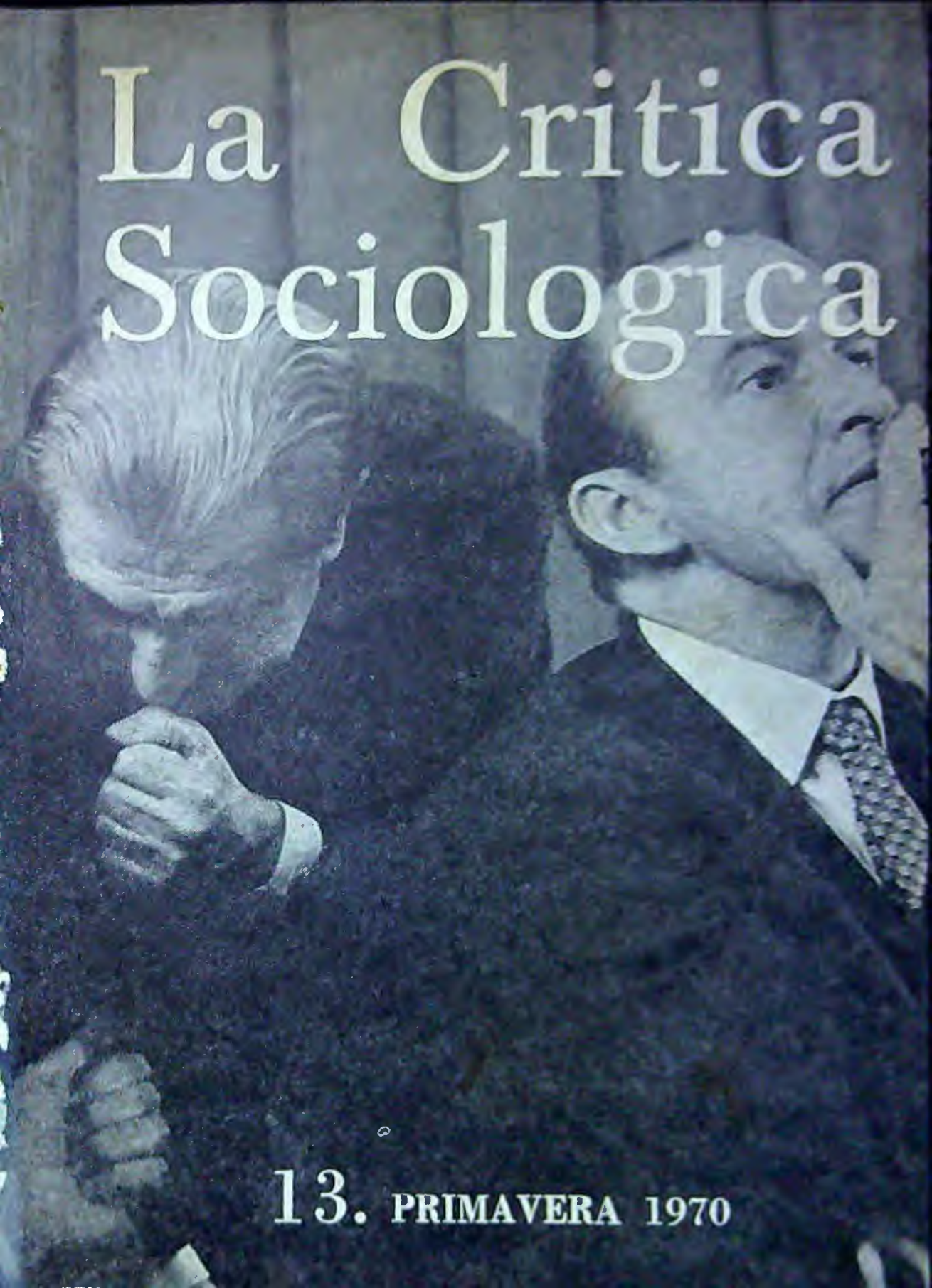


La Critica Sociologica



13. PRIMAVERA 1970

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

LA CRITICA SOCIOLOGICA esce quattro volte l'anno per un numero complessivo di circa ottocento pagine. La direzione è presso l'Istituto di Sociologia, Via Vittorio Emanuele Orlando, 75 - 00185 Roma. Articoli, saggi, ricerche, documentazioni e proposte di lavoro possono essere spediti alla direzione; dopo essere stati esaminati, questi scritti saranno pubblicati oppure rispediti al mittente se accompagnati dall'affrancatura necessaria per il ritorno. La CS pubblica in particolare studi e ricerche dei gruppi di lavoro collegati con l'Istituto di Sociologia dell'Università di Roma.

ITALIA

una copia L. 500 abbonamento annuo L. 1.800

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 800 abbonamento annuo L. 3.000

versamenti in c/c n. 1/8071 - intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione: presso l'Istituto di Sociologia
Via Vittorio Emanuele Orlando, 75 - 00185 Roma - Tel. 476.868

Tipografia Rondoni - Via Angelo Fava, 38-E - Roma - Telefono 33.68.04

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

La Critica Sociologica

13. PRIMAVERA 1970

SOMMARIO

F. F. — Demiurghi o pirati	pag. 3
Quarto anno. Dove stiamo. E perché	» 9
U. CERRONI — Il metodo dell'analisi sociale di Lenin	» 13
A. IZZO — Una vecchia disputa: Hegel critico della società civile?	» 34
M. LELLI — Due libri per Marx	» 55
M. MONTANO — Un critico dell'ideologia contemporanea: Galvano Della Volpe	» 62
G. GADDA CONTI — L'ultimo ribelle degli anni '20	» 87
VITO D'ARPA — Classe sociale: da situazione oggettiva a concetto rivoluzionario	» 93
M. SANTOLONI — Il pubblico potere e il lavoro sociale	» 128
G. E. RUSCONI — L'ambivalenza di Adorno	» 146

CRONACHE E COMMENTI

<i>Un discorso da riprendere: il processo sociale secondo Leopold von Wiese</i>	» 161
<i>Aggiornamento sulla situazione della popolazione negra in USA</i>	» 168
<i>Tra Cohn-Bendit e Valdeck-Rochet</i>	» 175
<i>Sociologia e amministrazione della giustizia</i>	» 180
<i>L'astuzia della regione</i>	» 180

SCHUDE E RECENSIONI (M. Barbagli; M. Dei; A. Gunder Frank; E. Golino; A. S. Neill; C. Romeo; A. Rossini; G. Enrico Rusconi)	» 182
---	-------

Demiurghi o pirati

Con vivo senso dell'opportunità studiosi come Nicola Matteucci su Il Mulino (« La cultura politica italiana fra l'insorgenza populistica e l'età delle riforme », n. 207, pp. 5-23) e Enzo Golino nel libro Cultura e mutamento sociale (Milano, 1969) si interrogano dottamente sull'evoluzione e sul senso della nostra vita collettiva, ma sembra chiaro che dovremo abituarci a cogliere i segni del nostro destino, a volte non più d'un cenno a volte una preziosa conferma, in fatti di cui tacciono le prime pagine dei giornali, notizie con titolo a una colonna come quella relativa agli aerei italiani acquistati dal Brasile per stanare i guerriglieri, oppure in testi ineleganti e grevi, straordinariamente simili alle relazioni di bilancio di consigli d'amministrazione dimissionari.

La « sintesi dei risultati della Commissoine Pirelli » pubblicata da 24 ORE il 21 febbraio 1970 è in questa prospettiva un documento importante. Non si tratta solo della consacrazione d'una svolta nella politica della Confindustria. Cosa già di per sé notevole, se non altro perché costituisce la dimostrazione della capacità di omogeneizzazione politica da parte dei grandi interessi industriali all'interno di un'organizzazione fino a ieri dominata dalla dinastica prudenza d'un ceto imprenditoriale tagliato fuori e comunque alieno dalle grandi manovre strategiche internazionali. E' una spia importante per accertare e prevedere alcune esigenze di fondo del capitalismo italiano in una fase che vede, a dispetto dei facili trionfalismi verbali della sinistra e della estrema sinistra, il suo sostanziale consolidamento e la sua, per così dire, uscita di minorità.

Negli anni '50 i libri di Ernesto Rossi, I padroni del vapore, Settimo non rubare, Borse e borsaioli, ecc., potevano anche bastare: l'imprenditore privato era preso di petto, ma come individuo; gli si rimproverava, piuttosto moralisticamente, l'antica propensione a guadagnare sugli alti prezzi d'un volume produttivo modesto, talvolta ancora artigianale, la prontezza a risolvere i suoi problemi più con il contatto politico e il clientelismo che con l'innovazione tecnologica. Il padrone era anche il padre. Nessuna meraviglia che rispetto agli operai e alle necessità di mantenerli passabilmente docili corrispondesse la voga, tutta individualistica e ingenuamente manipolativa nei riguardi del singolo

operaio, delle « relazioni umane ». Oggi il binomio padre e padrone non tiene più, è saltato anche fra i gruppi del più vieto, confessionale interclassismo. Questa novità è alla base della ritrovata unità sindacale. Le cose sono cambiate. Almeno nelle sue punte, anche il capitalismo italiano è un insieme di organizzazioni più o meno coerentemente razionalizzate. Il problema della sua accettazione e della legittimità delle sue operazioni si sposta. Non riguarda più le iniziative di singoli capitani d'industria; investe il sistema. Ed è a livello di sistema che la soluzione va ricercata.

Il documento della Commissione Pirelli riflette con grande accuratezza questa nuova situazione. Gli imprenditori privati italiani, come ceto, si fanno sensibili; la bella sicurezza di un Costa, per esempio, per il quale contano solo i movimenti di capitale, i rapporti di forza reali, i bilanci con i profitti e le perdite, mentre tutto il resto sono chiacchiere (cioè sovrastruttura), è già un ricordo; gli imprenditori, come ceto, s'avvedono di non essere sufficientemente fotogenici, si preoccupano della loro immagine presso il pubblico. Non che siano turbati dalla possibilità che la loro illegittimità etico-sociale risulti dimostrata; è un dubbio che non li sfiora neppure; il loro tormento è che la loro legittimità non sia più semplicemente affermabile come un diritto o una prerogativa incontestabile, che diventi una nozione di non facile smercio, e quindi ingombrante, che il capitalismo non ce la faccia più ad andare avanti da solo.

Per gli imprenditori italiani questi dubbi segnano altrettanti progressi, documentano il loro allinearsi con il capitalismo mondiale: al padre-padrone deve subentrare l'innovatore-demiurgo, al calore umano deve sostituirsi la procedura impersonale; il praticone ragioniere tutto-fare è bene che ceda il passo all'esperto di sociologia dell'organizzazione, all'intellettuale non solo come autore di testi pubblicitari ma in primo luogo come modellatore di immagini, mediatore sottile di non mediabili contraddizioni, sentinella di una razionalità che ha da tempo abbandonato l'individuo per divenire un attributo fondamentale delle grandi organizzazioni burocratiche.

Ed ecco allora emergere due punti cruciali nel rapporto della Commissione Pirelli: il nuovo concetto di profitto, collegato con la questione della legittimità del potere imprenditoriale, e il rapporto tra imprenditori e intellettuali. Il concetto di profitto viene finalmente formulato non più in termini puramente contabili della singola azienda, ma in termini di stabilità sociale del sistema. La distinzione fra spese produttive e spese improduttive tende a cancellarsi. La collaborazione con gli organi dello Stato si fa più stretta e di tanto perde rilievo la polemica anti-statalista

di forze politiche, come il Partito Liberale Italiano, che pagheranno anche sul piano elettorale il loro ritardo rispetto alle esigenze oggettive dei gruppi economici dominanti. Con riguardo agli intellettuali, la Commissione Pirelli è di una meticolosità che rivela chiaramente l'intenzione di rimediare a passati peccati di omissione:

— « seguire l'evolversi del mondo della cultura, localizzando la nascita e la formazione di idee e posizioni valutandone l'impatto sulla società (riviste, case editrici, gruppi culturali, ecc.);

— tenere contatti con esponenti della cultura, con istituzioni quali fondazioni, associazioni ed istituti di ricerca, enti culturali;

— valutare l'opportunità o meno di eventuali iniziative a livello sociale e nazionale;

— organizzare e coordinare " culturalmente " ogni tipo di intervento anche da parte confederale ».

Sembra di leggere un testo di sociologia della conoscenza. Nessun dubbio che gli imprenditori italiani abbiano scoperto la funzione sociale della cultura. E' meno certo che sappiano resistere alla tentazione di vedere negli intellettuali italiani delle mirabili « cinghie di trasmissione », se non un folto gruppo di aspiranti a far parte della classe agiata subalterna. Non vanno al di là della nozione d'un rapporto mecenatesco, grazie al quale l'intellettuale potrà dire tutto quello che vuole purché non si sottragga al suo ruolo di « erudito sotto protezione », direbbe Veblen, oppure a patto che accetti una responsabilità operativa nella struttura gerarchica dell'azienda. L'intellettuale di sinistra avrà a questo riguardo un trattamento privilegiato come si conviene a chi riporti spericolatamente il fuoco della critica al sistema all'interno di esso, mitigando o soffocando con ciò le già tenui possibilità di costruzione di un modello alternativo di società. La cooptazione dell'opposizione è per il capitalismo maturo una questione di sopravvivenza. Le aziende più dinamiche su scala mondiale lo sanno da tempo. Anche in Italia. Non è un caso, per esempio, che di quattro direzioni centrali della Olivetti (personale, amministrazione, pubblicità, studi e ricerche) ben tre siano tenute da ex-intellettuali di sinistra.

Gli industriali anche in Italia, dunque, « accostano » gli intellettuali, « localizzano la nascita e la formazione di idee ». Ma non per discutere i grandi temi, come il rapporto fra ciò che è pubblico e ciò che è considerato privato, non per saggiare la validità in termini di prestazione sociale delle proprie operazioni. Gli industriali vedono nell'intellettuale solo un alleato maldestro da re-

cuperare. Il loro spirito di innovazione demiurgica, con tutte le sue pretese di razionalità, non sembra per ora trascendere i limiti del paternalismo mecenatesco, preoccupato di dare una lustrata alla vecchia abitudine di ricavare, non importa come, il massimo profitto. Da questo punto di vista il documento della Commissione Pirelli è tutt'altro che rassicurante: se gratto il demiurgo trovo il pirata.

F. F.

Nei prossimi numeri

- E. MAFFIA - *Fenomenologia di un tentativo reazionario: Stati Uniti d'America*
- A. ILLUMINATI - *Progresso e legittimazione dell'ordinamento sociale*
- C. SEBASTIANI - *Marginalità politica e integrazione manipolata: sondaggio in tre borgate romane*
- A. CARBONARO - *La scuola per un'educazione alla pace*
- G. AMENDOLA - *Sviluppo sociale e strutture scolastiche a Brindisi*
- S. NATOLI - *Ricerche intellettualistiche sugli intellettuali*
- A. IZZO - *La costruzione sociale della realtà*
- T. MASSARI - *Una critica immaginaria di " marxismi immaginari "*
- F. FERRAROTTI - *Engels, il materialismo e il positivismo*
- M. ANCONA - *Dati sulla scuola media: tramonto d'un mito*
- F. FERRAROTTI - *Adorno come sociologo*
- A. FASOLA-BOLOGNA, ANNA PERROTTA, M. SANTOLOÑI - *Critica del professionismo sociologico*
- G. STATERA - *Strutture della spiegazione sociologica*
- A. DONINI - *Materiali sul Brasile*
- G. CORSINI - *Sociologia della letteratura con il complesso di classe*
- R. GIULIANI - *Ricognizione sulle nuove forme di lotta operaia*
- e altri scritti di P. MARCONI, G. RICCIARDI, M. LELLI.

Quarto anno. Dove siamo. E perché

Con questo numero *La Critica sociologica* entra nel quarto anno di vita. Non è forse fuori luogo precisarne la collocazione nel quadro delle riviste italiane che si occupano di problemi sociali. La differenziazione fra questa rivista e le altre riviste che si richiamano all'analisi sociologica secondo un taglio più nettamente e tradizionalmente accademico è ovvia. Riguarda i temi trattati, il loro grado di attualità, il loro carattere politico. Ma tocca anche il piano squisitamente metodologico: nessuna concessione al formalismo fine a se stesso; nessuna importazione all'ingrosso di concetti e tecniche da altri contesti storici se non attraverso la previa acclimatazione critica rispetto ai nostri problemi, alla natura specifica del nostro retroterra culturale e storico, della nostra struttura economica.

Ma *La Critica sociologica* intende anche distinguersi chiaramente dalle riviste della nuova sinistra cui pure si riconoscono notevoli meriti e una funzione di rottura che negli anni recenti è stata importante. Il compito di analisi demistificante che questa rivista assegna alle scienze sociali le impone di non fermarsi alla denuncia, ai concetti gridati ma non pensati fino alla fine, alle equazioni suggestive ma troppo meccaniche e sbrigative per non riuscire ingannevoli. Per questa ragione fondamentale *La Critica sociologica* insiste sulla necessità di studiare la realtà sociale italiana e i suoi problemi specifici. Abbiamo la Cina sotto i piedi. Il terzo mondo vive sotto le nostre finestre. L'America Latina è un tema serio che non va trasformato in un alibi, in una fuga in avanti. Questo lavoro di analisi poggia su due principi che stanno alla base della nostra iniziativa:

a) la conoscenza sociologica è necessariamente una conoscenza critica; se venisse ridotta ai fatti rilevabili empiricamente, verrebbe meno con ciò il momento della anticipazione basata sulle tensioni della società prementi dietro la facciata dello *statu quo*;

b) il carattere critico dell'analisi sociologica non dispensa dalla ricerca empirica; esige però che si riconosca il carattere conservatore del formalismo metodologico allorquando questo nega la storicità dei problemi e vede nella scienza non un'impresa umana ma la rivelazione di un sapere totale, autonomo, meta-storico e metapolitico.

Alcuni cenni sui temi di ricerca cui la rivista intende soprattutto dedicarsi.

Questi temi indicano degli ambiti di ricerca; possono al più costituire delle ipotesi orientative di massima, solo più avanti, e in base ad ulteriore raccolta di materiale empirico, trasformabili in vere e proprie ipotesi di lavoro, cioè in ipotesi specifiche, collegate con determinati indicatori empirici. La nozione di sociologia cui necessariamente ci richiamiamo è quella di *sociologia critica* nel senso che si tratta d'una analisi sociologica la quale non aspetta dal mercato la decisione intorno alla rilevanza dei propri oggetti di ricerca ma procede al contrario autonomamente alla scelta e alla formulazione di essi e pone inoltre il problema del carattere politico della ricerca sociologica non tanto nei termini, ormai tradizionali, di integrazione della teoria e della ricerca quanto in quelli, ben altrimenti impegnativi, del rapporto fra la ricerca intellettuale e le decisioni politiche pratiche.

TEMA N. 1. — *Struttura professionale e struttura di classe della società italiana contemporanea*. Il taglio problematico di questo tema è dato dal tentativo di far saltare la connessione che gran parte degli studi sociologici correnti danno per scontata fra variazione della composizione professionale di una data popolazione e variazione, più o meno strettamente corrispondente, della struttura di classe. E' la nota operazione riduttiva per cui la divisione classista della società viene interpretata in termini di composizione professionale o di stratificazione in « condizioni sociali » e « ceti ». E' pacifico che, nel corso dell'ultimo quindicennio, vi sia stata una variazione notevole nella struttura professionale della popolazione italiana (dal settore primario al secondario al terziario, per usare la terminologia degli economisti). Ma che significa ciò in termini di struttura di classe, cioè in termini di variazione degli effettivi rapporti di potere in quanto collegati con le posizioni di vantaggio relativo nel ciclo della produzione economica? La sociologia corrente assume che si dia un legame univoco e necessario tra variazione della struttura professionale e variazione della struttura di classe. La ricerca potrebbe dimostrare fino a che punto e in quale modo questo assunto esprime una proiezione puramente ideologica ed è quindi una mistificazione tesa a provare la concezione della società industriale come società dinamica, di promozione sociale e di grandi, crescenti ceti medi che si suppongono autonomi, naturalmente democratici, ecc.

Il tema andrebbe trattato secondo una duplice prospettiva:

a) globale-nazionale, come ricostruzione anche storica dell'andamento del fenomeno - analisi critica dei censimenti nazionali; ruolo dell'agricoltura nei primi ottant'anni dell'unità nazionale; solo dal 1951 sono diminuiti gli addetti al settore primario; squilibri attuali fra regione e regione; nel 1871, su 100 occupati,

51,5 lo erano nel settore primario, agricoltura, foreste e pesca), 33,2 nel settore secondario (industria e artigianato); 15,3 nelle altre attività; nel 1967 gli addetti al secondario costituivano il 40,2% delle forze lavoro come media nazionale, ma si va dal 58,3% in Lombardia al 27% in Basilicata;

b) secondo un'impostazione monografica che metta in luce le caratteristiche di determinati spaccati (per esempio, il commercio a Roma, gli impiegati dei grandi magazzini di vendita) anche per far fronte alla mancanza di dati sufficientemente disaggregati e quindi analiticamente utili alla verifica della sostanziale proletarianizzazione che sta dietro a molti casi di apparente promozione sociale (riduzione o scomparsa degli artigiani, operatori economici medi e piccoli; riduzione allo stato proletario di vasti settori di impiegati di concetto a seguito della meccanizzazione del lavoro d'ufficio, ecc.).

TEMA N. 2 — *Le élites che nel loro insieme compongono la struttura del potere.* Di questo tema si è parlato esplicitamente nella nota « Il tema di questa rivista » nel n. 10 de *La Critica Sociologica*. Ai fini euristici il potere è concepito come una struttura articolata, non necessariamente monolitica, ma risultante dalle interconnessioni strategiche fra differenti gruppi socialmente dominanti. Si distinguono quattro élites dipendenti o sub-élites: a) economica industriale; b) politica sindacale; c) intellettuale o culturale; d) ecclesiastica. Lo scopo delle ricerche che si richiamano a questo tema è quello di chiarire il meccanismo dei condizionamenti, dei contatti, delle complicità e delle connessioni immediate e mediate che, mentre garantisce al sistema nel suo complesso la possibilità di funzionare, ne assicura anche la linea di sviluppo con la relativa giustificazione ideologica. Lo rende, cioè, plausibile, accettabile, anche se il comportamento pratico delle élites dominanti è un quotidiano esempio di « privatizzazione del pubblico ».

TEMA N. 3 — *Le colonie interne.* Il presupposto di partenza è che il colonialismo odierno è un colonialismo verticale, da ricercarsi, oltre che nei rapporti tra paesi dominanti e paesi (e culture) dominati, anche all'interno dei singoli paesi fra gruppi socialmente privilegiati e in posizione di dominio e gruppi, classi sociali subalterne. Il tema si dirompe quindi in due direzioni di ricerca: a) a livello internazionale (per esempio, i rapporti di tipo neo-imperialistico fra Stati Uniti e determinati paesi della America Latina, per es. Brasile; ma qui il discorso dovrà necessariamente allargarsi al ruolo internazionale del capitale finanziario e delle grandi *corporations* multinazionali, ecc.); b) a livello nazionale; ciò significa una ripresa critica della « questione

meridionale »; rivedere la letteratura sul Mezzogiorno; notare come la « *questione meridionale* » abbia finito per perdere tutta la sua corposità sociologica, presente in Giustino Fortunato, Colajanni, Salvemini, per ridursi ad interpretazioni di pura politica di vertice, che per definizione escludono l'apporto dal basso e continuano la tradizione paternalistica borbonica o piemontese, alternando l'uso di strumenti che sostanzialmente si equivalgono, dalla politica delle elargizioni clientelari al terrorismo mafioso.

TEMA N. 4 — *Le borgate, i borghetti, le baracche di Roma.* Da anni ce ne occupiamo. L'intento non è solo quello di dare una descrizione della vita familiare, sociale, culturale, politica delle borgate nel quadro d'una situazione economica dominata dalla precarietà e dalla depressione cronica. Ciò è stato fatto qualche volta, in altri contesti, dalla sociologia urbana corrente. Qui però l'intento è di dare una visione globale delle interconnessioni dialettiche per cui le borgate, con la loro miseria, si legano necessariamente alla metropoli dell'opulenza e dello spreco vistoso, di dimostrare, in altri termini, la funzionalità necessitante dei ghetti di miseria e dei quartieri di lusso gli uni rispetto agli altri. Questo intento svela lo scopo profondo delle ricerche sulle borgate romane: esse sono uno studio del potere che però si avvale d'una angolazione particolare; i vertici socio-politici ed economici sono qui studiati dal di sotto, al punto terminale delle loro decisioni, specialmente di quelle decisioni che sboccano nel rifiuto di decidere e cristallizzano pertanto lo *statu quo*, cioè il prevalere degli interessi consolidati privati contro gli interessi delle grandi maggioranze.

(f. f.)

Il metodo dell'analisi sociale di Lenin *

1. Il centenario della nascita di Lenin è una utile occasione per ripensare le valutazioni pronunciate sull'opera scientifica del rivoluzionario russo, e sarebbe forse più esatto dire per impostarle finalmente con rigore. Lo stesso successo storico della impresa politica di Lenin, infatti, ha determinato una distorsione e sostanzialmente frenato una simile valutazione. Quel successo, cui principalmente si è legato il nome di Lenin, ha bensì dilatato enormemente l'interesse per Lenin, ma sotto il prevalente punto di osservazione della pratica politica e quindi sulla base di una scelta preferenziale assolutizzante. Quanti hanno accettato ed esaltato quel successo sono stati generalmente indotti a vedere nel « leninismo » un corpo politico unilineare e anche un corpo teorico unitario, articolato sistematicamente in tutte le direzioni della cultura — dall'economia all'estetica e alla logica — avente pari valore, mentre nell'opposto schieramento il rifiuto o la critica dell'impresa politica di Lenin ha indotto a generalizzare una svalutazione o un apprezzamento negativo di tutta l'opera di Lenin, comprese le sue indagini teoriche.

Non proponiamo affatto di trascurare il significato del successo storico di Lenin. Ma proponiamo di farne il punto di partenza non già per una uniforme e indifferenziata esaltazione di tutto il suo pensiero, bensì per individuare la matrice teorica della sua strategia politica vittoriosa e, quindi, per privilegiarla rispetto ad altri aspetti del suo pensiero (sui quali il discorso resta aperto e anche critico): per dare insomma al Lenin teorico un rilievo specificamente angolato sulla eccezionale importanza che ha avuto nel nostro secolo il Lenin politico. Scartando provvisoriamente, con tale privilegiamento, altri momenti del pensiero di Lenin (la filosofia generale, la logica, l'estetica) dovrebbe essere possibile tanto la ricostruzione della trama intellettuale da cui nacque la sua impresa politica, quanto l'eliminazione di una presentazione uniforme di tutta la sua attività teorica. Verrebbe così in primo piano il Lenin sociologo e più specificamente il Lenin analista della società contemporanea in Russia e nel mondo, di quella società sulla quale egli incise così profondamente fornendoci, per così dire, una verifica sperimentale della

* Rielaborazione dell'intervento dell'A. al colloquio promosso dall'Istituto di Filosofia della Università di Bari.

bontà della sua diagnosi e anche della possibilità di una effettiva e incisiva opera di trasformazione.

2. L'evoluzione teorico-politica di Lenin non fu affatto unilineare per almeno due ragioni: perché egli *scopre* (non « applica »!) un Marx che gli interpreti e i commentatori avevano sepolto sotto un cumulo di enfatiche « integrazioni » le quali avevano gravemente lesionato il metodo scientifico di Marx, e perché il campo della sua esperienza intellettuale e pratica è la Russia, un paese assai diverso per tradizioni intellettuali e per struttura storico-sociale sia dall'ambiente di Marx, sia dall'oggetto su cui Marx aveva ragionato (il capitalismo evoluto dell'Inghilterra).

Per questi motivi è assai importante ricostruire il debutto teorico di Lenin e riesaminare le sue opere giovanili, le quali documentano due elementi essenziali per inquadrare il pensiero di Lenin. Il primo è che Lenin scende in polemica con la cultura socio-economica populista, dominante in Russia, per sradicarne l'analisi politica della Russia. Il secondo è che contemporaneamente egli si impegna nella sostituzione di questa analisi movendo dalla diagnosi generale degli sviluppi economico-sociali del mondo moderno fornita da Marx. Lenin viene così ad operare su due piani: sotto un primo profilo si può dire che risalga dall'indagine particolare (la situazione socio-politica della Russia) a generalizzazioni sistematiche di teoria sociologica (il materialismo storico di Marx), mentre sotto il secondo profilo egli scende da questa teoria generale ad analisi, contestazioni e ipotesi specifiche attinenti alla Russia. I due profili sono ovviamente un unico processo di formazione intellettuale e proprio nella loro saldatura mostrano il carattere per così dire operativo che assume in Lenin il nesso fra costruzione sintetica e costruzione analitica del sapere: quel nesso che Marx illustra soprattutto nella *Introduzione* del 1857 (e che Lenin non poteva ancora conoscere). E' questa connessione che consente a Lenin due operazioni intellettuali importanti: a) la riscoperta della struttura scientifica del pensiero di Marx (offuscata dal diffondersi di una « filosofia generale » costruita dai commentatori e risoltasi perciò nella presupposizione di una « filosofia » alla scienza sociale di Marx: quest'ultima era infatti ridotta a una *deduzione* o applicazione della prima; b) la rinnovazione, sul corpo dell'organismo storico-sociale della Russia, della medesima indagine condotta da Marx sull'Inghilterra, ma con la consapevolezza di esaminare un oggetto retto bensì dalle stesse leggi e tuttavia diverso.

E' dunque errato presentare Lenin come semplice « applicatore » delle teorie di Marx alla Russia: ciò lascia in ombra il fatto che Lenin dovette in gran parte rifare il cammino di Marx, riscoprirne il metodo nel corso stesso della sua indagine (e valga

per tutti l'esempio della critica alla teoria sottoconsumistica della crisi formulata da Sismondi e che sarà indirettamente ripresa persino da Rosa Luxemburg), determina una sostanziale sottovalutazione del lavoro teorico di Lenin e predispone ad una « applicazione » ripetitiva del « leninismo ».

Il problema centrale, per la comprensione di Lenin, sta invece nel ritrovare il meccanismo intellettuale creativo che gli consente di individuare in un oggetto atipico come la Russia la verità delle conclusioni scientifiche cui Marx era giunto studiando il capitalismo evoluto dell'Europa occidentale. E nel ritrovare in quel marxismo la matrice teorica profonda tanto dalla critica della sociologia populista quanto della ipotesi politica proposta da Lenin alla Russia, che costituì una autentica rottura con gli schemi elaborati dalla Seconda Internazionale per il movimento operaio dell'Europa occidentale.

In questo modo si può mettere a fuoco l'originalità vera di Lenin, il suo anticonformismo teorico e il suo ardimento intellettuale che gli consentiranno, proprio mentre in Occidente la tradizione marxista ristagna, di slargare e innovare l'analisi marxista della società moderna su almeno tre campi essenziali: la teoria dell'egemonia proletaria nella rivoluzione democratica incompiuta e nella alleanza con altri strati di lavoratori (specie con i contadini), la teoria della organizzazione politica come strumento adeguato ad una situazione storica determinata per la costruzione di uno Stato di transizione a rappresentanza controllata, la teoria del capitalismo monopolistico nell'età dell'imperialismo. Che sono i campi in cui affonda le sue radici più profonde il successo storico di Lenin e la sua capacità di parlare anche a noi.

3. Va sottolineato che Lenin debutta come uno scienziato. Non per sminuire la sua già importante attività politica giovanile, ma per dar rilievo al taglio particolare del suo ingresso nella politica: a quel collegamento fra indagine teorica e elaborazione politica che resta un tratto distintivo di Lenin tanto come intellettuale quanto come politico. E' un debutto sorprendente, che per la precocità ricorda quello di Marx. A venti anni (1890) Lenin traduce il *Manifesto dei comunisti* (la traduzione è andata perduta), a ventidue (1892) inizia il lavoro di stesura di quella critica sistematica della sociologia populista che confluisce in *Che cosa sono gli « amici del popolo »* (ritrovato a Berlino, si noti, nel 1923). A ventitre anni (1893) stila *A proposito della questione dei mercati* (ritrovato nel 1937), a ventiquattro (1894) *Il contenuto economico del populismo e la sua critica nel libro del signor Struve*, ove la critica del populismo si unisce alla critica del « marxismo legale », e inizia la stesura dello *Sviluppo del capitalismo in Russia*, che uscirà nel 1898. In queste opere è già

inclusa una geniale e complessa operazione critica e ricostruttiva: Lenin ha praticamente condotto a termine una « critica dell'ideologia russa » e una « critica dell'economia politica » in Russia. In seguito verranno certamente altre opere importanti, soprattutto *Che fare?*, *Due tattiche*, *L'imperialismo* e *Stato e rivoluzione*, ma in quelle opere giovanili i parametri fondamentali del pensiero di Lenin sono già stati costruiti ed è stata compiuta la demolizione critica di due grossi avversari teorici e politici: il populismo e il revisionismo marxista. La via è aperta per la rivoluzione russa.

In Occidente questa prima attività intellettuale di Lenin è pressoché sconosciuta o largamente sottovalutata. Lenin passa soprattutto come un continuatore di Plechanov nell'opera di propaganda e di organizzazione del socialismo in Russia, come il costruttore del partito operaio marxista. Naturalmente Lenin fu tutto questo, ma — nella prospettiva generale della attività intellettuale e politica — sono essenziali le premesse dell'opera giovanile di sociologo e di economista. Non vedere ciò indurrebbe — come è accaduto — a privilegiare la sua attività pratica e a giudicare la sua attività teorica come mera appendice strumentale, mentre in realtà le sue scelte strategiche, tattiche e persino organizzative sono strettamente condizionate da quelle indagini teoriche: ne sono non la premessa condizionante, ma la *conclusione* operativa. In questo senso Lenin rappresenta un taglio netto con la tradizione di Plechanov: sposta l'attenzione dalla mera polemica politica e dalla propaganda del socialismo alla critica scientifica e alla concreta analisi della Russia, e così rilancia Marx sotto un profilo in gran parte nuovo: come fornitore di un metodo di indagine piuttosto che di uno schema « da applicare ». E in pari tempo rilancia anche la riflessione critica sulla strategia generale del movimento operaio nella nuova situazione che si va creando per i singoli paesi battendo in breccia tanto il dogmatismo paleosocialista incapace di reggere il confronto con i fenomeni nuovi dello sviluppo capitalistico, quanto il revisionismo che dalle modificazioni in corso deduce la necessità di « aggiornare » Marx: tanto la tradizione che fa capo a Kautsky quanto quella che fa capo a Bernstein.

In Russia, poi, Lenin viene a costituire storicamente il punto di rottura di tutta un'epoca intellettuale che aveva visto alternarsi alla direzione culturale del paese slavofili e occidentalisti, esaltatori acritici delle ancestrali tradizioni patriarcali russe e altrettanto acritici esaltatori del modernismo occidentale, sostanzialmente accomunati oltre che da una scarsa capacità di analisi teorica anche da una fatale impotenza pratica. Con Lenin si rompe la tradizione mistica, velleitaria, irrazionalistica, passatista e anche la tradizione illuministica, anarcoide, sognatrice,

utopistica. Inizia la modernità della Russia: il pensiero sociale russo cessa di svolgersi in un mero confronto passivo con il più « avanzato » Occidente e avvia una elaborazione autonoma che inserisce la cultura sociale e politica russa nel contesto europeo con una propria, originale proposta che influirà largamente sulle stesse vicende dell'Europa.

4. La critica della « sociologia soggettiva » dei populist (specie di Michajlovskij) è, metodologicamente, il punto d'avvio dell'attività intellettuale di Lenin. L'occasione è pratica, perché sono i sociologi populist che legittimano con la teoria della « eccezionalità storica » della Russia tanto il ripudio del marxismo, quanto il diniego di una svolta « operaia » della rivoluzione russa, fornendo l'arsenale teorico su cui continua a reggersi il primato politico dei *narodniki*. Essi sostenevano che le indagini di Marx non avevano rilevanza per la Russia, ove il capitalismo era « impossibile » per la prevalenza contadina-feudale, per la ristrettezza del mercato interno e internazionale, per la diffusa e grande « povertà » del paese e per la mancanza di fondi di accumulazione. Dunque, le leggi scoperte da Marx valevano soltanto per i paesi evoluti dell'Occidente. Dunque, non c'era in Marx una sociologia scientifica teoricamente cogente, ma soltanto una serie di rilevazioni empiriche. Dunque, mancava una « concezione generale del mondo », che di fatto Marx non aveva dato in nessuna delle sue opere: si era limitato infatti a compiere indagini « tecniche » e « empiriche » sull'economia inglese.

Questa linea di pensiero era tutt'altro che « isolata » sul piano teorico. L'apparente diversità di interpretazione dei commentatori marxisti occidentali era in sostanza smentita dal fatto che, morto Marx, tutti avevano avvertito una sorta di « vuoto teorico » nella sua opera e si erano dati da fare per riempirlo. Engels stesso aveva dato mano a questo « riempimento » sovrapponendo alle indagini di Marx quelle leggi generali della dialettica della storia e della natura che erano, quasi per intero, una vera e propria integrazione hegeliana di Marx. E già Bernstein si dava da fare per trovare un altro « completamento » di Marx nel « ritorno a Kant » e alla sua problematica etica. Marx aveva limitato le sue indagini ad una analisi, per così dire, di laboratorio su *un solo tipo* di organizzazione storico-sociale (il capitalismo moderno): occorreva invece arrivare a una teoria generale della storia e della natura. Questo stesso era il limite, dicevamo, che denunciava in Marx anche Michajlovskij.

Su questo « limite » di Marx, Lenin ragiona in maniera del tutto nuova, senza poter disporre di quelle opere postume di Marx che legittimano oggi pienamente il suo ragionamento. Scrive Lenin, infatti, che « incominciare col domandarsi che cos'è la società e che cos'è il progresso, significa incominciare

dalla fine. Dove prenderete voi il concetto di società e di progresso in generale, se non avete neppure saputo stabilire questo concetto, se non avete neppure saputo intraprendere un serio studio dei fatti, un'analisi obiettiva di uno qualunque dei rapporti sociali? Questo è il contrassegno più evidente della metafisica, dalla quale incominciava ogni scienza: finché non si riusciva a intraprendere lo studio dei fatti, si inventavano sempre, *a priori*, delle teorie generali, sempre rimaste infeconde. Il chimico metafisico, non sapendo ancora indagare di fatto i processi chimici, inventava una teoria che rispondesse alla domanda: che forza è l'affinità chimica? Il biologo metafisico dissertava intorno alla questione: che cosa sono la vita e la forza vitale? Lo psicologo metafisico ragionava intorno alla questione: che cos'è l'anima? Qui già il procedimento stesso era assurdo. Non si può ragionare intorno all'anima senza spiegare particolarmente i processi psichici; qui il progresso deve consistere appunto nel rigettare le teorie generali e le elucubrazioni filosofiche relative alla questione: che cos'è l'anima? e saper porre su un terreno scientifico lo studio dei fatti che caratterizzano questi o quei processi psichici. [...] il gigantesco passo avanti compiuto da Marx è consistito appunto nell'aver rigettato tutti questi ragionamenti intorno alla società e al progresso in generale e nell'aver dato invece l'analisi *scientifica* di una società e di un progresso: della società e del progresso capitalistico. E il signor Michajlovskij lo accusa di aver incominciato dal principio e non dalla fine, di aver incominciato dall'analisi dei fatti e non dalle conclusioni finali, dallo studio di rapporti sociali parziali, storicamente determinati, e non dalle teorie generali intorno alla natura di questi rapporti sociali in generale! »¹. Così, dunque, il materialismo di Marx si profilava come la postulazione materialistica della verificabilità dei concetti sui rapporti extramentali o materiali connessi causalmente, e rispetto a cui i concetti debbono atteggiarsi come *ipotesi sperimentali* non diversamente da quel che accade nella scienza naturale. Da qui si legittimava la distinzione marxiana tra rapporti materiali e rapporti ideologici e anche la riduzione della sociologia (e della filosofia) a scienza. Il *materialismo* storico era la scienza in sociologia e la *scienza* sociale era il materialismo.

Si possono rintracciare in altri scritti di Lenin, per es. in *Materialismo e empiriocriticismo* e nei *Quaderni filosofici*, contravvenzioni anche patenti a questi rigorosi criteri di interpretazione di Marx e non poche concessioni alla integrazione hegeliana della

¹ V. I. LENIN, *Opere complete*, vol. I, Roma, 1954, pp. 138-139. Cfr. V. G. CHOROS, *V. I. Lenin i problema genezisa sub'ektivnoj sociologii v Rossii*, in « Voprosy Filosofii », n. 3, 1970, pp. 40-49.

scienza sociale di Marx, ma quel che conta è questo rilancio nuovo di Marx come critico — per dirla con una espressione di Wright Mills — di ogni « Grande Teoria ».

5. Così Lenin respinge l'idea populista, ma anche marxista tradizionale, che si tratti in Russia di « scegliere » tra uno sviluppo capitalistico, una « produzione popolare » o una riorganizzazione socialista. Si mette a « studiare i fatti », i fatti della Russia. Inclinazione al positivismo e all'empirismo, dunque? Ovviamente no. Al destino dell'empirismo Lenin si sottrae, dopo il ripudio delle « teorie generali », facendo funzionare un compasso ordinatore dei « fatti », quello appunto del *Capitale*, che egli stesso definisce « un modello di analisi scientifica di una formazione sociale — e della più complicata — secondo il metodo materialistico »: quel *Capitale* — scrive ancora Lenin — che « è stato demolito per il fatto che si riferisce a un solo periodo, mentre al critico occorrono tutti i periodi », quel *Capitale* che « si limita agli accenni più generali per quanto riguarda l'avvenire, e indaga soltanto gli elementi già esistenti dai quali si sviluppa il regime futuro », con cui la dottrina socialista « abbandona i ragionamenti intorno alle condizioni sociali corrispondenti alla natura umana e procede all'analisi materialistica dei rapporti sociali moderni, alla spiegazione della necessità dell'attuale regime di sfruttamento »².

Tale modello è sostanzialmente per Lenin³ « un'analisi minuziosissima delle leggi del funzionamento » della formazione economico-sociale moderna (capitalistica) nella quale Marx « senza mai ricorrere, per spiegare la cosa, a un qualsiasi elemento che si trovi al di fuori di questi rapporti di produzione, dà la possibilità di vedere come si evolve l'organizzazione mercantile dell'economia sociale, come essa si trasforma in organizzazione capitalistica, creando le classi antagonistiche (nei limiti dei rapporti di produzione) della borghesia e del proletariato e, con ciò stesso, introduce un elemento che entra in contraddizione inconciliabile con le basi di questa stessa organizzazione capitalistica ». Con questo modello « Marx mise termine alla concezione che considerava la società come un aggregato meccanico di individui, che ammette cambiamenti di tutti i generi secondo la volontà di chi ne è a capo o, (ciò che è lo stesso, secondo la volontà della società e del governo), sorge e si trasforma accidentalmente, e per la prima volta portò la sociologia su un terreno scientifico, stabilendo il concetto di formazione economico-sociale come complesso di determinati rapporti di produzione e

² *Op. cit.*, pp. 180, e segg.

³ *Op. cit.*, pp. 136 e 137.

stabilendo che lo sviluppo di queste formazioni è un processo storico naturale ».

