

Seminario di filosofia. Germogli

APPUNTI SU MARX

Giovanni Peduto

Una prospettiva

La prospettiva tracciata dal prof. Carlo Sini nell'ultimo incontro è troppo affascinante per non tornare subito nella propria libreria e riaprire i testi. *Fare i conti con Marx*: non si tratta *solo* (in alcun modo un diminutivo) di fare i conti con un tempo – il nostro – che ha dato piena oggettività alla realtà di *Das Kapital*, ma di sondarne nuovamente la portata filosofica. Se il crollo del Muro ha paradossalmente sancito l'attualità (e non la morte) dell'opera marxiana, contribuendo alla costruzione di un *mercato mondiale*, il professor Sini segnala attraverso Heidegger che il testo marxiano abbia qualcosa da dire alla stessa attualità della conoscenza filosofica, nel suo tentativo di emancipazione dalla metafisica.

Già il porre in continuità l'opera marxiana con il percorso heideggeriano è tutt'altro che scontato, se si considera che autorevoli interpreti di Marx, come Roberto Finelli, presentano la necessità di un *nuovo materialismo storico* proprio in opposizione alla tradizione che fa capo a Heidegger, colpevole di aver «costretto l'antropologia e la filosofia a sacrificare sul versante dell'interlocuzione linguistica e simbolica ogni riferimento ai dati sensoriali e corporei dell'esperire, promuovendo una cultura congelata su un panorama segnico-ermeneutico autistico e autoreferenziale»¹.

Marx ha messo per primo al centro dell'attenzione il ruolo costituente delle tecniche, della macchina e delle pratiche produttive delle civiltà, andando oltre la canonica degradazione della tecnica ad elemento secondario, accidentale e talora perverso. Qui ci si chiede se nel testo marxiano sia possibile rinvenire anche un altro senso di “emancipazione” dalla metafisica: *l'indagine marxiana sulla modernità sembra poter fare a meno di isolare un significante “maître” a cui ricondurre tutta la realtà sociale*. O, per dirla in altri termini, l'indagine marxiana non giunge ad isolare un predicato ontoteologico, un fondamento semplicemente presente, in grado di rendere conto di tutta la realtà sociale.

La domanda è: c'è un motore primo?

La risposta immediata potrebbe essere: certo, è il Capitale. Ma si indugi un attimo.

Quale “motore primo”?

Al lettore del testo marxiano, prima o poi, sorge un dubbio: leggendo il *Manifesto*, trova: «La storia di ogni società esistita fino ad ora è storia di lotte di classi»², passando poi alla celeberrima *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, legge: «Gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della verità. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale»³. I passi *sembrano* escludersi l'un l'altro: nel primo è la lotta di classe a rappresentare il motore della storia, nel secondo, invece, questa sembra essere ridotta ad un epifenomeno dello sviluppo delle forze produttive, che in questo caso sarebbe il vero motore della storia. Da dove si parte, dunque? Cos'è che alimenta il progresso storico?

Molto è stato scritto al riguardo, in favore dell'una o dell'altra. Si è cercato anche di argomentare in favore di una discontinuità nell'itinerario marxiano. Merleau-Ponty affermava, invece, che *il tratto definitivo del marxismo occidentale consisteva proprio nel cercare di mettere insieme “i due motori”*: la ricezione occidentale dei testi marxiani sarebbe stata imperniata sull'idea che le condizioni spirituali possano mutare a partire

¹ R. Finelli, *Karl Marx. Uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazione del futuro*, Jaca Book, Milano 2018, p. 12.

² K. Marx - F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Edizioni LOTTA COMUNISTA, Milano 2017, p. 5.

³ K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Edizioni LOTTA COMUNISTA, Milano 2009, pp. 16-17.

da mutazioni di condizioni economiche, ed al contempo, che le condizioni economiche possano mutare solo a partire da mutazioni di condizioni spirituali⁴. Il cosiddetto marxismo orientale, al contrario, avrebbe posto al centro dell'attenzione, nella sua ricezione del testo marxiano, il motore unico dell'economia. Malgrado il tentativo di Merleau-Ponty (e se gli si dà ragione, dell'intero marxismo occidentale) di incapsulamento dell'uno nell'altro sia molto ingegnoso, esso sembra conservare una contraddizione profonda: la dialettica tra condizioni storico-economiche e condizioni spirituali sembra postulare una certa autonomia d'azione dell'uno rispetto all'altro e, dunque, inficiare lo stesso tentativo di amalgamarle.

