisi di previsione, e sono tipiche delle scienze.

Le 3 crisi<sup>3</sup>.

Marx è vivo?

Vivo certo, per il fatto che nessuno oggi può prescindere da

Marx. C'è qualcuno che oggi possa occuparsi dei problemi della società contemporanea senza *tener conto di Marx*? Anche per criticarlo.

*Vivo* non vuol dire *valido*. Bisogna distinguere *vitalità* da *validità*. Un pensiero può essere *vivo* anche se lo giudichi negativamente, anche se ritieni che abbia avuto funeste conseguenze: è vivo cioè e invalido.

Chi è che può negare che Nietzsche è vivo anche se io posso considerarlo responsabile del nazismo?

È necessario distinguere *ciò che è* da *ciò che vorremmo che fosse*. Altro è desiderare che Marx sia in soffitta. Altro è ritenere seriamente che ci sia o ci resti < le crisi

Tutte o quasi le rivoluzioni del Terzo Mondo, le guerre di liberazione, sono combattute in nome del marxismo (o del marxismo-leninismo).

Si potrà obiettare: ma non è il vero Marx. Ma qual è il vero Marx? Qual è il vero Nietzsche, qual è il vero cristianesimo, quello di Pinochet o quello del vescovo Romero?

Si tratta di sapere se possiamo prescindere da Marx per capire il mondo contemporaneo o almeno una parte. Io credo di no.

Pensate alla critica e alla condanna della società capitalistica che dura da più di un secolo, e che non accenna a venir meno.

Si potrà non essere d'accordo sui termini di questa critica, dire che non ha tenuto conto della straordinaria capacità del capitalismo di superare le crisi per cui le sinistre europee prima e mondiali poi lo hanno dato mille volte per morto, ma non si può negare che *sino a che ci saranno società capitalistiche la critica*

*marxiana non avrà perduto nulla della sua straordinaria forza eversiva.*

Voglio dire che non è necessario essere d'accordo con Marx per affermare che Marx è vivo.

Lo stesso accade con il cristianesimo: posso essere un non credente, credere che la discendenza divina di Cristo è una favola, ma sarebbe stolto se io dicessi che il cristianesimo è morto.

Con questo non voglio dire che non muoia nulla nella storia. Il paganesimo è ben morto. Il cristianesimo, no. Il marxismo no. Tanto che facciamo tutti i giorni i conti con il suo fondatore e ispiratore.

Personalmente ritengo che le sinistre europee debbano liberarsi da Marx. Ma non posso confondere il mio desiderio con la realtà.

La realtà è quella presentata dal nostro dibattito e da tutti i dibattiti che si svolgeranno nel mondo in quest'anno. Raramente un centenario avrà suscitato più risonanza di questo. Il che mi sembra una prova che Marx è ancora – piaccia o non piaccia – ancora vivo.

Marx è un classico.

I 2 criteri che ho applicato a Weber<sup>4</sup>

1. è sempre contemporaneo
2. ha le più diverse interpretazioni

Ho poi l'impressione che la parola definitiva spetti agli economisti.

18.

## Due lettere sul marxismo\*

*A Aurelio Macchioro*

Cervinia 8 agosto 1978

Caro Macchioro,

finalmente in vacanza, dopo alcune passeggiate corroboranti, mi sono sentito nello stato d'animo di leggere il tuo saggio<sup>1</sup>. Ti avevo detto nella lettera precedente che provo un certo fastidio nel leggere cose che mi riguardano. Questa volta è andata un po' meglio, grazie soprattutto al tono scanzonato, allo stile non accademico, alle facezie, con cui sai sfogare le tue rabbie. Quando lessi la pagina sui «Lorsignori» e su Bobbio mentore della nazione ridevo tanto forte fra me e me che ho dovuto subito rileggerla a mia moglie perché credeva che leggessi un romanzo di Achille Campanile. L'altra ragione più seria per cui non mi son sentito troppo a disagio è che non mi sono del tutto riconosciuto nel ritratto che mi hai fatto. Anzitutto una questione di metodo: tu hai scritto un lungo, lunghissimo saggio (oserei dire, sin troppo lungo, tanto che ci sono ripetizioni che si potevano evitare) su un autore, e di questo autore non hai citato testualmente nulla o quasi nulla. Bisogna crederti sulla parola. Inezie, ma a un certo punto verso la fine, a p. 364, mi fai passare come un patito di Cavour. Dove l'ho scritto? So di aver scritto centinaia di pagine su Cattaneo che era un avversario irriducibile di Cavour. Mi hai scambiato con Romeo? Nella stessa pagina mi attribuisce un'opinione sulla crisi politica del Portogallo. Il lettore ha il diritto di sapere dove l'ho espressa. Aggiungo, anch'io.

Così, e questa non è più un'inezia, il tuo saggio è tutto imperniato sulla mia marx-fobia. Ancora una volta, il lettore ha il diritto, e questa volta a maggior ragione, di sapere il come, il quando e il dove. Dal tuo saggio il lettore che non è obbligato a leggere quello che scrivo si fa l'idea che io passi la vita a parlare male di Marx. Se tu avessi fatto qualche citazione testuale di passi in cui io critico Marx (ma tu sai benissimo, cosa che il lettore cui non offri i testi non sa, che io critico soprattutto il «marxismo» che ho chiamato «da strapazzo», il marxismo dommatico, il «tutto in Marx, nulla fuori di Marx», che la mia marx-fobia è soltanto una salutare reazione alla marx-mania, che mi sono limitato a fare osservazioni sulla sopravvalutazione di una teoria dello stato in Marx che dopo *Stato e rivoluzione* di Lenin ci tiriamo dietro come un indispensabile bagaglio) e di qualche altro passo in cui parlo dell'importanza della teoria generale dello stato in Marx (qui non ho i testi e non posso essere esatto nella citazione, ma il mio pensiero su questo punto è chiarissimo), ti saresti reso conto che la tua polemica è in parte senza bersaglio, o per lo meno che hai ingrandito ad arte un bersaglio piccolo piccolo per poterlo colpire con più facilità. Althusser è un marxista, no? Hai letto quello che ha detto a Venezia al convegno del «Manifesto»? Ha detto che la crisi del marxismo è in atto e che nell'opera di Marx vi sono «lacune di grande portata» (proprio così) e una di queste lacune è la teoria dello stato. Anche Cerroni è un marxista, anzi è un dottore di marxismo, uno specialista, un competente, un esegeta, cui si ricorre per aver lumi su che cosa abbia detto veramente Marx: bene, hai letto l'intervista, pubblicata recentemente dagli Editori Riuniti?<sup>2</sup> Dice le stesse cose che dico io, e le dice in un modo così «bobbiano» che quasi quasi mi pareva in certi passi di essere io l'intervistato. Del resto tu ti dichiari marxista, e scrivi un lungo saggio (ripeto, persino troppo lungo rispetto all'oggetto del contendere) per abbattere gli iconoclasti. Ma dove stia il tuo marxismo, abbi pazienza, non è chiaro. Sembra che tutto il tuo