Procedendo con questo schema Lenin utilizza la « idea fondamentale » di Marx (dunque un essenziale criterio selezionatore dei fatti): « che i rapporti sociali si dividono in rapporti materiali e rapporti ideologici »; come ogni idea che voglia configurarsi come *ipotesi scientifica* deve supporre verificabile su oggetti *indipendenti* dallo sperimentatore (e supporre quindi verificabile su rapporti *non-ideali* e cioè materiali), così nello storia stessa i « rapporti ideologici » vanno verificandosi sui « rapporti materiali », sono cioè « soltanto una sovrastruttura », mentre questi « si creano fuori della volontà e della coscienza dell'uomo »⁴. E' ben per questo che la stessa analisi del *Capitale*, in quanto ricostruisce *come un organismo* dal funzionamento verificabile i rapporti sociali (materiali) moderni, è per Lenin appunto quella « esposizione del materialismo storico » che Michajlovskij (e altri) non aveva trovato in nessuna opera di Marx. E la sua novità teorica sta proprio nel non essere « uno schema storico-filosofico », « una teoria filosofica generale » nella quale — come avveniva fatalmente anche per i sociologi populisti — la storia del mondo era setacciata — *à la Proudhon* — secondo il suo « lato buono » e il suo « lato cattivo » misurati su un metro collaudato dalla Logica⁵. In questo alveo predisposto dalla filosofia, per esempio, poteva accadere ai populisti di « contrapporre » ai « difetti » dello organizzazione capitalistica della produzione i « vantaggi » della produzione « popolare » artigiana. Sull'altra linea, invece, « è sufficiente intraprendere l'analisi di questi rapporti di produzione per vedere che il « regime popolare » presenta proprio quegli stessi rapporti di produzione capitalistici, sebbene in uno stadio non sviluppato, embrionale, per vedere che se si abbandona l'ingenuo pregiudizio di considerare tutti gli artigiani eguali fra loro e si esprimono esattamente le differenze esistenti nella loro massa, la differenza tra il « capitalista » di fabbrica e d'officina e l'« artigiano » risulterà talvolta minore della differenza tra un « artigiano » e l'altro; per vedere che *il capitalismo non rappresenta una contraddizione del « regime popolare », ma la sua diretta, più prossima e immediata continuazione e il suo sviluppo* »⁶. E un abbaglio dello stesso tipo prende non solo il « filosofo » (che ricerca « il senso » dei rapporti economici), ma anche l'economista empirico indaffarato nella sua impresa « puramente tecnica », che lavora sulle statistiche e non si rende conto

⁴ *Op. cit.*, pp. 146-147.

⁵ Cfr. K. MARX, *Miseria della filosofia*, Roma, 1969, p. 95.

⁶ V. I. LENIN, *op. cit.*, vol. I, p. 215.

« che qui non hanno alcuna importanza le cifre assolute, bensì contano i *rapporti* che esse rivelano, rapporti sostanzialmente borghesi e che non cessano di essere tali tanto là dove il carattere borghese si manifesta in modo molto accentuato, quanto là dove si manifesta in modo poco accentuato »⁷. Non cessano di esser tali — per Lenin — neppure nella industria ceramica che « senza dubbio, può considerarsi rappresentativa delle piccole aziende industriali dei contadini: la tecnica è la più semplice, i dispositivi meccanici sono i più modesti, la produzione fornisce oggetti indispensabili e di uso corrente »: proprio le statistiche mostrano — a saperle inquadrare concettualmente — che « anche in questa industria — e di tali esempi se ne potrebbero citare a volontà — i *rapporti* sono borghesi: osserviamo la medesima disgregazione sul terreno dell'economia mercantile, e si tratta proprio di una disgregazione specificamente capitalistica, che conduce allo sfruttamento del lavoro salariato »⁸. Incalza Lenin: « E non crediate che questo sfruttamento, quest'oppressione, siano attenuate per il fatto che questo carattere dei rapporti è ancora debolmente sviluppato, che l'accumulazione del *capitale*, che procede di pari passo con la rovina dei produttori, è irrisoria. Esattamente l'opposto. Ciò conduce solo a forme più brutali, feudali, di sfruttamento, fa sì che il capitale, pur non essendo ancora in grado di subordinare direttamente a sé l'operaio, acquistandone semplicemente la forza-lavoro al suo valore, avvolga il lavoratore in tutta una rete di vessazioni usuraie, lo leghi a sé con metodi di kulak e, come risultato, lo spogli non solo del plusvalore, ma di una parte notevolissima del salario e per di più lo inchiodi, privandolo della possibilità di cambiare "padrone", lo schernisca, imponendogli di considerare come un beneficio il fatto che esso gli "dà" (*sic!*) lavoro. E' ovvio che nessun operaio acconsentirebbe mai a cambiare la sua posizione con quella dell'artigiano russo "indipendente" nella "vera" industria "popolare" »⁹. Ma, i populistì « non potranno mai capacitarsi del fatto che nell'industria contadina, con le sue condizioni generali di miseria, con le dimensioni relativamente irrisorie delle sue aziende, con una produttività del lavoro estremamente bassa, con una tecnica primitiva e un piccolo numero di operai salariati, ci sia il *capitalismo*. Essi non sono minimamente in grado di comprendere che il *capitale* è un determinato rapporto fra gli uomini, un rapporto che rimane tale nonostante il maggiore o minore grado di sviluppo delle categorie confrontate. [...]. Il

⁷ *Ivi.*

⁸ *Op. cit.*, p. 216.

⁹ *Op. cit.*, p. 217.

tratto più caratteristico dei filosofi borghesi è di prendere per eterne e naturali le categorie del regime borghese; perciò e definiscono il capitale, per esempio, come lavoro accumulato che serve a una produzione futura, vale a dire lo definiscono con una categoria eterna per la società umana [...]. Perciò, nei loro scritti, invece dell'analisi e dello studio di un determinato sistema di rapporti di produzione, s'incontra una serie di banalità, applicabili a qualsiasi ordinamento, alternate con le effusioni sentimentali della morale piccolo borghese »¹⁰.

6. Facendo dunque funzionare il *Capitale* come un modello teorico e storico insieme, Lenin riesce tanto a inquadrare e spiegare i « fatti della Russia » come fatti del capitalismo quanto a motivare il carattere specificamente russo di questi fatti capitalistici. Là dove gli economisti populistici vedono un unico oceano di degradazione contadina, Lenin coglie un fenomeno storico preciso: la disgregazione del vecchio organismo russo sotto i colpi della differenziazione sociale; là dove i populistici si lasciano abbagliare dalla eterna « povertà » russa Lenin individua i due connessi fenomeni storici della crescente proletarianizzazione rurale e della crescente enucleazione di piccoli ma solidi strati di capitalismo rurale; là dove i populistici vedono la « impossibilità » di accumulazione in Russia e i segni della « stagnazione » rileva fenomeni specifici di mercantilizazione della produzione agricola e quindi tanto un iniziale processo di accumulazione quanto un processo di formazione di un mercato (la cui « mancanza » impedisce — per i populistici — uno sviluppo capitalistico della Russia). Mentre i populistici restano fermi alla tesi sismondiana che il mercato e il consumo stimolano e determinano la produzione « industriale », Lenin svolge la sua indagine con un grosso vantaggio teorico derivato dal *Capitale*: nella produzione capitalistica, in quanto è produzione per la produzione, è proprio la produzione a stimolare il mercato e il consumo: il capitalismo non viene « da fuori ». E mentre i populistici e paleosocialisti discettano sulle « scelte » da suggerire alla Russia per il suo futuro, Lenin, impegnato essenzialmente in una analisi del presente, conclude che la storia ha già scelto perché la Russia è già un paese capitalistico: rientra nelle leggi di sviluppo della modernità identificate da Marx al livello dell'Inghilterra evoluta. Non si tratta tanto, dunque, di « difendere » Marx, ma di ricorrere al suo arsenale scientifico, non di « applicare » il marxismo alla Russia, ma di spiegare la Russia. Essa è un organismo ormai coinvolto nelle

¹⁰ Op. cit., pp. 217-218. Sulla valutazione leniniana del populismo cfr. S. M. LEVIN (a cura), *V. I. Lenin i russkaja obscestrenno — politiceskaja mysl' XIX — nacala XX veka*, Leningrad, 1969.

tendenze generali del mondo moderno, e per questo aspetto non c'è proprio niente da aggiungere a Marx, ma soltanto da intendere con intelligenza russa la favola inglese del *Capitale*.

E tuttavia resta pur vero che la Russia non è l'Inghilterra, se l'indagine deve essere condotta — per portare alla luce un medesimo scheletro — non sulle fabbriche di Manchester ma sui processi di differenziazione contadina ancora occultati dal polverone sollevato dallo *knut* russo. Se è vero che l'economia non è mera *tecnica*, ma rapporto sociale deve essere anche vero che, come sociologia, essa è anche *storia*¹¹. L'unicità del modello teorico messo in funzione da Marx e da Lenin (il modello teorico del capitalismo moderno) non toglie che gli oggetti cui si accosta sono, oltre che teoricamente eguali, storicamente diversi: capitalismo inglese e capitalismo russo, individui *differenti* di una *medesima* specie.

Scrivono Lenin: « Per analizzare una questione qualsiasi, la teoria marxista esige assolutamente che essa sia posta nei suoi limiti storici *determinati* e, in seguito, se si tratta di un solo paese [...] che si tenga conto delle particolarità concrete che differenziano questo paese dagli altri nello stesso periodo storico. »¹² L'identità dei processi storici non è identità di situazioni storiche. Potrebbe sembrare, apparentemente, ora, che Lenin riesumi qualcosa della vecchia idea che la Russia è un « caso a parte » della storia universale, alla maniera dei populisti. In realtà è vero il contrario: ma dopo aver dimostrato che la Russia è parte del processo capitalistico moderno con un uso del tutto peculiare dell'analisi marxiana dell'Inghilterra, Lenin va poi spiegando perché gli sia stato necessario, appunto, un uso peculiare e cioè perché il capitalismo russo sia oltreché un capitalismo come l'Inghilterra, un capitalismo *russo*.

Senza accennare all'operazione con cui Lenin dimostra il carattere capitalistico della Russia si tralascerebbe certamente la

¹¹ Cfr. in proposito, l'acuto scritto di E. AMBARCUMOV, *Teoreticeskoe nasledie V. I. Lenina i nekotorye problemy sociologii*, in « Mirovaja ekonomika i Mezdunarodnye otnosenija », n. 2, 1970, pp. 3-16, per il quale Lenin « amplia la sociologia in storia e combina con l'analisi sistematica la considerazione genetica dei fatti sociali » (pp. 5-6). L'A. rileva anche con ironia che in *Che cosa sono gli « amici del popolo »* Lenin « espose e commentò la teoria storico-materialistica, la sociologia marxiana, sottolineando quella stessa « sistematicità » di Marx che sette decenni dopo venne salutata in Occidente come una scoperta di Louis Althusser » (pp. 4-5).

¹² V. I. LENIN, *Sul diritto di autodecisione delle nazioni*, in « Opere scelte », Roma, 1965, p. 492. Cfr. E. A. BAGRAMOV, *Leninizm inekotorye aspekty nacional'nogo voprosa v sovremennuju epochu*, in « Voprosy Filosofii », n. 3, 1970, pp. 17-29.

operazione essenziale con cui egli riesce a disfare la sociologia populista. E tuttavia non è vero che l'altra operazione, con cui Lenin indica i caratteri peculiari dell'organismo russo, sia irrilevante. Nella sostanza si tratta della medesima operazione: Lenin non potrebbe mostrare che il meccanismo sociale funziona in Russia sulle stesse leggi individuate da Marx in Inghilterra senza coglierle, per così dire, proprio all'interno della specificità che esse presentano in Russia. La sintesi teorica — il modello del *Capitale* — si ingrana compiutamente con l'analisi storica — sistematizzata nello *Sviluppo del capitalismo in Russia*. In un certo senso è proprio la compiutezza di questo ingranaggio che solleva Lenin ben al di sopra non solo dei populisti russi, ma degli stessi marxisti occidentali suoi contemporanei. Rispetto ai populisti, che al misconoscimento della identità sostanziale del meccanismo sociale moderno giungevano sul filo della teoria della « eccezionalità storica della Russia », e che, proprio per questo, non riuscivano a dare una spiegazione del sistema sociale russo, Lenin, movendo da quel principio di identità, fornisce la *prima spiegazione* plausibile della specifica costituzione storica della Russia. Di più ancora: fornisce anche una spiegazione della stessa illusione populista sulla eccezionalità storica della Russia appunto mostrando non solo quali siano i tratti teorici tipici del capitalismo russo, ma anche quali siano i suoi tratti storici atipici, affondati nella purisecolare sopravvivenza di rapporti feudali e servili. Rispetto ai socialisti occidentali (e ai socialisti russi « occidentalisti », Lenin rompe una tradizione consolidata di dogmatismo ripetitivo per la quale, per esempio, le peculiarità del mondo extraeuropeo vanno avvolte nelle tenebre dell'eurocentrismo¹³. L'idea che la storia fosse sostanzialmente una « storia metropolitana » farà molte vittime, non casualmente, nelle vicende teoriche e politiche del socialismo occidentale non pochi « marxisti ortodossi » accettarono la « missione civilizzatrice » delle imprese coloniali. Ma, più al fondo, quel dogmatismo ripetitivo troverà ampio campo di manifestazione anzitutto nell'analisi dei fenomeni nuovi della stessa Europa occidentale capitalistica. O è un caso che vecchi ortodossi come Bernstein inizino negli anni '90 la loro virata verso il revisionismo e che persino i più « resistenti » come Kautsky vi si stiano preparando? E' lecito supporre che proprio il misoneismo che impediva agli « ortodossi » come Plechanov di cogliere i problemi nuovi che il dinamismo storico sollevava sia la radice ultima della loro « integra-

¹³ Cfr. in particolare il breve, ma succoso articolo *L'Europa arretrata e l'Asia avanzata* del 1913 (V. I. LENIN, « Opere scelte », cit., pp. 484-485) ove si legge: « Nell'Europa « avanzata » solo il proletariato è una classe avanzata ».

zione » riformista. E uno dei problemi nuovi era proprio il progresso capitalistico di paesi forniti di una struttura storica « atipica » rispetto a quella mandata a memoria dal dogmatismo, il processo di articolazione universale del sistema capitalistico che Marx aveva studiato al livello raggiunto a metà dell'800, prima delle trasformazioni monopolistiche e delle grandi guerre mondiali per la spartizione del mondo, prima della nuova ondata colonialistica e delle varianti che essa stava per assumere con il neocolonialismo. Non a caso un settore specificamente nuovo dell'analisi sociale di Lenin sarà quello dell'imperialismo come « stadio supremo del capitalismo ». E basti ricordare come tutta la polemica di Lenin contro la « impossibilità » di uno sviluppo capitalistico della Russia teorizzata dagli economisti populistici si impianti sulla confutazione della essenzialità di un mercato estero per l'accumulazione capitalistica, sulla tesi che la conquista dei mercati era piuttosto il segno della « maturità » e vitalità del capitalismo anziché della sua interna impossibilità di riproduzione allargata¹⁴. Riprendendo, contro il sismondismo populista, le ipotesi di Marx, Lenin contrastava così — *ante litteram* — le tesi sottoconsumistiche di Rosa Luxemburg e l'idea di un capitalismo privo di meccanismi endogeni di autosviluppo, negato al progresso tecnico e alla stimolazione della produttività del lavoro e dei consumi, vincolato alla percezione del *plusvalore assoluto* e all'uso di mezzi coercitivi di sussunzione della forza-lavoro. E riusciva così, contemporaneamente, a vedere le peculiarità di sviluppo capitalistico tanto dei paesi « arretrati » quanto dei paesi « evoluti », e ad evitare perciò sia l'idea di uno sviluppo unilineare del capitalismo *in estensione* (formulando invece l'ipotesi di uno « sviluppo ineguale » e a salti), sia l'idea di uno sviluppo unilineare del capitalismo *in profondità* (respingendo la tesi dell'automatismo delle crisi economiche e del « crollo »).

7. Osservata da questo nuovo angolo l'analisi sociale di Lenin riesce non solo a recuperare pienamente l'elemento storico (individuale e individuante) nel quadro teorico e a dare alla tipologia ideale un riferimento sperimentale negli individui storici dalla quale l'analista l'aveva estratta come una *ipotesi* da verificare, ma a sdogmatizzare così la stessa teoria, che è ora *obbligatoria* proprio da esigenze teoriche ad aprirsi a sempre nuove verifiche a ricognizioni analitiche del divenire storico individuale.

Per quanto attiene all'analisi della Russia, tutto ciò comportò in Lenin una insolita (per la tradizione socialista) attenzione a tre elementi specifici: a) la particolare incidenza della questione

¹⁴ Su ciò cfr. F. POLJANSKIJ, *Nekotorye voprosy leninskoj metodologii istorii ekonomiceskoj mysli*, in « Voprosy ekonomiki », n. 2, 1970, pp. 29-38.

contadina in un paese a tarda composizione capitalistica, b) la rilevanza primaria dell'elemento politico-statuale (e politico in genere) in un paese attardato da secoli nel guscio delle coercizioni formali di tipo feudale, c) l'importanza eccezionale della questione nazionale in un organismo a struttura plurinazionale. Tutti e tre questi elementi possono ridursi a segnali specifici della peculiarità che lo sviluppo sociale assume in un paese arrivato in ritardo al dinamismo capitalistico: il primo, infatti, segnala una conseguenza sociale della scarsità assoluta (non della accessorietà qualitativa) del moderno rapporto borghesia-proletariato industriale, il secondo caratterizza un assetto storico in cui non si è completata la piena separazione tra attività sociale e attività politica (con la creazione di un sistema politico-giuridico *formale* e di un sistema economico *oggettivo*, privo di coercizione diretta dei produttori), il terzo identifica un processo incompiuto di formazione di quel necessario ambiente sociale unificato del capitalismo moderno che è lo Stato nazionale, terreno su cui si impianta il *mercato* nazionale.

Di fatto, tutta la seconda fase del lavoro intellettuale di Lenin ruota attorno a quei tre elementi, e cioè attorno allo « specifico russo » che diviene tema essenziale per un capo politico che voglia agire in Russia e non in Inghilterra. Nascono così le indagini di Lenin sulla questione agraria (e sul programma agrario)¹⁵, sulla connessione fra lotta politica e lotta economica (polemica con l'economismo) e sul partito politico come strumento di lotta contro l'autocrazia politica e contro lo sfruttamento capitalistico, sulla questione nazionale e sul « diritto di autodecisione delle nazioni ». In tal modo si delineano a pieno arco i due piani su cui Lenin condurrà tutto il suo lavoro di teorico e di politico: quello di analista del *sistema mondiale capitalistico* (teoria dell'imperialismo e teoria della guerra) e di analista dell'*anello più debole* di quel sistema stesso (teoria della egemonia proletaria nella rivoluzione democratica). Questo secondo profilo si sviluppa di pari passo col primo nell'indagine teorica, ma in più occasioni lo scavalca, ovviamente, giacché l'impresa politica di Lenin concerne specificamente la Russia e pertanto egli deve costantemente tener ferma, come dirà polemizzando con Rosa Luxemburg sulla questione nazionale, « la distinzione tra i paesi nei

¹⁵ Sulla eccezionale rilevanza della questione agraria nel pensiero di Lenin ha svolto recentemente acute considerazioni M. GEFTER, *Iz istorii leninskij mysli*, in « Novyi Mir », n. 4, 1969, pp. 135-156 da me tradotto col titolo *Aspetti della teoria leniniana dell'egemonia proletaria* in « Rassegna sovietica », n. 4, 1969, pp. 14-18). Il Gefter mette in luce anche la novità del rilievo dato alla questione agraria da Lenin nel pensiero politico socialista russo sviluppando soprattutto il confronto con Plechanov.

quali le riforme democratiche borghesi sono compiute e quelli in cui non lo sono »¹⁶.

Agli occhi di molti sta qui il « limite » e l'« asiaticismo » di Lenin. In realtà ciò può risultare vero soltanto se si dimenticasse tutto ciò che si è detto sulla « elasticità » del meccanismo intellettuale con cui Lenin procede (che fa la sua grandezza di teorico e di politico e che lo conduce al successo storico); soltanto se ci si predisponesse nei confronti di Lenin a quello stesso « dogmatismo ripetitivo » che caratterizzava molti teorici della politica socialista prima di lui. A saper cogliere, invece, il nesso mobile di teoria e storia che abbiamo schematizzato, dovrebbe risultare chiaro che, pur movendosi nella problematica storica di un paese « arretrato », Lenin riesce — come nessun altro teorico marxista — a ricavare, proprio dal corpo di un organismo storico anchilosato come la Russia contadina e zarista, un modello di teoria politica moderna che nessuno aveva espresso, neppure nei paesi più evoluti: e cioè una specifica alternativa allo Stato rappresentativo basato sull'eguaglianza meramente giuridico-formale. Questa alternativa non era sostanzialmente nata in Occidente, per così dire, a causa dello svantaggio teorico venuto in essere con il più marcato progresso storico borghese. La compiutezza della rivoluzione borghese (trasformazione capitalistica e rivoluzione politica) aveva sottolineato di fronte al movimento socialista principalmente l'astrattezza della libertà giuridico-politica dello Stato moderno e la sua separazione dalla società, aveva messo in primo piano l'essenzialità della rivoluzione sociale (socialista) di contro alla rivoluzione politica (borghese). Ma in Russia, invece, non c'era stato un 1848 e neppure un 1789 a causa della lunga stagnazione economico-sociale feudale, prolungatasi fin nel cuore del mondo moderno. Le stesse esigenze tecnologiche moderne, essenziali per un grande Stato che avesse ambizioni e impegni di potenza mondiale come la Russia, erano state a lungo soddisfatte con la mediazione politica diretta dello Stato autocratico: era stato proprio Pietro il Grande ad impostare l'ammodernamento tecnico-economico russo e dopo di lui lo sviluppo manifatturiero era avvenuto a lungo sotto l'ala protettrice dello Stato zarista (per es. con le « manifatture statali » ma anche con le « manifatture possessorie » e con la concessione di servi-operai

¹⁶ V. I. LENIN, *Sul diritto di autodecisione delle nazioni*, in « Opere scelte », cit., p. 496. L'Ambarcumov ha posto in luce nell'art. cit. come in questo suo scritto Lenin introduca una distinzione concettualmente essenziale, estranea al pensiero socialista occidentale dell'epoca e che costituisce il pilastro della teoria leniniana della nazione moderna, non più vista attraverso il prisma astratto di una generica « nazione borghese » priva di storiche differenziazioni.

agli imprenditori manifatturieri). La stessa trasformazione capitalistica dei rapporti agrari era stata avviata con la riforma del 1861, concessa dallo zar senza una profonda scossa politica nelle istituzioni politiche. Anche se un'ala della nascente borghesia cominciava a premere per il rinnovamento politico (e si trattava peraltro principalmente di un'ala intellettuale, dietro alla quale il grosso della borghesia esitava a schierarsi), esso era ormai prospettato come un insieme di riforme settoriali interne che non aggrediva il tronco stesso dello zarismo (l'idea repubblicana non si era affermata neppure al livello teorico nella tradizione politica borghese russa). Gli intellettuali liberali, alfieri delle libertà politiche, si trovavano da sempre a urtare contro il problema primario della abolizione della servitù della gleba (elementare presupposto di un sistema a struttura politica formalmente eguagliata) sicché il collegamento principale che essi stabilivano finiva per essere necessariamente quello con i contadini. Fu questa, tra l'altro, la base del predominio populista nel movimento rivoluzionario russo. Su di essa maturò anche la scissione tra slavofili (« evitare i mali dell'Occidente industriale ») e occidentalisti (« fare come in Occidente sul piano politico »).

Lenin tronca anche questa tradizione, spezza cioè l'alternativa slavofilia-occidentalismo: per il primo aspetto polemizza con i populisti, per il secondo con gli economisti e i menscevichi, abbagliati anche loro dalla esperienza occidentale: gli economisti ritengono infatti che le libertà politiche non interessino il proletariato russo, dal momento che in Occidente esse non hanno emancipato il proletariato occidentale; i menscevichi riconoscono la loro importanza soltanto per la borghesia russa e sono dunque indotti ora ad accordarsi al movimento liberale ora a « restare in attesa » del « momento proletario » della rivoluzione. Il partito socialrivoluzionario è quello che incarna meglio — nel primo decennio del nuovo secolo — l'interpretazione dominante nel movimento rivoluzionario del problema della libertà politica. Ma, per quanto riguarda il movimento operaio, è assai più significativa la polemica che Lenin conduce nel primo quinquennio del nuovo secolo con i menscevichi del « *Rabocce Delo* » e della « nuova *Iskra* ». Documenti di questa polemica sono gli scritti di Lenin *Che fare?*, *Un passo avanti e due indietro* e *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*.

Questo gruppo di scritti è, in Occidente, più noto delle opere giovanili di Lenin e passa sostanzialmente come quello in cui si profila il pensiero « centralistico, autoritario e dogmatico » del leninismo. Pur concedendo tutto ciò che si deve concedere alla interpretazione e all'uso staliniani cui tali scritti sono stati sottoposti, occorre sottolineare almeno tre punti. Innanzi tutto questa polemica di Lenin si sviluppa nell'atmosfera creata dalla

Bernstein-Debate e dalla incapacità dimostrata dal socialismo occidentale (con poche eccezioni) di tenere il fronte della interpretazione marxista dinanzi ai fenomeni nuovi dell'economia capitalistica e della organizzazione politica dello Stato borghese. In Russia la tendenza prevalente nel movimento operaio è quella imitazione passiva delle posizioni tenute dalla socialdemocrazia tedesca, quella del « bernsteinismo russo », come lo chiama Lenin. Sulla scia del « marxismo legale » lo spontaneismo assolveva infatti in Russia alle medesime funzioni — *mutatis mutandis* — assolte dal revisionismo bernsteiniano, per il quale il movimento era tutto e il fine nulla: ne era una varietà semplificata dal ripudio puro e semplice della teoria e della politica, costituiva — con altri strumenti e in una diversa situazione — la risposta dogmatica « tedesca » ai problemi del movimento in Russia. Il *Rabocce Delo* — scriveva Lenin nel *Che fare?* — « che tace, come di una malattia segreta [...] del bernsteinismo russo, propone di guarire questa malattia ricopiando puramente e semplicemente l'ultima ricetta tedesca contro la varietà tedesca di questa malattia! »¹⁷. Di fronte a questo dogmatico praticismo Lenin proclama che « senza teoria rivoluzionaria non vi può essere un movimento rivoluzionario »¹⁸ e che nelle condizioni di illegalità cui il movimento è costretto dalla autocrazia zarista la centralizzazione del lavoro clandestino è lo strumento necessario per la stimolazione generale del movimento: « La concentrazione di tutte le attività clandestine nelle mani del minor numero possibile di rivoluzionari di professione non significa affatto che questi ultimi « penseranno per tutti », che la folla non parteciperà attivamente al movimento. Al contrario, la folla genererà in sempre maggior numero i rivoluzionari di professione, perché imparerà allora che non basta che alcuni studenti o alcuni operai, i quali guidano la lotta economica, si riuniscano per costituire un « comitato », ma che è necessario, attraverso un processo che durerà degli anni, forgiare dei rivoluzionari di professione, ed essa « penserà » a formarli abbandonando il proprio primitivismo »¹⁹. La centralizzazione del partito clandestino era la risposta russa alla giustificazione teorica « tedesca » dello spontaneismo economico e del tradeunionismo.

In secondo luogo il nocciolo politico del dissenso stava nella diversa risposta che si dava al quesito così formulato nelle *Due*

¹⁷ V. I. LENIN, *Che fare?*, in « Opere scelte », cit., pp. 91-92. E cfr. anche lo scritto *I compiti dei socialdemocratici russi* (ivi, pp. 63 e sgg.) che risale al 1897.

¹⁸ V. I. LENIN, *Che fare?*, in « Opere scelte », cit., p. 100.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 184.

tattiche: «Avrà la classe operaia la funzione di un ausiliario della borghesia, potente per la forza del suo assalto contro l'autocrazia, ma impotente politicamente, oppure avrà la funzione di egemone nella rivoluzione popolare?»²⁰. L'imminente rivoluzione politica democratica doveva essere guidata dalla classe operaia in modo che il 1789 e il 1794 serrassero i tempi e si fondessero in prospettiva nella trasformazione socialista. L'obiezione, apparentemente «di sinistra», secondo cui ciò apriva il pericolo di un «millerandismo» russo chiariva la sua sostanza dogmatica nella situazione specifica della Russia nella quale — scriveva Lenin — «non ci è permesso di limitarci ai vecchi stampi»²¹. L'impasse di un patteggiamento tra la borghesia e lo zarismo incombeva e incombeva lo sbocco della rivoluzione democratica in un «aborto costituzionale» patrocinato dai liberali e avallato dagli astensionisti socialisti, e alla «psicologia della contemplazione passiva» bisognava opporre «la psicologia della lotta attiva»: «Dalle premesse che la rivoluzione democratica non è ancora affatto una rivoluzione socialista, che essa non «interessa» affatto soltanto i nullatenenti, che le sue radici affondano nelle necessità e nei bisogni ineluttabili di tutta la società borghese, deduciamo la conclusione che la classe di avanguardia deve porre i suoi compiti democratici con tanta maggiore audacia e tanto più nettamente deve enunciarli sino in fondo [...]»²². Così Lenin scopre, in un paese arretrato che non ha ancora conquistato la democrazia che «la rivoluzione borghese, è in un certo senso, più vantaggiosa per il proletariato che per la borghesia»: scoperta che in Occidente sarebbe passata per capitolazione. L'astensionismo menscevico diveniva per Lenin la Gironda del movimento socialista nonostante le sue frasi rivoluzionarie, mentre la frazione bolscevica, disponendosi a trainare la rivoluzione democratica, assolveva ai compiti di una Montagna della rivoluzione socialista assicurando agli operai il collegamento contadino che avrebbe spezzato l'isolamento cui la modernità era ancora costretta in Russia dalle sopravvivenze feudali. In pari tempo Lenin batteva in breccia il dogmatismo occidentalista che usava «categorie della lotta parlamentare in risoluzioni redatte per condizioni in cui non vi è nessun parlamento» accusando i bolscevichi di abbandonare l'opposizione («nozione [...] assurdamente applicata a una situazione nella quale l'insurrezione è cominciata e in cui tutti i fautori della rivoluzione pensano alla direzione dell'insur-

²⁰ V. I. LENIN, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica*, in «Opere scelte», cit., p. 319.

²¹ *Op. cit.*, p. 329.

²² *Op. cit.*, p. 337.

rezione »)²³ e individuava i nessi profondi e le possibilità incluse nel rapporto fra democrazia politica e socialismo, quindi anche i nessi da stabilirsi (in avvenire) fra socialismo e democrazia politica.

In terzo luogo — ed è il punto fondamentale — con questa autentica rivolta contro le formule recepite dal socialismo occidentale Lenin si predispondeva alla comprensione delle novità che germogliavano in Russia, contro l'imminente ripiegamento riformista degli « ortodossi » che volevano « fare come in Occidente », lavorare, cioè, *come se* anche in Russia ci fosse stata o stesse per verificarsi la rivoluzione politica borghese nella variante del 1789 e tenere perciò il movimento socialista attestato sulle « sue proprie » posizioni delle rivendicazioni sociali. Lenin intende che in Russia c'è un vuoto storico che solo il proletariato potrà colmare: non si tratta per lui né di « impedire » lo sviluppo capitalistico alla maniera dei populisti, né di concentrarsi esclusivamente sui « compiti operai » alla maniera di Plechanov (il quale accusa già Lenin di populismo) e neppure di « scavalcare » la problematica democratica come vuole Trockij. Bisogna invece — per Lenin — impedire che la rivoluzione « marcisca » sotto l'egemonia liberale disponendosi al patteggiamento con lo zarismo e darle, con l'egemonia operaia, una accelerazione che avvicini tutto il popolo alla guida operaia e perciò al socialismo. Su questa base nasce la comprensione dei Soviet come forma politica specifica di gestione della rivoluzione russa, come *organi rappresentativi controllati* che costituiscono l'autentica alternativa rivoluzionaria alle varie Dume di Stato e che saranno, di fatto, la passerella su cui la rivoluzione democratica (del febbraio) non solo maturerà, ma transiterà verso la rivoluzione socialista (dell'ottobre).

Gli « ortodossi » non intendono questa virata di Lenin: non la intendono in Occidente e non la intendono in Russia perché la problematica politica nuova nata nel secolo della rappresentanza politica universalizzata resta loro estranea, fermi come sono alla aspettazione del « crollo automatico » della vecchia società minata dalle contraddizioni economiche. E questa incapacità di comprensione li prepara, sotto il manto di una puntigliosa difesa della tradizione socialista, alle più gravi capitolazioni. E il caso di Bernstein, ma anche di Kautsky. La matrice teorica occidentale sembra ormai inaridita dallo schematismo: non risparmia per certi aspetti neppure Rosa Luxemburg. In Russia Lenin soltanto evita che questo sia anche il destino del movimento socialista del suo paese: mentre il misoneismo di

²³ *Op. cit.*, p. 368.

Plechanov sta per trascinare anche questo prestigioso capo dell'ortodossia occidentalista nel riformismo, egli mette a punto una nuova teoria del partito politico, della direzione operaia della rivoluzione borghese, dell'alleanza tra operai e contadini e persino — proprio nella Russia arretrata — del capitalismo monopolistico e imperialista. Il vertice di questa nuova elaborazione sarà quella dello Stato di transizione messa a punto in *Stato e rivoluzione*. Qui, riprendendo bensì l'esperienza della Comune di Parigi, già studiata da Marx, ma correggendola e rivedendola sulla base della esperienza dei Soviet²⁴, egli fornisce in una variante specificamente aderente alla realtà russa l'unica teoria dello Stato di transizione che sia stata elaborata dal movimento socialista marxista. In Occidente si avrà soltanto una ripetizione di questa esperienza dei Soviet (in Baviera o in Ungheria) senza che il movimento riesca — fino a Gramsci — a trovare le forme teoriche originali di una alternativa statuale.

E' certamente vero che tra il 1905 e il 1917 la teoria leniniana della saldatura tra democrazia e socialismo subisce accennazioni diverse ed è vero che l'idea della « dittatura democratica degli operai e dei contadini » del 1905 trapassa nel 1917 nella idea della « dittatura del proletariato ». Ma anche nel 1917 resta centrale l'istituto dei Soviet degli operai, dei contadini e dei soldati, perno sul quale ruota l'intera concezione leniniana dello Stato nuovo. E centrale resta con il concetto di « tutto il potere ai Soviet » quello della *conquista del consenso* dei Soviet da parte del partito rivoluzionario. Tanto fermo fu Lenin nel respingere le avventure « socialiste » quando quel consenso non v'era, quanto fu poi fermo nel decidere (contro una parte dei suoi stessi compagni di lotta) il « salto » allorché quel consenso fu guadagnato. In quel momento di trapasso dalla lotta democratica alla lotta socialista Trockij poté in seguito vedere un segno della adesione di Lenin alle sue tesi formulate fin dal 1905. Ma egli poté dedurre che « Lenin gli aveva dato ragione » solo dimenticando i notevoli mutamenti verificatisi in Russia tra il 1905 e il 1917: le riforme di Stolypin, la guerra e la rivoluzione di febbraio, e soprattutto dimenticando che proprio in quel periodo e con la originale sua strategia Lenin aveva costruito lo strumento politico che nell'ottobre poté condurre la battaglia

²⁴ In polemica con i *neoiskristi* che si richiamavano alla Comune come ad un modello spontaneistico da adottare senza alcuna innovazione Lenin affermava già nel 1905 che proprio lo spontaneismo della Comune era da correggere e che, da questo punto di vista, la Comune « fu un governo come il nostro non deve essere » *op. cit.*, p. 373).

socialista. E di fatto fu Trockij ad entrare nel 1917 nel partito di Lenin, non Lenin ad entrare nel gruppetto di *mezrajoncy* di Trockij.

V'è un ultimo punto da sottolineare. Ciò che consentì a Lenin di ottenere per il socialismo un successo storico che nessun altro capo era riuscito ad ottenere fu la capacità di intendere il collegamento profondo tra le condizioni generali di sviluppo del capitalismo moderno e le condizioni specifiche di sviluppo del capitalismo in Russia. Egli riuscì in questa impresa sfuggendo tanto alla ossificazione schematica della teoria (di Marx), quanto all'empirismo della pura lotta pratica, impostando un elastico rapporto tra teoria e pratica. Su questa base egli riuscì non soltanto a dare una spiegazione teorica dell'organismo storico russo ma anche a esprimere una vittoriosa strategia politica, e riuscì non soltanto a capire *l'anello più debole* ma anche il meccanismo del *capitalismo più evoluto*. Così fu in grado, nella specifica elaborazione russa — di risalire — sia pure senza un costante riferimento teorico — ai vertici della problematica teorica moderna, economica e politica, confutando sia lo schematismo del « crollo economico automatico » sia quello della irrilevanza di una critica interna dello Stato rappresentativo. Potè così accadere che nella Russia arretrata si riscoprisse tanto la critica di Marx al « romanticismo economico » di Sismondi, quanto la critica di Marx (e di Rousseau) allo Stato rappresentativo. Che, insomma, da Lenin venisse una delle più alte e pregnanti lezioni critiche per l'economia e per la politica moderne. Altro che asiatismo!

L'unico, autentico « asiatismo » fu quello che incapsulò poi il pensiero di Lenin in un nuovo Talmud, in tesi canoniche valide per tutti i tempi e per tutti i paesi e quindi, per dirla con Marx e con Lenin, per nessun tempo e per nessun paese.

UMBERTO CERRONI

Il recente volume di Giuseppe Bedeschi¹ inserisce ancora una voce in una disputa, ormai divenuta molto acra, tra marxisti « anti-hegeliani » e marxisti « hegeliani ». L'autore appartiene dichiaratamente e senza esitazioni alla schiera dei primi. La sua idea è che mentre vi è continuità tra il pensiero di Marx — il Marx dei *Manoscritti del 1844* in cui si parla più a lungo di alienazione — e il pensiero del Marx più maturo, quello che va dalla *Ideologia Tedesca* in poi, tale continuità non sussiste tra Hegel e Marx, e anzi, tra la teoria dell'alienazione del primo e la teoria dell'alienazione del secondo, vi è una frattura che può essere saldata solo identificando — attraverso un grossolano errore — l'oggettivazione con l'alienazione.

Il libro di Bedeschi è suddiviso in tre parti e un'« appendice ». La prima porta il titolo di « Alienazione e oggettività nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel ». E' qui, oltre che nell'appendice, che l'« anti-hegelismo » dell'autore si manifesta in tutta la sua evidenza e in tutto il suo impeto. Perché di Hegel si prende in considerazione solo la *Fenomenologia dello spirito*? Lo risposta è duplice: solo in quest'opera — ci dice Bedeschi — troviamo un'esposizione ampia, coerente, completa, della teoria dell'alienazione, e, in secondo luogo, mentre Marx conosceva bene tale opera, ignorava le opere più giovanili di Hegel, per cui, in un'analisi dell'alienazione e del feticismo della merce in Marx, esse possono essere trascurate.

L'interpretazione della categoria dell'alienazione in Hegel segue la linea più classica e tradizionale. In Hegel, l'alienazione, che coincide con l'oggettivazione, consiste in quel momento in cui lo Spirito si estranea da sé oggettivandosi, diventando oggetto, per poi riconoscere in quest'ultimo se stesso e quindi, ricostituire, arricchito, la sua unità. Va da sé che sulla base di una tale interpretazione, l'alienazione è un momento non solo necessario, ma positivo, dello sviluppo dialettico dello Spirito. « L'autocoscienza si aliena sì nell'oggettività, ma "in forza della inscindibile unità con se stessa" nel suo esser-altro è presso di sé, e quindi l'alienazione è già implicitamente soppressa e superata »².

¹ GIUSEPPE BEDESCHI, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1969.

² *Ibid.*, p. 13.

A questo punto non può non porsi il problema, che in un certo senso è quello centrale di tutto il libro in quanto ne decide la validità dell'impostazione, di come intendere l'oggettività. Bedeschi afferma a più riprese che l'oggettività va intesa sia come oggettività materiale — il mondo della natura — sia come oggettività storica: il mondo delle istituzioni storico-sociali. Ora, si è detto che l'alienazione-oggettivazione hegeliana è qualcosa di positivo in quanto rappresenta un momento necessario dello sviluppo dell'autocoscienza: « l'alienazione è data dall'oggettività materiale e storica; il superamento dell'alienazione ha luogo con il superamento di quella oggettività; tale superamento, infine, non può non essere, perché l'oggettività è qualcosa di "dileguante", è una totalità spirituale posta dall'autocoscienza »³. Ma questo superamento implica la negatività della situazione in atto, oppure essa, in quanto a sua volta momento dello spirito, va considerata positivamente? Il problema può sembrare mal posto: in realtà il mondo oggettivo della storia dialetticamente rappresenta un superamento delle forme precedenti di oggettività storica, che a loro volta, tuttavia, devono essere superate. Il fatto è che Bedeschi sottolinea costantemente, e, a mio parere, non senza forzature, il carattere positivo che per Hegel ha sempre l'alienazione-oggettivazione, quasi come se ciò avvenisse allo stesso modo, nella stessa misura, in qualsiasi momento, in qualsiasi periodo storico. E' abbastanza chiaro che con un tale procedimento l'autore tende a invalidare se non a rendere ridicolo qualsiasi tentativo, proprio della « teoria critica della società », di considerare Hegel un critico della « società civile », un precursore della sociologia critica, secondo quanto sostengono invece gli esponenti di una sociologia intesa in termini lukàcsiani o della « Scuola di Francoforte ».

Non intendo dire che l'analisi di Bedeschi sia completamente errata, ma essa in realtà mi sembra parziale, settoriale per non dire settaria. Va riconosciuto, comunque, a tale proposito, che egli stesso aveva affermato, all'inizio del libro, che « la scelta dei testi non è affatto "neutra" bensì è stata fatta secondo precisi criteri »⁴. Aggiungerei tuttavia che anche la scelta dei brani citati è parziale. Si è detto, per esempio, che l'autore vuole rifarsi unicamente alla *Fenomenologia dello Spirito*. Invece a un certo punto cede alla tentazione di rifarsi anche all'Hegel più giovane. Egli, così, scrive che « anche in formulazioni più primitive della dialettica hegeliana si vede chiaramente come il

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

superamento della scissione sia un movimento che non può non essere, poiché in essa solo apparentemente lo spirito è uscito da sé, mentre in realtà è rimasto se stesso ». A tale proposito si rifà come esempio al *Frammento sull'amore*. « Qui — scrive Bedeschi — l'amore viene definito da Hegel come ciò che "esclude ogni opposizione"; esso, prosegue Hegel, "non è intelletto, i cui rapporti lasciano ognora il molteplice come molteplice, e la cui unità stessa sono delle opposizioni", e insomma l'amore "non è niente di limitato, niente di finito". Tuttavia l'amore, pur essendo potere di unificazione, non è l'astratta vita sostanziale, non sviluppata, priva di articolazione. "L'amore — commenta fedelmente il traduttore italiano del *Frammento* — essendo unificazione dei viventi, richiede la molteplicità; ma ugualmente, l'amore richiede un vincolo di unificazione; e coincide con quell'andare insieme di unità e di molteplicità, di unificato e di separato, che si chiama l'intiero" »⁵. Ora, in questo ricco rifarsi a brani di Hegel e del suo commentatore italiano, che cosa lascia in disparte Bedeschi? Non credo vi sia modo migliore di rispondere a questa domanda che il riferire l'interpretazione che dell'amore secondo l'Hegel giovanile ha dato un tipico esponente della « teoria critica della società », il quale cerca di vedere nelle considerazioni hegeliane una critica a uno specifico genere di rapporti propri di una società da negare. Herbert Marcuse, autore, come si vedrà più avanti, fortemente osteggiato da Bedeschi, in *Ragione e rivoluzione*, scrive che « nei *Theologische Jugendschriften* vi è un significativo paragrafo intitolato *Die Liebe*, in cui Hegel afferma che l'intima armonia e unione degli individui nell'amore sono ostacolate "dall'acquisto e dal possesso dei beni e dei diritti". La persona che ama, egli spiega, "che deve considerare l'amato o l'amata come proprietario di determinati beni, sarà necessariamente portato a sentire questa particolarità" della persona amata come un fattore che milita contro l'unione delle loro vite, come una particolarità che consiste nell'essere legato a "cose morte" che non appartengono all'altro e rimangono di necessità al di fuori di tale unione »⁶. Il fatto che l'amore come autentica unione, riunificazione di una dualità, sia ostacolato, secondo il giovane Hegel, dall'istituto della proprietà privata è attentamente trascurato da Bedeschi, e la dimenticanza difficilmente può sembrare casuale.

⁵ *Ibid.*, pp. 22-23. Le citazioni di Bedeschi sono tratte dal libro *I principi di Hegel*, a cura di E. De Negri, Firenze, 1949.

⁶ HERBERT MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, introduzione di Antonio Santucci, Bologna, Il Mulino, 1966, p. 53.