È possibile, d'altronde, un'altra prospettiva. In fondo il carattere ossimorico si mantiene fintantoché si conserva l'idea che debba esserci *uno e un solo motore della storia*. Ma perché dovrebbe esserci *un solo motore*? Domanda interessante. La contraddizione tra i due passi si mantiene se il lettore aggiunge al testo la paroletta "solo": è *solo* la lotta di classe o è *solo* la storia delle forze produttive e dei rapporti di produzione a decidere le sorti della storia? Nella storia potrebbero essere ambedue importanti – ed al contempo. Si tratta di una *lettura-scrittura* che è forse il gesto canonico della tradizione metafisica: c'è solo un fondamento, *il fondamento*, dunque *o* lotta di classe *o* forze produttive.

Una lettura alternativa è oggi proposta da David Harvey. Stando a quest'ultimo, il materialismo storico non sarebbe da intendere come un rovesciamento della dialettica hegeliana, che sostituisce allo Spirito la Materia, ora nella forma dell'economia, ora in quella della lotta di classe; si tratterebbe, piuttosto, di un pensiero che rinuncia a formule univoche nell'indagine della realtà sociale, vagliando caso per caso, l'organizzazione delle forze di produzione e delle realtà culturali:

«Marx non era un "determinista tecnologico". L'idea diffusa, comune a molti detrattori ma anche a molti sostenitori di Marx, che egli considerasse le trasformazioni delle forze produttive come il primo motore del cambiamento storico non è corretta. Certo, i rapporti contraddittori fra dinamica tecnologica e rapporti sociali del capitalismo hanno avuto un ruolo importante, e spesso destabilizzante, nella storia del capitale, ma non è questa l'unica contraddizione all'opera in quella storia. Analogamente, tutta la storia può essere storia della lotta di classe, ma è ben lungi dall'essere solo quello. Molte singole frasi di Marx su temi come questi sono fuorvianti: vanno sempre verificate rispetto all'insieme della sua opera per capire se o come abbiano un senso. Perché, per esempio, ha scritto il Libro II del *Capitale* sotto il presupposto dell'assenza di cambiamento tecnologico e senza mai citare la lotta di classe? Certo i contenuti del Libro II sono pertinenti per l'evoluzione del capitale, no? La grande discussione, se come primo motore dello sviluppo capitalistico debbano essere considerate le forze produttive o i rapporti sociali non centra il bersaglio. Non colloca lo studio della tecnologia da parte di Marx nel contesto della totalità dei rapporti che costituiscono una formazione sociale capitalistica. Dà per scontato, inoltre, e senza buoni motivi, che debba esistere un motore primo»⁵.

Harvey procede così a suddividere la realtà sociale dello sviluppo capitalistico in sette aree: 1) tecnologie, 2) rapporto con la natura, 3) rapporti sociali, 4) modi di produzione materiale, 5) vita quotidiana, 6) concezioni mentali e 7) quadri istituzionali. Non riduzione monistica, ma pensiero della complessità: questa sarebbe l'indicazione del testo marxiano.

È possibile, tuttavia, sollevare delle obiezioni alle categorizzazioni proposte da Harvey: 1) il carattere *rapsodico* delle distinzioni proposte, 2) il pericolo che, distinguendo in campi indipendenti, seppur strutturalmente ibridi, tra le forme culturali ed i rapporti con la natura, tra le tecniche e la vita quotidiana, si perda il senso profondo del materialismo storico, il quale vorrebbe proprio mettere in crisi le canoniche distinzioni tra natura e cultura, tra vita umana e tecnica – come se questa sorgesse solo in seguito ed in un campo distinto.

L'Introduzione alla critica dell'economia politica. Un altro materialismo?