marxismo stia nel combattere il vuoto formalismo dei giuristi che confondono la costituzione formale con la realtà. A parte il fatto che io non mi riconosco fra questi giuristi (posto che ce ne siano ancora, ma la sociologia ha fatto in questi anni strage dei giuristi tradizionalisti) e non so assolutamente dove tu abbia tratto argomento per attribuirmi l'idea idiota che la realtà di un paese si debba desumere dalla sua costituzione formale (una delle prime nozioni di diritto costituzionale che s'impartiscono agli studenti di legge è la distinzione fra costituzione formale e costituzione materiale), mentre nello stesso saggio che citi (una lezione sull'origine della costituzione repubblicana in cui non avevo affatto l'obbligo di parlare degli evasori fiscali, dei «gorilla» e di tante altre amene cose che succedono nel nostro paese) terminavo parlando della illusione costituzionale, cioè dell'illusione che una buona costituzione risolva i problemi di un paese e che basti la riforma della costituzione per porre rimedio alle malefatte dei governanti (e, diciamolo pure, dei governati), a parte, dico, questo vero e proprio scambio di persona, ma ti pare proprio che occorra scomodare Marx per affermare che per conoscere la realtà di un paese bisogna osservare i rapporti sociali e non le leggi che li regolano? Con un'espressione diventata di moda per l'influsso degli americani e degli scandinavi, della corrente che si chiama «realismo giuridico» (altro che Marx, Lenin, o Mao!), si parla ormai comunemente di «approccio sociologico» allo studio del diritto. Da qualche anno il mio amico Renato Treves dirige una rivista che si chiama «Sociologia del diritto». Se ti capita fra le mani, vedrai che non si parla di altro. E non è affatto una rivista marxista anche se non è interdetto ai marxisti di scrivervi. L'altro punto sul quale sembra che tu giochi la carta vincente del marxismo (dico «sembra» perché il tema è soltanto sfiorato) è la difesa della lotta di classe contro la teoria delle élites. Io mi limito a constatare che da che mondo è mondo, dalla guerra fra Atene e Sparta narrata da Tucidide, a quella fra Roma e Cartagine narrata da Polibio,

per finire a quella fra Stati Uniti, Russia e Cina, che probabilmente non sarà narrata da nessuno perché saremo tutti morti (e non sotterrati), i grandi conflitti che hanno fatto la storia (si dice così) sono conflitti di classi dirigenti fra loro e non fra classi dominanti e classi dominate (che sono state sempre la carne da cannone e, quando non c'erano i cannoni, da passare a fil di spada, e non mi venga a dire Althusser, che certo io non amo, che sono le «masse» che fanno la storia). Sicuro, anche i conflitti di classe contano, ma non sono i soli e neppure forse i più importanti: la sopravvalutazione marxiana della lotta di classe era un effetto della vicinanza alla rivoluzione francese e della esemplarità (da Machiavelli a Montesquieu) della storia romana, in cui aveva avuto gran parte il conflitto fra patrizi e plebei. (Quanto all'elitismo democratico, guarda che non l'ho inventato io: la democrazia intesa come concorrenza fra élites per la conquista del potere è una tesi molto suggestiva e che ha fatto molta strada da Schumpeter). A dire il vero, il tuo argomento principe per la difesa di Marx è che bisogna diffidare (non delle imitazioni) ma delle applicazioni. Si tratta davvero di applicazioni o di deformazioni? Certo, il problema esiste ed è molto grosso. Però, anche qui qualche citazione potevi farla. E sarebbe venuto fuori che non sono mai stato così perentorio come tu mi fai passare e soprattutto non ho mai trattato ex professo il tema come il lettore crederà leggendo le tue pagine. Tu ti riferisci probabilmente alla battuta polemica contenuta nella risposta a quella che avevo chiamato la tua «strapazzata». Il mio proposito era soprattutto quello di porre in discussione il problema della influenza delle idee nella determinazione dei comportamenti e quindi della responsabilità degli intellettuali. Marx e tutto quello che può essere derivato o non derivato da Marx era soltanto un'occasione per porre un problema cui non avevo affatto la pretesa di dare una risposta. D'altronde anche tu che sostieni, sembra, che Marx non abbia alcuna responsabilità del «marxismo» o meglio del «leninismo», o meglio ancora dello

«stalinismo», non adduci alcun argomento. Ti arrabbi contro di me e basta. L'unico argomento che adduci e ripeti più volte (ecco un caso in cui una maggiore concisione avrebbe giovato) è che accanto all'interpretazione leninista di Marx c'è anche quella della Seconda Internazionale. Questo argomento vale esattamente quanto quello opposto, e cioè che accanto all'interpretazione della Seconda Internazionale c'è quella leninista. Quale delle due interpretazioni sia la più esatta, io non lo so. Credo che sia una ingenuità porsi un problema di questo genere: nelle migliaia di pagine scritte da Marx e da Engels c'è spazio per tutte e due. Però tu per difendere il buon nome di Marx dai calunniatori ritieni o fai credere al tuo lettore che l'interpretazione buona sia quella della Seconda e non quella della Terza Internazionale. A te dunque l'onere della prova. Ma questa prova nel tuo saggio non c'è. Oltretutto a me pare che discutendo questo punto tu commetta un vero e proprio errore logico. E infatti una delle tue battute preferite è che tu non vedi perché quel che io rimprovero al mio inimico non possa essere rimproverato ai miei santi numi, come Locke, Montesquieu ecc. Con un'argomentazione di questo tipo tu senza accorgertene metti sullo stesso piano l'argomento tratto dalle «applicazioni» e l'argomento tratto dal loro contrario, cioè dalle... disapplicazioni. Padronissimo di dimostrare che queste pretese applicazioni non ci sono state (anche se mi pare tu non l'abbia dimostrato ma l'abbia semplicemente affermato), non altrettanto padrone di chiedere che si confutino i teorici della separazione dei poteri o dei diritti naturali mostrando che la separazione dei poteri non esiste o che i diritti dell'uomo non sono rispettati. Qui è proprio il caso di dire: che colpa ne hanno? Altro è attribuire una responsabilità di quello che è avvenuto o si presume sia avvenuto per effetto di una determinata teoria, altro è attribuire una colpa perché è avvenuto perfettamente il contrario. Non ti pare? Per finire, non ho capito perché tu te la prenda tanto perché ho scritto una voce sul marxismo<sup>3</sup> in cui non ho coperto Marx di

contumelie, e quasi quasi mi metti alla gogna perché lo stile di una voce di Dizionario è diverso da quello di uno scritto di polemica politica. Scusami tanto, se tu dovessi scrivere la voce Bobbio Norberto per un'enciclopedia (non dirmi che faccio un'ipotesi inverosimile perché, lo dico con rossore, il mio nome in qualche enciclopedia c'è già) la scriveresti con lo stesso stile con cui hai scritto il saggio che io sto commentando? Fra l'altro con quella voce io ho voluto dare un esempio anche agli altri collaboratori di come si può scrivere sine ira et studio su un argomento scottante come il marxismo.

[...] <sup>4</sup> Ci sarebbe ancora un argomento che meriterebbe una chiosa, ma la lettera è troppo lunga e non voglio strafare. È l'argomento delle rivoluzioni mancate e quindi inutili. Vi accenno alla fine soltanto per lamentare che una citazione che è una citazione per affibbiarmi questa tesi non c'è. L'enorme problema filosofico che ho trattato in tre righe quando ho detto che la storia non si fa coi «se» perché il passato quando è passato è il regno della necessità, mentre si può fare coi «se» il progetto del nostro futuro perché gli avvenimenti prima di accadere sono possibili, meritava per i tuoi lettori ben altro chiarimento, e non l'illazione che dunque le rivoluzioni sono inutili.

Adesso basta davvero. Voglio confermarti che mi sono più divertito che arrabbiato, e attendo a piè fermo, come S. Sebastiano martire, il resto delle frecce. Coi più cordiali saluti e buone vacanze,

[N. B.]

*A Paolo Sylos Labini*

19 maggio 1991

Caro Sylos,

ti ringrazio tanto per i tuoi due scritti, l'uno già pubblicato e l'altro in anteprima<sup>5</sup>. Avevo letto molte cose tue su Salvemini, tra le altre, ricordo, una tua violenta strapazzata a quel De Caro, autore di una malevola biografia di lui<sup>6</sup> (che fine abbia fatto l'autore, non so e mi stupisce un po' che non abbia più dato segni di vita). Ma non sapevo esattamente quali fossero stati i tuoi rapporti con lui, molto più stretti e profondi di quel che mi fossi mai potuto immaginare. Anch'io ho una grande ammirazione per la sua straordinaria energia morale, per il coraggio di dire in faccia a chiunque le verità anche più scomode, per la chiarezza delle idee professate, e la grande opera di educazione compiuta in lunghi anni di instancabile attività. Mi guardo in giro, e uomini come lui, e come altri di quella generazione, non ne vedo. Una ragione di più per non essere molto allegro.