Senonché Bedeschi infine non può non riconoscere la parzialità del proprio punto di vista. E' vero che egli continua a sostenere che per Hegel « *tutta l'oggettività in quanto tale è alienazione* »⁷, ma questo suo giudizio iniziale e finale non può non essere attenuato durante il discorso. Così arriviamo, lentamente e quasi con riluttanza, ad alcuni riconoscimenti dei contributi dati da Hegel in quanto critico della società civile e di un certo tipo di filosofia che suppone un netto dualismo tra soggetto e oggetto, al sorgere del marxismo, che Bedeschi accetta incondizionatamente, ma sempre in termini polemici nei confronti dell'interpretazione lukàcsiana e della Scuola di Francoforte. Così egli scrive: « Hegel è il primo pensatore che ha rivendicato all'uomo (sia pure concependolo come "autocoscienza") la realtà storica oggettiva come un prodotto dell'uomo stesso; dunque egli ha concepito il mondo storico dell'uomo come creazione dell'attività umana, del lavoro umano »⁸. E poco più sopra era giunto ad un riconoscimento anche maggiore: « Hegel vede sì quell'aspetto per cui il lavoro è umanizzazione della natura, in quanto esso conferisce ai materiali naturali una forma adatta ai bisogni umani; di più egli vede che la natura nel lavoro cessa di essere morta oggettività, estranea all'uomo, e diventa qualcosa di appropriato, di umanizzato, nel quale l'uomo ha oggettivato la propria attività teorica e pratica »⁹. Procedendo poi l'analisi, giungono sempre maggiori, nel libro di Bedeschi, le ammissioni circa l'importanza sul piano sociale e politico del pensiero hegeliano. Così si finisce con l'asserire che non solo Hegel vede il carattere umano del lavoro, ma giunge più in là, a intuire come specifiche condizioni storico-sociali impediscano questa realizzazione dell'uomo attraverso la sua attività lavorativa. L'autore giunge a dire che nella *Fenomenologia* il concetto di alienazione ha un carattere duplice, poiché se da un lato coincide necessariamente con tutta la realtà storica in quanto oggettivazione, dall'altro tale concetto permette a Hegel di « cogliere realmente *alcuni* aspetti alienati della realtà sociale »¹⁰. Ma il riconoscimento più ampio si ha forse quando si afferma che « è notevole il fatto che Hegel presenta il movimento della ricchezza nella società della proprietà privata come una situazione di alienazione, che coinvolge sia chi dà sia chi riceve la ricchezza. Inoltre Hegel concepisce questo rapporto come una

⁷ BEDESCHI, *op. cit.*, p. 30.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

tensione dialettica fondata sull'indignazione e sulla rivolta »¹¹. Bedeschi ignora alcuni passi significativi del giovane Hegel messi in luce con insistenza da altri autori e che difficilmente gli sarebbero attribuibili conoscendo Hegel attraverso lo stesso Bedeschi¹², eppure nonostante le sue premesse e le sue conclusioni giunge a vedere il carattere storico e critico della categoria dell'alienazione in Hegel, fino a scrivere che quest'ultimo « intuisce alcuni aspetti "alienati" della società borghese moderna e più in generale concepisce quella società e la sua storia come un'epoca di estraniamento »¹³, anche se poi si affretta ad aggiungere che « si tratta sempre... di un'estraniamento dello spirito, e quindi tale che si identifica con l'oggettività storica »¹⁴. Hegel concepirebbe il superamento dell'alienazione in termini puramente ideali, che lascerebbero intatta e immutata la sfera dei reali

¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹² Herbert Marcuse, per esempio (cfr. *op. cit.*, p. 101) ha citato dalla *Jenenser Realphilosophie* periodi quali: « [L'individuo] è soggetto a una completa confusione e al rischio totale. Una massa di popolo è condannata all'insano e insicuro lavoro nelle fabbriche, nelle officine, nelle miniere, e così via, e tale lavoro la abbrutisce. Interi rami dell'industria che fornivano lavoro a grandi masse di gente improvvisamente chiudono i battenti perché i modi di produzione cambiano o perché il valore dei loro prodotti crolla a causa di nuove invenzioni in altri paesi o per altre ragioni. Interi masse vengono così abbandonate a una miseria disperata. Si sviluppa il conflitto tra un'enorme ricchezza e un'enorme povertà incapace di migliorare la propria condizione. La ricchezza diviene... una potenza predominante. L'accumularsi delle ricchezze avviene in parte a caso, in parte attraverso il modo in cui avviene la distribuzione... I modi di acquisto si sviluppano in un sistema multilaterale che si ramifica in campi da cui le imprese minori non possono trarre profitto. L'estrema astrattezza del lavoro raggiunge i mestieri più individuali e continua sempre ad allargare la sua sfera. Questa ineguaglianza tra ricchezza e povertà, questa esigenza e questa necessità portano al completo smembramento della volontà, alla ribellione e all'odio interiori ». Qui si vede chiaramente come in Hegel l'alienazione sia vista anche in relazione a processi economici pratici e non sia solo un momento dello sviluppo dello Spirito. Anche Karl Löwith (*Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1964, p. 428) ha messo in evidenza le conseguenze dei processi economici sulla vita mentale dei singoli con una citazione dallo stesso testo considerato da Marcuse: « Il lavoro diventa ogni volta di più assolutamente morto... l'abilità degli individui si fa ogni volta più infinitamente limitata, e la coscienza degli operai si abbassa sino all'estrema ottusità; la connessione tra le singole specie di lavoro e tutta quanta l'infinita massa dei bisogni diventa del tutto inafferrabile, ed una cieca dipendenza fa sì che una lontana operazione impedisca improvvisamente il lavoro di tutta una classe di uomini, che in tal modo non può più soddisfare i suoi bisogni, e renda questo lavoro inutile e superfluo ».

¹³ BEDESCHI, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

rapporti sociali e politici ¹⁵. Ciò, come è noto, non è al di là di ogni discussione. Bedeschi tuttavia insiste sul suo principio secondo cui in Hegel ogni oggettivazione corrisponde a un'alienazione, fino a confutare quanto in proposito ha scritto Lukàcs nel *Giovane Hegel*, il quale Lukàcs appare ormai molto cauto nei confronti di Hegel, e a proposito del concetto di alienazione tenta di distinguere nella *Fenomenologia* alcuni diversi significati. Trattando dell'« Alienazione come concetto filosofico centrale della *Fenomenologia dello spirito* », Lukàcs aveva infatti affermato che in tale opera « l'alienazione appare ormai ad un altissimo livello di generalizzazione filosofica. Il concetto si è già elevato molto al di là del campo originario della sua genesi e applicazione, vale a dire dell'economia e della filosofia della società » ¹⁶. E fin qui Bedeschi sarebbe d'accordo. Senonché Lukàcs aggiunge che « ciononostante è possibile individuare abbastanza esattamente, nel suo impiego filosofico da parte di Hegel, i diversi significati che sono sorti da questo impiego originario e dalla successiva generalizzazione filosofica » ¹⁷. Così nel *Giovane Hegel* vengono distinti tre significati del termine alienazione nella *Fenomenologia*. Un primo significato riguarda il problema dell'oggettività del lavoro e dell'attività economica, ferma restando la storicità, e quindi l'umanità, di questo stesso mondo oggettivo del lavoro e dell'economia. « In secondo luogo si tratta della forma specificamente capitalistica di "alienazione", di ciò che Marx chiamerà in seguito feticismo » ¹⁸. In Hegel, infatti, secondo Lukàcs, « sono già presenti... determinati presentimenti del problema della feticizzazione degli oggetti sociali nel capitalismo, e bisogna riconoscere che egli è il solo pensatore dell'idealismo classico tedesco che abbia almeno un sentore di questi problemi » ¹⁹. Il terzo significato è l'unico che in definitiva viene accettato da Bedeschi. Alienazione, cioè, come sinonimo di oggettivazione, come momento in cui lo Spirito si estrinseca da sé per poi riconoscersi nell'oggetto. Le conclusioni di Lukàcs non sembrerebbero dunque lontane da quelle di Bedeschi, eppure quest'ultimo non le accetta affermando che Lukàcs finisce per « storicizzare » e « sociologizzare » in misura

¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶ GYÖRGY LUKÀCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino, Einaudi, 1960, p. 747.

¹⁷ *Ibid.*,

¹⁸ *Ibid.*, p. 748.

¹⁹ *Ibid.*

esagerata i veri intenti dell'idealista Hegel in relazione alla categoria generale dell'alienazione²⁰.

Nella seconda parte del suo libro Bedeschi tratta del « Concetto di alienazione in Feuerbach e negli scritti giovanili di Marx ». Data la critica mossa a Hegel per il suo idealismo, e il tentativo, solo parzialmente riuscito, di negarne l'importanza come critico della società civile proprio su questa base, non sorprende che Bedeschi cerchi di far emergere l'importanza della teoria dell'alienazione in Feuerbach e la sua continuità con quella di Marx, contrariamente a quanto avverrebbe nei confronti di Hegel. I veri fondamenti del discorso di Marx sull'alienazione sarebbero nella critica alla religione come alienazione mossa da Feuerbach, che non è solo una critica alla religione, ma può essere estesa anche alla filosofia idealista, poiché per restituire l'uomo a se stesso è necessario distoglierlo dall'illusione religiosa rendendolo cosciente che con essa egli non fa che proiettare in una supposta entità trascendente e superiore le proprie potenzialità non attuate ma attuabili, e anche « la filosofia speculativa ha prodotto la stessa astrazione: ha ipostatizzato il pensiero, l'infinito, da cui tutto il resto viene a dipendere »²¹. Secondo Bedeschi, nella teoria della religione come alienazione di Feuerbach vi sono « suggestivi spunti » di carattere politico e sociale, nel senso che la religione ha la funzione sociale di consolare gli uomini del loro dolore; non solo, ma unicamente la distruzione dell'illusione religiosa può distruggere l'individualismo che essa comporta e restituire l'individuo alla sua « specie ». Il tentativo di riallacciare a Feuerbach i *Manoscritti del 1844* di Marx appare qui del tutto evidente. Ora, che Marx si rifaccia, come appartenente alla così detta « Sinistra hegeliana », anche a Feuerbach, non si può certo negare. Dove Bedeschi sembra andare troppo in là, è invece nella sua idea secondo cui « l'errore dell'idealismo consiste... nell'aver assolutizzato la (relativa) indipendenza del pensiero, e soprattutto nel non aver visto che l'uomo che pensa non è assolutamente qualcosa di scisso dall'uomo reale, sensibile e condizionato dagli

²⁰ Non così Pietro Rossi, il quale, pur dando un'interpretazione dell'alienazione in Hegel secondo cui « l'assoluto per diventare se stesso, deve estraniarsi da sé, configurarsi in forma alienata, e quindi riflettersi in se stesso per eliminare l'alienazione e recuperare la propria sostanza » (Cfr. *La dialettica hegeliana*, nel volume collettaneo « Studi sulla dialettica », Torino, Taylor, 1958, seconda edizione 1969, p. 193) e pertanto una interpretazione secondo la linea tradizionale, non nega la validità di interpretazioni maggiormente « storicizzate » e « sociologizzate » quali quella di Lukàcs. Cfr. *Ibid.*, pp. 199-200.

²¹ BEDESCHI, *op. cit.*, p. 63.

oggetti sensibili »²². Dunque Hegel avrebbe sostenuto questa scissione totale tra pensiero e realtà. Si potrebbero portare in proposito infinite affermazioni contrarie di Hegel stesso o dei suoi commentatori, e si è già visto che lo stesso Bedeschi, nelle pagine dedicate direttamente a Hegel ha dovuto attenuare molto il suo giudizio iniziale e finale. E anche molti marxisti non sono affatto sulle posizioni del nostro autore, come del resto si è già visto. Ciò che più stupisce è che Bedeschi va dritto per la sua strada ignorando tutto ciò, mentre le conclusioni del suo libro potevano essere sostenute anche senza tanta parzialità. Jean Hyppolite, per esempio, pur partendo da premesse filosofiche molto diverse da quelle di Bedeschi, e affermando che Hegel è superiore a Marx proprio perché ha intuito il carattere entro certi limiti inevitabile dell'alienazione in quanto oggettivazione²³, arriva alla medesima conclusione di Bedeschi, cioè che « secondo Marx, l'oggettivazione non è in sé un male. Al contrario, rappresenta il solo mezzo per unire l'uomo alla natura »²⁴. Ciò che separa Marx da Hegel, per Hyppolite, è che il primo « denuncia il processo di produzione, crede di poter mostrare che l'oggettivazione non è un'alienazione che in precise circostanze storiche »²⁵. Eppure per arrivare a ciò non c'è stato bisogno per Hyppolite, contrariamente a quanto è avvenuto a Bedeschi, di cercare di negare qualsiasi influsso di Hegel su Marx. E' possibile anzi, se solo si è meno settoriali, continuare

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ JEAN HYPPOLITE, *Alienazione e oggettivazione: A proposito del libro di Lukàcs sul giovane Hegel*, nel volume di Hyppolite « Saggi su Marx e Hegel », Milano, Bompiani, 1963. L'autore scrive: « Che l'uomo, mentre si oggettiva nella cultura, nello Stato, nell'opera umana in generale, nello stesso tempo si aliena, si faccia altro, e scopra in questa oggettivazione una alterità insormontabile e che tuttavia bisogna cercare di sormontare, rappresenta una *tensione* inseparabile dall'esistenza, ed il merito di Hegel è d'aver insistito su questa tensione, d'averla conservata al centro stesso dell'autocoscienza umana. Una delle più grandi difficoltà del marxismo, al contrario, è la pretesa di sopprimere questa tensione in un futuro più o meno lontano, di spiegarla troppo rapidamente come una fase particolare della storia » (p. 102).

²⁴ HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 96. Possiamo leggere anche che « secondo Marx, Hegel avrebbe confuso *oggettivazione* (o, se si vuole, *esteriorizzazione* dell'uomo nella natura e nel mondo sociale) e *alienazione* » (p. 95). Alle domande: « Come mai l'uomo esteriorizzato è ancora una coscienza infelice, una coscienza perduta ed estranea alla propria opera? Perché la società non gli appare come l'espressione stessa della sua volontà, ma come una volontà estranea?... Hegel e Marx si separano... » (pp. 96-97). In questa fase del suo discorso, come si vede, Hyppolite è molto vicino al più tardo discorso di Bedeschi.

²⁵ *Ibid.*, p. 97.

affermando che « se Hegel parla il linguaggio della religione, non ci si deve scordare che, fin dalle prime meditazioni, considera la religione come una rappresentazione della vita umana, vita individuale e soprattutto collettiva, una specie di proiezione nel campo della rappresentazione dei problemi umani concreti »²⁶. E, nei riguardi dell'alienazione politica e sociale, asserire che Hegel entro certi limiti anticipa Marx nella critica all'economia politica classica poiché afferma che « il lavoro, per il suo carattere astratto, diventa sempre più meccanico e assurdo »²⁷ e che « il risultato della divisione del lavoro è che se l'individuo non dipende più dalla natura, egli dipende ora dalla società che agisce su di lui come una forza cieca »²⁸. Anche più decisive sono le affermazioni di Hyppolite secondo cui la « visione profetica che [Hegel] ci dà di questa società [capitalistica] e dell'alienazione fatale dell'uomo in essa, è tale che la produzione per la produzione — si potrebbe dire la potenza per la potenza — non ha ragioni per limitarsi »²⁹, e secondo cui « questa alienazione... per Hegel si manifesta nel mondo moderno attraverso contraddizioni economiche, che si potrebbero giustamente opporre alla armonia dei liberali »³⁰. Dove si tenga presente che l'alienazione, come si è già detto, secondo le parole dello stesso Hegel, è anche « smembramento della volontà », e coscienza che « si abbassa sino all'estrema ottusità », si giungerà anche a vedere come si sia agli opposti di una presunta scissione tra pensiero e realtà.

Tutto ciò si può comunque dire anche in termini più semplici. E cioè che Bedeschi, da buon marxista antihegeliano, non riconosce che Marx ha mutuato da Hegel il metodo dialettico, senza il quale la sua intera opera sarebbe difficilmente comprensibile. Non va dimenticato che proprio la mancata individuazione del nesso tra l'« idealismo » di Hegel e il « materialismo » di Marx, o la scarsa importanza attribuita a tale nesso ha spesso portato in passato a un'interpretazione crassamente positivista e pertanto errata dell'opera di quest'ultimo.

Se tuttavia il discorso di Bedeschi risulta parziale nei confronti del rapporto tra Hegel e Marx, che viene quasi negato, cioè riconosciuto solo frammentariamente, tale discorso si fa molto più persuasivo là dove l'autore cerca di rintracciare la continuità tra le prime opere di Marx e quelle della maturità.

²⁶ *Ibid.*, p. 80.

²⁷ *Ibid.*, p. 92.

²⁸ *Ibid.*, p. 91.

²⁹ *Ibid.*, p. 88.

³⁰ *Ibid.*, pp. 90-91.

Egli, a proposito del primo Marx, vuole a tutti i costi asserirne sempre l'origine prevalentemente feuerbachiana, fino a negare implicitamente la dialettica in Hegel, così come quando, per esempio, dice che in Hegel « l'uomo nel suo essere altro come tale (cioè in una condizione di estraniamento, di opposizione di-
sumanizzante a se stesso) è *in realtà* presso di sé »³¹, dove ciò che mi sembra errato è proprio quell'« in realtà », mentre il discorso sarebbe accettabile se vi fosse scritto « in potenza », e cioè se si riconoscesse il carattere dialettico del discorso di Hegel. Così ancora quando leggiamo che « se applicassimo il procedimento hegeliano all'uomo reale, sensibile, avremmo che egli, dopo aver riconosciuto di condurre nel diritto, nella politica ecc., una vita alienata, riconosce poi di condurre in questa vita alienata la sua vera vita umana »³². Di nuovo ciò che manca è il senso della potenzialità del discorso hegeliano: Marcuse ha già chiarito a sufficienza che Hegel ha lottato gran parte della sua vita per sostenere che « ciò che è non può essere vero », in quanto la verità sta nel divenire.

Nonostante tutto ciò, Bedeschi giunge a un'individuazione dei vari significati collegati dell'alienazione in Marx che mi sembra rilevante. Il primo è proprio quello dell'oggettivazione: « Estraniamento del lavoratore dal prodotto della sua attività. Essa ha come conseguenza che il prodotto si consolida di fronte al lavoratore come una "potenza indipendente" »³³. Il secondo è quello dell'alienazione come trasformazione del lavoro da « manifestazione essenziale all'uomo » a « lavoro forzato », « non volontario ma determinato dalla necessità esterna »³⁴; il terzo è quello secondo cui è necessario estendere l'estraniamento dalla attività produttiva a tutte le altre attività umane, e quindi all'umanità; il quarto è quello che comporta l'estraniamento dell'uomo singolo dagli altri uomini, dalla « vita generica » e da se stesso.

Con questa precisazione, Bedeschi passa a quella che a mio parere è senz'altro la parte migliore del suo libro, cioè al capitolo in cui tratta di « Alienazione e feticismo dall'*Ideologia Tedesca* al *Capitale* ». Qui l'autore non solo critica la tesi, che pure trova tanto seguito, sostenuta da Althusser e dai suoi collaboratori, secondo cui tra i primi scritti di Marx e l'*Ideologia Tedesca* vi è un salto epistemologico, che è poi quello che porta dal-

³¹ BEDESCHI, *op. cit.*, p. 76 (Il corsivo è mio).

³² *Ibid.*, p. 77.

³³ *Ibid.*, p. 91.

³⁴ *Ibid.*

l'ideologia alla scienza, ma rivela una conoscenza della economia politica classica a cui Marx fa riferimento che rende il discorso molto preciso e convincente. Bedeschi spiega come nella « società borghese » sia il « valore di scambio » a determinare i rapporti tra individui e a portare alla totale astrattezza tali rapporti, a renderli rapporti tra cose. E a proposito della questione di come sia possibile la « coesione sociale » nella società borghese, dove domina il lavoro astratto e frantumato, Bedeschi risponde che « si tratta dello scambio, e del carattere specifico che lo scambio assume in questa società. Qui gli oggetti d'uso diventano merci, in quanto sono prodotti di lavori privati, eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro »³⁵.

Va notato che, anche in questa parte del libro, Bedeschi continua a parlare, direttamente o indirettamente, dell'alienazione come oggettivazione, solo che, a suo parere, per Marx, con l'abolizione dell'organizzazione borghese della società l'alienazione è destinata a scomparire, e quindi non è un momento necessario della dialettica, come invece era per Hegel. L'autore cioè non nega, come si è già detto, che un aspetto dell'alienazione in Marx sia proprio l'oggettivazione. Così, parlando del rapporto tra la categoria giovanile dell'alienazione e quella del feticismo delle merci che si trova nel *Capitale*, Bedeschi scrive che « risulta ormai chiarito in che senso il feticismo sia una falsa coscienza, che ha però il suo fondamento e la sua giustificazione nella realtà sociale capitalistica (dunque non è una pura illusione). E' una falsa coscienza nella misura in cui gli uomini non riescono a vedere oltre quella realtà e quei rapporti di cose, sotto il cui controllo si trovano; non riescono a vedere, cioè, che quei rapporti mediati dalle cose sono rapporti sociali fra le persone »³⁶. Ma già precedentemente avevamo trovato abbondanti testimonianze in questo senso³⁷. Bedeschi inoltre nota acutamente e documenta come non sia affatto vero che i termini tedeschi per indicare l'alienazione non siano più usati nel *Capitale* — secondo

³⁵ *Ibid.*, p. 136.

³⁶ *Ibid.*, p. 139.

³⁷ « Il carattere sociale dell'attività e la forma sociale del prodotto, così come la partecipazione dell'individuo alla produzione, appaiono qui come qualcosa di estraneo ..., di "cosale" ... di fronte agli individui. I loro rapporti sono di fatto una subordinazione a rapporti che esistono indipendentemente da loro e sorgono dall'urto fra individui indifferenti gli uni agli altri. Lo scambio universale delle attività e dei prodotti, che è divenuto condizione di vita e rapporto reciproco di tutti gli individui particolari, si presenta ad essi come una cosa ... estranea ... a loro e indipendente. Nel valore di scambio, i rapporti sociali delle persone sono trasformati in rapporti sociali delle cose ... ». *Ibid.*, pp. 115-116.

un discorso ripetuto molte volte — e riporta i brani in cui tali termini ricompaiono invece nell'opera matura di Marx. Va ancora notato che l'autore mostra giustamente come per Marx l'economia classica non sappia individuare l'alienazione, ma vi rimanga invece del tutto vincolata. « L'economia volgare... rimane vittima dell'apparenza feticistica in quanto concepisce come cose (e di conseguenza concepisce le caratteristiche di queste cose come proprietà naturali, astoriche) quei rapporti sociali che sono il capitale e la terra monopolizzata dalla proprietà privata... L'economia volgare non sa andare oltre questa apparenza feticistica, cioè non riesce a vedere dietro le cose i rapporti sociali. D'altra parte questa illusione ideologica non è qualcosa di bizzarro, o un errore teorico e nient'altro. Essa ha il suo fondamento in quell'operazione *reale*, prodotta dalla società capitalistica, nella quale i rapporti sociali si autonomizzano realmente di contro agli individui, le condizioni del lavoro si contrappongono realmente al lavoro, e assumono la forma di *cosa*, di *morta oggettività* che domina il processo lavorativo »³⁸. La chiara analisi di questo capitolo riscatta dunque l'antihegelismo un po' di maniera e dogmatico rivelato nei capitoli precedenti.

Senonché Bedeschi ha avvertito il bisogno di aggiungere al suo libro un'« appendice » su « Reificazione e oggettività in *Storia e coscienza di classe* di G. Lukàcs ». Qui l'autore muove a Lukàcs l'accusa — del resto ben nota — di idealismo ed hegelismo, in quanto egli avrebbe confuso l'estraniamento come fenomeno della società borghese con l'ineluttabile scissione soggetto-oggetto. Una tale affermazione appare abbastanza strana se si tiene presente che il testo di Lukàcs è e vuole essere una critica a uno specifico tipo di società. Bedeschi afferma che per Lukàcs l'alienazione è soprattutto oggettivazione e frantumazione dell'unità, della totalità, e non può negare che ciò sia, in tale autore, in relazione con la società borghese. E, come si è visto, egli stesso aveva indicato nell'oggettivazione e nella frantumazione un aspetto dell'alienazione. Perché dunque non riconoscere il diritto a Lukàcs di approfondire questo aspetto, sia pure, se si vuole, a scapito di altri? Certo è giusto mettere in luce che il problema della « totalità » è centrale in *Storia e coscienza di classe* ed affermare che « rinuncia alla totalità e impossibilità di superare e dissolvere la datità, costituiscono... per Lukàcs due lati di uno stesso ed identico problema. Qui si manifesta, egli dice, sul terreno della filosofia, la doppia tendenza che caratterizza lo sviluppo della società borghese: se da un lato la società

³⁸ *Ibid.*, p. 144

borghese domina sempre più i momenti particolari della sua esistenza sociale sottomettendoli alle forme dei suoi bisogni — dall'altro essa perde sempre più la possibilità di arrivare a dominare con il pensiero la società come totalità e quindi anche la destinazione a dirigerla »³⁹. Ma l'avversione a tale tipo di analisi e l'affermazione secondo cui per Lukàcs l'alienazione si identifica con la scissione inevitabile tra soggetto e oggetto sembrano arbitrarie⁴⁰. Bedeschi, poche pagine prima aveva mosso una brillante critica all'« althusseriano » Rancière. Costui aveva negato, contro ogni evidenza, la continuità del pensiero di Marx, e per far ciò, di fronte all'affermazione di quest'ultimo nei *Manoscritti* del 1844 secondo cui « l'estraniamento economico è la estraniamento della vita reale »⁴¹, da cui dipendono le altre forme di alienazione che si manifestano in termini di falsa coscienza, era stato costretto a dire che era errato affermare che « l'economia copre... tutto il campo della vita reale »⁴². Il nostro autore aveva messo a fuoco il limite di questa interpretazione: « [Rancière] non coglie l'unità, presente nei *Manoscritti* come nell'opera della maturità di Marx, fra i rapporti sociali — cioè i rapporti degli uomini fra loro »⁴³. Bedeschi qui sembra ribadire l'importanza della categoria della totalità in Marx. Sorprende dunque che poi di fronte a Lukàcs egli arrivi ad attribuire scarsa importanza a questa stessa categoria e ad asserire che in tale autore c'è un dualismo insuperabile tra soggetto e oggetto. « Lukàcs identifica la scissione e la contrapposizione, tipiche della produzione capitalistica, fra l'operaio e la sua forza-lavoro, fra l'operaio e il capitale, dunque quel tipo particolare di scissione che si produce tra soggettività e oggettività nell'uomo che si oggettiva come merce — con l'opposizione soggetto-oggetto. Lukàcs vede quindi la reificazione nell'oggettività in quanto tale, e ci presenta così un'impostazione del problema dell'alienazione di tipo hegeliano »⁴⁴. Dove tuttavia mi sembrerebbe

³⁹ *Ibid.*, p. 185.

⁴⁰ Di parere del tutto opposto a quello di Bedeschi è Tito Perlini, il quale rivendica l'importanza storico-politica della categoria dell'alienazione in Lukàcs. Cfr. di tale autore, *Utopia e prospettiva in György Lukàcs*, Bari, Dedalo libri, 1968. Si veda in particolare il paragrafo su « Oggettivazione ed alienazione », pp. 39-46.

⁴¹ La citazione di Bedeschi (*op. cit.*, p. 169) è tratta dalla traduzione italiana dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di Norberto Bobbio, Torino. Einaudi, 1968, p. 112.

⁴² Citato dal libro a cura di L. Althusser, *Lire le capitale*, I, Parigi, 1967, p. 103. Cfr. Bedeschi, *op. cit.*, p. 170.

⁴³ BEDESCHI, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 189.

più esatto affermare che Lukàcs vede la reificazione della società borghese nel fatto che l'oggettività rimanga estranea al soggetto; nell'estraneità dell'oggettività, del mondo oggettivo, nei confronti del soggetto in seguito alla particolare struttura della società esaminata.

Naturalmente Bedeschi vorrebbe estendere il suo discorso a tutta la teoria dell'alienazione così come essa è stata studiata ed esposta dalla Scuola di Francoforte, e, facendo l'esempio di Marcuse, scrive che quest'ultimo « finisce per convertire completamente la critica dell'alienazione o reificazione in una critica delle macchine e della tecnologia »⁴⁵. Così l'autore sembra dimenticare proprio uno dei problemi più discussi in relazione a Marcuse, e cioè che ciò avviene in quanto macchine e tecnologia sono usati come strumenti di dominio. Il problema della possibilità della liberazione proprio grazie alla tecnologia, e quello della repressione addizionale e pertanto eliminabile, cadono nell'oblio. Bedeschi a tale proposito insiste in termini anche più espliciti e duri scrivendo che in Marcuse « la reificazione [è] identificata con la tecnologia *in quanto tale*, a prescindere dal contesto economico-sociale »⁴⁶. Le ultime righe del libro, tuttavia, in cui leggiamo che « il macchinario servirà... non a ridurre il tempo di lavoro necessario per creare lavoro eccedente, ma in generale a ridurre il lavoro necessario della società ad un minimo, a cui corrisponderà il libero sviluppo delle individualità, la formazione artistica, scientifica, ecc., degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per loro »⁴⁷, proprio queste righe sono molto più « marcusiane » di quanto l'autore pensi o voglia ammettere.

* * *

Può essere significativo, anche per confutare, o almeno rendere più problematiche, alcune idee di Bedeschi su Lukàcs, confrontare il suo libro con il più vecchio saggio sulla reificazione del più vecchio Lucien Goldmann, il quale saggio esce tuttavia solo ora in italiano con una breve « Premessa » dell'autore⁴⁸. Goldmann non ha mai fatto mistero del suo legame intellettuale con György Lukàcs, e anzi nelle sue opere il riferimento a tale

⁴⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 197-198.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁸ LUCIEN GOLDMANN, *La reificazione*, in « Ideologie », n. 8, 1969, pp. 122-162. Tale saggio, steso nel 1958, apparve in francese nel volume di Goldmann *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 64-106.

autore è sempre esplicito. Eppure nel saggio *La reificazione* l'analisi di Goldmann è condotta principalmente in termini economici e storicistici, nel senso che la reificazione è considerata un fenomeno legato a determinati tipi storici di strutture economiche e che presenta mutamenti in relazione ai mutamenti di tali strutture. L'intento di Goldmann è quello di tracciare uno schema astratto del fenomeno della reificazione traendolo dalle analisi storiche di Marx e Lukàcs, e di indicare poi l'attualità e le trasformazioni del problema in relazione alle società contemporanee, sia di « capitalismo monopolistico », sia « socialiste ».

Nella « Premessa » Goldmann afferma che Marx e Lukàcs hanno fatto l'analisi della reificazione in un solo tipo di capitalismo perché ai loro tempi non ne esistevano altri, ma che ora la situazione si è complicata e abbiamo assistito al passaggio da un'economia di mercato a un periodo di crisi in cui « lo sviluppo dei monopoli e dei *trust*, che hanno sostituito in gran parte i produttori individuali, ha soppresso in larga misura la regolazione dell'economia mediante il mercato, propria del capitalismo liberale »⁴⁹, e, in seguito, all'attuale « capitalismo di organizzazione » caratterizzato dallo « stabilirsi di meccanismi di stato o monopolistici di auto-regolazione dell'economia »⁵⁰. Ora, afferma Goldmann, egli, solo dieci anni fa, così come Marx e Lukàcs, ma con responsabilità ben maggiori poiché aveva scritto molto dopo di loro, non aveva compreso che « la reificazione poteva estendersi molto di più e sopprimere perfino la funzione, l'importanza e l'esistenza dell'individuo nella coscienza degli uomini. E' ciò che è accaduto in realtà, almeno tendenzialmente, ed era la conseguenza naturale della scomparsa dell'individuo nell'economia e della sua sostituzione con quegli organismi transindividuali che sono i monopoli e i *trust* »⁵¹. La Scuola di Francoforte, e soprattutto Herbert Marcuse, secondo Goldmann hanno avuto il merito di sottolineare la sempre maggiore importanza dei « fenomeni connessi con la reificazione » i quali « hanno continuato a svilupparsi e ad invadere sempre più la vita psichica degli uomini »⁵².

Che il saggio di Goldmann sia sviluppato in gran parte in termini economici non è discutibile. A suo parere la reificazione è strettamente connessa con un'economia di mercato nel senso che « in ogni economia non di mercato, ciò che induce gli uomini

⁴⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 124.

⁵² *Ibid.*, p. 125.

a dedicare una parte dei loro sforzi alla produzione di determinati beni sono le qualità naturali di questi ultimi, qualità che li rendono atti a soddisfare i bisogni naturali o sociali dei membri del gruppo; chiamiamo queste qualità *valore d'uso* »⁵³. Nell'economia di mercato, al contrario, non è il valore d'uso che conta, ma il valore di scambio, per cui tutti i beni, compresa la forza-lavoro, il lavoro umano, vengono resi confrontabili quantitativamente. « Nel Medio Evo un'ora di lavoro di un prete o di un signore era tutt'altra cosa che un'ora di lavoro di uno schiavo o di un servo, e questo in un senso *qualitativo*, di modo che non si sarebbe potuto dire, cosa che *oggi* ci sembra assolutamente naturale, che l'ora di lavoro dell'uno "vale più" dell'ora di lavoro dell'altro »⁵⁴. Nell'economia di mercato ogni bene assume un carattere astratto, misurabile quantitativamente nel suo valore, e ogni rapporto tra uomo è considerato, almeno nel campo del lavoro, sullo stesso piano, come rapporto tra cose confrontabili quantitativamente⁵⁵. Se la vita umana ha ancora un'autonomia rispetto ai rapporti tra cose « la solidarietà cosciente e voluta tra gli uomini è relegata nel campo "privato" dei rapporti familiari o di amicizia... Lo sviluppo della produzione capitalistica fondata sul fattore puramente quantitativo del valore di scambio ha chiuso progressivamente la comprensione degli uomini verso gli elementi qualitativi e sensibili del mondo naturale. La sensibilità per questi elementi è divenuta sempre più privilegio "dei poeti, dei fanciulli e delle donne", cioè degli individui che sono al margine della vita economica »⁵⁶.

Ora, nella società in cui domina l'economia di mercato, cioè la società capitalista, si presume che le leggi economiche di quella determinata società, che non hanno nulla di immutabile, siano dati naturali, così come naturali e immutabili sono considerati i rapporti reificati tra persone. Non è vero, a parere di Goldmann, che il fattore economico, per Marx, sia sempre necessariamente predominante. E' vero solo che esso lo è sempre stato perché gli uomini, in seguito a processi di sfruttamento

⁵³ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁵ Cfr. quanto, a proposito di Hegel scrive Karl Löwith (*op. cit.*, pp. 430-431): « Hegel distingue tre classi di lavoratori: contadini, artigiani e commercianti... Il genere di lavoro della classe commerciale è estraneo a ogni connessione immediata con il bisogno e con il consumo... L'oggetto non ha più valore per sé, ma soltanto per l'"importanza" che esso può avere agli occhi di qualcuno, cioè per il suo valore astratto, che è "moneta sonante" ».

⁵⁶ GOLDMANN, *loc. cit.*, p. 137.

e della povertà delle società primitive si sono dovuti occupare principalmente sempre dell'attività economica. Si tratta tuttavia di una « premessa di fatto », non di diritto. Nella società capitalistica la reificazione entra nella psiche degli uomini sino ai suoi livelli più profondi. Poiché solo l'astrattezza dei rapporti tra cose regolati dal valore di scambio diventa essenziale, tutto il resto passa in seconda linea, si fa convenzionale e inautentico. « La frase fatta, la chiacchiera, la menzogna politica e sociale diventano un fenomeno generale che invade quasi tutta l'esistenza della maggior parte degli uomini e penetra talvolta fino alle radici più nascoste della loro vita personale e perfino dei loro rapporti erotici, poiché anche l'amore si trasforma troppo spesso nella messa in scena esteriore e convenzionale del matrimonio combinato — cioè di interesse — così come le relazioni tra genitori e figli, tra fratelli e sorelle diventano spesso, anche esse, problemi di rango sociale e di eredità »⁵⁷. Nessuna sfera della vita sociale, in un clima di capitalismo, gode di una vera autonomia: religione, arte, morale, filosofia, letteratura, ecc. sono coinvolte nel processo di reificazione.

A questo punto Goldmann tenta di mettere in luce le possibili vie d'uscita a tale processo di reificazione. Il rifugiarsi nella vita privata e individuale è un tentativo per Goldmann totalmente falso. L'« autenticità » individuale, che l'autore definisce « romantica », elimina ogni preoccupazione di contatto con la realtà. « L'intrinseca inautenticità obiettiva della vita spirituale nel mondo capitalistico » risulta « sia dal fatto che essa *ha perduto ogni influsso sulla vita economica...* sia dal fatto che essa subisce per contro un influsso intenso e progressivo della vita economica e in particolare della reificazione »⁵⁸. L'autore porta l'esempio, certo calzante, della letteratura e del cinema, ma non può esimersi, alla fine, di affermare, a proposito del *Dottor Zivago*, che attraverso tali mezzi si può almeno « porre il problema della ricerca dell'umano in un mondo antiumano e al tempo stesso... descrivere l'essenza di questo mondo »⁵⁹.

Quanto invece persuade molto poco, e lo stesso Goldmann lo ha nettamente rettificato nella *Premessa*, è l'affermazione secondo cui nel momento in cui l'autore scriveva il fenomeno della reificazione era in auge dal punto di vista dell'analisi teorica, ma in regressione sul piano reale, di modo che quel fenomeno che Marx ha descritto nel I volume del *Capitale* e nei suoi

⁵⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 147-148.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 149.

scritti precedenti avrebbe trovato commenti adeguati solo sessanta o novanta anni dopo, appunto quando esso cominciava a scomparire. Ciò in quanto l'economia di mercato, grazie alla pianificazione stabile o anche privata, è ora in regresso. Dicevo che Goldmann stesso rettifica questa affermazione nella *Premessa*. Egli infatti scrive che « in linea di principio... bisognerebbe ammettere che lo sviluppo di una pianificazione statale o privata nelle società capitaliste occidentali debba generare una tendenza alla diminuzione e all'indebolimento della reificazione nella misura in cui essa era legata alla produzione per il mercato e alla sostituzione del valore d'uso qualitativo col valore di scambio a carattere puramente quantitativo... Tuttavia i sociologi più seri sono stati indotti a constatare che certi fenomeni connessi con la reificazione, fondati probabilmente sull'assenza di responsabilità e partecipazione di un numero sempre crescente di individui alle decisioni nei campi più diversi della vita, non solo economica e politica, ma anche sociale e familiare, hanno continuato a svilupparsi e ad invadere sempre più la vita psichica degli uomini »⁶⁰. Un'altra affermazione che gli esponenti della Scuola di Francoforte, a cui Goldmann si riferisce nella *Premessa*, non accetterebbero è che vi è una netta differenza tra il grado di reificazione nella coscienza della classe borghese e della classe proletaria. Quest'ultima sarebbe sottomessa all'influsso della reificazione in modo molto minore. Goldmann, tuttavia, già nel 1958 avvertiva la problematicità di un'affermazione del genere, tanto che a essa sentì il bisogno di aggiungere subito che « senza dubbio il pensiero reificato, che è una realtà *sociale*, influisce per mille diversi canali anche sul pensiero degli operai, e quest'influsso è notevole; ma si tratta di un fenomeno *sociologico* e non *economico*, di un *influsso esteriore* e non d'una *reificazione spontanea*, poiché l'operaio non può trarre alcun vantaggio dalla "reificazione"⁶¹. E' quindi sempre necessario distinguere tra la « coscienza possibile » e la « coscienza reale », la prima essendo ciò che è possibile conoscere a una classe in una determinata epoca, la seconda ciò che essa conosce di fatto. Quanto all'idea della minore reificazione del proletariato, « ciò significa soltanto che nel mondo capitalista i salariati *potrebbero* avere un livello spirituale ben più elevato della borghesia e delle classi medie, ma non che lo hanno realmente »⁶².

Il saggio termina con un paragrafo nel quale si sostiene l'idea, a cui si è già fatto cenno, che la reificazione dovrebbe

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 124-125.

⁶¹ *Ibid.*, p. 153.

⁶² *Ibid.*, p. 156.

essere in regressione poiché essa è in relazione con l'economia di mercato e il valore di scambio, i quali sono entrambi in via di superamento in seguito alla pianificazione pubblica o privata. Sulla debolezza di una tale tesi è già stato scritto moltissimo, e il potere reificante delle società altamente burocratizzate è ormai diventato un luogo comune. Non è quindi il caso di soffermarsi su tale punto. Di grande interesse, invece, mi sembra l'ultimo problema considerato da Goldmann, il quale, pur sostenendo il regresso della reificazione, soprattutto nei paesi « socialisti », mette in luce una serie di conseguenze proprie di tale fenomeno. Secondo l'autore, la scomparsa o la diminuzione della reificazione è connessa con la scomparsa della preminenza e dell'autonomia della sfera economica nel mondo sociale, e ciò sarebbe realmente accaduto per la maggiore importanza assunta dalla sfera politica e quella militare. Questa maggiore importanza è tutta da verificare, e anzi l'esempio di molti regimi politici militari attuali mi sembra dimostri piuttosto il contrario. Comunque, quanto più conta è che Goldmann continua affermando che « resta... il fatto che la scomparsa o l'affievolimento della reificazione avrebbero dovuto comportare la scomparsa o l'affievolimento del fattore più importante fra tutti quelli che nel capitalismo classico davano luogo in maniera continua a) alla sostituzione della qualità con la quantità, del vivente col razionale, e b) al rispetto della libertà e dell'uguaglianza *formali* degli individui »⁶³. Secondo Marx, e Lukàcs, la scomparsa o la diminuzione dell'alienazione avrebbero dovuto comportare lo affermarsi dell'umanità in quanto tale, non ridotta a cosa misurabile e scambiabile sul mercato e quindi, come conseguenza inevitabile, l'emergere dell'individuo e della sua libertà non più su un piano formale, nel senso che dinanzi alla legge si è tutti uguali, ma in senso sostanziale. Ora, tutto questo è avvenuto? Goldmann, trattando l'argomento sul piano della reificazione in rapporto alla mancanza di pianificazione economica, deve da un lato affermare l'affievolirsi della reificazione, ma dall'altro deve anche riconoscere che le conseguenze di questo affievolirsi non si sono viste, e che anzi, quando si sono fatte sentire, non è stato in senso positivo, ma negativo. Egli si esprime in questi termini: « Una volta indebolite o scomparse le garanzie della libertà individuale in una società che conservasse lo sfruttamento capitalistico della classe operaia e nella quale l'enorme sviluppo della industria moderna creasse necessariamente un immenso e potente apparato burocratico, i rischi di un'evoluzione che conser-

⁶³ *Ibid.*, pp. 158-159.

vasse gli *elementi negativi* della reificazione spingendoli alle loro estreme conseguenze ed eliminasse al contrario i suoi *elementi positivi* diverrebbero estremamente grandi »⁶⁴. Lo hitlerismo, per esempio, ha portato alla scissione totale dell'attività lavorativa della vita privata, senza nemmeno quelle garanzie di uguaglianza e libertà formali assicurate in un clima di economia di mercato. « Spinto all'estremo, il dualismo della reificazione capitalistica classica è divenuto... quello del capo di un campo di concentramento o dell'aguzzino che a casa sua è incapace di uccidere una mosca, ama la musica di Bach ed è il migliore dei padri di famiglia »⁶⁵.

Ma quanto più interessa è l'affermazione secondo cui anche nei « paesi socialisti » vi sono « pericoli analoghi ». « L'universalità dei valori, e soprattutto il rispetto della libertà individuale non si conservano in maniera automatica in una società socialista più di quanto non accada in una società capitalistica »⁶⁶. Una tale affermazione mi sembra molto significativa in un autore che si rifà sicuramente ed esplicitamente a presupposti marxisti e lukàcsiani. Egli in particolare insiste sul grave problema sociale « delle garanzie della dignità degli individui di fronte alla potenza dell'apparato burocratico »⁶⁷. Il socialismo, nelle forme storiche finora attuate, non ha dato queste garanzie. Riuscirà a darle in futuro? Quello che mi pare positivo nel saggio di Goldmann è proprio la sua problematicità dinanzi a questo interrogativo. Egli afferma che l'esigenza della libertà individuale non è sorta nell'ambito della classe proletaria, ma vi è stata importata: il pensiero della classe operaia « si costituisce... partendo dall'idea di *solidarietà* e non da quello di *libertà* »⁶⁸. Eppure, dice sempre Goldmann, il valore della libertà individuale deve « *a giusto titolo* » essere integrato nel socialismo.