Un riferimento testuale che potrebbe essere messo in campo per suffragare la tesi dell'assenza di *motore primo* è un testo che avrebbe dovuto costituire l'introduzione di *Per la critica dell'economia politica*. Si tratta di uno scritto dell'agosto 1857, che fu inserito da Giorgio Backhaus nel volume *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. Grundrisse* (Einaudi, Torino 1976) e di recente riproposto da Quodlibet con un commento critico di Marcello Musto⁶.

Questa introduzione consta di poche e densissime pagine. Marx introduce i principi e la metodologia della sua critica all'economia politica. I bersagli sono gli economisti borghesi che, mancando di senso storico,

⁴ In un passo molto sottile, Merleau-Ponty sembra riassumere elegantemente questa concezione: «Ritrovando nella storia il suo atto di nascita e la sua origine, la coscienza credeva forse di affidarsi ad una guida: sta a lei ora guidare la guida. I due rapporti, uno secondo cui la coscienza è un prodotto della storia, l'altro secondo cui la storia è un prodotto della coscienza, devono essere mantenuti insieme». (M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, Mimesis, Milano 2008, p. 53).

⁵ D. Harvey, *Marx e la follia del capitale*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 118.

⁶ K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, a cura di M. Musto, Quodlibet, Macerata 2010.

estendono gli odierni rapporti di produzione a tutta la storia umana. Costoro non si rendono conto di essere *vittime* del loro tempo. «Ma l'epoca che crea questo modo di vedere, il modo di vedere del singolo isolato, è proprio quella dei rapporti sociali (generalmente per questo modo di vedere) finora più sviluppati»⁷. Costoro tenderebbero a naturalizzare lo scambio, la proprietà privata, il libero mercato, il denaro, tutte forme di organizzazione sociale che richiedono una complessa stratificazione storica.

Uno degli elementi più stupefacenti di questa introduzione è che Marx critica uno schema che spesso, in diverse *vulgate*, è attribuito anche a lui, vale a dire, la gerarchia piramidale che vede la realtà storica determinata innanzitutto dalla produzione, in seguito dalla distribuzione ed infine dal circolo e dal consumo. La produzione è il motore primo? La premessa maggiore da cui si deducono rigorosamente le forme della distribuzione, del circolo e del consumo e la realtà sociale tutta? La risposta di Marx è *no*. È evidente per Marx che la produzione ricopra un ruolo privilegiato e abbia dunque un maggior potere causale sul resto dell'organizzazione sociale, ma ciò non significa in alcun modo che ne costituisca *il solo* fondamento, *la* scaturigine originaria. Produzione, distribuzione, circolo e consumo sono *momenti* di una medesima totalità che si influenzano a vicenda ed i cui ruoli possono anche mutare in base alle diverse realtà storiche. In un passaggio chiave, che è ben citare per intero, Marx scrive:

«Il risultato al quale perveniamo non è che produzione, distribuzione, scambio, consumo, siano identici, ma che essi rappresentano tutti delle articolazioni di una totalità, differenze nell'ambito di un'unità. La produzione predomina sia su se stessa nella sua determinazione antitetica sia sugli altri momenti. Da essa il processo ricomincia sempre di nuovo. Va da sé che lo scambio e il consumo non possono essere l'elemento predominante. Lo stesso dicasi della distribuzione in quanto distribuzione della produzione. Una produzione determinata determina quindi un consumo, una distribuzione e uno scambio determinati, oltre che *determinati rapporti reciproci tra questi differenti momenti*. È però vero che anche la produzione, *nella sua forma unilaterale*, è a sua volta determinata dagli altri momenti. Ad esempio quando il mercato, cioè la sfera dello scambio, si espande, la produzione cresce di volume e si suddivide più profondamente. Con la modificazione della distribuzione muta la produzione; ad esempio con la concentrazione del capitale con una diversa distribuzione della popolazione tra città e campagna ecc. Infine i bisogni del consumo determinano la produzione. Ha luogo interazione tra i differenti momenti. Ciò avviene in ogni insieme organico»⁸.