Non oso discutere quella parte del tuo nuovo discorso su Marx che tocca problemi economici, perché non sono un esperto, ma quello che scrivi mi pare molto ragionevole, e, affidandomi alla tua competenza, ne tengo il massimo conto. Mi domando però se non vi siano almeno due tesi generali, generalissime, di Marx, che mantengono la loro forza dirompente: a) il primato dell'economia sulla politica e sulla ideologia, il che si può constatare continuamente anche nelle nostre libere democrazie in cui il peso del potere economico per determinare le scelte degli elettori è enorme; b) il processo di mercificazione universale prodotto dall'universalizzazione del mercato, per cui ogni cosa può diventare merce, dai figli agli organi, e, per restare nell'ambito delle società democratiche, ai voti, purché ci sia uno che domanda e l'altro che offre. Esiste un limite etico alla mercificazione universale. E se è bene che esista, chi deve porlo? E in base a quali criteri? Il mercato può autolimitarsi? E se non può, è bene che non vi siano limiti (in fondo si potrebbe sostenere che se una madre per sopravvivere è costretta a

vendere i propri figli, è libera di farlo), oppure che questi limiti vengano posti dall'esterno, ma allora da chi?

Ciò su cui sono totalmente d'accordo con te, e che anch'io riterrei essere stata la prima causa del mio non marxismo, è una certa diffidenza morale per la spregiudicatezza di Marx nei riguardi dell'uso dei mezzi, e nel disprezzo usato verso gli avversari. Anch'io non ho dubbi sul fatto che il fascino di questi atteggiamenti abbia avuto effetti disastrosi.

Ti mando a parte un libretto in cui «La Stampa» ha raccolto un certo numero di miei articoli<sup>7</sup>, tra cui anche quello che provocò una critica da parte tua sui problemi del Terzo Mondo, su cui ritorni nel saggio citato, e altri sulla crisi del marxismo, e le sue conseguenze.

A proposito di socialismo liberale apparirà a giorni sull'Unità un mio articolo su Mill e il liberalismo che va verso il socialismo<sup>8</sup>, un argomento cui avevo già accennato nella relazione romana, da te provocata, e pubblicata su «Il Ponte».

Affettuosamente,

[N. B.]



Finito di stampare il 24 marzo 2014

per conto di Donzelli editore s.r.l.

presso Str Press s.r.l.

Via Carpi, 19 - 00040 Pomezia (Roma)

<sup>1</sup> La registrazione è trascritta nel volumetto *Seminario Etica e Politica (1980-1988)*, Centro studi Piero Gobetti, Torino 1989, pp. 71-80, omaggio del Centro per gli ottanta anni di Norberto Bobbio.

<sup>2</sup> Cfr. N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 1999, p. 54.

<sup>3</sup> Cfr. la lettera di Bobbio a Giulio Einaudi del 5 ottobre 1947 in Archivio Einaudi, presso Archivio di Stato di Torino, cart. 23, fasc. 360/1. Nel 1968 Bobbio curò per la «Nuova Universale Einaudi» un'edizione rivista che teneva conto sia delle edizioni dei *Manoscritti* uscite dopo la *Gesamtausgabe* del 1932, sia della traduzione di Galvano Della Volpe nelle *Opere filosofiche giovanili* (Rinascita, Roma 1950 e Editori Riuniti, Roma 1963). La variante di maggior rilievo – come precisava Bobbio nella *Nota alla traduzione* – era la resa di *Gattungswesen* con «essere appartenente ad una specie», invece dell'abituale essere o ente «generico», in ciò discostandosi da Della Volpe.

<sup>4</sup> Si veda la *Premessa* del 1997 di Bobbio alla raccolta più esaustiva dei suoi scritti su Marx: *Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997, p. X.

<sup>5</sup> Il testo *Temi marxiani intorno allo stato* si trova nel cap. IV di questo volume (*infra*, p. 84). Su Bobbio e il marxismo cfr. F. Sbarberi, *Quel che resta di Marx. La riflessione di Bobbio durante e dopo la Resistenza*, in «Laboratoire italien. Politique et société», 12, ENS éditions, Lyon 2012, pp. 185-202.

<sup>6</sup> Il passo di Kelsen, leggermente modificato nella traduzione, può essere letto anche nella versione italiana di *Socialismo e Stato* curata da R. Racinaro (De Donato, Bari 1978, p. 10).

- <sup>7</sup> *Il giovane Marx*, conferenza tenuta a Pisa il 3 giugno 1952, nel cap. II di questo volume (*infra*, p. 63).
- <sup>8</sup> G. Calogero, *Lezioni di storia della filosofia. Intorno al materialismo storico*, GUF, Pisa 1941, p. 43.
- <sup>9</sup> N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, anno accademico 1941-42, Regia Università di Padova, Padova 1942, pp. 106-9.
- <sup>10</sup> P. Calamandrei, *Prefazione del 1943-44 a C. Beccaria, Dei delitti e delle pene*, Le Monnier, Firenze 1950, p. 126.
- <sup>11</sup> P. Calamandrei, *Appunti sul concetto di legalità*, in Id., *Opere giuridiche*, III, a cura di M. Cappelletti e con presentazione di C. Mortati, Morano, Napoli 1968, p. 111.
- <sup>12</sup> N. Bobbio, *Le due escatologie*, nel cap. I di questo volume (*infra*, p. 21).
- <sup>13</sup> Id., *Politica laica (1946)*, in *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, con una nota introduttiva di T. Greco, Donzelli, Roma 1996, p. 35.
- <sup>14</sup> Id., *Democrazia integrale (1996)*, *ibid.*, p. 112.
- <sup>15</sup> *Marxismo e liberalsocialismo*, *infra*, pp. 9-11.
- <sup>16</sup> N. Bobbio, *Politica e cultura*, introduzione e cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 2005, p. 237.
- <sup>17</sup> N. Bobbio, *Questione socialista e questione comunista (1976)*, in Id., *Compromesso e alternanza nel sistema politico italiano. Saggi su «MondOperaio», 1975-1989*, introduzione di C. Donzelli, postfazione di L. Cafagna, Donzelli, Roma 2006, p.

203.

<sup>18</sup> *Documenti per l'agitazione N° 3*, Torino, ottobre 1968, pp. 13-4.

<sup>19</sup> Lettera di N. Bobbio a P. Nenni del 18 dicembre 1967, in Archivio Norberto Bobbio, Stanza Epistolario, 392, u. a. 3030.

<sup>20</sup> Aa.Vv., *L'università del dissenso*, a cura di T. Roszak, Einaudi, Torino 1968.

<sup>21</sup> Archivio Einaudi, presso Archivio di Stato di Torino, cart. 23, fasc. 360/2.

<sup>22</sup> «Libri Nuovi», bimestrale Einaudi di informazione libraria e culturale, I, settembre 1968, 2.

<sup>23</sup> G. Viale, *Contro l'Università* (1968), in *Quaderni Piacentini. Antologia. 1962-1968*, a cura di L. Baranelli e G. Cherchi, Gulliver, Milano 1977, p. 442.

<sup>24</sup> *Temi marxiani intorno allo stato, infra*, pp. 84-5.

<sup>25</sup> N. Bobbio, *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?* (1975), in Id., *Qualesocialismo? Discussione di un'alternativa*, Einaudi, Torino 1976, pp. 46-7. Questo giudizio verrà sostanzialmente confermato da Bobbio anche nella sua *Autobiografia*, curata da A. Papuzzi nel 1997 per i tipi di Laterza; si vedano, in particolare, le pp. 155-62.