Quanto alle difficoltà che derivano dall'affermare la regressione del fenomeno della reificazione e delle attuali perplessità dello stesso Goldmann a tale proposito, si è già detto. Possiamo aggiungere che la riduzione dei rapporti umani a rapporti tra cose è forse meno deterministicamente legata a un unico tipo di

⁶⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 161.

⁶⁸ *Ibid.*

economia di quanto l'autore presumesse nel 1958. Il problema attuale sembra quello di servirsi della categoria dell'alienazione — di cui la reificazione, come si è visto, è un aspetto, sia pure molto importante — né in modo troppo rigidamente legato a un unico tipo di struttura economica, né in termini talmente lati da rendere vago e inadoperabile il concetto, come è stato spesso lamentato da molti autori⁶⁹.

ALBERTO IZZO

⁶⁹ Si veda, per tutti, il saggio di LEWIS FEUER, *Che cos'è l'alienazione? Storia di un concetto*, in « Sociologia alla prova », a cura di M. Stein e A. Vidich, Roma, Armando, 1966, pp. 73-103. Feuer termina affermando che « la storia viva del concetto di "alienazione" suggerisce... che ciò che esso dice può esser detto meglio senza di esso » (p. 102).

Due libri per Marx

1. Con *Il marxismo ed Hegel*, (Bari, Laterza 1969, pagg. 440), Lucio Colletti dà un contributo all'analisi marxista che nasce da anni e anni di studio e di lettura critica sia di Marx sia della società borghese nelle sue caratteristiche fondamentali, e che sembra capace di battere tutte le mistificazioni oggi in voga, sia di destra sia di sinistra, sia « eterodosse » sia « ufficiali ». Bisogna, dice Colletti, ricostruire una visione complessiva del marxismo come scienza e come teoria della rivoluzione liberandolo dalle deformazioni che lo appesantiscono, sia in URSS sia in occidente a causa della radicale incomprensione del rapporto Hegel-Marx. Molti, troppi marxisti non hanno capito Marx perché non hanno capito Hegel, e, ed è questo il difetto maggiore, non hanno capito le caratteristiche fondamentali della critica di Marx alla società borghese e al descrittivismo metafisico di Hegel.

Lo schema del ragionamento di Colletti è il seguente.

L'affermazione di base di Hegel è quella dell'idealità del finito: « l'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come vero essere » (Enciclopedia): da qui si parte, recuperando una tradizione idealistico-oggettivista che risale fino a Platone e a Parmenide, per cancellare il reale sensibile e affermare come unica realtà quello che vi sta dietro, lo Spirito, l'Idea, il puro pensiero: « l'immediato, il finito da cui il processo sembra cominciare e da cui quindi il risultato pare dipendere è in realtà solo una parvenza » (Logica).

Nella sua filosofia, che appare perciò come lo strumento per annientare il finito reale che è di scandalo al pensiero, che è, come vedremo nel novecento, assurdo nella sua esistenza, l'idea è ipostatizzata come reale vero e l'esperienza, distrutta, viene poi restaurata acriticamente come sua manifestazione. Da predicato della realtà la ragione se ne fa essenza: il finito è infinito, il reale è razionale, regna la dialettica, è morta la scienza galileiana. Con questo procedimento, che è la *Dialettica della materia*, la realtà empirica, storico-naturale, viene logicamente annullata. Ed è proprio la dialettica della materia a venire ripresa pari pari da Engels e dal marxismo sovietico e secondinternazionalista e a dare origine al « materialismo dialettico ». Engels infatti è convinto anche lui che il finito sia ideale, solo che, questa proposizione gli appare materialistica e contraria alla « metafisica » del senso

comune, all'empirismo «volgare e metafisico» di Galilei e di Newton: «sino a quando consideriamo le cose prive di vita, ciascuna per sé l'una accanto all'altra, l'una dopo l'altra, è certo che in esse non troveremo alcuna contraddizione... ma è invece tutt'altra cosa quando consideriamo le cose in movimento» (Antidühring), allora infatti le cose particolari, non contraddittorie mostrano di essere unilaterali mentre solo reale appare la totalità. L'idealità del finito diventa la sua inadeguatezza e la sua immobilità, diventa metafisica del senso comune e della vecchia scienza; la dialettica della materia che in Hegel era servita per arrivare a Dio, attraverso la distruzione della materia, viene trascritta in «materialismo» dialettico e diventa la base del materialismo. Neppure Lenin (e qui Colletti nella seconda parte del libro, posteriore di circa 10 anni, fa ammenda di alcuni errori compiuti nella prima) riesce a capire, nei «Quaderni filosofici» che la distruzione del reale non è accessoria e aggiunta al metodo hegeliano ma è la sua sostanza effettiva.

La critica fondamentale di Marx che, mostrando lo scambio tra ragione e materia operato da Hegel, ne coglie il positivismo acritico che consiste nel distruggere il reale e poi reintrodurlo surrettiziamente sotto forma di universale specificato, e che distrugge consapevolmente la dialettica come strumento mistificatorio che «stravolge il fatto empirico in assioma metafisico» deve essere ripresa e riesaminata a fondo sia contro i difensori di Hegel (Gruppi) che i difensori di Engels (Timpanaro). L'affermazione marxiana sul nucleo razionale della dialettica è stata fraintesa e di essa ci si è serviti per ricostruire lo stesso schema hegeliano con tanto di leggi di sviluppo storico; essa, dice Colletti, va invece riletta nella sua effettiva significanza come riconoscimento che «il contributo di Hegel sta appunto nel suo riconoscimento dell'aspetto relazionale della dialettica cioè della funzione unitaria e relazionale della ragione... momento che in Hegel si trova però mistificato a causa dell'inversione di soggetto e predicato e quindi dello scambio onde ragione e materia confondono la loro funzione». E questo mi pare sia una risposta abbastanza precisa a quanti, magari come Luciano Gruppi recensendo questo libro, affermano che Colletti dimentica e non comprende il discorso marxiano sulla dialettica.

La parte più interessante del libro è però, anche per l'attualità degli argomenti trattati, la seconda, che si occupa della interpretazione «occidentale» del marxismo. Schemi hegeliani sono infatti presenti anche in parecchi esponenti del marxismo occidentale che, equivocando sull'alienazione, rendono talvolta la dialettica strumento di lotta oscurantista contro la scienza. Il caso di Marcuse è da questo punto di vista esemplare: il mondo

di là, l'idea, Dio, che erano per Hegel la vera realtà, diventano in lui l'obiettivo rivoluzionario; «l'idea hegeliana di negatività non era né morale né religiosa e il concetto di finitudine che la esprimeva diventa con Hegel un principio critico e quasi materialistico... la ragione che nega che esistano cose fuori del pensiero e afferma che le cose sono veramente reali quando non sono più cose ma pensieri... *la ragione è la distruzione dell'ordine costituito* » (Ragione e rivoluzione).

L'argomentazione hegeliana contro l'intelletto viene ripresa in pieno e la ragione come forza del negativo elimina i fatti e le cristallizzazioni volute dalla società: il mondo naturale si identifica con quello della sicurezza borghese, si cade così nell'assurdo sartiano o nella strumentalità di Heidegger ed Hegel diventa il primo dei rivoluzionari. La dialettica della materia in Engels era diventata la madre del materialismo, adesso diventa teoria rivoluzionaria: «il vecchio disprezzo spiritualistico del finito e del mondo terreno risorge con Marcuse come filosofia della rivoluzione, o, per meglio dire, della rivolta», non a caso, due pagine dopo, ritroviamo in Bergson le stesse argomentazioni di Marcuse, di Engels e di Hegel contro il senso comune e l'intelletto.

L'aspetto più importante di questa parte è però la critica puntuale e serrata che Colletti rivolge al Lukacs di «Storia e coscienza di classe», vero e proprio padre di molte delle tendenze del marxismo «occidentale» che opera il trasferimento della teoria dell'alienazione di Hegel al movimento operaio.

Lukacs dice che il concetto scientifico nasce in una con la società capitalistica e che la causa di fondo della reificazione nei rapporti sociali sta proprio in questo: la scienza appare come uno strumento alienante (si sente qui l'eco delle polemiche anti galileiane di Bergson ed Husserl) in quanto istituto del mondo borghese, esiste un «orientamento della struttura delle società capitalistiche verso il metodo delle scienze naturali... le forme della oggettualità sono le determinazioni riflessive dell'intelletto» (Storia e coscienza di classe). L'estraneazione prima è perciò quella tra soggetto e oggetto ed è attraverso il suo superamento che si ottiene l'emancipazione umana, a livello della teoria, mediante una distruzione scettica di questa separazione, a livello della pratica combattendo la macchina che, nella sua oggettività, come meccanizzazione dell'umano è nemica dell'uomo totale. Lukacs, dice qui Colletti, confonde in sostanza la teoria hegeliana dell'alienazione con quella marxiana (e confonde insieme così la oggettivazione con l'alienazione) e attribuisce ad Hegel tutto quello che Marx ricava dalla sua analisi dell'uso capitalistico della macchina, compresa la necessità della lotta rivoluzionaria che, a

questo punto, da lotta reale contro il capitalismo, in nome dello sviluppo delle forze produttive e della scienza, si trasforma in lotta contro l'intelletto e la macchina, come dirà più tardi Marcuse, contro la società industriale in qualunque forma si presenti. Lo stesso discorso su Kant, nel momento in cui a Kant viene rimproverato proprio quel poco di materialismo che, a detta di Marx, lo lascia ancora illuminista contro il conservatorismo di Hegel, mostra la radicale incomprensione di Lukacs della dialettica come processo di astratto e di concreto e struttura del metodo scientifico.

In sostanza perciò il bilancio del marxismo filosofico, nelle sue componenti occidentali e orientali, e se l'affermazione è forte, pure risponde a verità, è fallimentare: si è accettato troppo il metodo (cioè il contenuto) di Hegel, e, o si è rimasti imprigionati nella dialettica generica arrivando alla filosofia della storia, o non si è superata la polemica contro l'intelletto e la datità come elemento irrazionale (extralogico), non accettabile dal pensiero. Il compito di oggi è perciò quello di una ricostruzione del marxismo che sappia intanto afferrare e capire alcuni nodi di fondo del pensiero di Marx, esplorando il grande terreno della alienazione e cominciando a meditare il valore di affermazioni come quella sempre fraintesa, in cui Marx rimprovera, alla società borghese e non a Hegel, che se mai di essa è fedele fotografo, di essere costruita sulla testa invece che sui piedi. Esempio da questo punto di vista, dice Colletti, è la risposta di Marx a Bailey: il valore e il lavoro astratto non sono affatto astrazioni logiche o invenzioni moralistiche ma fatti sociali *reali*, concreti, nati da contraddizioni reali, anzi contraddizioni reali essi stessi, e perciò non risolvibili nel vacuo dell'autocoscienza ma nel fuoco della lotta sociale.

Così come il cristianesimo ha dato esistenza concreta a Dio, nello stesso modo la società borghese estrania dagli uomini i loro legami sociali e ne fa categorie ideali-reali. E' la società stessa che è rovesciata e non il pensiero dei suoi interpreti.

Questa ricostruzione va fatta però, e qui c'è una punta polemica di Colletti contro il suo vecchio maestro Galvano della Volpe, evitando di ridurre il marxismo a gnoseologia e non dimenticando che esso è scienza nella misura in cui è teoria rivoluzionaria, come ha di recente ricordato anche Henri Lefebvre, in quanto cioè è teoria sociale e fatto sociale, recupero della scienza e prassi antiborghese.

Questi in sintesi, tralasciando le pur importanti pagine finali sul concetto di uomo, i motivi che confluiscono in questo libro di Colletti con cui si può anche dissentire ma che non può essere passato sotto silenzio dato il rigore scientifico che lo caratterizza

e gli obiettivi che si propone. Con uno sforzo puntuale di lettura di Hegel, di Marx e della società, Colletti riesce infatti a mostrare la concreta attualità del marxismo come scienza reale e non come filosofia più o meno bella: una scienza però vale meno per il suo apparato che per quello che rende, «la metodologia è la scienza dei poveri» e il marxismo invece è rivoluzione, la conclusione del libro ci pare perciò un giusto appello non solo allo studio puro ma alla analisi sociale e alla lotta politica, vero campo di verifica di Marx.

2. Proprio una specie di risposta a questa esigenza è la raccolta di saggi, su varie questioni politiche economiche e di storia del pensiero, apparse con il titolo di *Ideologia e Società* (Lucio Colletti, *Ideologia e Società*, pp. 321, Laterza, 1969), nella quale si snoda un discorso solido e articolato, più di quanto lo stesso Colletti dica nella prefazione.

Il saggio di apertura, «Marxismo e sociologia», vecchio di 10 anni conserva una grande attualità e sembra, in alcuni punti, quasi una risposta alle affermazioni di Habermas e di certa sinistra tedesca sull'agire comunicativo e quello tecnico. L'errore fondamentale della sociologia moderna, e con essa di Weber e tutti i suoi seguaci anche «critici», è infatti, dice Colletti, quello di scindere, secondo che ha sempre fatto la scienza dei padroni, le idee dalla produzione materiale, l'uomo dalla natura, la sociologia dall'economia. In Weber e nei weberiani fino a Mannheim il comportamento dell'uomo diventa solo produzione di valori culturali e la base della vita associata, la divisione del lavoro sociale, si fa economia solo come mercato: «criticismo e marginalismo» si uniscono in uno sforzo «oggettivamente disperato di affrontare una risposta, o meglio insieme una confutazione e una lettura di alcuni nodi fondamentali del pensiero di Marx». Ancora una volta nel punto di un problema Colletti recupera una visione del marxismo come scienza sociale complessiva («Mai in Marx dunque categorie economiche che siano categorie economiche pure») e strumento rivoluzionario che già nel parlare del rapporto capitalistico più astratto, DMD (Denaro - Merce - Denaro), ne discopre il carattere di relazione tra capitale e lavoro, cioè tra due classi sociali. IS chiarisce così il senso di una teoria che è insieme «una ricostruzione analitica del mondo in cui funziona il meccanismo della produzione capitalistica e... una ideologia rivoluzionaria, cioè analisi della realtà dal punto di vista della classe operaia».

Tutti gli altri saggi sono altrettante verifiche di questo modo di essere marxisti, che solo permette di evitare il romanticismo e il revisionismo. E proprio al revisionismo è dedicato il

saggio più lungo e più importante della raccolta che parlando di Bernstein e del marxismo della seconda internazionale acquista un sapore di scottante attualità nell'Italia del Centro sinistra. La genesi del revisionismo, cioè delle sue basi teoriche, che l'Autore non si permette di pensare che un fenomeno sociale di quella portata abbia avuto origini solo ideali, è ritrovata in una erronea lettura, comune a molti marxisti e non, da Stalin a Schumpeter, dei luoghi marxiani sul valore lavoro e sul lavoro astratto: il lavoro astratto che produce valore non è « un'astrazione mentale del ricercatore » ma « un'astrazione che si compie ogni giorno nella realtà stessa dello scambio », è un fatto reale e non un'idea, « è il lavoro alienato, cioè separato e estraniato rispetto all'uomo stesso ». Il valore lavoro non è un ideale morale ma una realtà storicamente determinata che si capisce non soltanto rileggendo Ricardo ma alla luce del giovane Marx e delle pagine del Capitale su feticismo e reificazione.

Per questo fraintendimento il plus-valore viene trasferito dalla sfera produttiva a quella della circolazione e appare una violazione della giustizia commutativa da combattere con l'uguaglianza politica e la lotta solo a livello delle istituzioni. La sostanza del revisionismo, madre e padre di tanti socialismi possibili e di alcuni comunismi non solo occidentali, è tutta qui: la ineguaglianza sociale che essi sviluppa e realizza a un tempo con l'uguaglianza giuridica e la libera (mistificata) vendita della forza lavoro sul mercato, sembra un difetto del capitalismo, una scoria che esso stesso riuscirà a superare purché vada avanti lo sviluppo economico e ci siano buone leggi con tanti saluti alla democrazia di tipo nuovo di Marx e Lenin e alle lotte sociali.

A queste ultime e alla loro necessità storico-sociale come scontro di classe, sono dedicate le pagine, con cui qui, secondo un'ottica diversa da quella del *Marxismo ed Hegel*, si discute di Marcuse: il ruolo rivoluzionario della classe operaia, che per Marcuse è finito, non nasce in Marx « da un semplice ideale della ragione filosofica ma da una analisi scientifica della società stessa... dall'individuazione del ruolo che ha la classe operaia nel processo produttivo moderno che ne fa l'agente storico attraverso cui la nuova società può ereditare l'essenziale della vecchia ».

Nella terza parte del libro, che rappresenta l'ultimo momento delle ricerche di Colletti, si discute del rapporto tra Rousseau, Mandeville, Smith e Marx e si ritrova nel pensatore ginevrino la matrice di gran parte delle tesi « politiche » di Marx, tutte centrate sul recupero alla società civile della funzione politica e sull'estinzione dello stato come corpo separato. Naturalmente però, nota qui Colletti, molto più acutamente di altri in-

terpreti che l'hanno preceduto, compreso Della Volpe, Rousseau resta borghese e dal confronto tra il *Contratto sociale* e la *Critica del programma di Gotha* viene fuori un Rousseau che « punta sulla necessità del riconoscimento sociale dei meriti dell'individuo » di contro a un Marx che, contro ogni possibile gerarchia, « fa appello al riconoscimento sociale dei bisogni ».

Conclude il libro, e ci sembra particolarmente giusta questa scelta, il noto pezzo su *Stato e rivoluzione* nel quale, contro le interpretazioni staliniane o revisioniste del testo di Lenin, se ne difende il carattere rivoluzionario chiarendo come la sua istanza di fondo non sia tanto quella di una rottura fisicamente violenta del vecchio apparato (la violenza in Lenin è scelta politica e non strategica), quanto quella della sua distruzione per costruire una democrazia nuova.

Lenin non vuole l'uso operaio dello Stato, come molti dicono e alcuni (male) hanno fatto, ma intende creare la dittatura del proletariato che non è la riduzione della democrazia, come stranamente si crede non solo a destra ma anche in molti paesi socialisti, ma il suo massimo, il potere al popolo, la Comune di Parigi, al di là di ogni finzione democratico-liberale.

MARCELLO LELLI

Critica dell'ideologia, per vero, D. V. ne ha fatta da sempre, lavorando con l'affilata strumentazione che deriva da Marx. La strada aperta dal D. V. è stata poi percorsa, per esempio, da Giulio Pietranera (*La logica positiva nella scienza economica*) a proposito del *Cours d'économie politique* paretiano, e da Federico Stame a proposito delle *Funzioni del conflitto sociale* di Cosser (primo numero di *Classe e Stato*).

E tuttavia questa è la prima critica dell'ideologia contemporanea che si ponga un obiettivo generalizzato del genere. Si tratta, come avverte l'A., di « saggi di teoria dialettica » divisi in tre parti (Logica, Politica, Estetica). I primi due saggi della Parte I rappresentano insieme la riproposizione e l'approfondimento di quegli studi sulla dialettica che D. V. ha condotto per circa un ventennio. I seguenti tre ed i cinque saggi della Parte II sviluppano analisi dialettiche particolari in tema di sociologia e politica. Dell'Estetica (Parte III) non ci possiamo occupare qui.

I.

Allo scopo di « saggiare il metodo logico-storico e però dialettico di Marx »¹, D. V. « ripensa » determinati risultati marxiani e precisamente la categoria del « lavoro produttivo » in sede così di *Capitale* (dove verifica « il rifiuto marxiano di limitarsi ad una considerazione "astratta" ... della categoria della produttività del lavoro » ed « il conseguente obbligo metodico di fondare ogni *teoria*... sulla storia »² come di *Teorie sul plusvalore* (che identificano « antecedenti storici e dialettici della categoria economica della produttività del lavoro »)³.

Se l'analisi marxiana « verifica »⁴ il metodo logico-storico « accennato » da Marx nell'*Introduzione* del '57, la struttura logica della definizione di lavoro produttivo suggerisce una « nuova figura logica di un opposto o contrario (risolvente) di un con-

* GALVANO DELLA VOLPE, *Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1967.

¹ *Critica* cit., pp. 15 e ss.

² *Ivi*, p. 17.

³ *Ivi*, p. 23.

⁴ *Ivi*, p. 24.

cetto antinomico »⁵. Essa figura si articola secondo contraddizioni di *contraddittori* (o antinomia, contraddizione *interna* ad un dato fenomeno storico) e contraddizioni di *opposti* (o contraddizione *esterna*, che ci costringe a superare ciò che è antinomico), o, come dirà subito dopo (*Dialectica in nuce*), « Contraddizione *problematica* e problematizzante, negativa » e « contraddizione *risolutiva* che nasce dalla prima (se questa è reale) ma la supera. »⁶.

Necessità assoluta, perciò, della contraddizione *reale*, che sola può mettere in moto il meccanismo del processo dialettico. Il « diverso » che perpetua la violazione del principio di non-contraddizione non può essere perciò « transeunte » e illusorio come il diverso creato — nelle teologie antiche e moderne — dall'Uno o Idea ». Dev'essere il « *diverso o molteplice* reale, *storico* »⁷. Lo stesso principio di non-contraddizione, infatti, « dimostra le sue germinali virtù dialettiche solo se applicato (anche esso) nella conoscenza dei fenomeni storici ». La sua violazione non ha da essere « lo sterile scandalo logico-formale che è la indeterminatissima astrattissima e puramente simbolica equazione "A è non-A", ma quello scandalo logico fecondo... che è un determinatissimo *storico* significato contraddittorio e antinomico »⁸. E' soltanto per le specifiche contraddizioni della storia reale che il *tertium datur* si fa valere, questa « nuova figura logica — di un opposto o contrario (risolvente) di un concetto antinomico — che significa in definitiva la necessità per la (moderna) ragione di soddisfarsi soltanto in una unità-che-sia-anche-analisi (=analisi dialettica di contraddizione): ossia unità veramente *dinamica* »⁹.

Ma una volta che tali contraddizioni storiche reali siano date, « *tutto dipende... dall'astrazione determinata* (cors. mio), in quanto storicamente *specificata*, ch'è il significato *antinomico* da cui *deve* prendere le mosse l'analisi — per essere risolutiva »¹⁰.

I fondamenti del discorso su « contraddizione specifica » e « astrazione determinata » sono da ricercare nell'interpretazione della volpiana dei testi « metodologici » di Marx, ed in particolare nel suo modo di leggere l'*Introduzione* del '57 a *Per la critica della economia politica*. Tale lettura dell'*Introduzione*, già

⁵ *Ivi*, p. 33.

⁶ *Ivi*, p. 46, ultimo cors. mio.

⁷ *Ivi*, p. 32.

⁸ *Ivi*, p. 33, cors. mio.

⁹ *Ivi*.

¹⁰ *Ivi*, p. 29.

condotta in *Logica come Scienza Positiva*¹¹ e in *Per una metodologia materialistica della economia e delle discipline morali in genere*¹², e poi ripresa in *Sulla Dialettica*¹³, viene qui riassunta in tre imperativi fondamentali.

...obbligo per il pensiero non-dogmatico: 1) di non procedere che secondo il circolo concreto-astratto-concreto o di induzione-deduzione, onde evitare l'uso dei concetti « indeterminati », « non-funzionali » ...; 2) di partire sempre da quel « risultato » (di un processo storico) ch'è il *presente* o « concreto », ossia insieme di « generico », o in-comune-ad-altre-epoche, e di « specifico » o problematico ...; 3) di individuare le ragioni o cause del presente in quelle categorie « generiche » o in-comune-ad-altre-epoche (ad es. la categoria « lavoro in generale »), che non siano semplici precedenti cronologici del presente ma che siano precedenti « non accidentali », bensì essenziali del presente e sua problematica e quindi veri *antecedenti storici* — perché antecedenti *logici* — del conseguente presente¹⁴.

E si è così rimandati a quella critica dell'avolpiana dei processi di ipostatizzazione (propri dell'hegelismo, ma non solo di esso) che sembra rappresentare il filo rosso dell'opera di D. V. e che rimane, comunque, il tratto caratteristico del dellavolpismo¹⁵.

Contro le ipostasi dell'idealismo, dunque, l'« astrazione determinata », che sola può garantire un movimento dialettico che si qualifica e si discrimina secondo la struttura dell'esperimento scientifico. E vedi *Logica come scienza positiva*.

...non c'è che un metodo ossia una logica: la logica *materialistica* della *scienza* moderna ... il cui simbolo resta il suddetto *circolo* concreto-astratto-concreto: circolo che ci indica i tre aspetti logico-gnoseologici comuni ad ogni sapere in quanto scienza ...: a) il dato problematico o istanza storico-materiale; b) l'ipotesi o istanza storico-razionale...; c) l'esperimento o saldatura del circolo della funzionalità reciproca di dato o ipotesi o materia e ragione (conversione dell'ipotesi in legge)¹⁶.

Sociologia, perciò, come scienza. [N.B.: Si tratta di un paragrafo a sé!].

II.

Se D. V. ripercorre qui parte del cammino di Marx, sicché i materiali che saggiano il metodo logico-storico sono tutti mate-

¹¹ Messina-Firenze, D'Anna, 1965, pp. 186 e ss.

¹² Ristampato in *Rousseau e Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1962, pp. 99-141).

¹³ In appendice a *La Libertà comunista*, Milano, « Avanti! », 1963, pp. 157-171.

¹⁴ *Critica* cit., p. 24.

¹⁵ Vedi *Per una metodologia* cit., pp. 103-110.

¹⁶ *Logica* cit., p. 211.

riali marxiani (*Capitale e Teorie*), e se dunque sinora si è trattato della ricostruzione di una metodologia operata sulla base di alcuni testi scientifici già dati, le applicazioni di questo metodo andranno cercate altrove, negli altri « saggi di teoria dialettica » e in tutta l'opera precedente di D. V.

Si vede subito, qui di seguito, la breve polemica che D. V. conduce col Bottomore e la sua riduzione della teoria marxista delle classi ad opposto componibile della teoria funzionalista della stratificazione¹⁷. Due i torti fondamentali del Bottomore, secondo D. V.: da un lato, quello di porre sullo stesso piano scienza ed ideologia, col pretesto trattarsi in entrambi i casi di « riflessi » storici; dall'altro quello di non mettere in discussione la teoria funzionalista dell'ineguaglianza sociale (nella fattispecie: Kingsley Davis) implicitamente perciò accettandola. Contro di essa, secondo D. V., va fatto valere il carattere storico della ineguaglianza, che andrebbe interpretato come « il risultato di quella azione classista che ha portato la borghesia a irrigidire e limitare a suo favore, in quanto classe intraprendente-possidente, quel principio russoiano anti-casta del riconoscimento sociale dei meriti o capacità di ogni individuo umano, che fu l'orgoglio e la gloria della rivoluzione del "terzo stato" ai suoi inizi; tanto è vero che ritroveremo tale principio — sviluppato nella sua universalità e in tutta la sua pregnanza storica — soltanto come divisa della futura società egualitaria comunista (« da ciascuno secondo le sue capacità... ») e quindi applicabile in tutta la sua estensione solo in virtù degli sviluppi della rivoluzione socialista del "quarto stato" »¹⁸.

Si tratta della tesi del *Rousseau e Marx*, quella de « la doppia faccia, le "due anime" della... democrazia moderna »¹⁹: democrazia politica e democrazia sociale, espressa ora, in sede di *Critica*, come « criterio delle due distinte articolazioni della democrazia moderna »²⁰.

Quanto « determinato » o « specifico » possa essere questo concetto della « democrazia moderna », D. V. non dice. Ma vediamo a cosa possano riferirsi le sue due determinazioni. Da un lato la « democrazia politica » e cioè il *reale Stato di diritto* (nel quale, diceva Marx, « il diritto del più forte continua a vivere sotto altra forma »²¹); dall'altro la « democrazia sociale », e cioè,

¹⁷ *Critica* cit., p. 52 e ss.

¹⁸ *Ivi*, p. 54.

¹⁹ *Rousseau e Marx* cit., p. 61.

²⁰ *Critica* cit., p. 103, cors. mio.

²¹ KARL MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1957, p. 176. La citazione è tratta dall'*Introduzione* del '57.

come dice, « il *principio filosofico* roussoiano » che solo « comporta l'ipotesi finale di una società comunista »²². *I rapporti giuridici borghesi*, dunque, e l'*abolizione della proprietà* nel medesimo concetto.

E' chiaro che un'operazione del genere non potrebbe riuscire senza ricorso all'arma più tipica dell'ideologia, o quel metodo dell'astrazione generica che rappresenta, come ha insegnato, con Marx, Della Volpe, il meccanismo fondamentale del pensiero speculativo. Ma è davvero sorprendente che sia proprio D. V. a portare questo metodo alle conseguenze più estreme.

E' soltanto dopo aver preso i concreti rapporti giuridici della società capitalista e il principio filosofico della società comunista come determinazioni concettuali omogenee, come, anzi, *distinte articolazioni* di un unico e medesimo concetto (quello di « democrazia moderna » in generale), che diventa infatti possibile far apparire i rapporti giuridici borghesi (« democrazia politica ») come determinazione non sviluppata o « limitazione del principio filosofico della società comunista (« democrazia sociale »). Determinazione non sviluppata « nella sua universalità », si badi, e cioè mantenuta *particolare* dal crimine di « leso principio » commesso dalla borghesia con la sua « azione classista ».

E' così che la storica, reale determinatezza del diritto borghese, messa da parte al momento della sua assunzione ad articolazione del concetto di « democrazia moderna » in generale, si rifà viva sotto spoglie stravolte, sotto la forma, cioè, della *colpa storica di una classe determinata*; o la colpa di essere, la borghesia, in contraddizione con le promesse della sua ideologia, anch'essa una *classe sociale particolare*, o una classe sociale *tout-court*²³.

E' tesi già tutta di Bernstein²⁴.

Ma dov'è l'astrazione generica? Vediamone il meccanismo, che è semplice. Basta liberare i *fatti* storici dei rapporti giuri-

²² *Critica* cit., p. 106.

²³ Il principio del riconoscimento *universale* dei meriti non può dunque incarnarsi negli istituti di una classe *particularista* come è quella borghese. Ad una sviluppata realizzazione degli ideali di Rousseau occorre dunque la vocazione *universalista* degli operai, mediata naturalmente, dall'organizzazione di partito. Tocca infatti al proletariato e « possibilmente », auspica D.V., a « un partito unico della classe operaia », il compito di « raccogliere questa grande bandiera lasciata cadere dalla borghesia trionfante » (*Critica* cit., p. 112). E vedi Stalin.

²⁴ I principi della democrazia, dice Bernstein, « avevano dato corpo alla lunga discussione dei filosofi del diritto pubblico del XVII e XVIII secolo fino a che Rousseau ... li innalzò a condizioni fondamentali della validità giuridica di ogni costituzione e la Rivoluzione Francese li pro-

dici ed ideologici borghesi dal rapporto specifico che essi intrattengono coll'oggetto determinato di cui fan parte: i « rapporti sociali di produzione » della formazione economico-sociale capitalistica.

Si veda qui, per esempio, il saggio su *I negri d'America*²⁵. Per D.V., i *riots* dell'estate 1965 (Watts) rappresentano un'ulteriore verifica del « criterio delle due distinte articolazioni organiche della democrazia moderna, la politica e la sociale ». *Riots* negri, infatti, e delusione dei bianchi per l'ineffettività della legislazione sui *civil rights*. Gli è, spiega D.V., che « la democrazia politica, senza essere una frode (perché anche l'ultimo dei proletari negri si avvantaggia umanamente, lo voglia o no, di essere uguale a tutti gli altri cittadini statunitensi di fronte alla legge dello Stato), è tuttavia indifferente come tale ad ogni problema di classe del proletariato in genere o problema di un ulteriore progresso — sociale — dell'eguaglianza ed è quindi impotente a forzare un cambiamento della vita (sociale) anche dei negri »²⁶.

Notiamo appena quell'idea del « problema di classe del proletariato » da concepirsi come *ulteriore progresso* dell'eguaglianza (dove si vede, appunto, che, nelle mani della borghesia, l'eguaglianza di Rousseau ha potuto realizzarsi al di sotto delle possibilità contenute nel suo concetto)²⁷, e passiamo al problema di fondo.

Nell'analisi marxiana il significato della « democrazia politica », del diritto eguale, si coglie nel cuore stesso del rapporto di produzione. Ivi, la specifica funzionalità dell'eguaglianza politica all'ineguaglianza sociale si determina con grande chiarezza.

Affinché il possessore di forza-lavoro la venda come merce, egli deve poterne disporre, quindi essere *libero proprietario* della pro-

clamò ... diritti inalienabili dell'uomo. La costituzione del 1793 fu l'espressione coerente delle idee liberali dell'epoca, ma un rapido sguardo al suo contenuto dimostrerebbe quanto poco essa fosse o sia contraria al socialismo ... Quello che in seguito fu spacciato per liberalismo politico non sono che le attenuazioni e gli adattamenti corrispondenti ai bisogni della borghesia capitalistica dopo il crollo dell'*ancien régime*. Ne seguirà che « per quanto riguarda il liberalismo come movimento storico universale, il socialismo ne è l'erede legittimo, non solo dal punto di vista cronologico ma anche da quello del contenuto ideale ». (*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Bari, Laterza, 1968, pp. 191-2, cors. mio).

²⁵ *Critica* cit., pp. 103 e ss.

²⁶ *Ivi*, pp. 105-6.

²⁷ Anche nel caso di Kant, d'altra parte, D.V. fa valere che « l'applicazione più adeguata, ossia veramente universale » del principio etico dell'uomo-fine-e-mai-mezzo è possibile soltanto « in uno Stato socialista degno del nome ». (*Rousseau e Marx* cit., p. 55, cors. mio).

pria capacità di lavoro, della propria persona. Egli si incontra sul mercato con il possessore di denaro e i due entrano in rapporto reciproco come *possessori di merce*, di pari diritti, distinti solo per essere uno compratore, l'altro venditore, *persone*, dunque, *giuridicamente uguali*²⁸.

Già Proudhon si era lasciato sfuggire questo nesso fondamentale (e la risposta di Marx è diventata famosa)²⁹, aprendosi così la porta alle conclusioni politiche del caso. « Una volta data l'eguaglianza politica, dice Proudhon, la tendenza della nazione è verso l'eguaglianza economica »³⁰. Il discorso verrà poi ripreso nella Seconda Internazionale. « A chi non bada alle etichette, dirà Bernstein³¹, ma al contenuto, basterà passare in rassegna la legislazione inglese a partire dalla riforma elettorale del 1867, che concesse il diritto di voto ai lavoratori urbani, per constatare quale importante progresso si è fatto in direzione del socialismo, se non proprio nel socialismo ». E anche qui, le necessarie conclusioni politiche: « quanto più le istituzioni politiche delle nazioni moderne vengono democratizzate, tanto più si riducono le necessità e le occasioni di grandi catastrofi politiche [leggi: delle rivoluzioni]³².

In un primo momento il discorso di D.V. sembra l'opposto di quello di Bernstein-Proudhon. Dalla democrazia politica non si può far saltar fuori immediatamente la democrazia sociale. E' per questo che i negri bruciano i ghetti. Se Bernstein vedeva il rapporto tra diritto eguale e produzione delle merci fondamentalmente come rapporto di *contraddizione*, D.V. lo concepisce in termini diversi, come rapporto di *indifferenza*.

Ma è proprio in virtù di queste connotazioni che entrambi si bruciano poi la possibilità di una comprensione materialistica del rapporto di sfruttamento capitalistico e democrazia politica³³, come rapporto, secondo l'indicazione marxiana, di *funzionalità* della democrazia allo sfruttamento.

²⁸ *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1964, I, p. 200.

²⁹ « Il Proudhon comincia l'attingere il suo *ideale di giustizia*, la *justice éternelle*, dai rapporti giuridici corrispondenti alla produzione delle merci... ». (*Il Capitale* cit., I, p. 117, n. 38).

³⁰ Citato da BERNSTEIN, *I presupposti* cit., p. 199.

³¹ *Ivi*, p. 186.

³² *Ivi*, p. 5.

³³ Anche nel caso dei negri, infatti, si tratta di *sfruttamento capitalistico* in senso stretto. La percentuale dei negri americani in rapporto alla popolazione totale era al 1960 del 10,6%; quella dei *laborers* (industrie estrattive escluse) negri rispetto al totale dei *laborers* americani, del 27,6%. Dept. of Labor, Bureau of Labor Statistics, *The economic situation of Negroes in the U.S.* Bulletin S-3, 1962. Lo si tenga presente a proposito delle tesi sottoproletarie alla moda.

E, per rimanere a D.V., si capisce perché. Una comprensione materialistica di questo rapporto renderebbe ben più problematica la assunzione del diritto eguale (e formale, che pone sullo stesso piano il venditore della forza-lavoro ed il suo compratore: democrazia politica) a momento non sviluppato della futura società comunista (democrazia sociale).

Una volta invece che questo rapporto oggettivo tra i *fatti* di determinati rapporti giuridici e l'*oggetto* specifico cui essi fan capo (l'insieme dei rapporti sociali di produzione di una formazione economico-sociale determinata) sia tolto o sia posto, se si vuole, come l'indifferenza del non-rapporto (ed una volta perciò che i fatti siano stati presi immediatamente come oggetti in sé sufficienti del discorso scientifico — ma vedi qui, più avanti), ci si apre immediatamente la strada alla determinazione della lotta di classe come lotta di idee (le idee, beninteso, della moderna democrazia).

Si dirà che Bernstein è assai più frettoloso, che il suo discorso sulla democrazia moderna è assai meno mediato. Vero. Diritto eguale e società socialista, per Bernstein, sono la stessa cosa. « La democrazia, come dice, è al tempo stesso mezzo e scopo. E' il mezzo della lotta per il socialismo ed è la forma della realizzazione del socialismo »³⁴.

Ma non è poi lo stesso Bernstein a concedere con D.V. che, dopotutto, « la sola eguaglianza politica non si è sinora rivelata sufficiente ad assicurare il sano sviluppo di quelle comunità che gravano intorno ai centri urbani »³⁵?

La soluzione di Bernstein ci è nota: il sistema delle cooperative. Vediamo la soluzione di Della Volpe.

Lenin, dice D.V.³⁶, « ci lascia un concetto di democrazia che si identifica completamente con quello di "dittatura del proletariato" ». Questo concetto « non può essere un criterio teorico-pratico sufficiente a chi combatte *oggi* per la democrazia e il socialismo in paesi capitalisti forti ». E' qui che dialettica e astrazione determinata ci soccorrono: si veda il concetto di « democrazia sociale post-borghese ».

Una democrazia *sociale post-borghese*... non è più la democrazia puramente *politica*, borghese, storica, ed è certo ben lontana dalla democrazia propria di uno stato a legalità socialista... ma ha non di meno in sé le virtualità di una democrazia socialista perché lotta (coi mezzi consentiti da una difficile situazione di transito)

³⁴ *I presupposti* cit., p. 185.

³⁵ *Ivi*, p. 196.

³⁶ *Sulla Dialettica* cit., p. 169.

per quel principio (egualitario) della *cattolicità* o universalità dei meriti personali... che trionferà nientedimeno, nella società comunista soltanto³⁷.

Contro la dittatura dei capitalisti, dunque, non possiamo più far valere la dittatura degli operai (concezione « rivoluzionaria », D.V. concede, ma « non funzionale »), bensì appunto questa democrazia « post-borghese » che, per quanto « ben lontana » dalla democrazia socialista (D.V. pensa all'URSS), tuttavia ne contiene in sé tutte « le virtualità ».

E il modo di produzione? E le classi? Non una parola. D.V. si occupa di tutt'altro. Gli oggetti del suo discorso non sono che tipi diversi di legalità discriminati sulla base del loro rapporto allo sviluppo di un determinato principio filosofico³⁸. Secondo che, cioè, il principio dei meriti si realizzi nella testa di Giangiacomo Rousseau soltanto (legalità borghese), nel programma di governo della « nuova maggioranza » (democrazia « post-borghese ») o trionfi finalmente nella società socialista (con la sua specifica statuale legalità).

Vediamocela, dunque, da noi. Della « democrazia sociale » D.V. ci dice che « certo » non è il socialismo. Ne concluderemo che si tratta « ancora » del capitalismo. Un capitalismo, però, « post-borghese ». Se la borghesia non c'è più, i bolscevichi devono ancora arrivare (se li avessimo ministri non si tratterebbe più di « democrazia sociale » soltanto, ma di « legalità socialista »). Degli operai non si fa cenno. Gli operai non lottano per i principi: mandano avanti la produzione. Forse non hanno tempo per la politica.

E chi è, allora, che « lotta » per il principio dei meriti personali? Chi è che realizza le dovute « riforme di struttura »? Chi è che le contrasta? La commedia è priva di personaggi. Nessun bisogno di incarnazioni: nel deserto dell'ideologia i principi si muovono da soli.

Un capitalismo « post-borghese ». Il termine è forte, suggestivo. Ma il discorso è assai più arretrato. Un pasticcio ideologico del genere lo conosciamo fin troppo bene. « Democrazia sociale » in tedesco si traduce *Sozialdemokratie*. Del resto, lo stesso D.V. quando passa dai talleri della filosofia agli spiccioli della politica di ogni giorno si mette a parlar chiaro. Ed è

³⁷ *Ivi*, p. 170.

³⁸ Per l'esplicita formulazione di questo metodo di lavoro vedi, ancora, Bernstein. « Noi caratterizziamo le forme sociali non secondo la loro base tecnologica o economica ma secondo il principio che regge le istituzioni giuridiche » (*I principi cit.*, p. 135-6).

allora che invoca « una socialdemocrazia *dinamica* con uno scopo finale (socialista) » ³⁹.

Che le virtualità socialiste della socialdemocrazia dipendano dalla lotta per un « principio » è senz'altro un pezzo da repertorio. Che questo principio sia poi « etico » non è che una delle possibili varianti. Ripresa, dunque, del *principio etico* kantiano e dell'*ideale morale* russoiano nell'istanza della « libertà egualitaria o istanza democratica materialisticamente corroborata » di cui si ragionava nel *Rousseau e Marx* ⁴⁰, dove « materialisticamente corroborata » sta a significare che se l'*ideale* russoiano potrà realizzarsi soltanto quando « tutte le sorgenti di ricchezza collettiva sgorgheranno in abbondanza » (Marx), la realizzazione del principio *etico* "puro" kantiano avrà luogo « soltanto in una società in cui la proprietà dei mezzi sia socializzata » ⁴¹.

Certi principi, certi ideali, o, insomma, certi *valori* possono incarnarsi soltanto in determinati assetti proprietari a determinati livelli dello sviluppo delle forze produttive. Dice bene D.V.: « la libertà egualitaria presuppone, per il suo attuarsi, una società e propriamente una società reale » ⁴².

Abbiamo visto la democrazia sociale nella sua variante, il sistema di transizione. Vediamola finalmente nello splendore del suo pieno sviluppo: l'Unione Sovietica. Anche qui, un'analisi dialettica.

Data l'antinomia di *eguaglianza* (sociale) ed *ineguaglianza* (politica), l'analisi dialettica ricaverà un'« *eguaglianza politica* — o legalità — *socialista* col suo determinato carattere storico di restituzione discriminativa... della legalità borghese » ⁴³.

Gli è che delle « due anime » della libertà moderna — la civile e l'egualitaria — la libertà egualitaria « è sviluppata nello Stato Sovietico » ⁴⁴.

Tre controprove. Due derivano dalla Costituzione sovietica del 1960 e si chiamano « diritto al lavoro » (« diritto », chiosa D.V., « prima che dovere ») e libertà di religione come « fatto strettamente privato ». La terza sta nell'interpretazione dei sindacati russi come istituti, nientedimeno, di « democrazia diretta ». Mentre « tutelano i diritti individuali degli operai », infatti, essi

³⁹ *Critica* cit., p. 112.