Per Marx i rapporti tra i diversi momenti della realtà sociale sono non-decidibili a priori. Si tratta sempre di analizzare le pratiche specifiche ed il loro particolare rapporto nelle trame della società in esame. I rapporti tra produzione e consumo possono essere molto complessi. Sebbene il consumo si ponga come termine finale del processo produttivo, ne è al contempo, la condizione di esistenza. Se non c'è richiesta di consumo, qualsiasi prodotto non assurge allo statuto di prodotto. Marx ricorre ad un esempio immediato: «Una ferrovia sulla quale non si viaggia, che quindi non viene logorata, non viene consumata è soltanto una ferrovia δυνάμει (in potenza), non lo è nella realtà. Senza produzione non vi è consumo; ma anche senza consumo non vi è produzione, giacché in tal caso la produzione non avrebbe scopo»⁹. Il consumo seguirebbe e fonderebbe allo stesso tempo la produzione.

Lo stesso, per fare un altro esempio, si verifica per il rapporto tra la produzione e la distribuzione. Logicamente, la distribuzione sembra dover seguire la produzione, poiché non si può che distribuire qualcosa che è già stato prodotto e, dunque, la stessa organizzazione della distribuzione non può che dipendere dalla natura dell'oggetto prodotto. Se si distribuisce latte, ci si organizza in un modo; se invece si distribuisce acciaio, ci si organizza in un altro. Tuttavia, in taluni casi, la distribuzione può precedere e fondare i modi produzione. Marx ricorre ad esempi lampanti: «Se si considerano intere società, la distribuzione sembra ancora per un altro aspetto precedere e determinare la produzione; per così dire come fatto preeconomico. Un popolo che ha effettuato delle conquiste distribuisce la terra tra i conquistatori e in tal modo impone una determinata distribuzione e forma della proprietà fondiaria; determina quindi la produzione. Oppure esso trasforma i conquistati in schiavi e in tal modo fa del lavoro schiavistico la base della produzione. Oppure, attraverso la rivoluzione, spezza la grande proprietà terriera e la divide in parcelle; con questa nuova distribuzione imprime quindi un nuovo carattere alla produzione. Oppure la legislazione perpetua la proprietà fondiaria in certe famiglie, o distribuisce il lavoro come un privilegio ereditario e lo fissa così secondo un criterio di casta. In tutti questi casi, ed essi tutti sono storici, la distribuzione non appare strutturata e determinata dalla produzione; è al contrario la produzione che appare strutturata e determinata dalla distribuzione»¹⁰.

⁷ *Ivi*, p. 12.

⁸ *Ivi*, p. 33.

⁹ *Ivi*, p. 22.

¹⁰ *Ivi*, p. 28.

Il meccanismo produttivo e la realtà storica stanno in un rapporto che non è deducibile a priori, ma che si tratta di scandagliare rigorosamente, distinguendone le differenze e le peculiarità. È vero che la realtà storica è determinata dai modi di produzione, ma è anche vero che questi modi di produzione possono avere la loro scaturigine a partire da particolari realtà storico-culturali.

Ciò che però Marx tiene ben fermo è che sono innanzitutto i modi di produzione ad avere una funzione *antropogenetica*, nel senso di dare forma *originariamente* alla natura umana, la quale, dunque, ha sempre a che fare con una tecnica, con il macchinico, ed è *già da sempre* da essi costruita. L'esempio semplice, ma profondo, cui Marx fa riferimento è quello della fame. «La fame è fame, ma la fame che si soddisfa con carne cotta, mangiata con forchetta e coltello, è una fame diversa da quella che si soddisfa divorando carne cruda con le mani, le unghie e i denti. Non solo l'oggetto del consumo, ma anche il modo del consumo viene quindi prodotto dalla produzione, non solo oggettivamente, bensì anche soggettivamente»¹¹. In altre parole, il modo in cui una certa civiltà si emancipa dalla strutturale dipendenza della natura ne forgia l'umanità, la quale non conosce mai un momento di *purezza*, di *separatezza* da un'influenza culturale.