<sup>26</sup> La relazione fu pubblicata in Aa.Vv., *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, a cura di P. Rossi, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1969, I, pp. 75-100, poi riprodotta in N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli,

Milano 1990, pp. 38-65, seguita dalla *Replica* ai critici. Quasi tutti i testi del dibattito si possono consultare nel sito del Centro studi Piero Gobetti.

[27](#) A Mondolfo dedicò successivamente il saggio *Umanesimo socialista da Marx a Mondolfo* («Critica sociale», 1977, 6), ora in N. Bobbio, *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze 1984, pp. 77-101.

[28](#) *Italo-marxismo* (appunti per la Introduzione a Mondolfo, *Umanesimo di Marx* cit.), *infra*, pp. 38-9.

[29](#) Si vedano gli studi sulla dialettica che abbiamo raccolto nel terzo capitolo. Per quanto riguarda Marx, tra i testi editi di Bobbio cfr. *La dialettica in Marx*, in «Rivista di filosofia», XLIX, 1958, 2, pp. 334-54, e in Aa.Vv., *Studi sulla dialettica*, Taylor, Torino 1958, pp. 218-38, ristampato con il titolo *La dialettica di Marx in Né con Marx né contro Marx* cit., pp. 73-97.

[30](#) *Il marxismo teorico in Italia* (1958), nel cap. I di questo volume, *infra*, p. 36.

[31](#) Cfr. G. Liguori, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti, polemiche 1922-2012*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012: «con un sapiente gioco di accostamenti e contrapposizioni, Gramsci finiva per essere solo uno dei tanti autori di derivazione hegeliana» (p. 199).

[32](#) *Temi marxiani intorno allo stato*, *infra*, pp. 85-6.

[33](#) N. Bobbio, *Gramsci e la teoria politica*, in Aa.Vv., *Teoria politica e società industriale. Ripensare Gramsci*, a cura e con introduzione di F. Sbarberi, Bollati Boringhieri, Torino 1988, p. 39.

<sup>34</sup> Si veda anche, su questo punto, F. Sbarberi, *L'utopia della libertà eguale. Il liberalismo sociale da Rosselli a Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, in particolare alle pp. 34-8.

<sup>35</sup> Cfr. il corso di Filosofia della politica 1972-73 e le relative dispense *Società e Stato da Hobbes a Marx*, in collaborazione con M. Bovero, Clut, Torino 1973, il cui capitolo su Marx fu poi sintetizzato da Bobbio nella voce *Marxismo* del *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1976.

<sup>36</sup> *Esiste una dottrina marxistica dello stato? e Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, poi raccolti insieme ad altri nel volumetto *Quale socialismo?* cit.

<sup>37</sup> Bobbio, *Quale socialismo?* cit., p. XIV.

<sup>38</sup> Id., *Teoria dello Stato o teoria del partito?*, in Aa.Vv., *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, De Donato, Bari 1978, pp. 95-104.

<sup>39</sup> N. Bobbio, *L'utopia capovolta*, in «La Stampa», 9 giugno 1989, poi nel volume di articoli che prende lo stesso titolo, Editrice La Stampa, Torino 1990, pp. 129-30.

<sup>40</sup> *Infra*, p. 121.

<sup>41</sup> N. Bobbio, *Ancora a proposito di marxismo. Lettera a Costanzo Preve* (1993), in *Né con Marx né contro Marx* cit., p. 235. Ma si veda in proposito anche la lettera ad Aurelio Macchioro che riportiamo nell'ultimo capitolo, *infra*, pp. 122-7.

<sup>42</sup> Discorso inaugurale di Bobbio al seminario *Rileggere Marx dopo il diluvio*, organizzato nei giorni 11-13 marzo 1992 da Michelangelo Bovero, Marco Revelli e Franco Sbarberi presso il Dipartimento di studi politici di Torino. Lo si veda ora

anche in Bobbio, *Né con Marx né contro Marx* cit., pp. 241-7; il passo riportato è a p. 246. Gli atti del seminario furono raccolti in «Teoria politica», IX, 1993, 2.

<sup>43</sup> L'articolo è poi confluito nel volume a più voci dallo stesso titolo pubblicato presso Laterza nel 1994.

<sup>44</sup> N. Bobbio, *Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo*, in Aa.Vv., *I dilemmi del liberalsocialismo*, a cura di M. Bovero, V. Mura e F. Sbarberi, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994, p. 59.

<sup>45</sup> Bobbio, *Quale socialismo?* cit., pp. 26-8.

<sup>46</sup> *Infra*, p. 106.

<sup>47</sup> Bobbio, *Quale socialismo?* cit., pp. 24-5.

<sup>48</sup> Il titolo riecheggia quello di una nota intervista sul comunismo: N. Bobbio, *Né con loro né senza di loro*, in «Nuvole», II, 1992, 3, poi in Id., *Il dubbio e la scelta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1993, pp. 213-23.

<sup>1</sup> Tra i numerosi studi di P. Polito su Bobbio è particolarmente interessante per le considerazioni sull'Archivio: *Norberto Bobbio tra le sue carte*, in «Nuova Antologia», 2239, luglio-settembre 2006, pp. 67-77. Abbiamo attinto notizie anche dalla descrizione dell'Archivio che si trova nel sito del Centro studi Piero Gobetti (<http://www.centrogobetti.it/bobbio/archivio/205-descrizione-dellarchivio.html>).

<sup>2</sup> Oltre alle lettere riprodotte in Bobbio, *Né con Marx né contro Marx* cit., cfr.: estratti del carteggio con Della Volpe in N. Bobbio, *La mia Italia*, a cura di P. Polito, Passigli, Firenze 2000,

pp. 254-68; N. Bobbio - G. Tamburrano, *Carteggio su marxismo, liberalismo, socialismo*, Editori Riuniti, Roma 2007; parte del carteggio con Danilo Zolo in Id., *Su Bobbio. Con venticinque lettere inedite di Norberto Bobbio a Danilo Zolo*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 133-76; N. Bobbio - E. Garin, «*Della stessa leva*». *Lettere (1942-1999)*, a cura di T. Provierera e O. Trabucco, Nino Aragno, Torino 2011; E. Peyretti, *Dialoghi con Norberto Bobbio su politica, fede, nonviolenza. Con trentanove lettere inedite del filosofo*, Claudiana, Torino 2011.

<sup>3</sup> N. Bobbio, *La filosofia prima di Marx*, in «*Rivista di filosofia*», XLI, 1950, 1, pp. 85-8.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Laboratorio, 276, u.a. 1288. Sette fogli dattiloscritti ciclostilati con l'intestazione: «PARTITO D'AZIONE, FEDERAZIONE DI PADOVA, via S. Francesco 19 - Telefono 23-913, Conferenza del prof. Norberto Bobbio dell'Università di Padova». La conferenza, come risulta dal manifesto dell'iniziativa contenuto nella stessa unità archivistica, fu tenuta il 29 maggio 1946. Abbiamo corretto alcuni evidenti refusi, mantenendo invece Stato talvolta con la maiuscola, talvolta con la minuscola, come nel ciclostilato.

<sup>1</sup> Leggasi: abolito.

<sup>2</sup> All'epoca della conferenza di Bobbio, *Socialismo liberale* di Carlo Rosselli, pubblicato originariamente in traduzione francese a Parigi nel 1930, era disponibile in Italia nella versione dal francese di Leone Bortone, riveduta da Aldo Garosci (Edizioni U, Roma-Firenze-Milano 1945). Dopo il ritrovamento del manoscritto di *Socialismo liberale* ne fu pubblicata un'edizione critica presso Einaudi a cura di John Rosselli, con introduzione di N. Bobbio (1979), riedita nel 1997 con l'aggiunta dei saggi di Bobbio *Attualità del socialismo liberale* (1997) e *Tradizione ed eredità del liberalsocialismo* (1994). In

questa ultima edizione il primo passo citato si trova, in forma leggermente diversa, a p. 141, il secondo a p. 128.

\* ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Cinque foglietti manoscritti, di cui quattro scritti fronte-retro.

<sup>1</sup> Interpretiamo così una parola di difficile lettura.

\* ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 768. Cinque fogli manoscritti fronte-retro. Da questi appunti, scritti alla fine del 1949 o agli inizi del 1950, deriva: N. Bobbio, *La filosofia prima di Marx*, in «Rivista di filosofia», XLI, 1950, 1, pp. 85-8, ora in *Id., Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 20-6.

<sup>1</sup> H.-C. Desroches, *Signification du Marxisme. Suivi d'une initiation à l'oeuvre de Marx et d'Engels*, Les Editions Ouvrières, Paris 1949.

<sup>2</sup> F. Balbo, *Religione e ideologia religiosa (Contributo ad una critica radicale del razionalismo)*, in «Rivista di filosofia», XXXIX, 1948, 2.

<sup>3</sup> In margine: «in quanto si pongono come “visione religiosa del mondo e della storia”».

<sup>4</sup> Ripetizione di *nel secondo* nel manoscritto.

<sup>5</sup> Dewey nel manoscritto è cancellato e sostituito nell'interlinea da altra parola di difficile lettura.

<sup>6</sup> Le parole *Marx comincerà una nuova storia* sono cancellate con un tratto di penna.

<sup>7</sup> F. Balbo, *La filosofia dopo Marx*, in «Rivista di

filosofia», XL, 1949, 1, pp. 27-37.

<sup>8</sup> W. Windelband, *Storia della filosofia moderna*, I, *Dal Rinascimento all'Illuminismo tedesco*, trad. it. di A. Oberdorfer, Vallecchi, Firenze 1925.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Studio Bobbio, 22, u.a. 78. Sotto il titolo, tra parentesi: «Conferenza tenuta a Bari il 7 aprile 1951». Manoscritto su tre fogli, di cui due scritti fronte-retro. La «Gazzetta del Mezzogiorno» dell'11 aprile 1951 riporta che la conferenza, organizzata dagli Amici della cultura di Bari, si tenne nella Sala consiliare del Comune.

<sup>1</sup> In margine: «aperti gli occhi oltre che sui libri anche sulla realtà che la circondava».

<sup>2</sup> In margine: «Comprendere e valutare realisticamente la posizione e le ragioni dell'avversario (e talvolta è avversario tutto il pensiero passato) significa appunto essersi liberati dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore di cieco fanatismo ideologico) cioè porsi da un punto di vista critico, l'unico fecondo nella ricerca scientifica. La lotta contro il fascismo era profondamente segnata dal movimento che aveva Marx per bandiera. Chi apriva gli occhi, allora, non poteva non accorgersi che c'era stato Marx e il marxismo e non si poteva capire le ragioni del fascismo e dell'antifascismo senza passare per Marx». *Chi apriva gli occhi, allora, non poteva non accorgersi che c'era stato Marx e il marxismo* è barrato nell'originale da due tratti di matita.

<sup>3</sup> In margine: «è di contribuire [a] creare grandi alternative, o di qua o di là, aut aut, come se il mondo fosse sempre lì lì per spaccarsi, e la storia ha dimostrato quante entità così prodotte sono false».

<sup>4</sup> Probabilmente Bobbio si riferisce a L. Bulferetti, *Le ideologie socialistiche in Italia nell'età del positivismo evolucionistico (1870-1892)*, Le Monnier, Firenze 1951.

<sup>5</sup> Dopo *filosofia* c'è il seguente periodo cancellato: «in due sensi: 1) per la sua forza negativa, nel senso che fa cadere in crisi la filosofia razionalistica tradizionale, e apre la crisi della filosofia moderna: passaggio dalla ragione filosofica alla ragione scientifica; immanentismo e storicismo assoluto: critica delle mistificazioni; 2) per la sua forza costruttiva: una nuova filosofia costruita non più sulla persona astratta, ma sulla persona concreta – benché ancora una volta storicismo assoluto». E, in margine: «Qui basta citare Gramsci: Hegel come punto culminante della cultura occidentale e la filosofia della prassi come risultato e coronamento di tutta la storia precedente».

<sup>6</sup> In margine: «la scienza dello sviluppo della società attraverso la teoria del lavoro estraniato, espropriazione e appropriazione. Critiche (v. in fondo). Ancora una volta escatologia».

<sup>7</sup> K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1950, p. 412.

<sup>8</sup> In margine: «I problemi teorici sono anche problemi pratici. La soluzione dei problemi teorici richiede una soluzione dei problemi pratici. Certi problemi teorici sono insolubili perché non si sono risolti i problemi pratici sottostanti».

<sup>9</sup> In margine: «“È la soluzione dell'enigma della storia ed è consapevole di essere questa soluzione” (*Manoscritti*, p. 122)». La frase di Marx si riferisce al comunismo.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Sotto il titolo, tra parentesi: «Unione Culturale 4.3.58». Manoscritto di tre fogli

scritti sul retro di bozze di stampa. Bobbio tenne nel 1958 all'Unione Culturale di Torino, fondata nel 1945 da Franco Antonicelli insieme ad altri intellettuali antifascisti, una serie di lezioni sulle correnti del pensiero politico in Italia. Questi appunti si riferiscono alla quarta lezione. Cfr. M. Moraglio - G. Ragona, *L'Unione Culturale nella città della Fiat. I primi quindici anni (1945-1960)*, Trauben, Torino 2006, che elenca le iniziative cui partecipò il filosofo.

<sup>1</sup> In margine: «la collettivizzazione come mezzo».

<sup>2</sup> In margine: «qui l'aggiunta». L'aggiunta è in fondo al manoscritto.

<sup>3</sup> In margine: «I Consigli di fabbrica e il partito».

<sup>4</sup> In margine: «Due atteggiamenti: il marxismo è un innesto (non possiamo non dirci marxisti); oppure è la *pianta* e non c'è che da fare innesti (è un atteggiamento di chiusura). Io ritengo più consona al pensiero moderno la prima formula. E vi dirò in che consiste il seme: il rovesciamento dell'uomo teoretico nell'uomo pratico».

<sup>5</sup> A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 185. Questa e le successive citazioni gramsciane non sono letterali.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>8</sup> A. Gramsci, *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino 1949, p. 71.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Studio Bobbio, 22, u.a. 78. Manoscritto s.d.

su due fogli. Alcuni concetti e alcune frasi di questi appunti si ritrovano nell'ultimo paragrafo della Introduzione di N. Bobbio a R. Mondolfo, *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino 1968. Dato il riferimento al libro di Luciano Verneti del 1966, gli appunti sono stati scritti tra il 1966 e il 1968, probabilmente nel 1967.

<sup>1</sup> B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 19275. In margine: «per Croce vedi anche p. 5 di *Materialismo storico: il rapporto tra Marx e Hegel* gli pare più che altro psicologico. Molto acuta l'osservazione che l'inversione di Marx non è rispetto a Hegel ma rispetto agli ideologi (p. 83). Vedi anche nota (che si trova anche a p. 5). L'inversione di Hegel sarebbe stata di mettere la Materia al posto dell'Idea, non fare derivare le *idee* (degli uomini) dai fatti».

<sup>2</sup> L. Verneti, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi*, Morano, Napoli 1966.

<sup>3</sup> Arturo Labriola, *Riforme e rivoluzione sociale*, Società editrice «Avanguardia», Lugano 19062.

<sup>4</sup> R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 19233.

<sup>5</sup> A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Sotto il titolo, tra parentesi: «relazione tenuta alla sezione torinese dell'Istituto filosofico il giorno 25 genn. 1949». Manoscritto di sette pagine scritte fronte-retro.