⁴⁰ *Rousseau e Marx* cit., p. 55.

⁴¹ *Ivi*, pp. 57-8.

⁴² *Ivi*, p. 86. Che tutto ciò sia materialismo verrà forse a dipendere dal fatto che « è il presente a decidere — spinto dai suoi problemi *materiali*, prima che ideali... — lo sviluppo storico ecc. ». (*Ivi*, p. 58).

⁴³ *Critica* cit., p. 39, n. 3.

⁴⁴ *Rousseau e Marx* cit., pp. 61 e ss.

« collaborano con gli organismi economici statali » alla fissazione « in leggi » delle quote « adeguate » di reddito personale in « salari » e « servizi sociali ». E perché non sussistano equivoci, D.V. cita Sartre. « L'uomo sovietico, dice Sartre, vive in un sistema di competizione dovunque stabilito. La società sovietica è una società in competizione a tutti i suoi livelli... La eguaglianza... è una mobile gerarchia che si crea spontaneamente attraverso il lavoro e il merito »⁴⁵.

E' forse ironico che proprio l'esegeta della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, vada a leggere la società sovietica nella sua Costituzione. E' certo un peccato che tralasci di verificare la costituzione nella sua società. Com'è che i diritti individuali degli operai sono sottoposti a tutela sindacale? Chi è che li minaccia? E' escluso siano gli « organismi statali »: con essi i sindacati, appunto, collaborano. Ma a parte i diritti individuali degli operai, che ne è della classe operaia e delle classi in genere? Non ce ne sono più? Siamo già allo stadio del comunismo? O ce ne sono ancora? Quali, dunque, e secondo quale modo di produzione?

Mobilità verso l'alto per mezzo del lavoro; meccanismi di competizione dovunque stabiliti; tutela sindacale dei diritti individuali degli operai; collaborazione di Stato e sindacato nella determinazione del monte-salari e nella legalizzazione della spartizione del plusvalore. Tutto l'inferno, insomma, del *lavoro salariato*. Che agli operai russi venga poi concesso il diritto (privato) all'alienazione religiosa segue, a questo punto, del tutto correttamente⁴⁶

III.

Questi, dunque, sono gli esiti di quell'analisi dialettica che rappresenta il filo conduttore della speculazione dell'avvolpiana nel campo delle discipline morali e culmina nei due concetti fondamentali della democrazia sociale e della legalità socialista.

Il carattere scientifico e dialettico, non-ideologico, di questa ricerca viene continuamente ribadito da D. V. Cruciale è, per lui, il confronto tra le sue analisi dialettiche e quelle marxiane, operato nei termini del riferirsi di entrambe alle medesime *figure logiche*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 62, corss. miei.

⁴⁶ La religione come funzione dello sfruttamento di classe, per D.V. è roba vecchia. La religione in Russia è stata « depurata del suo tradizionale carattere di "oppio del popolo" ». (*Ivi*, p. 63). Ne segue, ci pare, che bisognerà rivedere anche quella « legge della concomitanza di rapporti produttivi di casta e di classe con concezioni teologiche, metafisiche e spiritualistiche in genere » di cui si parlava in *Logica*, cit., p. 218.

« La formulazione rigorosa del criterio di una... democrazia sociale presuppone la *scelta* e la *conversione* dell'antecedente storico democratico-borghese dell'egualitarismo russoiano dei meriti personali... *da parte* e *secondo* l'esigenza problematica *classista-proletaria* »⁴⁷. Dove è appunto chiaro che qui si conserva la figura logica di quella dialettica che D. V. legge nella *Introduzione* del '57 o dell'« eliminazione dei precedenti irrazionali e quindi *scelta* dei precedenti che sono validi come antecedenti logici e però storici del conseguente-presente, che in quanto tale li utilizza cioè li sviluppa e li trasvaluta nel convertirli in note di quei concetti o criteri che sono intesi a risolvere i suoi peculiari, nuovi problemi »⁴⁸.

La stessa corrispondenza di *figure logiche* vale per la « legalità socialista ». Per essa, dice D. V., « l'analisi è già (implicitamente) condotta secondo lo schema logico della ricerca dell'opposto di un concetto antinomico »⁴⁹, che è appunto la *figura logica* che D. V. ricava, abbiamo visto, dalla definizione marxiana del lavoro produttivo.

Il discorso dell'avolpiano è dunque consapevolmente fondato sulle « categorie gnoseologiche » o figure logiche e formulazioni filosofiche che egli inferisce da Marx (astrazione determinata, rapporto di processo logico e processo storico, terzo risolvante).

Diversi sono, tuttavia, i materiali di applicazione di queste figure e categorie. Al modo di produzione, alle classi, e cioè ai rapporti sociali di produzione di Marx, D. V. sostituisce, abbiamo visto, sistemi filosofici, criteri morali, principi metodologici e figure logiche⁵⁰.

Tali sono i « fatti » indagati da D.V., o i materiali sui quali l'analisi lavora. E' da essi, sulla base di una sociologia *già data* (quella di Marx), che vengono in seguito ricavati i concetti-ipotesi « per l'azione nel presente » di cui ci siamo appena occupati. Se gli oggetti di questo discorso sono i fatti storici delle passate sovrastrutture, i concetti che ne derivano sono dunque le ipotesi dialettiche delle sovrastrutture future.

Ma in che senso il fatto storico per es. di un sistema filosofico può valere come oggetto del discorso scientifico?

⁴⁷ *La libertà comunista* cit., pp. 170-1.

⁴⁸ *Ivi*, p. 164.

⁴⁹ *Critica* cit., p. 39, n. 3.

⁵⁰ Anche quando, infatti, il discorso cade su determinate astrazioni scientifiche (marxiane), esse vengono subito ricondotte alle « loro » figure logiche (o principi metodologici).

La risposta di D. V. è chiarissima. Il « fatto » storico, come tale, è immediatamente l'oggetto della scienza. Date la « storicità e determinatezza » dei fatti, la loro « scientificità » per D. V. segue « inevitabile » ⁵¹.

A misura che la distinzione tra i *fatti* (i « dati », o la varietà fenomenica della storia) come materiale grezzo della determinazione dell'oggetto della scienza e questo *oggetto* stesso (come oggetto specifico e complesso) non viene posta, il problema fondamentale della scienza, quello della determinazione specifica del suo oggetto, viene saltato a piè pari.

Un fatto storico, o un dato, preso come tale, non è, infatti, che un'astrazione. La sua inequivocabile storicità e determinatezza, o quella sua concreta esistenza *reale* che è l'effettivo presupposto, non vale immediatamente come sua concretezza *nel pensiero*. E' solo nella determinazione del suo rapporto all'oggetto che il fatto viene ricondotto alla totalità concreta. « Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni ed unità, quindi, del molteplice » ⁵². Il concreto nella realtà, insomma, non va scambiato con il concreto nel pensiero; la mera storicità non è ancora scientificità. L'immediato reale non può prendersi come il razionale. Il *processo logico* e il *processo storico* non sono la medesima cosa.

La popolazione — dice Marx — è un'astrazione, se tralascio ad es. le classi da cui essa è composta. A loro volta, queste classi sono una *parola priva di senso* se non conosco gli elementi su cui si fondano, per es. lavoro salariato, capitale, ecc. E questi presuppongono scambio, divisione del lavoro, prezzi, ecc. Il capitale, per es., senza lavoro salariato, senza valore, denaro, prezzo, ecc. è *nulla* ⁵³.

Non il singolo o astratto dato o fatto, perciò, potrà condurre alla « riproduzione del concreto nel cammino del pensiero », ma soltanto la totalità dell'oggetto.

E' soltanto la discussione di fatti ed oggetto che ci crea lo spazio logico di produzione dell'oggetto scientifico. E rinunciare a porre il problema della produzione dell'oggetto scientifico significa condannarsi all'incapacità di specificare l'oggetto della sociologia materialista moderna, rispetto, per es., all'oggetto dell'hegelismo o dell'economia politica (con tutte le loro varianti

⁵¹ « Se anche i sistemi filosofici sono dei fatti, in quanto hanno dei fatti la storicità e determinatezza per cui sono refrattari e inattingibili da ipostasi o generiche astrazioni, ... sarà inevitabile una scienza anche di essi ... » (*Logica* cit., p. 218).

⁵² MARX, *Per la critica*, cit., p. 188.

⁵³ *Ivi*, p. 187, corss. miei.

« marxiste » e « sociologiche »). Nessuno negherà, insomma, che i rapporti giuridici e le forme dello Stato siano dei « fatti » (in quanto, per riprendere D. V., « hanno dei fatti la storicità e determinatezza »). Si negherà, invece, che la loro fattualità possa valere come oggettualità irriducibile. « ... tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi... per se stessi..., ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza »⁵⁴.

Lo stesso, naturalmente, vale al livello dei « sistemi filosofici ». Il problema non è tanto quello di negargli fattualità (concezione della sovrastruttura come mera « apparenza »), quanto quello di negargli un'oggettualità irriducibile e unilaterale (la storia dei sistemi filosofici come la dialettica dei pensieri puri).

Per quanto storici e determinati *nella realtà*, se prendo i « sistemi filosofici » come oggetti sufficienti del discorso scientifico, li riduco ad astratte determinazioni *del pensiero*. Ed una volta spezzata l'unità sistematica dell'oggetto è l'unità della scienza ad andarsene in pezzi. Tanti i fati, tante le scienze: la Politica, il Diritto, la Filosofia. « Se anche i sistemi filosofici sono dei *fatti* — continua D. V. — ... non soltanto sarà inevitabile una *scienza* anche di essi, ma solo questa loro scientificità, in quanto tale, potrà permettere la loro coordinazione con gli *altri fatti e le rispettive scienze* »⁵⁵.

Non si tratta di una posizione nuova per i filosofi marxisti. Senza la mediazione rappresentata dalla determinazione dell'oggetto, la pluralità dei fatti non può coesistere con l'unità della scienza. E non ci sono che due soluzioni. O (1) si nega la molteplicità dei fatti per salvare l'unità della scienza (soluzione tipica del riduzionismo in genere che, nella variante marxista, diventa il « materialismo » degli « economisti »: i fatti non-« economici » sono dei non-fatti; i sistemi filosofici sono « idee », appunto, o apparenze⁵⁶); oppure (2) si legge immediatamente la molteplicità dei fatti come molteplicità delle scienze (soluzione dell'eclettismo in genere e particolarmente del marxismo « aperto » e coesistenziale, nota anche nella variante della teoria meccanicistica dei « fattori »).

La soluzione di D. V. è, abbiamo visto, di questo secondo tipo. Tale è il senso della proposta dell'avolpiana di una curiosa articolazione dell'originario concetto di una scienza e una logica unitarie. Se i diversi fatti dan luogo alle « rispettive scienze »,

⁵⁴ *Ivi*, p. 10.

⁵⁵ *Logica*, cit., p. 218.

⁵⁶ Ed è ovvio che in questo modo il riduzionismo positivista e marxista con la sua negazione del carattere storico e determinato delle idee apre la strada proprio ad un loro trattamento generico e metafisico.

la natura unitaria della scienza storica potrà salvarsi soltanto *a cose fatte*, mediante una meccanica ed estrinseca « coordinazione » dei risultati. Dove, se ci si fosse preoccupati di determinare il rapporto tra i fatti o i « dati » dell'empiria e l'oggetto della scienza ci si sarebbe resi conto (1) del fatto che la molteplicità dei fatti non sta affatto in contraddizione con l'unità organica dell'oggetto: molteplicità dei fatti, unità organica dell'oggetto (riduzione del fenomeno all'essenza); e (2) del fatto che è soltanto l'unità dell'oggetto che può garantire l'unità della scienza; unità organica dell'oggetto, unità della scienza (unità interna dell'essenza).

Ma c'è dell'altro. Se storicità vale immediatamente come scientificità, e la realtà del fatto storico perciò immediatamente come sua razionalità, per verifica nella scienza storica non potrà che intendersi la mera determinazione dell'effettiva storicità e concretezza del fatto, o la determinazione, appunto, della sua fattualità. Lo spazio logico della *verifica come determinazione della relazione oggettuale* tra fatti determinati viene infatti a mancare in un contesto di immediata assunzione dei fatti ad oggetto. La verifica di un determinato sistema filosofico, o di un ideale morale, non potrà più, quindi, significare la determinazione della relazione specifica che detto sistema o ideale mantiene con l'oggetto « formazione economico-sociale » di cui esso è, appunto, solo una parte. Non potrà, perciò, volere dire, come voleva Marx, l'analisi delle « radici » di un sistema filosofico od ideale morale al livello dei « rapporti materiali dell'esistenza ». Verifica, invece, verrà a significare la determinazione della *correttezza filologica* delle astrazioni determinate con le quali intendiamo descrivere il fatto di un determinato sistema filosofico o ideale morale.

E si veda, infatti, la critica dell'avolpiana della dialettica di pensieri puri di Hegel nella sua applicazione alla storia dei sistemi filosofici. Contro Hegel D. V. lungi dal portare la sua critica del metodo *speculativo ipostatizzante* fino in fondo, fino cioè a comprendere la critica della struttura capovolta dell'oggetto hegeliano *epperò* la critica dell'assunzione (per quanto, in Hegel, « mediata ») della filosofia (dello Spirito, del Principio) ad oggetto irriducibile della ricerca, D. V. lamenta fondamentalmente la scorrettezza filologica del metodo dell'« astrazione generica » e cioè quell'omissione hegeliana di fatti o loro scanrnificazione che conduce, appunto, alla « pseudo-sintesi storiografica »⁵⁷.

⁵⁷ « ...il concetto mistificato della dialettica fa tutt'uno con un'astrazione filosofica generica, per cui... si « spogliano » o astraggono i concetti

Il torto di Hegel, insomma, non sarebbe tanto quello di voler scrivere una storia dello Spirito, quanto quello di scrivere una storia dello Spirito scarnificata e generica o di non rendersi conto che la sua storia dello Spirito non può valere come informazione storiografica corretta. Al di qua dello sviluppo dell'Idea rimangono tutti i fatti (indigeriti, e D. V. lo sa) che l'Idea non ha saputo mediare. Ma i fatti rimangono in Hegel falsamente mediati proprio perché sono assunti in un *oggetto complesso* (l'Idea con le sue determinazioni) dentro il quale ciò che viene capovolto è proprio il senso delle loro relazioni specifiche (per cui i fatti, diventano, appunto, la determinazione delle idee, e ciò proprio in virtù di tutti quei meccanismi — ipostasi, doppio scambio, ecc. — che proprio D. V. ha magistralmente descritto).

Gli errori di Hegel non stanno perciò tanto in questa o quella « omissione » quanto nella determinazione dell'*oggetto* del suo discorso o di ciò che il suo discorso può metodologicamente prendersi come oggetto. Nel suo ricondurre, cioè, per es., i fatti dei sistemi filosofici non all'*oggetto* determinato della specifica formazione economico-sociale che li ha prodotti, ma ad un oggetto diverso (anch'esso determinato, per quel che importa) o uno specifico momento dello sviluppo della storia della filosofia, rendendoli così, sostanzialmente, inintelligibili. Il materialismo di Marx non ha rotto con Hegel su questioni di *gnoseologia* filosofica, ma precisamente sul fatto del fallimento *conoscitivo* della dialettica dell'idealismo. Su questioni di metodo, certo, ma in quanto attinenti a questioni di merito.

L'unico modo di rompere col *metodo* dell'idealismo, dunque, è quello di rompere col suo *oggetto*: i fatti (mediati o immediati) delle sovrastrutture, astrattamente ed unilateralmente elevati ad oggetto scientifico.

Parallelamente l'unico modo di « saggiare », come vuole D. V., il *metodo* di Marx è quello di verificarne, oggi, l'*oggetto*: i rapporti sociali di produzione e cioè la lotta di classe nello specifico modo di produzione che da essa deriva.

IV.

E' vero dunque: le analisi dell'avolpiano e quelle di Marx possono venir riferite ad un medesimo « metodo ». E ciò vale nel senso (dell'avolpiano) che in entrambe si può — se si vuole — reperire la forma delle medesime « figure logiche ».

fondamentali dei sistemi da ciò ch'è la loro... articolazione *storica*, concreta ». Ne segue che « questa filosofia generica, o operante con *cosiffatte omissioni*, lungi dal darci una sintesi e mediazione universale onnicomprensiva della storia della filosofia e della Logica..., ci dà invece una *pseudo-sintesi* storiografica » (Logica cit., p. 214).

Figura logica dell'astrazione determinata o specifica: concetto marxiano del « lavoro *sans-phrased* », concetto dell'evolpiano della « democrazia moderna ». Dal punto di vista dell'analisi formale, non è forse la democrazia moderna *specificamente* diversa dalla genericità della « democrazia in generale »?

Figura logica del terzo risolvete: l'« espropriazione degli espropriatori » di Marx, la « legalità socialista » di D. V. L'analisi della legalità socialista non è forse formalmente condotta secondo lo schema logico della ricerca dell'opposto di un concetto antinomico? E non è forse nel terzo risolvete la chiave, appunto, della dialettica storica di Marx o il socialismo come negazione risolutiva del negativo contraddittorio che si determina in seno al capitalismo? « E si noti innanzitutto — è D. V. che parla — come la dimostrazione della necessità del trapasso e sviluppo storico [dal capitalismo al socialismo] sia affidata a nient'altro che allo strumento conoscitivo, gnoseologico, ch'è l'analisi dialettica ecc. » ⁵⁸.

E' chiaro che ciò che costituisce la contraddizione tra le forze produttive ed i rapporti di produzione, ciò che ne fa, cioè, contraddizione di contraddittori, antinomia problematica, risiede nelle caratteristiche specifiche delle forze produttive (al livello sociale al quale sono state sviluppate dal modo di produzione capitalistico) e dei rapporti di produzione (capitalistici privati).

Lavoro e capitale entrano in contraddizione come appunto lavoro *sociale* e capitale *privato*. La loro contraddizione ha senso soltanto come appunto *loro* contraddizione e non come contraddizione in generale. Detto altrimenti: sono i contenuti della contraddizione a determinarne la forma logica di contraddizione. La contraddizione di capitale e lavoro è tale in virtù del capitale e del lavoro e non in virtù della contraddizione. La *figura logica* della contraddizione, in quanto rappresentazione astratta della forma di contraddizione, rimane del tutto *indifferente*, a questa come ad ogni altra particolare contraddizione. Parallelamente, la « necessità dialettica » di un superamento della contraddizione, come la « negazione della negazione » rappresentata nel terzo risolvete, non riposa sul suo essere una contraddizione, ma sul suo essere questa contraddizione, la contraddizione di capitale e lavoro. « Marx non pensa, caratterizzando questo processo come negazione della negazione — scriveva Engels ⁵⁹ — di dimostrare *per questa via* che esso è un processo storicamente necessario.

⁵⁸ *Critica* cit., p. 29.

⁵⁹ FRIEDRICH ENGELS, *Antidühring*, Roma, Rinascita, 1950, p. 125, cors. miei.

Al contrario: è soltanto *dopo* di averlo « dimostrato storicamente » che « lo caratterizza *inoltre* come processo che si compie secondo una legge dialettica determinata ».

Tutto questo è ben noto a Della Volpe. Diremo di più: il senso stesso dei suoi distinguo metodologici più recenti (contraddizione interna di contraddittori o antinomia problematica e contraddizione esterna di opposti o contrari di antinomie date o contraddizione risolutiva) riposa proprio sui contenuti effettivi, specifici, della contraddizione. Com'egli dice, « la dialettica o è questo sviluppo di storici compromessi oppure è un mito incorreggibile e da disfarsene »⁶⁰. La contraddizione che mette in moto il meccanismo del processo dialettico deve essere, abbiamo visto, « reale »⁶¹. Il « diverso » che perpetra la violazione del principio di non-contraddizione dev'essere il « *diverso o molteplice* reale, *storico* ». Lo stesso principio di non-contraddizione « dimostra le sue terminali virtù dialettiche solo se applicato (anche esso) nella conoscenza dei fenomeni storici »⁶². L'insistenza di D. V. sulla storicità e determinatezza della contraddizione e della sua negazione (epperchio sulla specificità dell'astrazione determinata) è certamente continua.

Ma non basta insistere. Dal punto di vista dei requisiti formali dell'analisi dialettica storica la contraddizione di forze produttive e rapporti di produzione vale quanto la contraddizione di eguaglianza sociale (secondo Della Volpe) ed ineguaglianza politica dell'URSS! La differente natura di queste due contraddizioni, e delle negazioni che le risolvono, è destinata a rimanere un mistero dal punto di vista dell'analisi « metodologica » che D. V. propone. La *specific*a differenza tra il discorso di D. V. e quello di Marx non si coglie al livello della contraddizione storica, della negazione specifica o dell'astrazione determinata *in generale*. Al livello « del coperchio e della pelle »⁶³ che D. V. propone, c'è soltanto la coesistenza pacifica della scienza e della ideologia. Il fatto rimane, *si parva licet*, che non c'è ponte attraverso cui si pervenga dall'idea generale della contraddizione specifica all'idea determinata dalla contraddizione fra le forze produttive ed i rapporti di produzione.

⁶⁰ *Critica* cit., p. 40, nota.

⁶¹ *Ivi*, p. 46.

⁶² *Ivi*, p. 32, cors. mio.

⁶³ « ...alle triadi [hegeliane] non resta [nel *Capitale*] altra funzione che quella del coperchio e della pelle, che può interessare soltanto dei filistei » (V. I. LENIN, « Che cosa sono gli amici del popolo », in *Opere Scelte*, Roma, Ed. Riun. 1965, p. 33).

Quanto detto a proposito della contraddizione specifica vale, naturalmente, per l'« astrazione determinata ». Ciò che determina la natura di astrazione corretta del concetto di « lavoro astratto » non sta nella sua forma logica di astrazione determinata o nella circostanza generale della sua verificabilità, ma nel fatto (« empirico ») che il lavoro astratto è *stato* verificato come concetto adeguato. Un'astrazione non è, infatti, adeguata solo perché la sua forma ci pare « determinata ». La *figura logica* dell'astrazione determinata, *come tale*, è presente, se proprio la si vuole andare a cercare, persino nella « società di massa » dei sociologi americani. Ai sociologi americani la « società di massa » è sempre sembrata abbastanza determinata. Leggerli secondo il « metodo corretto » non ci sarebbe difficile. Non gli manca niente. Hanno la loro astrazione generica, che criticano aspramente (il Sistema Sociale in generale), la loro differenza essenziale (da discriminare nei termini della relazione specifica di individuo e società) e, di conseguenza, le loro brave astrazioni determinate; la « società di massa » e la « società dei gruppi primari ».

Tanto basta, mi pare, a capire l'indifferenza costituzionale di una metodologia delle idee generali a quelle idee particolarissime che sono le ipotesi e le leggi della sociologia scientifica di Marx. L'*indifferenza*, dunque, di un « metodo » così inteso al problema della determinazione della verità e l'*indiscriminabilità*, perciò, di scienza ed ideologia a partire da un « metodo » siffatto. Come la necessità del socialismo non riposa su di alcuna figura dialettica ma sulle contraddizioni del capitalismo, così la teoria del valore non riposa sulla figura logica dell'astrazione determinata, ma sulla natura della società capitalistica. A questo punto si può cominciare a vedere l'irrilevanza di un'impresa intellettuale tesa a ricavare dalle contraddizioni del capitalismo e della teoria del valore una teoria generale della dialettica ed una metodologia dell'astrazione determinata.

Mo cos'è, poi, questa metodologia? Essa è precisamente quel « metodo logico-storico e però dialettico » che, come abbiamo visto, D. V. ricostruisce a partire dai lavori di Marx. Occupiamoci dunque, nei limiti di spazio che ci sono qui consentiti, di questa ricostruzione. Vediamola nel suo momento cruciale, là dove D. V., alla caccia di un metodo, fa i conti direttamente col « discorso sul metodo » di Marx.

Capitolo III dell'*Introduzione* del '57 a *Per la critica*: « Il metodo dell'economia politica ». Sentiamo Della Volpe leggere il testo di Marx ⁶⁴.

⁶⁴ « Per una metodologia materialistica della economia e delle discipline morali in genere », in *Rousseau e Marx* cit., pp. 130 e ss. Il discorso

Occorre allora seguire un metodo « scientificamente corretto »: cioè innanzitutto *procedere ad astrazioni* (senza cui non c'è pensiero né conoscenza di sorta) *partendo dal « concreto », dal « reale soggetto », ch'è in questo caso una « società determinata », storica...* Se, per spiegare l'intero processo sociale di produzione, partiamo dalla popolazione come sua base, senza tener conto veramente delle « classi », cioè degli elementi concreti, storici, che le costituiscono, quali il lavoro salariato, il capitale etc.,... così facendo procediamo da un concreto « immaginario » ad *astrazioni sempre meno complesse o genericità ...*: e questo è il metodo seguito dalla economia politica borghese ... Ma se — continua Marx — pervenuti alle astrazioni più semplici ..., « rifacciamo il viaggio *all'inverso* e ritorniamo alla popolazione » ... così facendo seguiamo il *metodo corretto*, per il quale « le definizioni astratte conducono alla riproduzione del concreto nel corso del pensiero ».

« Dunque — conclude D. V. — il metodo corretto si può raffigurare come movimento *circolare* dal concreto o reale all'astratto o ideale e da questo a quello...: ossia consiste con precisione logica in una continua inderogabile *messa-a-punto storica delle astrazioni o categorie economiche* ». Vediamo.

Due sono i temi di questo capitolo: il metodo dell'economia politica e la dialettica oggettiva delle categorie. Da un lato un processo *logico* (o « metodo ») che conduce alla « riproduzione del concreto nel cammino del pensiero », dall'altro il processo *reale*, storico, oggettivo. Quando Marx parla di metodo, qui, parla del processo logico e soltanto di quello. Quando parla delle categorie, parla della dialettica storica del processo reale. Siamo nel vivo della distinzione materialistica della realtà dal pensiero.

E' precisamente in questo contesto che Marx avanza le due tesi del secondo capoverso: quella *metodologica* anti-empirista

s'inizia, come è noto, con la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Di questo lavoro si mette in luce la critica marxiana ai processi di ipostatizzazione hegeliani. « Sta di fatto che categorie come quella della "astrazione determinata" ... che articolano la *Introduzione* (del '57) non sarebbero affatto perspicue senza il precedente costituito dalla "concezione specifica" testè incontrata e da tutte la critica, qui accennata, dei concetti "puri" o astrazioni "generiche" ». Dei *Manoscritti del '44* D. V. mette in luce tre punti. « *Primo*, il concetto polemico-critico del lavoro come *lavoro-alienato*... *Secondo* il concetto metodologico generale della *unità* di storia umana e di storia naturale e quindi dell'unità scientifica del sapere (...quindi unità della logica)... *Terzo* la... caratteristica generale del metodo hegeliano e idealistico come metodo dell'allegorizzazione ». Dalla « critica materialistica dell'apriori » si giunge al problema di una « dialettica scientifica »: *La miseria della filosofia*. In essa hanno specifica importanza: « 1) il rilievo particolare... di quel "circolo vizioso" in cui consiste, ad esempio, il determinare il valore delle merci in base al valore del lavoro » e « 2) il rilievo generale della *sterilità conoscitiva* che *consegue al rimodellare il diritto reale...* in conformità di un astratto ideale di giustizia ». L'« avviamento alla soluzione del problema di una dialettica analitica » è tutto nella *Introduzione* del '57.

del passaggio dall'astratto al concreto nel processo *logico* e quella *gnoseologica* anti-idealista della priorità del concreto nel processo *reale*. Con questa seconda tesi Marx si apre dunque la strada alla trattazione oggettiva della dialettica delle categorie. La tesi *gnoseologica* della distinzione funge dunque da spartiacque tra i due processi che essa stessa distingue: il metodo del pensiero e la dialettica del reale. Vediamo la tesi sul metodo.

«Sembra corretto, dice Marx, cominciare con il reale ed il concreto, con l'effettivo presupposto, quindi per es. nell'economia con la popolazione che è la base e il soggetto dell'intero atto sociale di produzione. Ma, a un più attento esame, ciò si rivela falso». Per questa via, che è «quella che ha preso l'economia politica storicamente al suo nascere», «la rappresentazione piena viene volatizzata ad astratta determinazione». «La popolazione, dice Marx come sappiamo, è un'astrazione, se tralascio ad es. le classi da cui essa è composta. A loro volta, queste classi sono una parola priva di senso se non conosco gli elementi sui cui esse si fondano, per es. lavoro salariato, capitale ecc. E questi presuppongono scambio, divisione del lavoro, prezzi ecc. Il capitale, per es., senza lavoro salariato, senza valore, denaro, prezzo, ecc., è nulla». Il torto dell'astrazione empirista è pertanto quello di partire, in sede di processo *logico*, da quello che è sì il presupposto, ma del processo *reale* e di prendere così insieme due processi diversi, confondendoli.

Il metodo «scientificamente corretto» è tutt'altro. Esso sale dalle «relazioni generali astratte determinanti», come dal «semplice» su fino allo «Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale», e cioè al concreto. Questa è la via dell'economia classica, per la quale «le determinazioni astratte conducono alla riproduzione concreta nel cammino del pensiero».

«Se cominciassi» dunque «con la popolazione, avrei una rappresentazione caotica dell'insieme»: dal «concreto rappresentato» alle astrazioni «più sottili» ed alle determinazioni «più semplici» — astrazioni e determinazioni che sono ben lontane da quell'appropriazione del concreto che è il fine specifico della conoscenza teorica. Bisognerà dunque seguire il metodo corretto o «intraprendere di nuovo il viaggio all'indietro, fino ad arrivare finalmente di nuovo alla popolazione, ma questa volta.. come a una totalità ricca fatta di molte determinazioni e relazioni».

Sbaglia Hegel, tuttavia, quando concepisce «il reale come il risultato del pensiero automoventesi». Il metodo di «salire dall'astratto al concreto è solo il modo in cui il pensiero si appropria il concreto... Ma mai e poi mai il processo di formazione del concreto stesso». Eccoci dunque alla tesi *gnoseologica*. Nel *processo reale* il concreto, come concreto-reale, è l'«ef-

fettivo presupposto », che rimane « saldo nella sua indipendenza, fuori della mente ». Esso è dunque « l'effettivo punto di partenza e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione ». Altro è, invece, il *processo logico*, per il quale il concreto, come concreto di pensiero, non è affatto un dato o un presupposto, ma un « risultato », un « processo di sintesi », « sintesi di molte determinazioni ed unità, quindi, del molteplice ».

Due processi, dunque, assolutamente distinti, uno logico, l'altro oggettivo. A livello del primo processo (del « metodo ») poi, due passaggi contraddittori: dal concreto all'astratto e dall'astratto al concreto. « Quest'ultimo è chiaramente il metodo scientificamente corretto ». E' qui, mi pare, che D.V. confonda.

I due passaggi CA e AC, che nel testo di Marx si riferiscono rigorosamente al processo logico (due passaggi, dunque, di un processo soltanto), nell'interpretazione di D.V. diventano i momenti di mediazione tra due processi diversi. Per D.V. infatti, CA e AC valgono come passaggio dal reale al pensiero e da questo a quello.

L'errore è lo stesso della astrazione empirista e sta nel prendere immediatamente il reale come il logico e perciò il presupposto del processo reale come il cominciamento del processo logico; scambiare dunque un concreto per l'altro. Per cui Della Volpe felicemente ripete, con gli economisti del XVII sec. (ma lo fa dire a Marx!) che occorre « innanzitutto procedere ad astrazioni partendo dal "concreto", dal reale soggetto »⁶⁵. Quel passaggio CA che « sembra », dice Marx, un cominciamento « corretto », ma non lo è, nell'interpretazione di D.V. si pone addirittura come il cominciamento del « metodo » scientificamente corretto » di Marx. Coerentemente, la via « che ha preso l'economia politica al suo nascere » non è come per Marx logicamente sbagliata, ma solo metodologicamente incompleta, come un'ipotesi senza la sua verifica o come un circolo (CAC) che non se ne torna *rückwärts*. Poiché è chiaro che i passaggi CA e AC se ne staranno reciprocamente esclusivi soltanto se riferiti ad un unico medesimo processo, il logico. Se i processi diventano due, la loro *contraddizione* si stempera in organica *distinzione*.

⁶⁵ Il'enkov vede bene questo punto. Per lui il passaggio CA è « questo stadio puramente analitico del rispecchiamento della realtà oggettiva nella coscienza è soltanto la premessa dell'attività logica teorica, ma non la sua prima fase » (*La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 122, cors. mio). La scienza, infatti, « deve subito elaborare le proprie determinazioni astratte in modo tale che ognuna di esse sia contemporaneamente un passo verso la realtà concreta » (*Ivi*, p. 99, cors. mio).

Il fatto é, però, che perdere la contraddizione di CA e AC significa perdere l'opposizione, chiarissima in Marx, di due metodi diversi: quello dell'economia « al suo nascere » (che comincia « sempre dall'insieme vivente, dalla popolazione, la nazione... ») e quello dell'economia classica sviluppata (o quei « sistemi economici che salvano dal semplice — come lavoro, divisione del lavoro, bisogno, valore di scambio » al concreto). E' così che si spiega la seconda svista di Della Volpe, il quale imputa il metodo del passaggio CA, da lui interpretato non come errore logico, ma soltanto come metodologica parzialità (tanto è vero che esso quando è poi seguito dal passaggio AC vale proprio come cominciamento corretto), all'« economia politica borghese » e cioè proprio a quei sistemi economici nei quali, dice il testo di Marx, « le determinazioni astratte conducono alla riproduzione del concreto nel cammino del pensiero ».

Basta vedere come comincia Smith nel primo libro della *Inquiry*. Capitolo primo: *Of the division of labor*; capitolo quarto: *Of the origin and use of money*; capitolo quinto: *Of the real and nominal price of commodities*. Lavoro, denaro, prezzo.

Questa seconda, filologica, svista, è in un certo senso più grave, se non altro perché impedisce a D.V. di vedere e di porre il problema di fondo di questo capoverso.

Vediamo. Nella prima tesi, o del « metodo », il discorso di Marx rimane sul piano assolutamente formale. Le diverse astrazioni vengono classificate secondo il posto che vengono ad occupare nello svolgimento logico dei diversi sistemi economici. Il loro valore conoscitivo non viene specificamente discusso, ma, semplicemente, dato in relazione alla loro sequenza nel metodo. Accade così che le categorie di lavoro, divisione del lavoro, capitale ecc. si presentino, rimanendo formalmente proprio le stesse, di volta in volta come le « astrazioni sempre più sottili » cui pervengono gli economisti del XVII sec. e le « relazioni generali astratte determinanti » dalle quali partono Smith e Ricardo.

E Marx? Questo è, appunto, il problema. Marx non ci parla specificamente di sé. In questa *Introduzione* che è dedicata proprio alla « critica dell'economia politica », Marx ci fa intendere che lui e Ricardo, dopotutto, sono la stessa cosa. O non è il « metodo scientificamente corretto » uno soltanto? Qui è il « silenzio sintomatico » che sente Althusser. « Ogni astrazione come tale costituisce il concetto scientifico del suo oggetto? Si può fare una distinzione tra astrazioni ideologiche e astrazioni scientifiche: tra "buone" e "cattive" astrazioni? Nessuna risposta »⁶⁶.

⁶⁶ LOUIS ALTHUSSER, *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 95.

E' ben vero, come vede Althusser, che « tutta la descrizione teorica dataci da Marx rimane formale poiché egli non mette in discussione la natura » di quelle « astrazioni iniziali » dalle quali si sale nel metodo corretto, poiché non affronta il problema della « natura differenziale delle astrazioni ». Come è vero che « non si tratta di farne un rimprovero a Marx ». Ma non perché Marx « in fin dei conti non era tenuto a dire tutto in un testo rimasto inedito »⁶⁷! Se Marx non si occupa della natura delle astrazioni scientifiche *in generale* è proprio perché manca lo spazio logico di una trattazione del genere. Se c'è un rimprovero da fare, dunque, lo faremo a Althusser.

Vediamo il taglio del discorso di Marx. Il metodo come è qui definito, l'abbiamo detto più volte, consiste anzitutto in una corretta distinzione di processi. Il cominciamento del processo logico non è il presupposto del processo reale. In questa sede Marx non ci dice molto di più. Ora, se dal punto di vista di un metodo così inteso l'economia classica e Marx possono prendersi insieme, non è colpa di Marx.

Al livello della descrizione logica e formale, il discorso non può andare più in là. Per poter discriminare Marx da Ricardo, bisogna necessariamente passare dall'analisi delle sequenze (forme) logiche all'analisi del contenuto delle diverse astrazioni e del loro rapporto all'oggetto. Che non è più la questione formale del metodo ma quella, specifica, della scienza.

Tra il discorso formale sul metodo e il discorso specifico della scienza non esiste lo spazio per un discorso di mezzo. La « filosofia marxista » tenta costantemente di crearsene uno per salvarsi, almeno, come metodologia. Sul suo cammino c'è, però, un ostacolo che la farà cadere: quello della determinazione specifica della scienza e dell'ideologia. La « filosofia » qui deve fermarsi e considerare se stessa. Da sola non ce la fa. Davanti al problema cruciale della sociologia di Marx, la metodologia dei marxisti se ne rimane impotente. Della Volpe filosofo ed ideologo ci ha insegnato per lo meno una cosa: dal punto di vista del « metodo » la scienza e l'ideologia sono un'unica e medesima cosa.

Althusser si rende conto che per la strada del « metodo » non si arriva lontano. Alla fine del discorso sul metodo, infatti, ciò che è rimasto *fuori* è precisamente il discorso sul metodo di Marx (di qui la necessità althusseriana di una « teoria della produzione delle conoscenze » ed il suo conseguente passaggio all'analisi delle astrazioni del *Capitale*). Per D.V. le cose stanno

⁶⁷ Ivi, p. 96.

diversamente. Persi i limiti precisi del discorso marxiano sul metodo dell'economia, si perde la distinzione tra quello che Marx ha detto e quello che la sociologia marxista non può dire. Tra il senso perduto del discorso metodologico di Marx e la sociologia specifica del suo discorso scientifico ecco crearsi l'interregno delle figure logiche dialettiche del discorso di Della Volpe. Il regno ambiguo di una « metodologia » in generale, che trae dalla scienza i « suoi » problemi specifici nel momento stesso in cui ne chiede alla scienza tutte le soluzioni. Una « metodologia » per la quale la scienza non è più un compito ma già, appunto, un dato.

Che una metodologia siffatta se ne rimanga poi, come abbiamo già visto, del tutto *indifferente* alla natura *differenziale* delle astrazioni scientifiche (talché a D.V. non riesce di discriminare la scienza dall'ideologia se non forzando il testo di Marx, proprio come non gli riesce di vedere la differenza tra la sua « democrazia post-borghese » e la categoria del « capitale » di Marx, visto che entrambe sono, secondo il « metodo », delle « astrazioni determinate ») sembra seguire dunque del tutto necessariamente.

MARIO MONTANO

Clark University, Worcester, Mass.

I primi due volumi del monumentale trattato di Vernon Louis Parrington, *Main Currents in American Thought: an Interpretation of the American Literature from the Beginnings to 1920*, apparvero nel 1928 e valsero al suo autore il Premio Pulitzer; il terzo uscì nel 1930, postumo (il critico era morto il 16 giugno 1929) e incompleto. Siamo alle soglie degli anni Settanta e finalmente — è il caso di dirlo — viene tradotta nella nostra lingua quest'opera di fondamentale importanza per conoscere la storia culturale degli Stati Uniti: a cui attinsero e continuano ad attingere a piene mani gli studiosi non solo della letteratura ma di svariati aspetti della vita americana. Il nome di Parrington, dice nell'introduzione Claudio Gorlier, « è di quelli che istintivamente ricorrono quando si tenta di fare il punto sul decennio della letteratura degli Stati Uniti che segue la prima guerra mondiale; nella sua sfera particolare egli rimane una figura di rilievo del periodo non meno di Hemingway o di Fitzgerald, anche se si colloca in pratica a considerevole distanza » (p. XV).

Inutile soffermarsi a lungo sulle ragioni che provocano da noi simili sfasamenti — verrebbe da dire di fuso orario — nella traduzione di opere straniere. Taluni libri sono buttati sul mercato pochi mesi dopo la comparsa nel paese d'origine, altri attendono per anni di essere portati a conoscenza del pubblico lontano: alcuni di essi attendono ancora. Nel caso presente si noterà soltanto come il ritardo con cui il libro è apparso da noi (inaugurando la nuova collana degli « Einaudi Paperbacks ») ha permesso, se non altro, che alla *Storia della cultura americana* venisse dedicata un'attenzione particolare: oltre a Gorlier, che ha scritto una prefazione assai invogliante alla lettura, vi sono un curatore generale dell'opera, Roberto Giammanco, e un traduttore principale, Ferruccio Rossi Landi, al quale sono stati affiancati, per il primo volume, Sergio Cotta e Ileana Gialdi. Il miglior risultato di questa impresa in *equipe* sono le numerose note esplicative che permettono di afferrare in pieno molti fenomeni economici e sociali cui Parrington allude dando per scontata la loro conoscenza nei lettori connazionali, e soprattutto di conservare nella loro immediatezza molte espressioni in lingua originale, senza far piombare il lettore straniero in una certa perplessità. Una rapida occhiata a piè di pagina per-

mette, infatti, di afferrare la portata di alcuni termini come *Copperheads* (i nordisti che, durante la Guerra Civile, simpatizzavano con il Sud), *Mugwumps* (i dissidenti dal partito Repubblicano nelle elezioni del 1884), *lobby* (gruppo di pressione extraparlamentare legalmente riconosciuto), *Muckrakers* (giornalisti che, all'inizio di questo secolo, denunciavano alcune flagranti piaghe sociali), *Hayseed* (popolare macchietta di contadino), *Knownothing* e *Antimasonry* (partiti di terza forza alla fine del secolo scorso), scheda « australiana » (con stampati i nomi di tutti i candidati alle varie cariche elettive), *syllabus* (compendio degli argomenti di un corso accademico), *Hoosier* (abitante dell'Indiana).

Anche a un corpo redazionale così agguerrito sono sfuggiti taluni errori; li si segnala qui solo perché si vorrebbe che tanto impegno sfociasse in un risultato scevro il massimo possibile da mende. Quello più vistoso mi sembra consistere in una ripetuta confusione tra i due presidenti degli Stati Uniti appartenenti alla famiglia Adams: John e John Quincy (v. le pp. 219 e 278 del vol. II e cfr. l'indice delle opere e degli autori). Altre inesattezze minori non mi paiono rivestire soverchia importanza, sia per il loro peso trascurabile, sia perché la colpa non è da attribuirsi interamente al traduttore. Quando, per esempio, nel terzo volume leggiamo che il romanzo di Howells *A Hazard of New Fortunes* si apre con « la rimozione delle paludi dal New England a New York » (p. 304) e andiamo a vedere l'originale dove si parla di « removal of the Marshes » si comprende che il sentiero della tentazione a cadere in fallo è stato lastricato proprio da Parrington, indicando con Marsh, anziché con March, i protagonisti di tale romanzo.

Nonostante tutte le limitazioni e le parzialità che l'autore è il primo a confessare¹, l'opera mi sembra conservare un peso invalutabile. La sua influenza anche se non sempre riconosciuta² sopra un'intera generazione di intellettuali americani è stata

¹ « Sono purtroppo consapevole delle insufficienze di questo lavoro: omissioni, interpretazioni dubbie, generalizzazioni, frettolose, congetture arrischiate; ma data l'odierna mancanza di conoscenze esatte sulla storia della letteratura americana, non vedo proprio come tali insufficienze si potrebbero evitare » (vol. II, p. XXVII).

² Singolare il caso di Matthiessen: nell'introduzione metodologica al suo *American Renaissance*, egli dichiara apertamente il proprio dissenso dagli atteggiamenti di Parrington; ma subito dopo ripete proprio uno dei « peccati » più di sovente rinfacciati a quest'ultimo, motivando la propria esclusione di Poe dal *Rinascimento* anche in base all'accentuata ostilità alla democrazia di quello. (Oxford University Press, New York 1941, IX e XII in nota).

ammessa anche da Lionel Trilling, nel corso di una feroce stroncatura scritta trent'anni or sono³.