Tenendo ferma una lettura pluralista del materialismo storico e la sua refrattarietà ad una riduzione monistica, si può evitare l'argomentazione che Simone Weil presentava per confutare il materialismo storico, canonicamente inteso (o frainteso che dir si voglia). Stando alla Weil, questo non sarebbe nient'altro che una sorta di *tautologia*. Nel dire, infatti, che non è la coscienza singolare a determinare l'essere sociale, ma è proprio quest'ultimo a determinare la coscienza singolare, per la Weil non si dice nient'altro che l'essere sociale determina se stesso, in quanto il primo termine della definizione viene svuotato di sussistenza ontologica e totalmente assorbito dal secondo¹². Se la coscienza singolare è prodotta dalle forme sociali, allora non esiste propriamente una coscienza singolare e, dunque, questa espressione è un mero *flatus vocis*.

È chiaro, però, come si spera di aver suggerito, che Marx intendesse qualcosa di più complesso e di più articolato con la sua celeberrima formula.

Il Capitale. Un fondamento anomalo

E il Capitale? Non è forse il fondamento della realtà descritta da Marx? Si riprende, infine, l'obiezione con cui si è chiuso il primo paragrafo. Occorre, in primo luogo, dire che nel testo sopra presentato, Marx pare indossi i panni dell'antropologo, cercando di fissare le linee di indirizzo di una ricerca sociale in generale. Dunque, la realtà del Capitale ne sarebbe un caso particolare, anche se, come scrive nel *Manifesto* e come oggi possiamo constatare, questa realtà tende ad espandersi sull'intero globo¹³.

In secondo luogo, seppure *en passant*, si potrebbe dire che il Capitale non è un fondamento nel senso di ciò che sta sotto, di ciò che permane, anzi, è un elemento intrinsecamente dinamico, condannato ad uscire da se stesso per poi continuamente riacciuffarsi e perdersi ancora, è un elemento che non appena è, già differisce, è già *vόστος*.

Harvey ha di recente rispolverato la definizione marxiana di Capitale come «valore in movimento». Il Capitale è tale solo se una volta costituitosi nella circolazione del denaro, torna in essa per accrescersi continuamente, come in un indefinito processo spiraliforme. Un capitale che si tira indietro, che si ritira dalla circolazione, è condannato a svalutarsi. Per questo motivo, Harvey riconosce che proprio perché il Capitale non può permettersi la stasi, esso è sin dall'inizio in lotta con l'*anti-valore*, contro ogni realtà storica e sociale che si oppone al suo continuo ciclo di valorizzazione¹⁴. *Tutt'altro, dunque, che un fondamento appartenente all'ordine della realtà semplicemente presente*. Anzi, si potrebbe dire che esso è sempre carente di presenza ed abbisogna di *ri-presentarsi* (ed anche *rappresentarsi* in forme di vita socialmente condivise) in modo vorticoso, continuo ed inesausto.

Grazie mille per l'attenzione.

¹¹ Ivi, p. 23.

¹² La Weil scrive: «Conviene prendere in esame da vicino la formula marxista: l'essere sociale determina la coscienza. Dal momento che viene assunto che tutto ciò che è "sociale" realizza la sua esistenza solo nella mente degli uomini, ne discende che "l'esistenza sociale" è di per se stessa già coscienza e che inoltre non può determinare una qualsiasi coscienza, che del resto andrebbe definita». (S. Weil, *Incontri libertari*, a cura di M. Zani, Elètheura, Milano 2001, p. 71).

¹³ Nel *Manifesto* Marx ed Engels scrivono: «La borghesia trascina tutto nella corrente della civiltà, anche le nazioni più barbare. I bassi prezzi delle sue merci sono l'artiglieria pesante con la quale abbatte tutte le muraglie cinesi, e con la quale ha fatto capitolare i barbari più induriti nell'odio dello straniero. Costringe tutte le nazioni ad adottare il modo di produzione borghese, se non vogliono perire, e le obbliga a introdurre la cosiddetta civilizzazione, ossia a farsi borghesi. In una parola, essa si crea un mondo a sua immagine e somiglianza». (K. Marx - F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Edizioni LOTTA COMUNISTA, Milano 2017, p. 17).

¹⁴ Da segnalare per il particolare acume il capitolo I di D. Harvey, *Marx e la follia del capitale*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 15-36.

(5 gennaio 2021)