<sup>1</sup> Qui termina la prima pagina del manoscritto di Bobbio, che reca in margine due annotazioni di difficile collocazione nel

contesto: «Passi da leggere. p. 85 (lavoro estraniato)» e «Riferimento a Hobbes e a Hegel per una teoria dell'assoggettamento diversa da quella formulata da Marx». Qui e di seguito i numeri delle pagine sono da intendere – salvo indicazione diversa – come riferentisi a: K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1949 (ma il libro era uscito dalla tipografia il 30 settembre 1948).

<sup>2</sup> La parola *storico* è cancellata.

<sup>3</sup> In margine: «Un secondo motivo d'interesse di quest'opera è che sta a sé. Vi sono alcuni motivi che non saranno più ripetuti con quell'interesse. È l'opera più propriamente filosofica di Marx, in cui delinea una vera e propria Weltanschauung».

<sup>4</sup> In margine: «filtrata attraverso le discussioni della sinistra hegeliana e soprattutto attraverso il pensiero del Feuerbach (L'essenza è del '41, le altre due opere classiche del '43)».

<sup>5</sup> In margine: «passo p. 167».

<sup>6</sup> In margine: «passo p. 170».

<sup>7</sup> In margine: «Questo Gentile non l'ha visto, così identifica la prassi col fare della conoscenza».

<sup>8</sup> Dopo *egli* la seguente frase è cancellata: «crede di sopprimere una determinata realtà, ma invece sopprime il sapere di quella realtà».

<sup>9</sup> In margine: «[v. una suggestione in Kojève, p. 432, dove dice che la realtà = ciò che resiste si rivela soltanto all'azione, non al pensiero. E ciò dice interpretando Hegel e considerando

Hegel realista e non idealista]». Cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Gallimard, Paris 1947, pp. 432-3.

[10](#) In margine: «Il mondo della oggettività è il mondo della prassi. L'uomo teoretico non ha oggetti reali ma soltanto ideali (o astrazioni)».

[11](#) In margine: «[Ma come fa a far della propria vita un oggetto se prima ha detto che la coscienza non ha oggetto ma solo oggetti ideali? Forse bisogna distinguere la coscienza dall'autocoscienza]».

[12](#) In margine: «Dà un senso umano alla natura, la umanizza. La natura in contatto con l'uomo non è più natura ma natura umanizzata. L'uomo viene dalla natura ma trasforma la natura. Questa opera di trasformazione è il lavoro».

[13](#) In margine: «[Il rapporto natura-storia in Hegel non è molto diverso da quello di Marx, secondo l'interpretazione del Kojève, p. 434 e ss. V. per Hegel uno degli ultimi passi della *Fenomenologia*, II, p. 326]». Il riferimento è a *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1933-36.

[14](#) In margine: «Deduzione da Feuerbach e analogia con la sua teoria dell'alienazione religiosa».

[15](#) In margine: «passo, pp. 122-23».

[16](#) Tra le righe: «ritirarsi dell'oggetto».

[17](#) In margine: «in base a questa alienazione l'uomo non soltanto non è più se stesso come individuo, ma anche come essenza: è l'alienazione non soltanto della sua individualità, ma

anche della sua universalità».

[18](#) In margine: «passo pp. 121-22».

[19](#) In margine: «passo p. 124».

[20](#) In margine: «passo p. 130».

[21](#) In margine: «passo p. 122-23».

[22](#) In margine: «l'appropriazione miracolosa conduce a qualche altra alienazione, per es. dall'alienazione economica, all'alienazione politica, dall'alienazione religiosa all'alienazione ateistica. Comunque è certo che un pensiero così radicale sulla storia non può essere criticato che immergendosi nella storia. Non certo con la filosofia delle belle parole. Jacobi riferimento (p. 147)». Il riferimento è a F. H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, trad. it. di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948.

[23](#) In margine: «senza la dialettica tipica del marxismo catastrofe-rigenerazione».

[24](#) La frase è lasciata in sospenso alla fine della pagina, a meno che non manchi un foglio. Comunque di qui in poi Bobbio sembra ritornare con maggiori approfondimenti su punti già enunciati precedentemente. In margine: «tradizione rivelativa e rivelazione storica».

[25](#) In margine: «v. p. 173: uomo generico e opera collettiva».

[26](#) In margine: «*Manoscritti*: p. 174: per Hegel la natura umana è una qualità dell'autocoscienza; per Marx l'autocoscienza è anche essa una qualità della natura umana, come il vedere, il sentire, ecc. [Cioè: la natura precede

l'autocoscienza. E quindi l'uomo totale non è solo l'autocoscienza, ma tutta la natura umana, ivi compresa l'autocoscienza]».

[27](#) In margine: «*Manoscritti* p. 132 “La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della natura che diventa uomo”. Poco più oltre: *la scienza naturale dell'uomo* è equivalente alla realtà sociale della natura, alla scienza umana della natura – p. 179: “la storia è la vera storia naturale dell'uomo” – p. 134: “per l'uomo socialista, tutta la cosiddetta storia del mondo non è che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo”».

[28](#) In margine: «V. anche dopo: un essere non oggettivo è un essere *irreale*, un essere dell'astrazione».

[29](#) In margine: «Per la espressione *Gattungswesen*, v. p. 88 e ss.; p. 125, 172, p. 130».

[30](#) In margine: «l'attività libera e cosciente è il carattere dell'uomo».

[31](#) G. Della Volpe, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion «pura» pratica*, Vincenzo Ferrara, Messina 1946.

[32](#) In margine: «o, con altro es., che dopo aver riconosciuto che “nel diritto, nella politica, ecc. conduce una vita alienata, conduce *in questa vita alienata come tale* la sua vera vita umana” (p. 181)».

[33](#) In margine: «E in questa universalità sta la sua libertà, per il fatto che egli non si identifica immediatamente con la sua attività vitale, ma fa della sua attività vitale l'oggetto della sua volontà e della sua coscienza. L'animale produce sotto l'impulso

del bisogno; l'uomo no. L'animale produce nell'immediatezza del bisogno. L'uomo interpone tra il bisogno e la soddisfazione la propria coscienza».

<sup>34</sup> In margine: «e a p. 90 ancora: “fa della vita dell'uomo come essere generico un mezzo della sua esistenza fisica”; e a p. 91: “fa dell'essere dell'uomo, come essere generico, un mezzo della sua esistenza individuale”».

<sup>35</sup> Dopo *socialisti*: parola cancellata «utopistici».

<sup>36</sup> Cancellato: «che può essere ancora *politico* nelle due specie democratica e dispotica».

<sup>37</sup> In margine: «Molti problemi si riferiscono al Cabet e al Villegardelle citati subito dopo (p. 122) con la stessa espressione di “comunismo non ancora giunto al proprio compimento”».

<sup>38</sup> Da *Ma ancora a la meta*: in margine nel manoscritto.

\* ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Sotto il titolo, tra parentesi: «Conferenza tenuta a Pisa il 3 giugno 1952». Tre fogli di cui due scritti fronte-retro.

<sup>1</sup> In margine: «Si tratta degli anni che vanno dal '38 al 45, dai 20 ai 27 anni. Studia a Berlino ove partecipa al movimento dei Giovani hegeliani, si laurea a Jena nel 1841».

<sup>2</sup> Si riferisce a K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1950, che raccoglie articoli e saggi del quadriennio 1842-45.

<sup>3</sup> In margine: «Una fiammata? Una fiammata che brucerà e che si esaurirà in se stessa? Ma non si tratta di questo. Il passaggio dalla filosofia alla non filosofia fu coerente, voluto, fu

un passaggio esso stesso filosofico. E molto spesso il non averne tenuto conto ha dato luogo a qualche cattiva interpretazione della filosofia di Marx».