Si conserva nella memoria di chi legge l'ambizioso disegno concepito da Parrington e l'inequivocabile successo con cui l'ha posto in opera. Una letteratura, per Parrington, non è una pianta pregiata, fiorita senza motivo in una regione qualsiasi, ma il prodotto di tutte le correnti di idee (si ponga mente al titolo originario del libro) che percorrono determinate società. « Nel porre in atto questo [mio] proposito », perciò l'autore ha scelto di seguire « il largo sentiero del nostro sviluppo politico, economico e sociale, piuttosto che quello più ristretto delle belle lettere » (vol. I, p. XXIX). A padroneggiare una materia tanto vasta, Parrington fu aiutato — è E. H. Eby a notarlo, nell'introdurre i frammenti postumi del terzo volume — dalla sua passione per l'architettura. Ciascuno dei volumi in cui l'opera si suddivide affronta sempre, in primo luogo, lo sfondo sociale, opponendosi al quale — o assecondandolo — i singoli scrittori hanno tratto alimento per le loro creazioni. E' appena il caso di sottolineare come un simile schema interpretativo sia particolarmente opportuno nei riguardi della letteratura americana — una letteratura dove il legame con la società che la circonda non è mai reciso. Numerose sono pertanto le opere che Parrington prende in considerazione per il loro valore giuridico, o storico, o anche di pura testimonianza sociologica. Se egli si fosse attenuto al criterio più ristretto delle « belle lettere », gran parte della trattazione non avrebbe visto la luce. Penso in particolare a tutto il primo volume (*Il pensiero coloniale 1620-1800*); agli artisti « minori » (Hugh Legaré, Gilmore Simms, John P. Kennedy) analizzati a lungo nel secondo (*La rivoluzione romantica 1800-1860*); addirittura a quegli scrittori della *Gilded Age* trattati nel terzo (*L'avvento del realismo critico 1860-1920*), come Curtis o Godkin, i quali senza toccare il rango di artista rispecchiano fedelmente l'atmosfera di un'epoca.

L'intera opera, suddivisa — come si è detto — in tre volumi, ci si presenta come l'imponente frontone di un tempo classico, poggiante su colonne dall'ampia base che vanno rastremandosi verso l'alto. Tale schema non è però rigido all'estremo: contro le sue stesse intenzioni⁴, Parrington non esita talvolta a

³ « Reality in America » in *Partisan Review*, genn.-febb. 1940; raccolto poi in *The Liberal Imagination*, New York 1950, pp. 3-21.

⁴ « Dico francamente per giustificare la scelta degli autori e lo spazio loro riservato nelle pagine seguenti, che sono stato guidato da quello che mi è sembrato essere il significato storico dei vari documenti. I giudizi estetici non mi hanno preoccupato gran che » (vol. II, p. XVII).

scivolarvi tra le maglie cedendo ai propri gusti personali (come nelle quattordici pagine dedicate, nel terzo volume, all'« incomparabile Mr. Cabell ») e alterando nella pratica quella simmetria che vorrebbe sovrapporre, in teoria, a tutta la *Storia*.

Forse la cosa che più attrae nella lettura delle pagine di Parrington è appunto questa continua contraddizione — questa sorta di dialettica tra la gabbia schematica entro la quale egli tenta di imprigionare la materia trattata e la riottosità di quest'ultima a lasciarsi così inquadrare, una volta che il critico affronta direttamente — penna alla mano, i singoli temi. Uno degli accorgimenti a cui, Parrington fa ricorso è quello di impostare la narrazione contrapponendo due o più personaggi significati (Roger Williams - Cotton Mather; Jefferson - Hamilton; Irving - Cooper; Webster - Emerson; i « Bramani » - Mark Twain); oppure — più marcata-mente — le parole-chiave romanticismo e realismo. Proprio nell'uso di queste due espressioni è esemplificato come meglio non si potrebbe il fastidio che Parrington prova nell'obbedire a schemi preconcepiuti. Esaminando solo l'inquadramento esterno della materia la si può riordinare secondo un disegno abbastanza semplice: il secolo XVIII vede prevalere, in America, una mentalità realistica, lievemente piccina e bottegaia, di origine inglese; nel secolo successivo questa mentalità tutta attenta al proprio *particolare* s'infrange sotto le generose ondate del romanticismo di marca francese; nel nostro secolo infine, si assiste alla rinascita di un realismo più avveduto (« critico » lo chiama Parrington), arricchito dagli apporti della psicologia e della scienza economica, in reazione al meccanico culto dei risultati solo materiali che la classe dominante, la borghesia imprenditoriale, aveva stabilito.

Questo, osservando le cose da una certa distanza. In realtà « romanticismo » e il suo contraltare, « realismo », non hanno mai in Parrington un significato univoco — analogamente a quanto accade al termine « il mondo » nel prologo del Vangelo giovanneo. Trilling ha fatto notare i vari ruoli che l'espressione « romanticismo » è chiamata a ricoprire, volta per volta, nel corso della trattazione⁵. Senza addentrarci ora in un esame particolare, si noterà che « romanticismo » e « realismo » sono termini i quali assumono una colorazione diversa a seconda delle circostanze che intendono indicare: il « romanticismo » di origine europea, per esempio, è visto con occhio benevolo quando suo compito è scardinare quell'etica troppo ristretta in cui i Federalisti vorrebbero congelare l'esistenza americana; viceversa

⁵ *The Liberal Imagination*, cit., p. 6.

viene criticato quando favorisce una visione evasiva della realtà, contribuendo, in effetti, a rafforzare l'immobilismo di questa ultima. Sul versante opposto, « realismo » indica talora una concezione terra a terra dell'ambiente umano, talaltra (specie quando Parrington lo indica come « realismo critico ») una visione « autentica » — non travisata da veli fantasiosi ma fondata su dati concreti, di tale ambiente.

* * *

Queste apparenti contraddizioni hanno fornito gran parte delle munizioni ai detrattori di Parrington, anche perché le sue prese di posizione sono state erroneamente etichettate come marxiste⁶. Invero, come ha fatto notare un critico, « non era necessario arrivare fino a Carlo Marx perché tale dottrina [il determinismo economico] aveva informato le conclusioni di Madison, Halmilton e John Adams ed era riapparsa nelle tesi sostenute da Webster e Calhoun [...]. La verità forse è che il sistema di Parrington, il determinismo sociale ed economico, è in realtà un'altra forma di scientismo e che egli stesso è un romantico del tipo di quelli che pretendeva di criticare »⁷.

Se non era « romantico » l'animo di Parrington era certamente dotato di uno slancio inarrestabile che fa fluire il suo ragionamento a cascata. Una volta stabilite « certe idee germinali », la prosa del critico investe ogni piega dell'argomento che tratta, incurante di rispettare anche le più elementari regole di un'esposizione storica (molti periodi iniziano in forma ipotetica, oppure ottativa, o persino con una domanda retorica).

Talune delle « idee germinali » ricorrono spesso: quella della differenza tra la Dichiarazione d'indipendenza e la Costituzione, ad esempio⁸. Ma esse sono unicamente il trampolino dal quale la prosa di Parrington si libra in tutta la sua doviziosità

⁶ Anche questo ricorso con facilità eccessiva a tale etichetta, può farsi risalire a Parrington stesso. Di Howells, per esempio, egli dice che si trasformò « dal distaccato osservatore del panorama americano in un socialista marxista » (vol. III, p. 302). Ora, a quanto mi risulta, il socialismo di Howells fu sempre un generico amore per il prossimo a sfondo evangelico, sulla scia degli insegnamenti di Tolstoj. L'unico rapporto, indiretto, che egli ebbe con Marx, fu un lettera della figlia di questo ultimo, in cui essa elogiava il generico umanitarismo dell'americano.

⁷ WILLIAM VAN O'CONNOR, *La critica letteraria in America*, trad. di Fiammetta Moronti, Roma 1955, pp. 135-36.

⁸ « La loro diversità è inconfondibile: l'una una classica affermazione della democrazia umanitaria francese, l'altra una legge organica designata per salvaguardare la minoranza sotto un governo repubblicano » (vol. III, p. 523).

metaforica. Questo, della straordinaria ricchezza di metafore e similitudini, resta il segno inconfondibile della pagina parringtoniana⁹. Sono metafore di origine biblica, come accade spesso negli autori di tradizione americana, oppure, più spesso ancora, tratte dal linguaggio colloquiale, rivelatore di un ombroso spirito di *Westerner*, diffidente delle consuetudini neo-inglesi delle grandi università dell'Est (Parrington studiò per un certo tempo a Harvard, ma poi tornò a insegnare sulla costa pacifica).

La *Storia* di Parrington finisce, in ultima analisi, coll'essere quella delle vicende del liberalismo americano¹⁰ come anche il saggio conclusivo (vol. III, pp. 511-26) chiaramente indica. Di tale avventuroso cammino essa costituisce un monumento impareggiabile. Dopo anni di critiche, spesso perentorie, essa si erge in un quadrivio ideale del pensiero americano. Essa « va letta e considerata — conclude Gorlier nella prefazione ricordata, con parole cui non riesco a trovare accenti più opportuni — per quello che è e l'autore volle che fosse, vale a dire una sistemazione di tendenza, non erudita né manualistica. Essa rimane tuttora unica nel suo genere per varietà e densità anche rispetto ad altre che di lì hanno preso le mosse; forse, per noi oggi, il riepilogo e la rievocazione di un'America ideale e in gran parte scomparsa, o tradita, una professione di fede maturata in assoluta coerenza alla vigilia di uno dei periodi più drammatici e contraddittori della storia degli Stati Uniti ».

GIUSEPPE GADDA CONTI

⁹ Più ancora del continuo collegamento tra le opere letterarie e il sottofondo sociale che le alimenta. Stupisce, ad esempio, notare quanto poca parte venga fatta, in un testo di questo genere, al problema della schiavitù; si apprende però che Parrington intendeva consacrare allo sfondo storico del Sud uno studio particolare (vol. I, p. XXVIII).

¹⁰ Traggo ancora due citazioni direttamente dall'opera: « La linea del liberalismo nell'America coloniale passa attraverso Roger Williams, Benjamin Franklin e Thomas Jefferson [...]. In contrasto con questi protagonisti del liberalismo dobbiamo porre le figure complementari di John Cotton, Jonathan Edwards e Alexander Hamilton, uomini i cui sogni grandiosi additavano all'America finalità diverse, che seguirono differenti sentieri » (vol. I, pp. XXII-III). « Interpretata in questo modo, la storia della lotta politica negli Stati Uniti a partire dal 1790 rientra in tre grandi fasi: il movimento jeffersoniano, che affermò l'ideale della democrazia politica, il movimento jacksoniano, che lo mise in pratica senza conveniente preparazione; e i successivi movimenti dei partiti minori, che tentarono di riguadagnare il terreno perduto, di estenderne il campo e di perfezionare il meccanismo del governo democratico » (vol. III, p. XXXV).

Classe sociale: da situazione oggettiva a concetto rivoluzionario

1. *Il progetto marxiano nella prospettiva della lotta di classe.*

Una volta liberato il problema della coscienza dagli annebbiamenti del pensiero idealistico e dalle ingenuità del materialismo e impostatolo in termini rigorosi e positivi, dobbiamo affrontare il problema delle funzioni e dei compiti che la coscienza può e *deve* assolvere nell'ambito della problematica sociale. Di fronte alla sperimentata insufficienza del tradizionale umanesimo ingolfato di retorica, di desideri, di aspirazioni e di mere intenzioni di porre le premesse per una società in cui l'uomo si ritrovi realizzato; alla sperimentata incapacità del capitalismo di creare il benessere sociale attraverso l'egoismo individuale, e soprattutto di sopprimere il salariato ed ogni dominio di classe; alla sperimentata incapacità della collaborazione in un sistema che lasci intatte le sue forme strutturali, la dottrina materialistica si pone come progetto volto al superamento delle contraddizioni e dello stato di disumanizzazione dell'uomo. Ma la liberazione dell'uomo da tutto il ciarpame esistente, da tutti i legami che lo asservono, lo degradano e lo avviliscono non può verificarsi in virtù di un miracolo che converta gli uomini e li induca all'abbraccio fraterno: la liberazione dell'uomo può avvenire a determinate condizioni, mediante un'azione, che, cogliendo alla radice, elimini le cause e gli ostacoli che impediscono la realizzazione del riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo.

Tutto il pensiero marxiano è una continua presa di coscienza delle insufficienze del sistema capitalistico, della sua incapacità a risolvere i problemi autenticamente umani senza con questo dover dissolvere se stesso come sistema, e dunque dei limiti intrinseci di tale sistema e della necessità di uscire da esso, di spezzare le sue strutture e di ristrutturare la società su nuove fondamenta. Il sistema borghese non può risolvere i problemi dell'umanizzazione dei rapporti sociali, in quanto intrinsecamente insufficiente: esso può al massimo rendere possibile la contrattazione della forza-lavoro, la sua vendita ad un prezzo più alto, ma è incapace di sopprimere il mercato stesso del lavoro, le condizioni che costringono l'uomo a vendere quotidianamente le sue energie per guadagnarsi da vivere. Il carattere schiavistico della società borghese emerge quando si consideri che tale società si fonda sulla contrapposizione di capitale e la-

voro, sul sistema del lavoro salariato e quindi sul contrasto di padronato e salariato.

In un lavoro divulgativo così chiaramente Marx caratterizza lo stato di illibertà del salariato: « L'operaio non appartiene né a un proprietario né alla terra, ma 8, 10, 12, 15 ore della sua vita quotidiana appartengono a colui che le compera. L'operaio abbandona quando vuole il capitalista al quale si dà in affitto, e il capitalista lo licenzia quando crede, non appena non ricava più da lui nessun utile o non ricava più l'utile che si prefiggeva. Ma l'operaio, la cui sola risorsa è la vendita della forza-lavoro, non può abbandonare *l'intera classe dei compratori, cioè la classe dei capitalisti*, se non vuole rinunciare alla propria esistenza. Egli non appartiene a questo o a quel capitalista, ma alla *classe dei capitalisti*; ed è affar suo cercarsi il suo uomo, cioè trovarsi in questa classe dei capitalisti un compratore »¹.

Perché questo sistema di rapporti sia soppresso, le forze produttive devono organizzarsi « *come classe* »² e condurre la lotta come *lotta di classe* per la trasformazione integrale della forma di produzione per la emancipazione del proletariato e per la creazione di nuovi e più umani rapporti sociali.

La lotta di classe del proletariato organizzato in classe deve creare una società in cui scompaia « la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro, ... il contrasto di lavoro intellettuale e corporale », una società in cui il lavoro non sia soltanto « mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita »³.

Il proletariato deve emancipare se stesso, deve cioè distruggere il capitale come potenza personale, e distruggendo il capitale deve distruggere se stesso come salariato: ciò è possibile attraverso l'organizzazione del proletariato in classe ed attraverso la lotta di classe. Ma qui sorgono non pochi problemi, tra cui, primo, quello della definizione del concetto di classe.

2. Storicità delle classi e transitorietà dell'ordine sociale.

E' convinzione diffusa tra non pochi studiosi (Lukàcs, Ossowski) che il concetto di classe sociale, pur rivestendo per la dottrina e per la pratica marxiana una importanza fondamentale, non ha ricevuto nelle opere di Marx e di Engels quell'approfondimento e quella definizione precisa che pur meritava. Il

¹ K. MARX: *Lavoro salariato e capitale*, Roma, 1967, pp. 35-36.

² K. MARX: *Critica al programma di Gotha*. Ed. lingue estere Mosca, 1947, p. 29.

³ *op. cit.*, p. 25.

Capitale si conclude, infatti, proprio nel momento in cui Marx si accingeva ad affrontare tematicamente il problema delle classi. Comunque sia, noi crediamo che nelle opere di Marx siano presenti le premesse per una chiara determinazione di tale concetto. Riservandoci di sviluppare in seguito le premesse marxiane, vogliamo ora indicare alcuni aspetti introduttivi del problema: la esistenza delle classi ha il carattere della storicità, non della necessarietà. Non esiste alcuna legge naturale che regga la società: è naturale, sembra dire l'ideologo della classe dominante e l'economista classico, che la società si regga su tali rapporti di produzione; fa parte dell'ordine naturale, e perciò imm modificabile ed eterno, l'esistenza di ricchi e poveri, di felici ed infelici, di sfruttatori e sfruttati. Marx è insorto contro l'imm modificabilità di quest'ordine naturale, dimostrando come i rapporti sociali sono stabiliti dagli uomini in maniera conforme alla produttività materiale, e perciò hanno il carattere della storicità e della transitorietà.

Scrive Gramsci: « La critica dell'economia politica parte dal concetto della storicità » degli elementi che l'economia borghese aveva presentato come eterni e naturali. « La critica analizza realisticamente i rapporti delle forze che determinano il mercato, ne approfondisce le contraddizioni, valuta le modificabilità connesse all'apparire di nuovi elementi ed al loro rafforzarsi e presenta la « caducità » e la « sostituibilità » della scienza criticata; la studia come vita ma anche come morte e trova nel suo intimo gli elementi che la dissolveranno e la supereranno immancabilmente, e presenta l'eredità che sarà presuntivo finché non avrà dato prova manifesta di vitalità »⁴. E Korsch ha indicato che Marx ha energicamente reagito contro ogni tentativo volto ad intendere naturalisticamente la società borghese: Marx, secondo Korsch, « tratta la società borghese come una organizzazione sociale storica in tutti i suoi aspetti, e perciò anche storicamente transitoria. Egli indaga l'intero processo storico della sua origine e del suo sviluppo e le tendenze in essa implicite, che si sviluppano verso il suo rovesciamento rivoluzionario »⁵. Marx ha così individuato la legge di sviluppo di ogni processo storico: « Vi è un continuo movimento di accrescimento nelle forze produttive, di distruzione nei rapporti sociali, di formazione nelle idee; di immutabile non vi è che l'astrazione del movimento; mors immortalis »⁶.

⁴ A. GRAMSCI: *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*. Torino, 1948, p. 99.

⁵ K. KORSCH: *K. Marx*. Bari, 1969, p. 10-11.

⁶ K. MARX: *Miseria della filosofia*. Roma, 1949, p. 89.

D'altro lato, come conciliare una concezione necessitaristica delle classi con la totale assenza di classi nelle comunità primitive? Ciò significa che le classi hanno una genesi storica, scaturiscono da un determinato stadio di sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di produzione, ed in particolare, per la società borghese, la determinazione storica delle classi sociali può essere individuata nella esistenza di una gran massa di uomini che, per vivere, sono costretti a vendere al capitale l'unico bene di cui sono proprietari, a mercificare la propria « attività vitale per assicurarsi i mezzi di sussistenza necessari »: la forza-lavoro⁷. Ma la storicità delle classi non implica la loro accidentalità: in quanto nella storia non c'è niente di immotivato e di casuale, le classi possono essere soppresse solo se vengono rimosse le condizioni della loro esistenza: i rapporti sociali tra salariati e capitalisti, l'organizzazione borghese di produzione, i modi di tale produzione.

3. *Semantica del concetto di classe.*

a) La definizione leniniana.

Veniamo ora ad indicare le varie configurazioni che il concetto di classe sociale ha assunto negli studiosi marxisti. Così Lenin « Si chiamano classi quei grandi gruppi di persone che si differenziano per il posto che occupano nel sistema storicamente determinato della produzione sociale, per i loro rapporti (per lo più sanzionati e fissati da leggi) con i mezzi di produzione, per la loro funzione nell'organizzazione sociale del lavoro e, quindi, per il modo e la misura in cui godono della parte di ricchezza sociale di cui dispongono. Le classi sono gruppi di persone, nei quali l'uno può appropriarsi il lavoro dell'altro, a seconda del differente posto da esso occupato in un determinato sistema di economia sociale »⁸. Secondo Ossowski « la definizione leniniana è abbastanza plastica per potersi adattare a tutte le sfumature semantiche del termine "classe" negli scritti di Marx e di Engels »⁹. La definizione leniniana da un lato ci fornisce, cioè, un concetto di classe piuttosto ampio che ci permette di comprendere qualunque gruppo di individui che sia elemento componente della struttura sociale, d'altro lato ci indica i criteri oggettivi che definiscono una classe: in quanto un gruppo di

⁷ K. MARX: *Lavoro salariato e capitale. cit.*, pag. 34.

⁸ V. I. LENIN: *La grande iniziativa*. Sta in: V. I. LENIN: *Opere scelte*. Roma, 1965, p. 1299.

⁹ S. OSSOWSKI: *Struttura di classe e coscienza sociale*. Torino, 1966, p. 82.

persone si trova in condizioni oggettivamente identiche, tale gruppo costituisce una classe. E' possibile stabilire, nei criteri indicati da Lenin, la priorità di uno, dal quale derivino gli altri?

Ci pare che, se di priorità si deve parlare, essa spetta alla *funzione* svolta nel processo produttivo: la diversità delle funzioni, il diverso ruolo svolto nel processo di produzione comporta diversità nel posto occupato nel sistema stesso di produzione, rapporti diversi con i mezzi di produzione e diversità nella fruizione della ricchezza. Se noi accettiamo, quale criterio prioritario nella determinazione dell'appartenenza ad una classe, la diversità delle funzioni, siamo portati a rappresentarci la struttura sociale secondo lo « schema funzionale » di origine smithiana che Ossowski nel suo lavoro ha ben messo in luce. Secondo tale schema, la diversità delle funzioni implica rapporti di interdipendenza tra le classi, nel senso che nessuna classe può definirsi in maniera autonoma, ma, per determinarsi, ha bisogno di rapportarsi all'altra. La diversa fruizione della ricchezza, rendita fondiaria, capitale, salario e tutti i conseguenti privilegi, discriminazioni, interessi antagonistici, sarebbero una conseguenza immediata delle diverse funzioni lavorative. Sul fondamento delle diverse funzioni e delle diverse fonti del reddito, la struttura sociale si presenta divisa in tre classi: ma Ossowski ha messo in evidenza che a fondamento dei capitalisti e dei proprietari terrieri sta un denominatore comune rappresentato dalla proprietà: il che significa, in primo luogo, che il rapporto che si stabilisce tra i proprietari terrieri e gli operai è ben diverso da quello che intercorre tra gli stessi proprietari e i capitalisti.

Una società, che abbia liquidato il sistema delle caste, è una società in cui il tipo di proprietà non è determinante nello stabilire l'appartenenza di un individuo ad una classe piuttosto che ad un'altra. Il proprietario terriero può trasformarsi in industriale in un qualsiasi momento e viceversa: il che significa, in secondo luogo, che non è possibile stabilire un rapporto gerarchico fisso tra le classi caratterizzate dal possesso di ricchezza. Ciò non elimina la diversità di interessi, le lotte e gli antagonismi orientati all'acquisto di questo o di quel privilegio nei rapporti tra proprietari fondiari e capitalisti. Ma gli antagonismi per le due classi sono contingenti e momentanei, nel senso che il contrasto che si stabilisce tra loro non si acuisce mai al punto da risultare intollerabile; per cui, « l'unico rapporto gerarchico stabile nel quadro di tale sistema di classi è il rapporto tra le classi possidenti e le classi non possidenti »¹⁰, cioè tra quanti possie-

¹⁰ *op., cit.*, p. 71.

dono e quanti non possiedono la propria vita per guadagnarsi da vivere.

Ma in quest'ordine di idee risulta chiaro come lo schema funzionale che ci rappresenta una struttura tripartita, si riduca a quello dicotomico secondo cui la società è divisa in classi possidenti e classi non possidenti, sfruttatori e sfruttati. In ultima analisi, il concetto di classe di Lenin, in quanto definito su criteri esclusivamente oggettivi, è puramente descrittivo e, se ha il vantaggio della generalità, in quanto, per la sua estensione, è riferibile a qualsiasi gruppo sociale, non ha niente di specifico, e soprattutto non dice niente sul piano dell'azione storica e della lotta di classe.

b) Struttura di classe e classe sociale nell'analisi di S. Ossowski.

Ossowski, dopo aver sottolineato la funzione svolta dal termine « classe » negli eventi storici del XIX° e XX° secolo, si pone il problema del significato che il termine « classe sociale » ha assunto nel corso della storia del pensiero. Il termine si caratterizza per una certa pluralità semantica ed ogni significato è in rapporto al contesto storico-sociale e agli eventi che in una certa epoca si verificano. Non è un caso che, nell'uso che del termine hanno fatto gli studiosi del XVIII° secolo, il termine « classe » non abbia assunto una connotazione specificante, ma sia stato usato in senso generale come sinonimo di « stato », di « ordine »; né è un caso che il termine « classe » dopo gli eventi della rivoluzione francese e dopo la rivoluzione industriale del XIX° secolo, non abbia più sinonimi e diventi caratteristico dei discorsi sulla struttura sociale, dei manifesti e dei programmi politici. Il termine ha un compito preciso da assolvere: quello di caratterizzare l'antagonismo e la lotta che si viene a creare in una società divisa in sfruttatori e sfruttati, in classi che si definiscono sul presupposto della diversità dei rapporti coi mezzi di produzione.

Ossowski distingue comunque tre significati del termine « classe sociale » di cui uno generale e due specificanti. Da un punto di vista generale il termine « classe » denota un qualsiasi gruppo di persone che sia parte componente della società. Secondo tale definizione il termine « classe » non si contrappone a « stato » o a « casta », ma anzi li comprende. Secondo la prima definizione specificante, col termine classe si designa ogni gruppo di persone che si distingue da un altro sulla base dei diversi rapporti di proprietà. E' questa, la « *versione economica del concetto di classe sociale* »¹¹. Una definizione molto ampia e generale, ma priva di ogni indicazione pratica. Tale definizione, pur

¹¹ *op. cit.*, p. 144.

non comprendendo il concetto di « stato » o di « casta » come gruppi distinti sulla base di rapporti giuridici e politici, neppure lo esclude, per il fatto che « alcuni sistemi di caste o di stati possono essere contemporaneamente sistemi di classi economiche »¹². Per la seconda definizione specificante, il termine « classe » è la negazione di « stato » e di « casta », in quanto l'appartenenza ad una classe o ad un'altra non è determinata dall'estrazione sociale né da discriminazioni o privilegi giuridici e politici.

In tal senso la classe sociale è un gruppo la cui formazione è dovuta al giuoco della libera concorrenza; la classificazione non è predeterminata, ma ogni individuo, in quanto con le sue capacità riesce a raggiungere una certa posizione sociale, entra a far parte di una classe piuttosto che di un'altra. Tale determinazione del concetto di classe è tipica di una società concorrenziale che, richiamando appunto il concetto di capacità individuale, vuol dimostrare come la mobilità sociale sia la caratteristica essenziale della propria struttura. Precisiamo che questa seconda definizione specificante non è poi tanto specifica se può essere compresa anche dalla prima; è vero che la prima può comprendere anche il sistema delle caste e la seconda lo esclude totalmente: ma questo solo verbalmente, perché, in concreto, anche in un tipo di società concorrenziale il sistema delle caste è presente e, oggettivamente contribuisce a definire l'appartenenza a tale classe piuttosto che ad un'altra.

La seconda definizione specificante non differisce dalla prima anche perché, in ultima analisi, il criterio che determina la classificazione è la fonte del reddito, cioè, un criterio economico come nel primo caso. Dice chiaramente Ossowski: « Si è classificati nella classe dei capitalisti *perché* si possiedono capitali, e si è proletari *perché* non si possiedono altre fonti di reddito che il lavoro salariato »¹³. Il proposito di Ossowski è poi quello di indicare, al di là delle differenti definizioni, i tratti caratteristici, i postulati, cioè, che, essendo realizzati, inducono a considerare una struttura sociale come classista o meno:

1) La verticalità della struttura sociale che si configura come una piramide con la base di poveri e di disoccupati ed il vertice di categorie superiori. La caratteristica della dimensione verticale della società richiama, ci pare, tutti i criteri obiettivi, dalla funzione svolta nel processo di produzione alla fonte del reddito, che determinano la posizione occupata nella piramide sociale.

¹² *op. cit.*, p. 144.

¹³ *op. cit.*, p. 145.

2) L'esistenza obiettiva di interessi diversi o antagonistici a seconda che gli interessi vantaggiosi per un gruppo, risultano indifferenti o svantaggiosi per un altro.

3) La coscienza di classe. « Si tratta qui non solo della coscienza di appartenere ad una classe, ma anche della coscienza del posto di questa classe nella gerarchia delle classi, della consapevolezza della diversità di classe e degli interessi di classe, ed eventualmente anche della solidarietà di classe. La società classista in questo senso è una società in cui la maggioranza dei membri attivi ha coscienza di classe, il che si riflette nel loro comportamento » ¹⁴.

4) Infine, l'isolamento di classe: « In riferimento a questa caratteristica, la società ha carattere classista se in essa esistono nette barriere nei rapporti della vita sociale e se si possono tracciare confini di classe mediante l'analisi dei rapporti personali tra gli uomini » ¹⁵.

Ciò che caratterizza questi criteri è la interdipendenza: il che significa che, nel caratterizzare una società classista, tutti e quattro i postulati possono essere presenti e che la diversità delle definizioni dipende dalla priorità che il ricercatore attribuisce ad un criterio o ad un altro. Così, per esempio, un ricercatore può ritenere l'isolamento tratto primario nel definire una società classista; ciò nonostante egli non può ritenere la caratteristica dell'isolamento in sé sufficiente per la propria definizione, in quanto i presupposti da cui si origina non possono essere taciuti. Ma, per Ossowski, l'interdipendenza non implica la « costante coesistenza dei criteri »: il che significa che possiamo trovare una società oggettivamente classista cui manchi, ad esempio, la caratteristica della coscienza di classe, ma ciò nonostante la verticalità del sistema, le diverse fonti del reddito ecc. non scompariranno. Da ciò si deduce che una società sarà tanto più classista quanto maggiore sarà il numero dei criteri del classismo in essa realizzato. Non solo; i criteri non si trovano ovunque realizzati in egual modo, ma a società classiste diverse corrisponderà un doveroso grado di realizzazione dei vari criteri.

L'importanza dell'esame di Ossowski sta nel fatto che egli, non solo ci fornisce un modello di società classista, ma anche un modello di classe sociale: alla luce dei criteri da lui indicati, si caratterizzerà come classe ogni gruppo che occupi un certo posto nella verticalità del sistema, abbia interessi comuni, coscienza di classe e si caratterizzi per un certo isolamento rispetto agli altri gruppi. Ma come una società è più o meno classista, così in con-

¹⁴ *op. cit.*, p. 151.

¹⁵ *op. cit.*, p. 152.

creto una classe sarà più o meno classe. E' vero che i diversi criteri possono compensarsi reciprocamente, ma è pur vero che non possediamo alcun metro obiettivamente valido per valutare gli effetti della compensazione. È impossibile, cioè, stabilire in che misura la nettezza delle barriere, ad esempio, compensi la mancanza della coscienza di classe. D'altro lato, le concezioni, che della classe sociale possono essere enunciate, deviano dal modello comune che le sottende in quanto ciascuna di esse riconoscerà la priorità di questo o quel criterio, riterrà o meno ammissibili certi scarti e certe compensazioni. Così Marx, per alcuni aspetti, non faceva rientrare nel concetto di classe sociale i gruppi privi di coscienza di classe, oppure il sottoproletariato perché non partecipa al processo di produzione.

In ultima analisi, ogni determinazione del concetto di « classe » è in rapporto diretto col mondo entro cui lo studioso si trova a vivere, in rapporto al suo sistema di valori, alla scelta storico-politica compiuta, ai fini che si propone. Dobbiamo osservare che Ossowski, nell'analisi del concetto di classe, ha fatto di tutto per mantenersi al livello della neutralità descrittiva: il che, se, da un lato, offre il vantaggio di un esame rigoroso del concetto di classe, d'altro lato occulta la sua funzione operativa, la sua caratteristica essenziale, la lotta di classe cioè, la quale, possibile a determinate condizioni, ci fa uscire da una considerazione puramente oggettiva della classe sociale e ci permette di individuarla nel suo movimento di superamento, nella tensione più o meno acuta con le altre classi, nella sua vitalità reale sul piano del processo storico.

c) Il concetto di classe sociale nella dottrina di Marx.

Passiamo ora ad indicare le varie modalità in cui si è configurato il concetto di classe sociale in Marx: sottolineiamo subito che nelle opere di Marx, ad un primo esame, non esiste un uso restrittivo del termine « classe »; egli si serve spesso di tale termine per connotare gruppi sociali o strati a cui non sarebbe applicabile alla luce della interpretazione restrittiva del concetto di classe che è presente nelle sue opere. In un certo qual modo si potrebbe dire che il termine « classe sociale » è in Marx una metafora simbolica, nel senso che richiede una ulteriore definizione « ogni qualvolta viene assunto al di fuori dell'universo del discorso per il quale è stato definito »¹⁶. Così nel Manifesto Marx indica col termine di « classi » che « precipitano nel proletariato » gruppi di piccoli industriali, di artigiani, di contadini ecc., a cui manca la connotazione della coscienza di classe perché rappresentino

¹⁶ C. K. OGDEN - I. A. RICHARDS: *Il significato del significato*. Milano, 1966, p. 137.

veramente una classe, e nella *Ideologia tedesca* fa un uso indiscriminato del termine « classe », indicando tanto il proletariato quanto « le altre classi » con le quali è in rapporto di « deciso antagonismo »¹⁷. Già in questo lavoro emerge la concezione dicotomica secondo cui la società appare divisa « in due grandi classi » sul fondamento di due criteri: la divisione del lavoro ed il rapporto con gli strumenti di produzione¹⁸.

Ciò nonostante Marx non si cela l'esistenza di altri gruppi sociali, l'esistenza, cioè, di tutta la « massa » di lavoratori « esclusi dalla grande industria » e comunque « gettati da essa in una condizione di vita ancora peggiore di quella degli stessi lavoratori della grande industria »¹⁹. Sin qui non vi è alcuna indicazione che ci porti al di là di una definizione della « classe sociale » sulla base dei soli criteri oggettivi. Senonché sono qui presenti le indicazioni per una interpretazione restrittiva e specificante del concetto di classe: « I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe; per il resto essi stessi si ritrovano l'uno di fronte all'altro come nemici, nella concorrenza »²⁰.

Tale passo può essere così interpretato: i singoli individui che sono accomunati dalle stesse condizioni di vita, vale a dire che lavorano, vivono e fruiscono della ricchezza in modo eguali, non costituiscono una classe. L'essere accomunati da un identico fondamento oggettivo non li fa essere classe se non nella misura in cui avvertono la necessità, a partire dalle oggettive condizioni di esistenza, di una lotta contro gli sfruttatori. E tale lotta comune prende l'inizio sulla base delle condizioni di vita, ma non immediatamente da esse, ma da una acquistata « coscienza comunista », cioè, dalla « coscienza della necessità di una rivoluzione che vada al fondo »²¹. La « coscienza comunista » di cui si parla qui è la coscienza di classe, il disvelamento, cioè, che il proletariato fa a se stesso della propria situazione storica, delle contraddizioni e delle immoralità della società capitalistica, la consapevolezza del posto occupato nel processo produttivo, nella storia, consapevolezza della propria forza, riconoscimento degli interessi comuni, capacità di organizzarsi in un partito politico. Che la nostra interpretazione non contraddice lo spirito della dottrina marxiana ci è confermato da quanto Marx ha scritto nelle opere successive: nel *Manifesto*, dopo aver definito i co-

¹⁷ K. MARX - F. ENGELS: *L'ideologia Tedesca*. Roma, 1967, p. 29.

¹⁸ *op. cit.*, p. 41.

¹⁹ *op. cit.*, p. 51.

²⁰ *op. cit.*, p. 54.

²¹ *op. cit.*, p. 29.

munisti come la « parte progressiva più risoluta dei partiti operai di tutti i paesi », precisa che lo scopo immediato dei comunisti è, prima ancora della distruzione del dominio borghese e della conquista del potere politico, la « formazione del proletariato in classe »²².

Il che significa:

1) Se il proletariato ha in primo luogo il compito di organizzarsi in classe, esso, come tale, sulla base delle sole condizioni economiche, non è una classe;

2) la soppressione del sistema di produzione capitalistico e la conquista del potere politico è possibile in quanto il proletariato si organizza in classe;

3) organizzarsi in classe significa acquisire la coscienza di classe, la coscienza dello stato di mercificazione a cui è ridotto l'operaio nel sistema borghese, la coscienza dei fini che è possibile realizzare a partire dalla concreta situazione storica vissuta. « Il partito comunista non cessa nemmeno un istante di preparare e sviluppare tra gli operai una coscienza quanto più chiara è possibile dell'antagonismo ostile tra borghesia e proletariato »²³.

E' evidente che la coscienza di classe non è un potere metafisico che tutto riesca a dissolvere ed a migliorare: essa è resa possibile dalle condizioni di vita dell'uomo, dai rapporti interumani anch'essi verificabili, dalla prassi vissuta, preesistente, su cui si proietta la luce della coscienza critica dell'uomo che vuole rendersi consapevole delle proprie operazioni e della prassi successiva. Questa determinazione specificante del concetto di classe, definito da criteri oggettivi, le condizioni economiche, e da criteri soggettivi, la coscienza di classe, è ribadita da Marx in *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*. Così egli scrive: « Nella misura in cui milioni di famiglie vivono in condizioni economiche tali che distinguono i loro modi di vita, i loro interessi e la loro cultura da quella di altre classi e li contrappongono ad esse in modo ostile, esse formano una classe. Ma nella misura in cui tra i contadini piccoli proprietari esistono soltanto legami locali, e la identità dei loro interessi non crea tra di loro una comunità, una unione politica su scala nazionale e una organizzazione politica, essi non costituiscono una classe. Sono quindi incapaci di far valere i loro interessi nel loro proprio nome, sia attraverso un parlamento, sia attraverso una convenzione. Non possono rappresentare se stessi, devono farsi rappresentare »²⁴.

²² K. MARX - F. ENGELS: *Manifesto del partito comunista*. Torino, 1953, p. 135.

²³ *op. cit.*, p. 227.

²⁴ K. MARX: *Il 18 Brumaio di Napoleone Bonaparte*. Sta in: MARX-ENGELS: *Opere scelte*. Roma, 1966, p. 577.

Da ciò risulta chiaramente che la classe sociale non è la semplice somma di individui che vivono in condizioni obiettivamente identiche.

Come ha scritto Mondolfo, « l'esistenza obiettiva di una classe non diventa vita reale e capacità di efficacia storica, se non nella misura in cui essa raggiunge la sua coscienza » ²⁵.

I presupposti economici oggettivi non sono sufficienti a caratterizzare un gruppo sociale come classe se tale gruppo non acquista una condizione soggettiva resa possibile da quelle premesse oggettive: la coscienza di classe. Come si può notare, nel modello di classe sociale proposto da Marx, sono presenti tutti i criteri indicati da Ossowski, con una differenza: laddove per Ossowski sono possibili gli scarti e le compensazioni, per cui la mancanza di coscienza di classe in un gruppo non impedisce la caratterizzazione del gruppo come classe sociale, per Marx, le compensazioni non sono ammesse: per lui, l'esistenza obiettiva di una classe non costituisce classe. Un uso più restrittivo, per alcuni aspetti, ma per altri aspetti, ancor più estensivo.

Vediamo ora come l'interpretazione che abbiamo proposto non contraddice l'impostazione che del problema delle classi ha fatto Marx nel *Capitale*: « I possessori della semplice forza lavorativa, i possessori del capitale ed i proprietari fondiari, le cui dirette fonti di reddito sono salario, profitto e rendita fondiaria, in altri termini gli operai salariati, i capitalisti ed i proprietari fondiari rappresentano le tre grandi classi della società moderna, che si basa sul modo di produzione capitalistico » ²⁶.

Da tale passo si può dedurre che, per Marx, in una struttura classista sono presenti fondamentalmente tre classi distinguibili tra loro in base a dei criteri oggettivi: la funzione lavorativa, i rapporti di proprietà e la fonte del reddito. Secondo Ossowski, lo schema marxiano è molto vicino a quello funzionale di A. Smith. Lo stesso Ossowski avverte che tale schema è ridicibile a quello dicotomico: « Basta comprendere i proprietari terrieri e i proprietari di capitale sotto la categoria superiore di « classe possidente » e contrapparli ai « proprietari di forza-lavoro » come alla « classe non possidente » ²⁷.

Sino a questo punto la impostazione è oggettiva, ma poi Marx si chiede: « Cosa rappresenta una classe? », e la risposta, avverte, sarà possibile solo se si risponde a quest'altra domanda: « cosa fa sì che gli operai salariati, i capitalisti e i proprietari fondiari formino le tre grandi classi della società? A un primo

²⁵ R. MONDOLFO: *Umanismo di Marx*. Torino, 1968, p. 90.

²⁶ K. MARX: *Il Capitale*. Roma, 1966, III, 6, p. 478.

²⁷ S. OSSOWSKI: *op. cit.*, p. 94.

sguardo può sembrare che ciò sia dovuto alla identità dei loro redditi e delle loro fonti di reddito. Sono tre grandi raggruppamenti sociali i cui membri, gli individui che ne fanno parte, vivono rispettivamente di salario, di profitto e di rendita fondiaria, della valorizzazione della loro forza lavorativa, del loro capitale e della loro proprietà terriera »²⁸.

Anche qui è chiaramente individuata l'insufficienza di una definizione delle classi sulla base di criteri puramente oggettivi: che cosa, per l'infinito numero dei gruppi sociali esistenti, non caratterizzati da una parte delle tre forme del reddito indicate, decide dell'appartenenza ad una classe o ad un'altra?

Marx stesso, in un altro passo del *Capitale*, ha scritto che se un piccolo contadino, « lavora per conto proprio e vende il proprio prodotto, viene considerato in un primo momento come padrone di se stesso "capitalista" che utilizza se stesso come operaio e come proprietario fondiario, di se stesso come fittavolo. Egli si paga il proprio salario in qualità di operaio, pretende il profitto di capitalista e si paga la rendita in qualità di proprietario fondario »²⁹.

In quale classe rientrerà il piccolo contadino che, in quanto venditore di grano può essere uno « speculatore » e quindi rientra nella classe possidente, ma in quanto « lavoratore » rientra nel proletariato? »³⁰. In quale classe rientrerà il piccolo commerciante la cui attività è caratterizzata dal possesso, pur minimo, di capitale, dal profitto nella distribuzione dei prodotti, e che comunque può trovarsi in misere condizioni di vita?

Ossowski ha scritto che i sociologi americani indicano « lo stile di vita »³¹ come criterio fondamentale per determinare la appartenenza di classe. Lo stile di vita è una categoria concettuale molto ampia ed è perciò suscettibile di varie interpretazioni a seconda dei propri interessi e tendenze.

Il fatto che la maggior parte delle persone assista ad uno stesso programma televisivo o cinematografico, legga lo stesso giornale, vesta e si trucchi in egual modo, posseda la stessa macchina, è indubbiamente stile di vita. Ma tutto ciò è forse indice dell'appartenenza della maggior parte della popolazione ad una stessa classe? Certamente no, anche se la classe dirigente ed i suoi ideologi si servono spesso di tali esempi per dimostrare l'assenza di classi nella propria società. Il che, come osserva Marcuse, prova semmai che « i bisogni e le soddisfazioni che

²⁸ K. MARX: *op. cit.*, p. 479..

²⁹ *op. cit.*, p. 467.

³⁰ V. I. LENIN: *La grande iniziativa. cit.*, p. 1310.

³¹ S. OSSOWSKI: *op. cit.*, p. 56.

servono a conservare gli interessi costituiti sono fatti propri della maggioranza della popolazione »³². E d'altro lato, pur non intendendo lo stile di vita in una accezione molto ampia, come possibilità di esperire, di qualificare, di significare, di arricchire in una varietà di modi la propria esistenza, lo stile di vita ci rimanda al diverso modo di fruire delle ricchezze e quindi a tutta quella serie di criteri oggettivi che Marx ha indicato come insufficienti per una corretta definizione del concetto di classe. Cosa fa sì, dunque, che la classe sia una classe, cioè, una realtà storica? La risposta non può essere che quella che Marx ha ampiamente fornito altrove: la coscienza di classe. Ha scritto Mondolfo: « Una classe non è semplicemente la somma degli individui che si trovano in condizioni oggettive identiche: possono, almeno temporaneamente, esistere gli individui e mancare la classe. Nella storia una classe esiste in quanto eserciti un'azione: ed esercita un'azione solo in quanto si *senta*, classe abbia consapevolezza di se medesima. Ciò che la costituisce in classe, la fa esistere, la fa operare non è tanto l'oggettività delle sue condizioni oggettive, quanto la coscienza di se stessa, l'unità delle sue aspirazioni, la formazione della sua volontà collettiva: in una parola, sono elementi soggettivi, non soltanto oggettivi. Né i primi possono considerarsi semplice rispecchiamento o prodotto dei secondi: non si può parlare di simile rapporto dove il preteso riflesso o effetto « la volontà cosciente » si pone in atteggiamento antitetico di fronte all'oggetto di cui dovrebbe essere copia o risultato « le condizioni dell'ambiente »³³.