<sup>4</sup> In margine: «Distinzione delle categorie: la teoria e la pratica, il teorico e il politico. A Croce il materialismo storico interessa non ai fini della costruzione del socialismo, ma solo come metodo per comprendere meglio la filosofia e la storia».

<sup>5</sup> In margine: «Marx è un vigoroso genio politico, un rivoluzionario ecc. ecc.», e poco sotto: «anzi è un filosofo che diventa solo in un secondo tempo rivoluzionario».

<sup>6</sup> In margine: «Il positivismo era una filosofia borghese: Spencer, la considerazione del marxismo come positivismo propria della tendenza riformistica era un modo di ricondurre il marxismo nell'ambito di una filosofia borghese. Cioè: sino a che il marxismo era positivismo era più facilmente assimilabile e digeribile dalle ideologie della classe dominante».

<sup>7</sup> Da *o negandolo* fino a *Lotze* è in margine nel manoscritto. Cfr. G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea. Germania - Francia - Inghilterra - America - Italia*, Laterza, Bari 19516, pp. 25-8.

<sup>8</sup> I puntini di sospensione sono nell'originale.

<sup>9</sup> I puntini del manoscritto stanno per una citazione non riportata.

<sup>10</sup> Da *affinità* a *economia* è in margine nel manoscritto.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Due fogli manoscritti di cui uno scritto fronte-retro.

<sup>1</sup> I libri citati sono: G. De Ruggiero, *Hegel*, Laterza, Bari 1948; I. Ilijin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, A. Francke, Bern 1946; H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris 1945; J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946; A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947 (traduzione parziale di P. Serini: *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1948); G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Europa Verlag, Zürich-Wien 1948; K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich-New York 1941 (trad. it.: *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949). Cfr. N. Bobbio, *Rassegna di studi hegeliani*, in «Belfagor», V, 1950, pp. 67-80 e 201-22, poi in Id., *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Morano, Napoli 1965, pp. 165-238.

<sup>2</sup> In margine: «Essenzialmente *Volksreligion und Christentum; Leben Jesu; Positivität der Christlichen Religion*».

<sup>3</sup> In margine: «*Entwürfe zum Geist des Judentums*; saggi sull'amore; *Geist des Christentums und sein Schicksal*».

<sup>4</sup> In margine: «v. Niel, p. 12, Lukács, p. 309 | tavole cronologiche».

<sup>5</sup> In margine: «Wahl (1929) (non ricordato dal Lukács, come non è ricordato il Della Volpe».

<sup>6</sup> In margine: «“leggenda storica (hegeliana) degli apologeti reazionari dell'imperialismo”».

<sup>7</sup> In margine: «il concetto di *amore*, ma non si tratta dell'amore romantico».

<sup>8</sup> In margine: «Non più dunque le tre raffigurazioni tipiche del rapporto Marx-Hegel: né il fraintendimento (Gentile) né il rovesciamento (i marxisti), né l'indifferenza (Croce)».

<sup>9</sup> Riferimento alla discussione sulla *Storia della filosofia dell'Europa occidentale* di G. F. Alexandrov, criticato duramente nel giugno 1947 da A. A. Ždanov in una conferenza di filosofi sovietici, organizzata dal Comitato centrale del Partito comunista anche circa il rapporto Hegel-Marx.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Si trascrivono le due prime facciate di quindici foglietti manoscritti fronte-retro, non datati, contenenti estratti sulla dialettica dalle opere di Marx ed Engels, dal loro carteggio e da *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* di B. Croce.

<sup>1</sup> Le pagine di Kojève si riferiscono alla traduzione parziale di P. Serini della *Introduction à la lecture de Hegel (La dialettica e l'idea della morte in Hegel)*, Einaudi, Torino 1948).

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Sotto il titolo, tra parentesi: «7-8.12-1958». Fronte e retro di un foglio manoscritto intestato: Casa Editrice Chiantore, «Città del sole» Collezione di scritti politici, Il Direttore. La data si riferisce al settimo convegno dei filosofi neo-illuministi, tenuto a Milano nel dicembre 1958, dedicato a *L'avvenire della dialettica*.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Un foglio dattiloscritto, databile 1969. A questo seminario si ricollegano i due testi successivi (13 e 14).

<sup>1</sup> Sull'interesse di Bobbio per gli studi di Nicos Poulantzas (1936-1979), e in particolare per il saggio *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, Maspero, Paris 1968, ampiamente discusso nel successivo testo 14, si vedano i

numerosi riferimenti in N. Bobbio, *Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997, e in particolare la nota a p. 183.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Otto fogli manoscritti fronte-retro, databili 1969, di cui quattro numerati.

<sup>1</sup> L. Gruppi, *Socialismo e democrazia. La teoria marxista dello Stato*, Edizioni del Calendario del Popolo, Milano 1969 (il libro contiene un'ampia raccolta commentata dei passi di Marx e di Engels sull'argomento).

<sup>2</sup> F. Engels, *Introduzione del 1891 a La guerra civile in Francia* di Marx (1871).

<sup>3</sup> In margine: «anche nell'*Origine famiglia* cit. da Poulantzas, p. 48».

<sup>4</sup> In calce: «Contro la teoria volontaristica dello stato [ma questo poteva essere già in Hegel, in cui lo stato non è il prodotto della volontà razionale ma dello spirito *oggettivo*]».

<sup>5</sup> K. Korsch, *Karl Marx*, introduzione di G. Bedeschi, trad. it. di A. Illuminati, Laterza, Bari 1969.

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 768; il titolo complessivo è nostro. Sono trenta pagine numerate (più due *Avant-propos* numerati separatamente), manoscritte sul retro di bozze di stampa e stese probabilmente nel 1969.

<sup>1</sup> In margine: «lo stato come *societas perfecta*».

<sup>2</sup> Cfr. N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, in «Rivista di filosofia», LVII, ottobre-dicembre 1966, 4, pp. 379-407: «Hegel, che aveva creduto di comporre in onore dello stato un inno di

vittoria, non ne aveva per avventura scritto, senza saperlo, l'elogio funebre?» (p. 406). In margine: «I giovani hegeliani: v. Losano, p. 35». Qui e successivamente: M. G. Losano, *La teoria di Marx ed Engels sul diritto e sullo stato*, Cooperativa Libreria Universitaria, Torino 1969 (dispense).

<sup>3</sup> In margine: «questa era anche l'idea di Marx (passi citati da Poulantzas 27-28) <seguono due parole incomprensibili>».

<sup>4</sup> K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma

<sup>5</sup> L. Gruppi, *Socialismo e democrazia. La teoria marxista dello Stato*, Edizioni del Calendario del Popolo, Milano 1969.

<sup>6</sup> In margine: «“Non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come la essenza dello stato” (Critica della filosofia hegeliana del diritto, p. 90, ediz. 1950)».

<sup>7</sup> Qui e successivamente: K. Marx - F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1966.

<sup>8</sup> Si riferisce alla p. 3 del manoscritto: si veda sopra il passo che inizia con: «Tre caratteri dello stato nella *ideologia politica* del giusnaturalismo in quanto *eliminazione o regolazione o superamento* dello stato di natura».

<sup>9</sup> K. Marx - F. Engels, *Il Partito e l'Internazionale*, trad. it. di P. Togliatti, Edizioni Rinascita, Roma 1948.

<sup>10</sup> K. Marx, *Il Capitale*, l. I, III, trad. it. di D. Cantimori, Edizioni Rinascita, Roma 1952.

<sup>11</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F.

Codino, Editori Riuniti, Roma

[12](#) Vittorio Ancarani, che sarà docente di Sociologia della scienza all'Università di Torino, all'epoca svolgeva un perfezionamento post-laurea presso la Facoltà di Scienze politiche.

[13](#) N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*, Maspero, Paris

[14](#) In margine: «parole fumose, non sempre spiegate, come “structure”».

[15](#) Claude Lévi-Strauss.