Che cosa rende possibile infatti, al di là del contingente antagonismo, la fusione delle due classi possidenti, il loro fronte unico contro la minaccia socialista? Certo, esiste tra loro il fondamento comune della proprietà, ma la proprietà, come tale, non è operante: sono gli uomini reali che vivendo, esistendo e coesistendo a determinate situazioni storiche, dovendo fronteggiare certe contrapposte forze storiche, prendono consapevolezza dei propri interessi, della necessità di difendere una acquisita potenza e ricchezza, determinati privilegi, riconoscono le antitesi, il carattere antagonistico del rapporto con le altre forze e si oppongono, in una unità d'intenti, alle forze socialiste. Così il proletariato *come classe* è possibile non solo perché le condizioni dei lavoratori sono misere, ma perché i proletari prendono consapevolezza della loro miseria tanto materiale ed economica, quanto spirituale, dello stato di disumanizzazione a cui un sistema retto dalla potenza del denaro, dalla speculazione e dall'affarismo, li

³² H. MARCUSE: *L'uomo ad una dimensione*. Torino 1967, p. 28.

³³ R. MONDOLFO: *op. cit.*, p. 122.

sottopone riconoscono il livello di mercificazione cui è ridotto il lavoro umano, progettano un'azione da cui possa risultare una società che realizzi rapporti sociali più umani.

Che cosa rappresenta dunque una classe? Una forza, una forza reale e concreta che si genera storicamente dai rapporti connessi ad un determinato stadio di sviluppo della produzione, definibile sulla base di criteri oggettivi e soggettivi, politicamente organizzata, in un continuo movimento di conservazione e di superamento del sistema sociale esistente, storicamente operante e decisiva dall'ulteriore sviluppo della società. La definizione marxiana del concetto di classe permette tra l'altro di superare le difficoltà connesse alla determinazione dell'appartenenza ad una classe o ad un'altra di quelle categorie lavorative non facilmente classificabili sulla base dei soli criteri obiettivi, oppure di render conto delle non poche eccezioni alla determinazione oggettiva, dei proletari imborghesiti, dei piccoli proprietari che funzionano da speculatori, e così via. Marx infatti dopo aver sottolineato che la forma borghese di produzione genera il proletariato come suo effetto inevitabile in cui tutte le negazioni umane si trovano pienamente realizzate, scrive che questa classe è « forzata al più deciso antagonismo verso le altre classi; una classe che forma la maggioranza di tutti i membri della società e dalla quale prende le mosse la coscienza della necessità di una rivoluzione che vada al fondo, la coscienza comunista, la quale naturalmente si può formare anche tra le altre classi in virtù della considerazione della posizione di questa classe »³⁴.

A parte l'uso non troppo rigoroso del termine « classe », da tal passo si può dedurre che, per Marx, è un fatto normale che quegli strati che abbiano raggiunto una « coscienza comunista » entrino a far parte del proletariato *come classe*. E tali strati sono tanto la gran massa di lavoratori non industriali e comunque costretti a sopportare tutte le sofferenze della società, quanto gli intellettuali che Marx ritiene possano elevarsi alla comprensione delle contraddizioni e delle storture del sistema di produzione borghese ed « alla intelligenza teorica del movimento storico nel suo insieme »³⁵. In ultima analisi Marx, propone un uso restrittivo e rigoroso applicabile solo a quei vasti raggruppamenti umani che, oltre a distinguersi da altri oggettivamente, hanno una coscienza di classe. Un uso rigoroso, dunque, restrittivo, ma anche estensivo a tutti quei gruppi non definibili o mal classificabili sulla base dei soli criteri oggettivi.

³⁴ K. MARX - F. ENGELS: *L'ideologia tedesca*, cit., p. 29.

³⁵ K. MARX - F. ENGELS: *Il Manifesto*, cit., p. 105.

d) Il concetto di classe sociale in Merleau-Ponty.

Un positivo contributo alla definizione del concetto di classe ci viene proposto da Merleau-Ponty: dal suo discorso si può in primo luogo dedurre che la classe non è tale in virtù di oggettive condizioni economiche, ma solo in quanto acquisisce una coscienza di classe che si caratterizza originariamente come percezione più o meno consapevole di una situazione economica e sociale che si oppone ed ostacola il libero sviluppo di ciascuno. Egli osserva che la posizione oggettiva occupata nel processo di produzione non sviluppa automaticamente la coscienza, ma essa si produce solo nella misura in cui la situazione storica e sociale vissuta e sofferta venga percepita, interiormente rivissuta e consapevolizzata. Così egli scrive: « Ci sono stati degli sfruttati molto prima che ci fossero dei rivoluzionari »³⁶. La compressione della vita sociale, in alcune situazioni storiche, è tale che il soddisfacimento dei bisogni più immediati ed ineliminabili rende impossibile un progetto di mutamento e di ristrutturazione sociale.

Originariamente, osserva Merleau-Ponty, « io non ho coscienza di essere operaio o borghese perché di fatto vendo il mio lavoro o perché sono solidale con l'apparato capitalistico, e nemmeno divento operaio o borghese il giorno in cui decido di vedere la storia nella prospettiva della lotta di classe: ma « esisto operaio » o « esisto borghese » originariamente, ed è questo modo di comunicazione con il mondo e con la società a motivare i miei progetti rivoluzionari o conservatori (« sono operaio » o « sono borghese »), senza che si possano dedurre i primi dai secondi o i secondi dai primi »³⁷.

La coscienza di classe non si origina meccanicamente o automaticamente da una situazione data, ma dall'esistere e coesistere a questa situazione, e dalla riflessione su di essa. « Non è l'economia o la società considerate come sistemi di forze impersonali, a qualificarmi come proletario, ma la società e l'economia così come le porto in me, così come le vivo, e ugualmente non è una operazione intellettuale senza motivo a qualificarmi come proletario, ma il mio modo d'essere al mondo in questo contesto istituzionale »³⁸. La coscienza di classe, cioè, non è una mera produzione intellettuale, come vorrebbero gli idealisti ed i non pochi ideologi del sistema borghese che in tal modo riducono la coscienza di classe al puro prodotto mentale di soggetti patologici (complesso di inferiorità ecc.) senza alcuna corrispondenza nella

³⁶ M. MERLEAU - PONTY: *Fenomenologia della Percezione*. Milano 1965, p. 565.

³⁷ *op. cit.*, p. 565.

³⁸ *op. cit.*, p. 566.

realità sociale, in quanto essa è direttamente intrecciata alle modalità dell'esistere e del coesistere, al fatto che sono in rapporto con gli altri, coesisto alla stessa situazione, mi sento simile agli altri perché svolgo la stessa funzione lavorativa, ho consapevolezza della subordinazione del mio lavoro a delle comuni condizioni, avverto la stessa impotenza di fronte ad un potere estraneo a cui sono sottomesso, sento la mia alienazione come comune agli altri, il destino comune che mi lega agli altri. E' dunque dal vivere con gli altri, dal vissuto interiorizzato, reso trasparente dalla coscienza critica che scaturisce la coscienza di classe la quale originariamente è pulsione, aspirazione ad una società migliore, desiderio più o meno consapevole di voler cambiare, di voler modificare. Ed è nel coesistere che tale desiderio perviene a maturazione, in quanto si scopre « una regione di sfruttati », di uomini mercificati, condannati ad eguale destino e che comunque rifiutano tale sorte e progettano un'azione modificatrice. Allora, « la classe si realizza, e dunque si dice che una situazione è rivoluzionaria, quando la connessione che esiste oggettivamente tra le frazioni del proletariato è infine vissuta nella percezione di un ostacolo comune all'esistenza di ognuno »³⁹. E' la presa di coscienza della prassi quotidianamente sofferta, dello stato di disumanizzazione a cui si è ridotti che provoca la rottura e la crisi nell'ordine costituito, in quanto, come coscienza critica, è messa in discussione di tutto ciò che appariva definitivamente acquisito, da un lato, e, dall'altro, è esigenza di azione, esigenza di rovesciare i rapporti sociali esistenti.

e) Definizione del concetto di classe in L. Goldmann.

Goldmann ritiene che la classe sociale debba essere definita attraverso tre elementi:

1) « la funzione produttiva », il ruolo, cioè, svolto dall'uomo nel processo produttivo, per alcuni aspetti fondamentali nel determinare la sua appartenenza ad una classe piuttosto che ad un'altra;

2) « i rapporti con i membri delle altre classi », prevalentemente, come sappiamo, antagonistici. La solidarietà tra le classi è un fenomeno molto raro, eccezionale, e quando si verifichi, sempre storicamente contingente: in linea di principio diremo che non può esserci collaborazione e solidarietà, ma solo antagonismo e contrapposizione di interessi tra i lavoratori costretti a vendere, nella contemporanea società industriale il proprio lavoro come una merce calcolata e contrattata ad un prezzo più o meno alto, ed il potente apparato della direzione industriale.

³⁹ *op. cit.*, p. 568.

3) « La coscienza possibile che è una visione del mondo », distinta dalla coscienza reale⁴⁰.

Precisiamo che per Goldmann, la « visione del mondo » è una espressione generalizzante per indicare la coscienza collettiva ed in particolare la coscienza di classe, intesa come complesso di « tendenze reali, affettive, intellettuali e, perfino motrici di un gruppo »⁴¹. Ma perché la coscienza possibile si distingue dalla coscienza reale? Tale distinzione è direttamente collegata a quella che si stabilisce tra ciò che gli uomini credono di essere e ciò che sono realmente. Scrive il Goldmann: « La coscienza reale è il risultato dei molteplici ostacoli e delle molteplici deviazioni che i diversi fattori della realtà empirica oppongono e fanno subire al realizzarsi di questa coscienza possibile »⁴².

La classe dominante, detentrica di un enorme potere materiale, esercita anche il suo potere sulle coscienze, le offusca, le acceca con i pregiudizi, la *routine*, le abitudini mentali e sociali, le manipola e le dirige con tutti i possibili strumenti di propaganda e di persuasione occulta, anche se non può, al limite, modellare le coscienze ed inquadrare gli uomini nella forma della passività.

Così, l'inconsapevolezza del carattere antagonistico dei rapporti tra capitalisti ed operai è provocata da una pluralità di fattori materiali ed ideologici che mascherano tale opposizione ed impediscono una reale presa di coscienza della situazione storica. La coscienza possibile è invece la coscienza che un gruppo sociale può oggettivamente realizzare in una determinata epoca storica come atto di consapevolizzazione della propria situazione storica, di se stessi, una volta che si sia smascherata la copertura ideologica del sistema e si siano messe in discussione le abitudini mentali ed i miti che la classe dominante si ostina a mantenere in vita per conservare e difendere la struttura sociale esistente e paralizzare nuove vie di sviluppo del pensiero. A tale livello la coscienza possibile è la coscienza piena di tutti i progetti, di tutte le azioni oggettivamente possibili a partire dalla situazione data, volte alla trasformazione dei rapporti sociali esistenti ed alla costituzione di una nuova società, autenticamente umana. A tale livello non solo l'opposizione tra capitalisti ed operai diviene manifesta, non solo le illusioni su se stessi e sulla società non sono possibili, ma una prassi orientata alla eliminazione del contrasto tra capitale e lavoro può essere progettata.

⁴⁰ L. GOLDMANN: *Scienze umane e filosofia*, Milano 1969, p. 129.

⁴¹ L. GOLDMANN: *Pascal e Racine*, Milano 1951, p. 465.

⁴² L. GOLDMANN: *Scienze umane e filosofia*, cit., p. 139.

Si vuole ora ribadire l'importanza che assume ai fini della determinazione della classe il concetto di coscienza possibile: la coscienza possibile, che nel nostro caso coincide con la coscienza di classe, è decisiva nel determinare l'esatta appartenenza ad una classe o ad un'altra. Certo, tale coscienza non sorge dal nulla, non sorge dalla mente del pensatore, in quanto, se non esistessero oggettive condizioni di vita, verificabili modi d'esistere, essa non sarebbe neppure pensabile.

Come ha ben visto Korsch, « la classe proletaria in marcia verso il rovesciamento di questo modo di produzione borghese sviluppa la sua coscienza di classe rivoluzionaria nella *Critica dell'Economia Politica* »⁴³. In tale ordine di idee non solo la coscienza di classe non è un *in sé* che un ipotetico proletariato autocosciente dovrebbe incarnare, ma neppure un modello che, « solo dall'esterno », venga portato ad informare quella duttile e malleabile materia che è il proletariato⁴⁴.

L'organizzazione del proletariato in classe, non è, dunque, un semplice problema di rapporti di produzione, di posizione occupata nel processo di produzione, di fruizione della ricchezza; tutto ciò è la base, il punto di partenza, ma se si crede che ciò sia sufficiente per definire una classe, se si prescinde dal problema della formazione della coscienza, della educazione del proletariato ad essere tale anche soggettivamente, evidentemente dovremo continuare ad assistere ai frequenti fenomeni di passività di un proletariato che si inserisce passivamente nel processo di produzione, accetta le leggi della economia borghese, non mette mai niente in discussione, dà prova di trovarsi bene nel ruolo occupato, non si svela il rapporto di antagonismo con il capitalista e tanto meno il proprio stato di mercificazione. In altri termini, qui si vuol dire che, se il gruppo sociale, obiettivamente distinguibile da un altro, non realizza la coscienza di classe, tale gruppo non costituirà mai una classe, cioè, una forza reale e con-

⁴³ K. KORSCH: *op. cit.*, p. 89.

⁴⁴ « La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio *solo dall'esterno*, cioè dall'esterno della lotta economica, dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni ». V. I. LENIN: *Che Fare?*; sta in *Opere scelte, cit.*, p. 146. Risulta da ciò che l'operaio non è che materia informe che, a proprio piacimento può essere plasmata. La coscienza di classe, invece, per il proletariato, è determinata dai modi di produzione della esistenza materiale, dalla critica della organizzazione di produzione borghese, dai rapporti sociali che si stabiliscono tra capitalisti e salariati. Come ha ben individuato Vacca, « una nuova classe, il proletariato, elabora le sue specifiche forme di coscienza sociale, a partire dalla penetrazione scientifica dei rapporti di produzione entro i quali essa stessa è stata prodotta ». G. VACCA, *Lukàcs o Korsch?*, Bari, 1969, p. 98.

creta, una forza capace di mutare il corso degli eventi storici e con essi la società ed il proprio destino.

4. *Classe e coscienza di classe nell'analisi di G. Lukàcs.*

Il problema della determinazione dei concetti di classe e di coscienza di classe è stato ampiamente approfondito dal Lukàcs in *Storia e coscienza di classe*: alla luce di un esame generale del lavoro di Lukàcs ci pare che questi per quanto faccia un uso indiscriminato del termine « classe » e per quanto ritenga di fondamentale importanza il riferimento al processo di produzione per la definizione di tale concetto, anch'egli attribuisca alla coscienza di classe un valore decisivo per la realizzazione della classe.

Così egli scrive: « Secondo lo spirito del marxismo, l'articolazione della società in classi deve essere determinata in base alla posizione che esse occupano nel processo di produzione »⁴⁵. E ciò ci pare evidente: la classe non sorge dal nulla, per cui la forma che la produzione assume in una determinata epoca storica e tutto ciò che ad essa è connesso, costituisce la base della classe. Ma come questa base resterebbe qualcosa di indifferente, di impersonale e di astratto se non intervenisse la presa di coscienza critica, ci pare chiaramente affermato da Lukàcs: « Non c'è dubbio che quanto si è detto finora sia la *condizione preliminare indispensabile* dell'evolversi del proletariato in classe; senza questi presupposti il proletariato stesso non sarebbe ovviamente mai divenuto classe; senza questa sua costante crescita — a cui provvede il meccanismo dello sviluppo capitalistico — esso non avrebbe mai acquisito quel significato che lo rende oggi il fattore decisivo dello sviluppo umano »⁴⁶. Si tratta ora di chiarire, alla luce della problematica lukacsiana, il senso ed il significato della *condizione preliminare ed indispensabile* e dei *presupposti* che rendono possibile l'organizzazione del proletariato *come classe*.

a) « *Classi pure* » e *gruppi intermedi*.

Secondo Lukàcs, le classi presenti nella società borghese sono due: il proletariato e la borghesia; non che Lukàcs si nasconda la esistenza di altri gruppi sociali, solo che non ritiene decisiva l'azione e la presenza delle classi intermedie, in quanto non sono connesse direttamente al sistema di produzione capitalistico, ma sono dei residui della società feudale. Il loro comportamento sarà inconsapevole ed oscillante, legato ora ad una classe

⁴⁵ G. LUKACS: *Storia e coscienza di classe*. Milano 1967, p. 59.

⁴⁶ *op. cit.*, p. 228.

ora ad un'altra, a seconda delle circostanze storiche, generalmente incapace di « svolgere un ruolo attivo nella storia »⁴⁷.

Per tali ragioni, i gruppi intermedi non potranno sviluppare una coscienza di classe ed al massimo tale coscienza sarà da loro presa a prestito. Comunque non crediamo che il problema delle classi intermedie possa essere liquidato in questi termini: il periodo in cui Lukàcs scriveva la sua opera era forse tale da non indurlo ad approfondire i rapporti concreti dei gruppi medi col proletariato e con la classe dominante. Tale problema è, invece, oggi, molto importante, specie se si pensa che a non pochi livelli, il proletariato ha raggiunto vari successi economici e tende perciò anch'esso a fissarsi in una posizione intermedia nella piramide sociale.

Significa, forse ciò, che il proletariato in quanto si è imborghesito e tende a imborghesirsi, è incapace di una azione storica efficace? Significa forse che esso non può sviluppare una coscienza di classe? Certo, le difficoltà sono aumentate, il proletariato riesce spesso ad imporre le sue condizioni alla classe dominante, ha risolto per alcuni aspetti i suoi problemi economici e potrebbe acquietarsi. Tutto ciò non risolve gli autentici problemi umani: lo sfruttamento del lavoro, la sua riduzione in merce, la sua contrattazione, le condizioni lavorative disumane ecc.

Il proletariato, in quanto ha raggiunto una posizione intermedia, economicamente, potrebbe anche non svelarsi tali aspetti, potrebbe anche non disoccultarsi la sua disumanizzazione nel mercato del lavoro, aiutato in quest'opera di mascheramento dalla classe dominante che utilizza tutti i mezzi a sua disposizione per oppiare e cloroformizzare le coscienze, per camuffare il reale modo d'essere dei rapporti interumani. In tal caso, le possibilità per il socialismo di valere come alternativa autenticamente umana capace di modificare *qualitativamente* il sistema attuale, sarebbero ridotte al minimo. Ma è opportuno fare delle considerazioni:

1) La soluzione relativa dei più immediati problemi vitali e la relativa decompressione politica, lungi da addormentare il proletariato, gli offrono invece la possibilità di riflettere sulle condizioni della sua vita, del suo lavoro, sulla situazione storica vissuta, di formarsi, quindi, e di acquisire una coscienza rivoluzionaria.

2) Fermo restando il principio del proletariato quale gruppo avanzato del *movimento reale* di superamento, bisogna riconsiderare la posizione delle classi intermedie e rivalutare il ruolo e la funzione storica che possono svolgere.

⁴⁷ *op. cit.*, p. 78.

Diciamo « riconsiderare » in quanto un esame dettagliato e documentato potrebbe dimostrare come non pochi dei gruppi sociali intermedi, a cui si riferisce Lukàcs, si articolano oggi, — specie i piccoli contadini proprietari — alla base della piramide sociale, costretti anch'essi a « venderli al minuto ».

3) Riconsiderare l'atteggiamento da tenere di fronte a quei gruppi umani che, pur soddisfatti economicamente, avvertono un indefinito malessere, una scontentezza ed una insoddisfazione derivanti dalla impostazione stessa dei rapporti sociali tra gruppo dominante e gruppo subalterno che riduce l'uomo a puro esecutore di ordini, senza alcuna possibilità di rendersi conto e d'essere responsabile delle proprie azioni.

Comunque sia, per Lukàcs borghesia e proletariato sono le uniche « classi pure » dell'attuale struttura sociale, alla cui base vi è un fondamento comune: il moderno sistema di produzione.

Ma tale comune fondamento viene rotto dal rapporto antagonistico che si stabilisce tra le due classi e dalla impossibilità per la borghesia di capire mai niente nella storia e del divenire storico.

b) « *Falsa coscienza* » e « *falsità della coscienza* ».

Il pensiero storico borghese ha per Lukàcs un compito che « non è in grado di assolvere »⁴⁸ e ciò perché, rappresentandosi le istituzioni ed i rapporti attuali in termini di fissità e di immutabilità, indipendenti dal tempo, è incapace di pervenire ad una reale comprensione della storia, considera in termini di « leggi naturali eterne », in termini di « cosa » ciò che invece è un sistema di rapporti interumani quale risulta dal processo storico anch'esso prodotto dagli uomini. Qui sta, per Lukàcs, il limite della coscienza borghese ed anche il motivo della sua *falsità*. Ma tale limite è insuperabile, oppure ha, in linea di principio, il borghese la possibilità di superarlo?

In Lukàcs sono presenti due soluzioni: « Il limite che rende " falsa " la coscienza di classe della borghesia, è oggettivo: è la stessa situazione di classe. E' una conseguenza oggettiva della struttura economica della società : nulla di arbitrario, di soggettivo o di psicologico »⁴⁹. Da tale prospettiva risulta che per la coscienza borghese la comprensione della storia e della realtà sociale è impossibile, i suoi contenuti saranno sempre e necessariamente falsi. Né la falsità e la illusorietà della coscienza borghese sono alcunché di accidentale, perché si tratta di un limite oggettivo, derivante dalla sua stessa posizione di classe nella

⁴⁸ *op. cit.*, p. 62.

⁴⁹ *op. cit.*, p. 70.

struttura sociale. E ciò perché il pensiero borghese, cosciente o meno, persegue il fine del consolidamento della propria posizione, dei propri interessi, attraverso l'apologia dell'ordine di cose esistente, attraverso la dimostrazione della sua immodificabilità. Poco oltre Lukàcs sostiene che la classe borghese potrebbe anche realizzare una coscienza di classe autentica, ma in quanto è offuscata dagli interessi derivanti dalla sua posizione sociale, essa è necessariamente condannata a « restare nell'inconsapevolezza »⁵⁰.

Senonché Lukàcs stesso indica che il limite posto alla comprensione della società non è oggettivo, ma soggettivo: « Ora, la storia ideologica della borghesia... non è altro che una lotta disperata contro la comprensione della vera essenza della società creata dalla borghesia, contro la reale presa di coscienza, da parte della borghesia, della sua situazione di classe »⁵¹. Si comprende qui come il limite che si oppone alla coscienza borghese non è più oggettivo, ma soggettivo, appunto perché essa lotta disperatamente contro la comprensione, per cui, il suo, più che un non potere, è un non volere. Lo Stark, in *Sociologia della conoscenza*, cogliendo lo scarto tra le due affermazioni lukàcsiane, ha messo in luce la contraddizione esistente: ora, se da un lato bisogna cogliere i limiti di una terminologia troppo dommatica perché deterministica, d'altro lato è da sottolineare che nella problematica del Lukàcs ambedue le posizioni sono possibili.

Per il primo aspetto, diremo che non è solo questione di termini, in quanto essi esprimono sempre posizioni teoretiche diverse. Pur avvertendo l'importanza decisiva della prospettiva sociale nelle determinazioni del pensiero, tale prospettiva non è necessitante. Il borghese, perché tale, non è necessitato dalla sua posizione sociale né condannato a non capire mai niente della storia o della realtà sociale. E' altamente probabile che egli resti in uno stato di *falsa coscienza derivante* dalla sua posizione oggettiva, ma non è necessario che ciò accada.

Per il secondo aspetto, ci pare che Lukàcs stesso renda compatibili le due posizioni come due momenti distinti del processo di sviluppo della borghesia e del proletariato: egli infatti scrive che nel momento in cui il principio della lotta di classe è emerso nella coscienza proletaria « la borghesia viene spinta ideologicamente su una posizione coscientemente difensiva. La contraddizione dialettica nella "falsa" coscienza della borghesia diventa più acuta: la "falsa" coscienza si trasforma in falsità della co-

⁵⁰ op. cit., p. 84.

⁵¹ op. cit., p. 87.

scienza. La contraddizione che, all'inizio, esisteva solo dal punto di vista oggettivo, esiste ora anche da quello soggettivo: il problema teorico si trasforma in un comportamento morale che influisce in modo determinante su tutte le prese di posizione della classe in tutte le situazioni e le questioni vitali » ⁵².

Come si vede, la falsità oggettiva e soggettiva sono entrambe possibili sul piano del processo storico che matura la coscienza del proletariato e lo induce a svelare le magagne e le contraddizioni del sistema borghese. Ma quel che qui importa sottolineare, al di là della polemica, è il carattere morale che assume il problema quando la *falsa coscienza* si trasforma in *falsità della coscienza*, quando, cioè, il limite, da oggettivo si fa soggettivo. Va da sé che nessuno si sentirebbe di fare un processo per un errore inconsapevole, appunto perché chi lo commette non ha coscienza della propria falsità, è un limite derivante dalla prospettiva in cui si è posti e dalla situazione storico-sociale vissuta; ma quando gli eventi successivi verificano la falsità di determinate enunciazioni, la falsità di certe visioni del mondo, la falsità di certi valori ad esse connessi, in tal caso si è al livello della coscienza della propria falsità, della coscienza della falsità dei valori per i quali ostinatamente e disperatamente si continua a lottare per sopravvivere, perché non si vuole rinunciare ai propri acquisiti interessi. Non avrebbe senso l'accusa di falsità consapevole nei confronti dei primi teorici della libertà naturale, come sarebbe ingiusta la stessa accusa rivolta ai propugnatori dei valori dell'Illuminismo che, come sappiamo, scaturiscono e si sviluppano nell'ambito delle anguste strettoie dell'economia di mercato. Ma sarebbe altresì erroneo credere nella buona fede di quanti, impegnati nel vasto programma di mascheramento ideologico della realtà storico-sociale, dimostrano la validità insuperabile e l'efficacia del proprio sistema assiologico, dopo che due secoli di storia vissuta hanno dimostrato i limiti e l'inefficienza di tali valori, dopo che al livello teorico, sono stati ampiamente messi in discussione e rifiutati da una prospettiva morale.

Un atteggiamento morale, infatti, è necessario in tali problemi, tanto più necessario quanto più si aspira alla realizzazione di un « umanismo realistico »: ed etica era la prospettiva di Marx quando scriveva che « la critica della religione porta alla dottrina seconda la quale *l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo*; dunque essa perviene all'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole... », e sottolineava che l'emancipazione del proletariato è una emancipazione *pratica* che comunque « non è possi-

⁵² *op. cit.*, p. 85.

bile se non nell'ambito di quella teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo... La filosofia è la testa di tale emancipazione, il proletariato ne è il cuore »⁵³.

c) *Naturalismo scientifico e atteggiamento morale.*

La dottrina marxiana ha il suo *imperativo categorico*, solo che tale imperativo non è contaminato dalle mere intenzioni: « l'inferno è lastricato di buone intenzioni », ha scritto spesso il Lenin, indicando con ciò che i problemi della struttura sociale, i problemi umani, vanno risolti praticamente. E dalla nostra prospettiva morale risulta insostenibile la neutralità scientifica tipicamente borghese dello Stark il quale scrive che « la sociologia della conoscenza si occupa in primo luogo della origine delle idee e non della loro validità. Cerca di capire perché gli uomini hanno pensato in un certo modo, e non di provare se ciò che essi hanno pensato era vero »⁵⁴.

E da tale impostazione scaturisce il suo discorso: non c'è niente che possa garantire la validità della visione del mondo della classe in ascesa o la falsità di quella della classe in declino: « Come principio, la sua posizione (quella dell'ideologo della classe in ascesa) non sarà diversa da quella dell'ideologo della classe in declino. Sarà, nel migliore dei casi, diversa, cioè migliore nel grado, perché mancherà l'incentivo a creare illusioni presenti nel pensiero del deluso e del proscritto. In altre parole, sarà forse più facile che egli sia veritiero, ma ciò non sarà comunque garantito »⁵⁵. E ancora: « Un uomo può guardare il monte Bianco o il Cervino dal Nord o dal Sud o da innumerevoli altre posizioni: nessuna di esse è in sé superiore ad un'altra; nessuna può obiettivamente essere considerata la più vicina alla realtà »⁵⁶. Ed infine, a proposito delle visioni del mondo legate alle classi: « Tutte le classi sono nella stessa barca »⁵⁷.

Si pongono per noi due problemi: uno teorico ed uno morale.

Da un punto di vista teorico, bisogna sottolineare che se lo Stark ha ragione quando critica la pretesa di assolutizzare un particolare punto di vista, ha torto quando ritiene che tutti i punti di vista si pongano allo stesso livello, nel senso che non può aver luogo alcuna prospettiva che sia più comprensiva e quindi più valida di un'altra. Il carattere relativo di ogni visione del mondo ci pare ovvio: in quanto storicamente e socialmente

⁵³ K. MARX: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*; sta in MARX - ENGELS: *Opere scelte*, cit., p. 65.

⁵⁴ W. STARK: *Sociologia della conoscenza*, trad. it., Milano 1953, p. 197.

⁵⁵ *op. cit.*, p. 69.

⁵⁶ *op. cit.*, p. 163.

⁵⁷ *op. cit.*, p. 404.

determinato, il pensiero è legato alle forme di vita sociale di un gruppo o di una classe specifica. Una visione del mondo è una totalità relativa dietro la quale si muovono i gruppi, le classi, le loro pratiche preoccupazioni, i loro interessi economici, le loro aspirazioni ed ideali, in ultima analisi, gli uomini concreti, così come concretamente vivono ed interagiscono.

Da questo punto di vista, che tutte le classi siano imbarcate, esposte cioè, all'errore e che dunque anche la visione del mondo della classe in ascesa presenti dei limiti che le derivano dal suo essere espressione di un punto di vista, è una possibilità di principio che non ci sentiamo di confutare. La visione del mondo, per quanto ampia e comprensiva, coglie solo alcuni aspetti della realtà sociale, ma non ne esaurisce la sua complessità. E' possibile, quindi, che la visione del mondo della classe in declino colga alcuni aspetti della realtà che sfuggono all'ideologo della classe in ascesa.

Un esempio storico di quanto diciamo si è offerto dalla « critica pascaliana del razionalismo cartesiano e della speranza di una matematica universale, critica incomprensibile nel diciassettesimo secolo, nella prospettiva del terzo stato »⁵⁸.

Ma di qui ad affermare l'impossibilità per una classe di produrre una visione del mondo più ampia e più comprensiva della realtà sociale ci pare discutibile. In primo luogo, il fatto che la visione del mondo della classe in declino colga alcuni aspetti della realtà non visibili all'ideologo della classe in ascesa, non elimina affatto il carattere limitato, angusto e ristretto della prima rispetto alla seconda, così come angusto e limitato era il giansenistico rifiuto del mondo di fronte alla prospettiva dell'uomo che entra nel mondo e realizza i valori di cui si sente portatore.

In secondo luogo, le visioni del mondo, valgono quali metodi di ricerca e di indagine sulla realtà sociale e sulla sovrastruttura mentale ad essa connessa; ci pare evidente perciò la necessità di una scelta tra le visioni del mondo, tra i diversi metodi di indagine. Ma la possibilità di scelta presuppone la non identica validità delle visioni del mondo. Scrive Goldmann: « La possibilità di scegliere tra le varie visioni del mondo quella che offre più larga forma di comprensione ed i cui limiti sono meno ambigui, costituisce già un passo importante nella direzione di una adeguata conoscenza della verità »⁵⁹.

Ed il metodo migliore che permette di determinare quale delle due visioni del mondo sia la più comprensiva e la più va-

⁵⁸ L. GOLDMANN: *Scienze umane e filosofia, cit.*, p. 55.

⁵⁹ *op. cit.*, p. 54.

lida, sta appunto nel chiedersi « quale delle due permette di chiarire l'altra in quanto fenomeno sociale ed umano, di portare alla luce la sua infrastruttura e di chiarire, con una critica immanente, le sue incoerenze e i suoi limiti »⁶⁰. In tale ordine di idee è facile per noi decidere quale delle due visioni del mondo, quella del proletariato, cioè, il materialismo storico, o quella borghese, sia più valida e comprensiva, quale delle due renda conto dell'altra, ne enuclei la genesi, i limiti e le contraddizioni. Allo Stark sfugge il fatto che il materialismo storico è una visione più valida in quanto, oltre a rendere intellegibili i passati eventi storici, e tra essi, la visione del mondo borghese, dà ragione di se stesso come reazione critica al sistema capitalistico ed alle imperfezioni dell'ordinamento sociale che il capitalismo comporta. Ha scritto giustamente Althusser che il materialismo storico è la filosofia « capace di rendere conto della natura delle formazioni teoriche e della loro storia, capace quindi di rendere *conto di sé*, prendendo se stesso come oggetto. Il marxismo è la sola filosofia che affronta teoricamente questa prova »⁶¹.

Per quanto riguarda il problema morale, vogliamo sottolineare che, una volta colto il legame tra le visioni del mondo e la struttura sociale, tali visioni non sono affatto indifferenti. Esse sono tesi diverse sulla realtà esistente e su quella che si intende organizzare nel futuro, a cui non è affatto estraneo un significato assiologico. E' nostro compito, di fronte a visioni del mondo diverse, porre un problema di validità morale, esprimere un giudizio di valutazione ed operare una scelta responsabile sulla base di valori autenticamente umani. Non ci si può, in altri termini, accontentare di dire che la visione del mondo borghese è legata a tali o talaltre strutture senza al tempo stesso esprimere un giudizio morale che mette in luce come l'assurda ed immorale dicotomia, la mercificazione, la miseria materiale, spirituale ed intellettuale delle masse non solo proletarie, sono gli effetti pratici dei suoi valori.

d) *La coscienza di classe come « possibilità oggettiva ».*

Dopo tale digressione è importante tornare a riconsiderare la problematica lukàcsiana: per Lukàcs la coscienza di classe è la presa di coscienza critica della situazione storica vissuta, delle proprie condizioni di lavoro, di occupazione, dei rapporti sociali ecc. « attribuita di diritto » al proletariato. Essa è, come scrive il Lukàcs, « la reazione razionalmente adeguata che viene in questo modo attribuita di diritto ad una determinata situa-

⁶⁰ *op. cit.*, p. 49.

⁶¹ L. ALTHUSSER: *Per Marx*, Roma 1969, p. 21.

zione tipica nel processo di produzione »⁶². Sarebbe illusorio credere che il proletariato realizzi immediatamente la coscienza di classe, quasi che essa sia una entità, un dato che si può cogliere in un qualsiasi momento, e non piuttosto una conquista che si realizza nel corso del processo storico. La coscienza di classe non proviene « da un al di là », come dice Lukacs, in quanto è una « possibilità oggettiva », una possibilità che il proletariato, data la sua posizione, può realizzare mediante una lotta di smascheramento di se stesso e della realtà sociale, mediante una lotta che lo vede impegnato a liberarsi da tutte le illusioni che egli si è creato intorno a se stesso ed alla società ed a vedersi, a scoprirsi nel suo vero essere, com'è realmente. La coscienza di classe, al pari della coscienza possibile del Goldmann, si configura, dunque, come quel complesso di concetti, di idee, fini, progetti che il proletariato può oggettivamente realizzare a partire dalla sua situazione.

Da quanto si è detto sinora risulta che la coscienza non si realizza *ipso facto*: il proletariato ha la possibilità di veder chiaro in se stesso e nella società, ma perché tale possibilità si realizzi egli deve lottare contro tutti i mascheramenti che della realtà vengono fatti dall'ideologia borghese. Ma senza l'impegno, la decisione ad essere coscienti, la coscienza di classe è una possibilità astratta: inizialmente, infatti, il proletariato è inserito nel processo economico oggettivo, subisce passivamente tale processo, non si pone di fronte ad esso quale soggetto, ma è un risultato, un prodotto della forma di produzione borghese. Da tal punto di vista « il proletario condivide dunque con la borghesia la reificazione di tutte le manifestazioni di vita »⁶³.

Scrivono infatti Marx: « La classe proprietaria e la classe del proletariato presentano la stessa autoalienazione umana. Ma la prima classe in questa autoalienazione, si sente a suo agio e confermata, sa che l'alienazione è la *sua propria potenza* e possiede in essa la *parvenza* di un'esistenza umana; la seconda classe, nell'alienazione, si sente annientata, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza inumana »⁶⁴. Ma la coscienza dell'alienazione, dell'umanità, non è data immediatamente al proletariato: in quanto esso è inserito nel processo di produzione, la sua coscienza sarà influenzata dall'ordine sociale esterno e risulterà, quindi, reificata, una *falsa coscienza* al pari di quella borghese. Sono i rapporti sociali, le condizioni di lavoro, il comportamento passivo di fronte alla macchina, il lavoro meccanicamente com-

⁶² G. LUKACS: *op. cit.*, p. 66.

⁶³ *op. cit.*, p. 198.

⁶⁴ K. MARX - F. ENGELS: *La sacra famiglia*, Roma 1967, p. 43.

piuto che, escludendo l'intervento cosciente della volontà, rendono passiva, reificata e falsa la coscienza del proletariato »⁶⁵.

Come ha scritto Korsch, il carattere feticistico delle merci « consiste nel fatto che i rapporti determinati in cui entrano gli uomini nella produzione sociale della loro esistenza assumono la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose », laddove la merce è espressione delle « relazioni sociali degli uomini che concorrono alla loro produzione »⁶⁶. La merce, come dice sempre Korsch, « racchiude sin dall'inizio una merce di natura così particolare come la merce forza-lavoro, incarnata nella carne e nel sangue, nelle mani e nelle teste dei lavoratori salariati »⁶⁷. La merce è lavoro umano cristallizzato: ed in quanto il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, è il lavoro stesso che non gli appartiene, che gli diventa estraneo. In ciò consiste l'alienazione come autoestranazione umana: i prodotti delle operazioni del soggetto e del suo lavoro si contrappongono al soggetto stesso come qualcosa di estraneo e vivono in maniera autonoma, indipendente dal loro produttore.

In quanto i prodotti del lavoro si convertono in merci, la vita sociale, i rapporti umani si configurano in termini di cosalità: una sfera si erge contro l'operaio, quasi una « seconda natura » gli si contrappone come qualcosa di estraneo, senza che egli riesca a controllarla. Il lavoro umano non è che una cosa, una merce di cui l'operaio è proprietario e che pertanto può scambiare, può vendere ad un prezzo che gli procuri i mezzi di sussistenza. In

⁶⁵ La passività dell'operaio deriva dalla sua posizione di fronte alla catena di montaggio: il lavoro automaticamente compiuto, la durata entro cui l'operaio deve compiere determinati movimenti ecc., sono condizioni tali che escludono l'intervento della volontà cosciente, della ragione e del senso di responsabilità, abbrutiscono il suo stesso essere ed al limite lo rendono incapace di pensare, di ragionare e d'essere responsabile delle proprie scelte. Il fatto che, di fronte alla catena di montaggio, non esista alcuna differenza tra l'operaio inserito in un sistema capitalistico e l'operaio inserito in un sistema comunista, ci porta a sottolineare che la soluzione di tali problemi non sta nella semplice collettivizzazione dei mezzi di produzione, quando una burocrazia industriale, militare e politica si sostituisce al capitalista nello sfruttamento del popolo. Siamo, tra l'altro, ben lontani dal credere che la soluzione di tali problemi stia in un abbandono dell'attuale processo in corso per un nostalgico ritorno ad una fase preindustriale e precapitalistica. Il problema, per noi, non è di rifiutare la società industriale per quella artigianale, quanto piuttosto di trasformare, in primo luogo, il capitale da *potenza personale in potenza sociale*, di mutare l'attuale rapporto uomo-produzione che vede l'uomo subordinato alla produzione, ed infine di realizzare quelle condizioni di maturità, di preparazione e di conoscenza che permettano all'operaio di non essere la semplice *appendice della macchina*.

⁶⁶ K. KORSCH, *op. cit.*, p. 280 e seg.

⁶⁷ *op. cit.*, p. 19.

quanto i rapporti di proprietà solo tali da costringere l'uomo a vendere il suo lavoro, egli non si riconosce nel suo prodotto, questo non gli appartiene ed anzi gli sta di fronte come una forza ostile e nemica. Il suo lavoro risulta alienato, la sua fatica gli si presenta come una condanna. E nella misura in cui i rapporti tra cose sostituiscono i concreti e reali rapporti umani, la stessa società, le forme di organizzazione, le istituzioni appaiono come qualcosa di pietrificato, sono credute fisse ed immutabili e non sono considerate nella forma del divenire storico. Ma laddove la coscienza borghese è condannata, per la sua posizione di classe, o si condanna, per gli interessi in gioco, a restare *falsa*, il proletariato, in quanto il suo essere viene distorto dalla vita e dalle esperienze sociali e si trova in uno stato di soggezione e subordinazione materiale e morale ha di *diritto la possibilità oggettiva*, di superare, di transcendere l'immediatezza « dell'empiria »⁶⁸, di cogliere la radice ultima degli oggetti dell'empiria stessa, la loro essenza storico-sociale. Mentre la coscienza borghese è limitata nella comprensione della realtà sociale, l'ideologia del proletariato, nel momento in cui « rinuncia al falso atteggiamento del pensiero borghese verso gli oggetti », e si pone dal suo punto di vista, dalla posizione di classe del proletariato, supera il limite della *falsa coscienza* borghese, approfondisce l'empiria immediata e svela quei nessi, quei rapporti ed interconnessioni umane che fanno dell'oggetto non una « res », ma un risultato dell'umana attività oggettivata, un prodotto umano, un momento del processo storico-sociale. L'ideologia del proletariato approfondisce la struttura della merce, la disocculta, scoprendo la socialità dell'oggetto, la sua vera natura che è appunto quella di essere il risultato di un sistema di rapporti interumani.

L'operaio nelle merce scopre se stesso, riconosce la propria umanità mercificata, si rende conto del proprio stato di alienazione, ed in tale condizione si scopre senza qualità, annientato, impotente. Ed in quanto il proletariato realizza tale conoscenza, illumina il suo essere e la sua situazione storica, ha coscienza di sé come merce, si sente impegnato a modificare i rapporti sociali: dallo stato di assoluta negatività in cui si trova, egli trae la sua potenza, la realizzazione della coscienza di classe quale fattore decisivo della praxis. E solo in quanto il proletariato realizza tale coscienza di classe, ciascun proletario supera lo stato di isolamento in cui è tenuto, i rapporti concorrenziali nei confronti degli altri proletari per stringere con essi rapporti di comunità e di solidarietà. Si delinea, a tale livello, la prima organizzazione del proletariato in classe e risulta qui chiarito che la

⁶⁸ G. LUKACS: *op. cit.*, p. 214.

condizione preliminare ed indispensabile di tale evoluzione è appunto la coscienza di classe. Solo in quanto il proletariato non solo vive e soffre la miseria, l'oppressione economica, la disumanizzazione morale e spirituale, ma ha coscienza di tale stato, ha coscienza del suo essere salariato, di essere una cosa, una merce, egli può organizzarsi con gli altri in una unità di intenti e di aspirazioni, e solo come classe, e non al livello individuale, può legittimamente rivendicare la sua umanità perduta, progettare una azione che tolga definitivamente di mezzo le dicotomie che caratterizzano la società borghese e con esse ogni forma di mercato del lavoro. Solo al livello di classe, appunto perché la classe è una forza reale e concreta, capace di opporsi alla classe dominante e di resistere ad essa, laddove l'individuo finisce per essere soppresso dal suo maggiore potere materiale e spirituale.