[16](#) In margine: «In tedesco: Gegensatz (detto del principio storico) e *Widerspruch* (più generale)».

[17](#) In margine: «Marx parla di politico e di stato quando parla di sovrastruttura».

[18](#) In margine: «Il re che nomina il ministro; il re che regna ma non governa (Capirei meglio se dicesse che comanda il posto degli elementi della sovrastruttura, ma non anche di se stessa)».

[19](#) In margine: «funzione *strategica*».

[20](#) In margine: «Sarebbe stato molto più semplice parlare di organizzazione degli individui; ma per uno strutturalista ciò non è possibile. Lo stato diventa una struttura della struttura, una struttura principe, una struttura a <*parola incomprensibile*> politica».

[21](#) Due tratti in margine sottolineano l'ultima parte della frase.

<sup>22</sup> In margine: «Ma questo allora non è più una caratteristica dello stato capitalistico».

<sup>23</sup> Probabilmente la frase di *Pouvoir politique et classes sociales* cui si riferisce Bobbio è: «Ces gouvernements [socialdémocrates] ont précisément, dans ce cas, fonctionné, au moyen de l'État, bref de son autonomie relative, comme des organisateurs politiques des classes dominantes», che nella copia della Biblioteca Bobbio conservata al Centro studi Piero Gobetti è sottolineata con due tratti di penna a margine. Il volume ha la dedica di Poulantzas «Bien amicalement» e contiene numerose annotazioni autografe di Bobbio.

<sup>24</sup> Paolo Farneti (1936-1980), allievo di Bobbio, fu docente di Sociologia politica e di Scienza politica all'Università di Torino.

<sup>25</sup> Carlo Marletti, che sarà in seguito docente di Sociologia all'Università di Torino, svolse dal 1967 al 1971, insieme a Paolo Farneti, mansioni di tutor per le attività di studio e ricerca del Centro studi di Scienza politica diretto da Bobbio.

\* ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 769. Sottotitolo, tra parentesi: «Unione Culturale, 14.2.1975». Ventitré facciate manoscritte sul retro di bozze di stampa. La stessa unità archivistica contiene anche un dattiloscritto di sette cartelle intitolato *Marxismo e scienze sociali* che riassume in forma più sintetica, talvolta usando le stesse frasi, il contenuto degli appunti per la conferenza all'Unione Culturale di Torino che qui trascriviamo.

<sup>1</sup> Claude Lévi-Strauss.

<sup>2</sup> In margine: «C'è una tendenza a declassare Engels, a fare di Engels uno sprovveduto, a mostrare che tutto quello che non

va l'ha detto Engels (la frase di Timpanaro)».

<sup>3</sup> In margine: «e la teoria dei bisogni dei classici, che certo Marx conosceva».

<sup>4</sup> Qui: *infra*, p. 109.

<sup>5</sup> In margine: «una concezione della realtà, v. materialismo dialettico».

<sup>6</sup> In margine: «Qui il problema è di allargare il campo non di delimitarlo. Allargarlo oltre il campo ristretto delle scienze sociali di tipo empiristico».

<sup>7</sup> Cfr. la relazione introduttiva al convegno su *Scienze sociali e marxismo* svoltosi a Catania (18-20 dicembre 1972), ora in N. Bobbio, *Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 115-52.

<sup>8</sup> In margine: «e soprattutto bando alle diffidenze, all'atteggiamento così frequente per cui l'altro è in malafede».

<sup>\*</sup> ANB, Stanza Corridoio, 153, u.a. 774. Trascriviamo le pagine manoscritte numerate 110 tralasciando due pagine non numerate, intitolate *Per un articolo sulla crisi del marxismo*, e due pagine finali non numerate con appunti sul dibattito seguito a questo intervento. Il titolo è nostro e si riferisce a Aa.Vv., *Storia del marxismo*, I, *Il marxismo ai tempi di Marx*, Einaudi, Torino 1978.

<sup>1</sup> In margine: «Badate, io non sono contrario affatto a questo metodo: c'è un elemento creativo del pensatore originale. Non vedo perché Marx debba essere l'unico pensatore da studiare non marxisticamente».

<sup>2</sup> Nell'interlinea: «(come da Saint-Simon è venuto fuori il filone tecnocratico e dal positivismo è nato Spencer, l'anti-Marx)».

<sup>3</sup> In margine: «Le critiche di Kant; poi il sistema. Di nuovo la critica. Le età critiche e quelle organiche di Saint-Simon. Solo che Saint-Simon credeva di essere in un'età organica. Invece Marx credeva di essere in un'età critica».

<sup>4</sup> R. L. Heilbroner (1919-2005), economista americano, autore, tra l'altro, di un libro sui grandi economisti: *The Worldly Philosophers. The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers* (1953).

<sup>5</sup> S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milano 1977.

<sup>6</sup> T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969.

\* ANB, Stanza Corridoio, 152, u.a. 768. Manoscritto di nove fogli, il primo dei quali non numerato. È da escludere che il riferimento *in exergo* sia a J. Jacobelli, *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986 (che comprendeva anche una risposta di N. Bobbio). Dato il riferimento successivo al centenario marxiano della morte, questi appunti sono probabilmente del 1983. Il titolo è nostro.

<sup>1</sup> Dopo questa pagina incomincia la numerazione dei fogli da 1 a 8.

<sup>2</sup> Lapsus per: Jena.

<sup>3</sup> Cfr. il paragrafo «Le tre fasi storiche della crisi del marxismo» di *Teoria dello Stato o teoria del partito?* (1978), in

*Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 214-5.

<sup>4</sup> Cfr. N. Bobbio, *La teoria dello Stato e del potere*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1981, p. 215.

\* Lettera a Aurelio Macchioro: ANB, Stanza Epistolario, 386, u.a. 2767. Bozza di lettera; tre pagine dattiloscritte con correzioni a penna. Lettera a Paolo Sylos Labini: ANB, Stanza Epistolario, 407, u.a. 3622. Una pagina dattiloscritta con correzioni a penna. Siamo intervenuti su alcuni evidenti errori di battitura.

<sup>1</sup> A. Macchioro, *N. Bobbio e il momento etico-civile attuale*, in «Società e storia», I, 1978, 2, pp. 333-67, ora in Id., *Keynes, Marx, l'Italia*, a cura di L. Micheli, prefazione di G. Vacca, Carocci, Roma 2007. Nell'introduzione di Luca Micheli (*La storia del pensiero economico come critica dell'economia politica*) sono citati alle pp. 59-61 brani di questa lettera di Bobbio e stralci della risposta di Macchioro in data 26 agosto 1978.

<sup>2</sup> U. Cerroni, *Crisi del marxismo?*, intervista di R. Romani, Editori Riuniti, Roma 1978.

<sup>3</sup> N. Bobbio, *Marxismo*, in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio e N. Matteucci, Utet, Torino 1976.

<sup>4</sup> Tralasciamo alcune righe in cui vengono criticati i contributi di un collaboratore del *Dizionario di politica*.

<sup>5</sup> P. Sylos Labini, *Salvemini e il meridionalismo oggi*, in «Il Ponte», XLVII, 1991, 3, pp. 61-79; il secondo articolo era «la bozza preliminare e incompleta di un articolo che invierò al

Ponte» [*Carlo Marx: è tempo di un bilancio*] su cui Sylos Labini chiedeva i commenti critici di Bobbio (lettera di P. Sylos Labini a Bobbio, Roma, 10 maggio 1991, conservata in ANB, nella stessa unità archivistica).

<sup>6</sup> G. De Caro, *Gaetano Salvemini*, Utet, Torino 1970.

<sup>7</sup> N. Bobbio, *L'utopia capovolta*, Editrice La Stampa, Torino 1990.

<sup>8</sup> Id., *Stuart Mill liberale e socialista*, in «l'Unità», 31 maggio 1991.