Il proletariato è una classe, una forza capace di costruire una nuova società nella misura in cui si rende conto, è cosciente e prende delle coscienti e volontarie iniziative. « Senza teoria rivoluzionaria non vi può essere movimento rivoluzionario »⁶⁹ ha scritto Lenin contro quanti avevano aderito al movimento rivoluzionario in virtù della sua importanza pratica. E Mao Tse-Dun, prendendo posizione tanto contro l'idealismo quanto contro il materialismo volgare, in uno scritto *Sulla Pratica*, dice: « Caratteristiche dell'idealismo e del materialismo meccanicistico, dell'opportunismo e dell'avventurismo, sono la frattura tra l'elemento subiettivo e l'obiettivo, la frattura tra la conoscenza e la pratica »⁷⁰. Nella prospettiva di Mao Tse-Dun la teoria emerge dalla pratica per servire la pratica: certo, noi non possiamo mai essere certi della « verità » di una teoria rivoluzionaria in quanto la sua « verità » sta nella pratica sociale e rivoluzionaria, nel conseguimento dei fini previsti; e comunque la teoria è necessaria perché l'azione e l'attività trasformatrice del proletariato possa essere diretta e guidata.

I fautori del volgare praticismo, scrive sempre Mao Tse-Dun, inchinandosi di fronte all'esperienza e disprezzando la teoria, « non possono abbracciare il processo obiettivo nel suo insieme, sono privi di un chiaro orientamento, sono privi di vaste prospettive e, compiaciuti, si rallegrano dei loro successi casuali e delle loro nozioni superficiali. Se costoro dirigessero la rivoluzione, la trascinerebbero in un vicolo cieco »⁷¹. La teoria è per il proletariato la conoscenza di sé come merce, la conoscenza della realtà nella sua essenza, lo svelamento del rapporto antagonistico tra le

⁶⁹ V. I. LENIN: *Che fare?*, cit., p. EDD.

⁷⁰ MAO TSE-DUN: *Scritti scelti*, Roma 1956, p. 381.

⁷¹ *op. cit.*, p. 376.

classi e quindi, una coscienza di classe che già al suo sorgere è impegnata in un processo di trasformazione pratica, in quanto stimola e sviluppa la praxis. In quanto la borghesia oltre ad essere la potenza materiale dominante della società, è anche la sua dominante potenza spirituale, il proletariato può conquistare la sua coscienza di classe attraverso una lotta lenta e difficile. Come ha scritto il Lenin, richiamando l'Engels, « esistono *non due* forme della grande lotta socialdemocratica (politica ed economica), *ma tre, ponendosi accanto a queste anche la lotta teorica* » ⁷².

Appunto perché la coscienza di classe è un momento necessario della lotta politica ed economica, quest'ultima risulterà tanto più efficace quanto più il proletariato ha coscienza del carattere della società in cui vive, della *missione storica* che deve compiere, dei mezzi adatti a realizzare i fini che si è proposto, e quanto meno la sua coscienza è offuscata dalla perversione e dalla mistificazione. Per tal motivo la lotta per la realizzazione di un *umanismo realistico* si configura in primo luogo come « lotta ideologica per la coscienza, per l'occultamento o la scoperta del carattere classista della società » ⁷³.

5) *La lotta per la coscienza e il senso del socialismo.*

Il richiamo alla lotta per la coscienza è, per l'uomo autenticamente impegnato alla costruzione di una società socialista, uno stimolo a rifiutare ed a superare la coscienza volgare, comune, e con essa la pigrizia intellettuale, l'indifferenza, ed a porre la propria coscienza critica come momento di crisi e di rottura dell'ordine sociale esistente e del sapere che da esso scaturisce e su cui si costituisce, un impegno a recuperare l'uomo nella sua autentica umanità, nella sua unicità irripetibile ed insopprimibile, nella sua personalità individuale. La lotta per la coscienza è la lotta contro la fuga di fronte al compito ed al rischio di affrontare in prima persona le situazioni della vita, lotta per una visione realistica dell'uomo, per una esistenza responsabilmente vissuta, in una società in cui l'uomo trovi realizzate e non alienate le sue qualità umane. Appunto perché l'uomo nella società capitalistica non possiede alcuna realtà umana, bisogna lottare perché egli acquisti la consapevolezza di ciò che ha perduto e di ciò che può riconquistare.

« E' anzitutto *compito della filosofia* — ha scritto Marx — operante al servizio della storia, di smascherare l'autoaliena-

⁷² V. I. LENIN: *op. cit.*, p. 101.

⁷³ G. LUKACS: *op. cit.*, p. 77.

zione dell'uomo nelle sue forme profane, dopo che la forma sacra dell'autoalienazione umana è stata scoperta »⁷⁴.

E' anzitutto compito della filosofia di abbandonare le cieche ed astratte prospettive speculative per mettersi al servizio dell'uomo, per illuminare la pratica quotidiana, svelare gli aspetti negativi, dimostrare il carattere inumano e perciò immorale di certi rapporti. Non si intende qui abbassare il ruolo della filosofia, essa ha un compito preciso, ma molto arduo e difficile da assolvere, in un mondo dominato dalla falsa coscienza, dalla manipolazione delle masse, dall'indifferenza, dall'alienazione; in tal modo l'uomo ha perduto la possibilità di conservarsi come soggetto, d'essere, cioè, responsabile di sé e delle sue azioni e del suo destino. Di lui si decide altrove, in altra sede, perché solo apparentemente egli decide della propria sorte ed è libero di scegliere. In realtà, l'uomo contemporaneo non sceglie affatto: come ha scritto il Kosík « nel sistema della manipolabilità generale l'uomo perde la capacità ed il bisogno di distinguere e contemporaneamente anche la capacità ed il bisogno di far differenza fra verità e falsità, fra bene e male: questo è un sistema di indifferenza ed equivalenza, dove sono mescolati la verità con la falsità e il bene con il male. L'equivalenza, elevata a categoria dominante e strutturale della realtà, significa una parificazione di verità e falsità, bene e male, nobiltà e bassezza e di conseguenza un livellamento ed una svalutazione generali: tutto è allo stesso modo valido e non valido, perché tutto perde il suo senso intrinseco »⁷⁵.

Come è possibile una scelta tra ciò che si equivale? Non è l'uomo a scegliere, non è lui a decidere di sé: inserito quale mero oggetto nel processo economico oggettivo, in un mondo di cose, incapace di scoprire in esso la propria umanità mercificata, e da esso dominato e sovrastato, ad esso si abbandona, obliando il proprio essere, la miseria e sofferenza altrui, il significato della vita e della morte, del proprio destino futuro nella prospettiva di una società sempre più dominata dalla neutralità assiologica del tecnicismo e dello scientismo.

La filosofia ha da riempire un vuoto: da quando essa stessa ha decretato la morte di dio e dei valori connessi a tale credenza, nuovi ed autentici valori umani non sono stati sostituiti a quelli, una prospettiva morale è mancata all'umanità, e con essa, la mancanza di una guida, di un fine in rapporto al quale potesse compiere delle scelte e verso il quale orientasse la propria atti-

⁷⁴ K. MARX: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 58.

⁷⁵ K. KOSÍK: *La nostra crisi attuale*, tr. it., Roma 1969, p. 92.

vità pratica. La filosofia deve indicare all'uomo, nella prospettiva di una trasformazione *qualitativa* della società, proposte e fini umani. Ed in questo sta il compito più difficile nel processo della lotta per la coscienza: nella lotta per l'acquisizione di fini validi verso i quali si deve tendere, evitando il compromesso che la borghesia, nella sua lotta per la sopravvivenza, cerca ad ogni costo.

In quanto, secondo la nostra proposta, la società ha da trasformarsi *qualitativamente*, nel senso di una umanizzazione dei rapporti sociali, tale trasformazione e la conseguente umanizzazione non possono essere che radicali, volte cioè alla rimozione di quelle che sono le cause ultime dell'attuale stato di disumanizzazione.

Cogliere tale fine è tendere al socialismo autentico, che, abolendo il salariato, sopprime le classi e genera « l'associazione che non produce merci; e tal forma di società non è più lo *stato*, anzi è il suo opposto, ossia il reggimento tecnico e pedagogico della convivenza umana, il *self-government del lavoro* »⁷⁶. Acquisire la coscienza socialista è appunto tendere a tal forma di umana convivenza: ecco perché il compromesso non ha senso, in quanto non risolve i problemi dalla radice, ma li esaspera e li irretisce, approfondisce lo stato di disumanizzazione dell'uomo, dilaziona nel tempo la soluzione dei problemi.

Secondo il nostro ordine di idee, non si tratta tanto di rimediare ai mali che comporta l'essere proletari, di proporre soluzioni pratiche contingenti, quanto di abbattere le condizioni che rendono possibile il proletariato stesso come classe in antagonismo a quella borghese, la contrapposizione di capitale e lavoro, di padronato e salariato, la mercificazione del lavoro.

Come ha scritto Lenin, « la lotta economica è la lotta collettiva degli operai contro i loro padroni per avere migliori condizioni di vendita della *forza-lavoro*, per migliorare le condizioni di lavoro e di esistenza degli operai »⁷⁷. Pur rilevando l'importanza che la lotta di classe condotta al livello economico, come resistenza al potere materiale della borghesia svolge nella formazione della coscienza di classe, consideriamo tali forme di lotta solo dei momenti di un processo che deve portare ad « abbattere il regime sociale che costringe i nullatenenti a vendersi ai ricchi »⁷⁸.

⁷⁶ A. LABRIOLA: *La concezione materialistica della storia*, Bari, ed. 1965, p. 37.

⁷⁷ V. I. LENIN: *Che fare?*, cit., p. 131.

⁷⁸ *op. cit.*, p. 127.

In altri termini, il problema non è tanto quello di vendere più o meno vantaggiosamente la propria forza-lavoro, quanto di porre fine ad un tale commercio, e possedere una coscienza socialista. Ciò significa progettare una società in cui l'uomo non sia più costretto a vendere il proprio lavoro, a nessun prezzo. Denunciare il male delle condizioni economiche del proletariato è solo un momento della lotta di classe: essa deve politicizzarsi se vuole appunto abolire radicalmente la disumanizzazione dell'uomo. L'alternativa è stata proposta: una *società socialista*. Ma « che cos'è *propriamente* il socialismo? ». E' l'interrogativo radicale che il filosofo cecoslovacco Karel Kosík si pone e propone agli altri in un momento in cui gli eventi storici sembrano drammaticamente rimettere in discussione il socialismo: « Questa domanda non mira soltanto a ripulire nel modo più netto il socialismo da tutte le crudeltà e mostruosità che sono state commesse in *nome* suo, ma anche a ricercare di *nuovo* il *sensu* del socialismo ». Il socialismo umanistico, quale emerge dalla lettura delle opere di Marx è « una *alternativa* rivoluzionaria, e umanistica e liberatoria, rispetto ad ogni e qualsiasi fatto specie del sistema della manipolabilità generale, e quindi poggia su tutt'altri fondamenti e parte da tutta un'altra concezione dell'uomo, dell'essere, della natura, della verità e della storia ». Il socialismo è « una *alternativa* rivoluzionaria e umanistica rispetto all'oppressione, miseria, sfruttamento, ingiustizia, menzogna e barbarie, rispetto alla guerra, all'umiliazione dell'uomo e all'oppressione della sua dignità, alla illibertà ... »⁷⁹. Questa alternativa presuppone una lotta destinata a percorrere un non facile cammino né a concludersi presto, siamo appena all'inizio.

VITO D'ARPA

⁷⁹ K. KOSÍK: *op. cit.*, pp. 98-99.

Il pubblico potere e il lavoro sociale

Premessa

Nel corso dell'ultimo quinquennio, la domanda di ricerca e di lavoro sociale da parte dei « pubblici poteri » è aumentata anche in Italia. Scienziati e operatori sociali hanno in tal modo apportato una sensibile modificazione alla dimensione quantitativa del loro rapporto con i centri di potere decisionali. Da ciò non deriva però che attualmente la dimensione qualitativa di questo rapporto sia soddisfacente. Ricerca e lavoro sociale sembrano essere entrati in crisi nel momento stesso della loro valorizzazione quantitativa che, per quanto si può prevedere, è considerata fenomeno irreversibile. Qui si vorrebbe porre il problema in questi termini: l'aumento di richiesta verso la ricerca e il lavoro sociale ha portato all'istituzionalizzazione di queste attività in un modo illusorio, cioè formale e notarile, o invece ricerca e lavoro sociale sono stati istituzionalizzati in un modo che tiene conto almeno in parte delle esigenze del paese?

Istituzionalizzazione della ricerca sociale

I rapporti tradizionalmente stabiliti tra centri di potere conoscitivi e centri di poteri decisionali, non sono mai stati tranquilli. I secondi, infatti, rinunciano sempre malvolentieri alle prerogative che si sono riservate nel processo di formazione delle decisioni. La tendenza a prendere decisioni di tipo *intuitivo* che esaltino il « fiuto » del politico, è viva ancor oggi, sebbene si diffonda via via la tendenza a supporre che una decisione debba esser presa sulla base del maggior numero possibile di informazioni, qualitativamente garantite. Il centro del potere conoscitivo, nel processo di formazione delle decisioni, verrebbe quindi a porsi, più o meno volontariamente, come un condizionatore della scelta politica, che interviene nel merito della scelta sua senza avere le *responsabilità* che il potere decisionale tende a concentrare su se stesso. I rapporti più « soddisfacenti », tra i due centri di potere si sono perciò avuti quando il potere conoscitivo ha accettato di subordinarsi ai riferimenti di valore del centro di potere decisionale e di prestare la sua opera senza entrare nel merito politico delle decisioni, cosicché l'azione intrapresa, indipendentemente dalle risultanze scientifiche, era resa accettabile, cioè mediata dal potere conoscitivo.

Questo compromesso è visibilissimo nell'ambito delle scienze sociali.

Edward Shils, in un saggio del 1949, riepilogando la storia dell'inserimento delle scienze sociali nella politica della decisione pubblica, mostra come *fin dall'inizio* le scienze sociali abbiano avuto un'utilizzazione strumentale, che ha inciso profondamente anche sul loro destino di crescita¹. L'impronta iniziale è poi rimasta, nonostante gli scienziati e gli operatori sociali siano aumentati di numero. In Italia, infatti, finita la censura idealistico-fascista, si era pensato che « sul momento » fosse compito degli scienziati e degli operatori sociali entrare in gran numero all'interno delle istituzioni. Solo in un momento successivo, quando cioè la loro affermazione quantitativa come professionisti fosse divenuta realtà, i sociologi si riservavano di « contrattare » le rispettive sfere di potere. Quest'ipotesi tattica ha goduto di breve credibilità. Lo scontento critico che serpeggia ora nell'ambiente fa capire che le cose sono andate molto diversamente. Attualmente l'incremento quantitativo degli scienziati sociali non sembra condizione sufficiente per sottrarre le scienze ed il lavoro sociale dal sospetto di un loro farsi strumentali rispetto ai centri di potere politico. Il numero di per sé può essere una condizione necessaria, ma certamente non basta. La radice del problema è altrove.

Giustificazioni usuali, ma contestabili

Dell'attuale « non-potere » delle scienze e del lavoro sociale si danno molte *giustificazioni*. Non sembrano però del tutto soddisfacenti. Ad una analisi attenta mostrano la loro sostanza difensiva o corporativistica. Una di queste giustificazioni tende a responsabilizzare la parentesi censoria fascistico-idealistica. C'è qualcosa di vero. Ma bisogna osservare che anche altrove, dove tale paralisi è mancata, le scienze sociali e il lavoro sociale, non sono meno in crisi. Si pensi agli Stati Uniti², che hanno rappresentato un punto di riferimento di primaria importanza per molti, direi tutti gli scienziati e gli operatori sociali italiani. Non si deve dunque parlare solo della strozzatura evolutiva subita dalle scienze sociali, ma anche delle loro modalità di utilizzazione, calcolate, pianificate e programmate dai centri di potere.

¹ E. SHILS, *Social science and social policy*, « Philosophy of science », vol. 16, 3), 1949, trad. parziale italiana in « Antologia delle scienze sociali », Il Mulino, Bologna, 1960, pp. 491-500.

² Cfr. p. e., M., RIOUX, *Remarques sur la sociologie critique et la sociologie aseptique*, « Sociologie et société », I, mag. 1969

Né è oggi più credibile l'altra tesi difensiva secondo la quale le scienze sociali non hanno potere perché non sono in grado di compiere analisi *esatte* come le scienze fisiche. In realtà quando le « scienze esatte » vengono utilizzate dal pubblico potere, subiscono anch'esse un processo di strumentalizzazione; i risultati da esse offerti rimangono estranei al processo di formazione delle decisioni, se i centri di potere non sono interessati a prenderli in considerazione³. Gli esempi, sono molti. Ne basterà qualcuno. La situazione urbanistica e quella ospedaliera, per fermarsi a due casi, sono state denunciate più volte non solo dai giornali, ma anche da gruppi di professionisti: le decisioni politiche, però, hanno mostrato di orientarsi sulla base di *altre* informazioni ed esigenze, che non erano precisamente quelle fornite dagli « esperti ». A parte ogni discorso sull'esattezza delle scienze, non è certo l'« inesattezza » delle scienze sociali che può spiegare la relativa indifferenza del potere pubblico, in sede decisionale, per certe *segnalazioni* fornite dalle scienze sociali.

Infine, si usa dire che le scienze sociali non hanno potere perché non dispongono di un riconoscimento ufficiale, di un albo professionale ecc., e quindi mancano di uno strumento giuridico appropriato che dia loro un volto ufficiale. Certo, in uno « stato di diritto », questa può anche essere un'esigenza. Ma è un'esigenza corporativistica. L'albo professionale salvaguarda certi « diritti » privatistico-corporativi, ma, come si vede nel caso di professioni che dispongono di un albo (medicina, ingegneria ecc.), non è sufficiente a dare peso politico ad un raggruppamento professionale. Può dare anche le linee di una « deontologia » cui attenersi referenzialmente: ma non si tratta ancora del potere politico auspicato. Oppure possiamo dire che si tratta di un potere politico, ma esso rimane nella logica privatistica dell'attuale concezione del potere. Queste giustificazioni, proprio perché diffuse, vanno considerate in rapporto all'assetto organizzativo che la nostra società si è dato, perché solo in questo contesto possono essere decifrate.

³ Naturalmente, qui non si ha nessuna intenzione di riproporre il mito scientifico della risoluzione in scienza della decisione politica. Si può accettare che « all'élite scientifica non si attribuiscono funzioni di comando... (e che) i contributi della scienza sociale alla politica non possono andare oltre le funzioni consultive », per lo meno allo stato attuale della nostra organizzazione sociale. Quindi, si può accettare anche che « la politica non potrà mai essere scientifica (perché) le opinioni, le valutazioni, le discussioni sono l'anima della politica, e un fatto può restringere il campo di discussione, ma niente più » (WILLIAM H. WHYTE, *L'uomo dell'organizzazione*, Torino, Einaudi, 1960, pag. 39). Quel che si vuol dire, però, è che è disattesa di fatto la stessa funzione consultiva delle scienze sociali. Vi si ricorre, solo se e quando esse possono dare un dato risultato.

L'aumento di domanda per la ricerca e il lavoro sociale, secondo alcuni autori⁴, si dovrebbe al fatto che i pubblici poteri hanno esteso gli ambiti tradizionali di azione e insieme hanno avvertito l'esigenza di intervenire con metodi nuovi in quelli tradizionali. I pubblici poteri, decidendo di intervenire direttamente in campo sociale, hanno avvertito l'esigenza di disporre di un certo numero di « tecnici » da utilizzare a scopi di conoscenza e di intervento. E' una ragione plausibile. Ma non è sufficiente essere d'accordo su un principio generale e propagandistico: bisogna anche cercare di stabilire quali ne siano le implicazioni concrete.

Se infatti un principio come questo va preso alla lettera ne deriva come prima implicazione che dovrebbero essere *modificabili e non date* le variabili della situazione interna ed esterna di una amministrazione o di un pubblico ente. Invece, tutto accade come se il pubblico potere ammettesse la possibilità di dar vita ad un'attività di ricerca e di lavoro sociale non illusoria ma considerando dati e non modificabili i più tradizionali metodi di gestione del potere. Variabile « situazione interna » e variabile « situazione esterna », infatti, sono considerate non modificabili sia dagli scienziati e dagli operatori sociali (nella loro maggioranza), sia dagli stessi pubblici poteri, che non vogliono scompaginare (se non in casi di lotta interna) le assestate lottizzazioni e giurisdizioni. Che una pubblica amministrazione contempli o no un ruolo di operatori sociali non fa differenza: il potere delle « attività sociali » non dipende da fatti giuridici, ma da fatti politici. Il « ruolo » può dare una formalizzazione diversa: ma il problema della illusorietà o non illusorietà del lavoro e della ricerca sociale rimane. E' utile analizzare più da vicino la funzione frenante che esercitano le variabili situazioni interna ed esterna.

Variabile situazione interna

Un ricercatore o operatore sociale che entra in una pubblica organizzazione è inserito immediatamente in una piramide gerarchica estremamente formalizzata, che limita pesantemente la sua attività. La gerarchizzazione delle funzioni, com'è diffusamente creduto, dovrebbe organizzare razionalmente la produ-

⁴ Cfr. p. e. G. DE RITA, *L'amministrazione centrale*, « Sociologi e centri di potere in Italia », Bari, Laterza, 1962, pp. 57-73, oltre che, naturalmente, tutto il volume al quale sarà fatto cenno in seguito. Inoltre, cfr. anche PAGANI A., *Responsabilità del sociologo*, Comunità, Milano, 1964, secondo cui il potere pubblico è passato dal controllo all'intervento.

zione burocratica. Se la burocrazia ha il compito notarile di produrre « pezzi di carta » e di *vedere* la realtà sociale attraverso questi pezzi di carta, è probabile che la sua sia davvero una organizzazione funzionale, benché finisca sempre per trasformarsi in una gerarchia di potere. Comunque, passando da una mano all'altra, il pezzo di carta aumenta di valore burocratico, fino all'ultima firma e all'ultimo timbro. La piramide ha un significato convenzionale, nel ristretto ambito di una determinata concezione dell'organizzazione sociale. Ma se noi pensiamo che una pubblica organizzazione debba intervenire *anche* in campo sociale, nel nodo dei problemi sociali reali, quest'impalcatura non ha più senso. La piramide gerarchica delle funzioni non garantisce più nulla: il potere tecnico o conoscitivo non può essere gerarchizzato. Le espressioni « medico, ingegnere, psicologo » ecc., « di terza, seconda, prima classe » ecc., non hanno senso. La validità di una determinata « prestazione » ha valore in se stessa, indipendentemente dal grado⁵. Questo vale soprattutto per la ricerca, dove interviene un'attività immaginativa. Non si può pensare che la *vis* creativa si strutturi secondo le linee della piramide gerarchica, né che le ragioni della strutturazione gerarchica siano del tutto innocenti. Hanno una loro ragione, soprattutto politica.

Se infatti l'attività di ricerca sociale ha lo scopo di « prendere visione » della realtà sulla quale si dovrà poi intervenire, un ricercatore, anche se posto agli ultimi gradi della gerarchia cosiddetta funzionale, dovrebbe, sulla base delle sue analisi, « intervenire nel processo di formazione delle decisioni ». Ma far questo può significare in certi casi contraddire (in sede per esempio di verifica degli interventi effettuati) una politica sociale stabilita « in alto ». In sede di ricerca conoscitiva, invece, significa *vincolare*, almeno teoricamente, lo spazio di potere decisionale, con la stessa produzione di informazioni qualitativamente garantite. La gerarchia delle funzioni, però, rende tutto questo molto difficile. Nelle pubbliche amministrazioni è il superiore a giudicare l'inferiore e mai il contrario. Inoltre, è il superiore ad « impadronirsi » del lavoro che man mano gli vien passato, perché sua è la responsabilità formale. Tutto questo porta più o meno consapevolmente a *scontare* anticipatamente la ricerca. La subordinazione burocratica, infatti, fa scattare i meccanismi autocensori. Questo è probabilmente la ragione per cui le ricerche sociali all'interno delle pubbliche amministrazioni somi-

⁵ Una trattazione dei rapporti conflittuali che si possono avere da un « confronto » tra potere burocratico e potere tecnico, è in A. ETZIONI, *Sociologia dell'organizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1968.

gliano sempre più a relazioni sull'attività dell'istituto e sono fondamentalmente tautologie autocelebrative. Ovviamente, una ricerca « critica » può sempre essere tollerata o anche sollecitata. Ma generalmente essa viene poi lasciata lettera morta. La sperimentazione, in modo analogo, viene controllata. Può anche godere di una certa pubblicità ma più a scopi catartici che « promozionali ».

Variabile situazione esterna

La variabile situazione esterna, per una pubblica organizzazione, è il muro del suo potere. Per i sistemi di controllo stabiliti dallo stato di diritto, ogni pubblica organizzazione finisce per dipendere da un'altra. Ciò vuol dire che essa dispone di una serie di limiti alla sua iniziativa, che deve rispettare. Formalmente è tutto ineccepibile. Questo schema di controlli, infatti, dovrebbe esigere da un'amministrazione il rendiconto del suo operato. Senonché lo stesso sistema di controlli può avere (ed ha) funzione frenante. In particolare esso contribuisce a formare la mentalità burocratica. La paura per il controllo mantiene il livello di iniziative possibili sempre al di sotto del limite. Meglio non fare che esporsi al rischio di sbagliare. Soprattutto il sistema di controlli è utilizzato per frenare le sperimentazioni, i nuovi metodi di gestione ecc., dato che ogni innovazione deve passare attraverso la competenza dei vari organi di controllo previsti. Non c'è dubbio che dal punto di vista formale e giuridico, in uno « stato di diritto », questo sistema di controlli possa avere una certa perspicuità. Ma sotto la lettera del diritto, c'è la molla politica, che vuole controllare il gioco dei poteri. Alla variabile situazione interna si aggiunge dunque la variabile situazione esterna. Ciò comporta uno spostamento delle competenze e delle responsabilità, la irreperibilità del competente a decidere. La nota *lentezza burocratica* si deve soprattutto a questo; al fatto che il progetto di iniziative da prendere deve compiere un *iter* lunghissimo e molto spesso *torna*, approvato o no, quando l'« innovatore » ha proposto una qualche modifica. Tutto questo non è casuale. La lentezza burocratica è uno strumento di gestione del potere e di scoraggiamento, un modo di conservare quanto c'è in termini di organizzazione societaria, cioè in termini di potere. Il gioco del « passaggio delle responsabilità » tende a prefabbricare ed a controllare mentalità dipendenti, per le quali l'identificazione personale nelle funzioni specifiche, nel grado ecc., è l'unico spazio di agibilità. Il potere, viene subappaltato mediante l'articolarsi della carriera, anche se si tratta di un potere quasi soltanto esecutivo. Le decisioni politiche *che realmente contano* vengono prese altrove, ancora più in alto

degli alti gradi gerarchici di una pubblica amministrazione. A chi vi lavora non rimane che la sua vicenda burocratica: l'attenzione fissa alla carriera, regolata dalle note di qualifica. Rimane cioè una visione della realtà sociale in cui operare in termini di competenze, uffici, mansionari ecc. Questa realtà del lavoro burocratico per i ricercatori e gli operatori sociali è anacronistica ed insostenibile. L'adattamento al « ruolo », alla « funzione », ai « doveri » impiegatizi, isterilisce la spinta del ricercatore che, se non vuol rischiare l'emarginamento, deve tagliare la sua attività su questa misura. Ciò porta un'altra conseguenza: coloro che tendono ad un tipo di attività libera da simili pastoie (o perlomeno che presumono che l'attività di ricerca universitaria o privata sia effettivamente più libera), non entrano nemmeno in queste strutture, dando così luogo ad un processo di autoselezione significativo⁶. Si dirà che esiste un progetto di riforma burocratica che risolverà le più stridenti contraddizioni: ma anche il ritardo di una legge ha il suo significato.

L'andamento del lavoratore sociale.

Quale sia dunque il processo di adattamento che deve affrontare il ricercatore inserito in una pubblica amministrazione, s'è già visto. Egli deve scegliere fundamentalmente tra i rischi che comporta, in una struttura burocratizzata, una ricerca che sia veramente tale e il ripiegamento verso una ricerca tautologico-auto-celebrativa, che gli permette invece di far carriera, o perlomeno di segnalarsi presso i suoi superiori. Il processo di adattamento del vero e proprio lavoratore sociale è ovviamente anche questo: ma si caratterizza diversamente e finisce anche per dare il tono di fondo agli stessi orientamenti di ricerca. Poiché il gioco imposto dalla variabile situazione esterna è relativamente vincolante è necessario che i problemi sociali vengano colti non per quel che sono ma per quello che una pubblica amministrazione può prendere « operativamente » in considerazione. Di qui, il processo di psicologizzazione dei problemi sociali⁷. Poiché è assai

⁶ Il fenomeno della cosiddetta « fuga dei cervelli », è piuttosto noto. Rispetto ai « pubblici poteri », il fenomeno si manifesta due volte. Quelli che *fuggono* verso le offerte dei privati, e quelli che *fuggono* all'estero. Considerazioni economiche a parte, che hanno ovviamente importanza (forse primaria), la riluttanza ad entrare nelle strutture del pubblico potere è data da un lato dal soffocamento burocratico, dall'altro, dal conseguente frenaggio dell'iniziativa innovativa.

⁷ Ovviamente, colpevolizzare le singole pubbliche amministrazioni, qui non contribuisce al chiarimento del problema. La tendenza, è generale. Nelle pubbliche amministrazioni, si ha soltanto una focalizzazione localizzatrice del fenomeno. Tutto però sembra dipendere dal fatto che

difficile che una pubblica amministrazione possa intervenire a fondo nei problemi sociali essa si limita a cercare (e generalmente riesce a trovarli) quei livelli di intervento che le permettano di esibire delle statistiche sullo stato delle sue iniziative, senza che le iniziative stesse scalfiscano la composizione e distribuzione del potere. L'individuo rimane l'unica variabile *sempre* aggredibile di un problema sociale. Messe tra parentesi le variabili effettive (economiche e politiche) l'individuo viene colpevolizzato e penalizzato per il suo non-adattamento alla situazione; curato e sostenuto perché nulla cambi dei rapporti sociali fuori di lui, tranne, naturalmente, lui stesso, che deve « ristrutturare » la sua personalità, in funzione di un prevedibile adattamento alla situazione.

Questa concezione del lavoro sociale ha conseguenze anche sulla ricerca. Sui temi, che in tal modo vengono selezionati, e sulle stesse modalità di conduzione della ricerca. Una controlettura delle ricerche sociali condotte in Italia in questi ultimi anni potrebbe essere molto indicativa della situazione. I concetti fondamentali portati avanti sono quelli di integrazione e di adattamento. Psicologia e sociologia, in tal modo, son divenute sempre più misurative, piuttosto che esplicative. Le tecniche d'indagine denunciano questa tendenza a situare l'individuo entro uno spazio sociale precedentemente stabilito in termini di organizzazione sociale senza alternative. Gli operatori sociali, hanno soprattutto il compito di diagnosticare l'avvenuto adattamento dell'individuo ad una situazione; di diagnosticare il suo non-adattamento; di prevedere i margini della sua recuperabilità e quindi di riadattarlo alla situazione, se ciò è possibile, oppure di escluderlo dalla situazione stessa. I concetti di norma e deroga, qui sono essenziali. Sono lo sfondo concettuale e di valore su cui avvengono la misurazione e la classificazione della capacità dell'individuo di vivere la sua esperienza biografica.

La violenza occulta del potere.

La tendenza a colpevolizzare ed a penalizzare l'individuo anziché a *comprendere* le situazioni sociali reali non è né casuale, né può considerarsi un vizzo sado-masochistico dei lavoratori

si aderisce al mito organizzativistico, secondo il quale ogni problema sociale si può risolvere « positivamente » solo se si dispone di una tecnologia adeguata. Lo sforzo, dunque, è soltanto ingegneristico-sociale. Si tratta di risolvere i problemi a livello di individuo o al massimo di « piccolo gruppo ». Di qui, inesorabilmente, la psicologizzazione dei problemi sociali. Che permette, tra l'altro, di mostrare che tutte le sfasature, i guasti, gli inconvenienti, sono *nel* sistema, assolvendo così il sistema.

sociali. Essa è piuttosto imposta dal sistema di funzionamento delle istituzioni, gendarmi della struttura esistente. Volendo infatti schematizzare l'interdipendenza funzionale delle istituzioni (luogo elettivo di lavoro sociale), possiamo affermare, con Wright Mills, che esistono centri di potere maggiore e centri di potere minore e che quelli di potere minore si muovono in modo costantemente dipendente da quelli di potere maggiore⁸. Nel gioco delle interdipendenze funzionali delle istituzioni sociali è possibile scorgere una gerarchia dei poteri, alcuni dei quali svolgono una funzione ancillare rispetto ad altri. La ricerca ed il lavoro sociale risentono di questa distribuzione del potere istituzionale. L'istituzione sociale che veramente conta ed orienta l'attività di tutte le altre è quella economica produttivistica, caratterizzata, nel suo funzionamento concreto, dalla tendenza ad appropriarsi del lavoro organizzato dipendente in modo predatorio (imprenditoriale), allo scopo di massimizzare i profitti di pochi gruppi di potere. Ma l'istituzione produttiva, in regime di produzione capitalistica, ha bisogno dell'alleanza dell'istituzione politica e di quella militare. Mentre infatti il potere politico normativizza le esigenze dell'istituzione economica dando loro valore di legge, quello militare (esercito e polizia) garantisce che gli attacchi eventualmente apportati all'attuale assetto societario saranno rintuzzati e quindi garantisce la vita della stessa istituzione economica. Al di sotto di questo triangolo dei grandi poteri troviamo i piccoli poteri. Fra i quali la famiglia, la scuola e l'organizzazione lavorativa⁹. Questo triangolo di poteri minori ha scarsa autonomia perché agisce solo « su commissione ». E' cioè una varia-

⁸ « Nell'ambito della società americana il più ampio potere risiede ora nei settori economico, politico e militare. Altre istituzioni, sembrano vivere ai margini della storia moderna, per subordinarsi di volta in volta al potere di quei settori. Non c'è famiglia che abbia sugli affari nazionali il potere paragonabile a quello delle organizzazioni militari; non c'è università che nell'indirizzo da dare agli avvenimenti importanti abbia il potere del Consiglio nazionale di sicurezza. Le istituzioni religiose, educative e familiari non sono centri autonomi del potere nazionale; al contrario, sono ambiti periferici, soggetti all'influenza incessante dei tre grandi settori ai quali spettano le decisioni e i piani d'azione » (MILLS CH., *Le élites del potere*, Milano, Feltrinelli, 1959, pag. 12).

⁹ Con un'immagine utilizzata da Martin Nicolaus, potremmo dire che i « poteri minori », cioè la scuola, la famiglia e l'organizzazione professionale, costituiscono i « poteri femmina », mentre il « potere maschio », sarebbe dato dall'unione dei poteri maggiori. Maschio e femmina, qui, sono utilizzati senza nessun riferimento pregiudiziale. Si vuol dire soltanto che i « poteri femmina », economicamente dipendenti, sono rutinariamente subordinati ai « poteri maschi ». La loro devozione e sottomissione è raccomandata, perché il potere maschio possa compiere con calma e tranquillità le sue operazioni. Come la moglie borghese del buon borghese, che ha il suo mito apicale nell'omerica Penelope, deve tessere

bile dipendente strettamente sorvegliata, che evolve solo nell'ambito dei tre poteri maggiori e, soprattutto di quello economico-produttivistico. Ricerca e lavoro sociale, di solito, sono utilizzati proprio da questi poteri minori, che hanno maggior bisogno di mediazioni tecnocratiche per conservare la struttura così com'è e quindi permettere ai poteri maggiori di effettuare il loro gioco.

Gli psicologi, i sociologi ecc., diventano in tal modo « servi del potere », « consiglieri del re », « scrutatori di cervelli », « sondatori di personalità » ecc., perché l'istituzione economica, per la quale in definitiva svolgono il lavoro strutturandolo nel modo ad essa conveniente, ha bisogno di misuratori, di controlli e di selezionatori. Scienziati ed operatori sociali, detto altrimenti, sono utilizzati per prefabbricare individui socialmente utili perché economicamente utilizzabili, e per controllare continuamente la qualità di questi *prodotti*. La violenza occulta del potere è appunto in questo: nel vincolare la strutturazione di personalità « sociali prevalenti » in termini di utilizzabilità economica e di fondare tutto uno spettro di concetti e di valori sulla base di questa esigenza di settore. Un gran numero di scienziati e di operatori sociali si è reso disponibile per quest'operazione di violenza: è la ragione dell'attuale crisi delle scienze sociali, « pure » o « applicate », scadute a tavolario di misurazione, a repertorio più o meno frettoloso di *motivazioni* colpevolizzanti e penalizzanti l'individuo.

Gli ambiti di applicazione delle scienze sociali.

Com'è noto, la prima loro *massiccia* utilizzazione è avvenuta nel corso della prima guerra mondiale ed è stata fatta dal potere militare. Dopo la guerra, è stata soprattutto l'industria ad utilizzarle, non soltanto in zona produttiva (selezione, orientamento, gestione del personale ecc.), ma anche in zona di consumo (propaganda, pubblicità ecc.). Le amministrazioni statali, quando sono ricorse all'uso delle scienze sociali non si sono discostate gran che dai modelli di utilizzazione proposti dalle altre due istituzioni: si trattava solo di inserirle nei gangli più decisivi dell'assetto organizzativo societario. La gestione del potere pubblico dissipa anche il sospetto di una privatistica utilizzazione delle scienze sociali, benché sia evidente che il potere pubblico agisce per così dire su mandato di quello privato.

pazientemente la sua tela domestica, perché il maschio borghese imprenditorializzi tutta la tela di rapporti sociali, in vista del profitto. (Cfr. M. NICOLAUS, *The professional organization: a view from below*, « The Antioch Review », 1969, pp. 375-387).

Le scienze sociali furono utilizzate massicciamente per orientare e selezionare i comportamenti espressi nell'ambito della vita familiare. Alla famiglia si delega il compito della socializzazione primaria e dipende da essa la prima strutturazione delle personalità sociali prevalenti. Se si vuole che queste si evolvano in un certo modo, si deve agire sulla famiglia direttamente ed indirettamente. Bisogna perciò selezionare per le famiglie tutti i singoli processi di orientamenti nella realtà sociale dell'individuo, perché l'assetto organizzativo della società non abbia a risentirne. Un modo di controllo è la divisione in classi della società, che produce un restringimento delle possibilità orientative e quindi seleziona *standards* comportamentali. Un altro modo di controllo è di far vivere questa disuguaglianza delle opportunità come qualcosa non solo di necessario, ma anche di efficace, perché sia meglio accettato da ciascuno il proprio « destino » e quindi si abbia un tipo di adattamento quanto possibile tranquillo. Nella famiglia si formano gli individui in modo che possano esprimere le caratteristiche richieste dall'istituzione economica: da un lato, le caratteristiche da utilizzare nella produzione dei beni, dall'altra quelle da utilizzare nel consumo dei beni. Da un lato, doti che permettano l'imposizione del consenso, che è compito essenziale delle classi dominanti; e dall'altro, doti che permettano la riproduzione del consenso, che è dovere essenziale delle classi dominate. Naturalmente le sfumature tra questi due estremi sono molte: ma qui preme soltanto lo schema generale. Le scienze sociali, in questo ambito, possono svolgere un compito molto importante, dato che proprio la famiglia sembra stia avvertendo sempre di più il bisogno di ricorrere a degli « esperti » in « questioni educazionali ». Il bambino è un investimento, perché sarà un lavoratore e un consumatore: su lui si deve puntare, con il minimo rischio possibile. Va allevato in un modo determinato, prima che possa avere l'opportunità di dissentire dai modi di vita imposti. Semmai, dissenterà attraverso il meccanismo delle risposte nevrotiche, disadattate, deroganti ecc.; ma *società* e scienze sociali hanno previsto e teorizzato anche questo.

Non diverso è il compito della scuola. La scuola fornisce i più importanti « cenni » di socializzazione secondaria. Completa il ciclo di prefabbricazione dell'individuo utilizzabile. Nella famiglia il momento di valutazione dell'individuo non è formalizzato, se non nei casi di più grave « disadattamento ». Nella scuola la valutazione dell'individuo è continua. L'apprendimento è in funzione della valutazione; a questo scopo il nozionismo è importante. Permette di parcellizzare le valutazioni e di tenerle sul filo condizionatore della sanzione-ricompensa (sistema di votazione). Chi non è « adatto » a questo tipo di apprendimento deroga dalla norma unilinearmente imposta. Registra uno scarto

dalla norma, che va computato a danno dell'individuo. La selezione, già cominciata nella famiglia in termini di opportunità e di disponibilità materiali che autorizzano la disponibilità dei discriminanti circuiti informativo-formativi, nella scuola ha il suo luogo ideale. Sotto il pretesto delle esigenze educazionali, avviene una selezione di classe, meccanismo fin troppo noto per dilungarvisi. Quel che è essenziale notare è che famiglia e scuola non soltanto selezionano, ma orientano. Tra selezione e orientamento, nonostante si sia tentato di differenziare questi due termini per rendere più accettabile il secondo non c'è nessuna differenza. Di fatto, i processi orientativi sono selezionati dal potere economico e i momenti selettivi sono orientati preventivamente da quegli stessi gruppi di potere. Il momento selettivo è soltanto un momento giuridico-formale. Si dice cioè all'individuo: io ti valuto per quello che sei; ma egli è quel che è in base a quel che si è permesso che egli fosse. Il processo orientativo, invece, consiste nello scegliere « liberamente » tra alternative imposte, in un sistema di scelte binario, che inghiotte per sempre l'alternativa scartata, senza possibilità di recupero. Quando l'individuo arriva all'età lavorativa, tutte le carte o quasi son state giocate. Resta solo da mostrare quelle che gli è stato permesso di tenere in mano.

La situazione lavorativa deve conservare, cioè gestire, comportamenti così oculatamente controllati nelle fasi precedenti. L'individuo, socializzato per l'istituzione produttiva, viene ora da essa commisurato alla norma stabilita, e quindi valutato in termini di scarto ammesso o inammissibile. La deviazione può essere riabilitata. Se questo non avviene, è l'esclusione, come già avveniva nella scuola e nella famiglia, in tutto l'arco del processo di prefabbricazione dell'individuo. La « società », allora interviene. Segue, interna e segrega. A seconda dei casi. Comunque, il disadattamento alla norma non è prevedibile: è qui che, secondo i valori dell'organizzazione la ricerca sociale può « soprattutto » intervenire, dopo essere intervenuta già in sede di « formazione » e di « valutazione ». L'assistenza ai bisognosi del precetto cristiano attraversa longitudinalmente tutta la concezione dell'assetto societario. I bisognosi, in questo caso, sono coloro che non possono produrre come e quanto è richiesto. Perciò, sono assistibili, segregabili ecc.: anziani, minorati fisici e psichici, disadattati ecc. L'emarginazione di costoro ha vantaggi anche didattici, dato che serve da esempio proponibile e da minaccia, da ricatto continuo a chi non vuol decadere dal suo *status*. Per gli emarginati, invece, si farà quel che si potrà fare, ammesso che si voglia davvero fare e non invece dar a vedere di far qualcosa.

Orientamenti di ricerca e di lavoro sociale.

Nonostante la forte schematizzazione, questa sembra essere attualmente la « nostra realtà sociale ». E' certamente una giungla e ci vuole una mentalità utopica per decifrarla. Ma il lavoro e la ricerca sociale cercano di comportarsi come se questa non fosse una giungla. Anzi attraverso lo studio e l'utilizzazione dei concetti di adattamento e di integrazione, cercano di adattare l'individuo a questa giungla e di integrarlo. L'accenno fatto alla psicologizzazione dei problemi sociali è espressione di questa tendenza.

Psicologizzare i problemi sociali, significa non soltanto mettersi nella condizione di non toccare le variabili più significative che è « vietato toccare »: ma anche dare all'attuale assetto di distribuzione del potere la migliore arma per la sua conservazione, poiché colpevolizzare e penalizzare il singolo individuo serve a sottolineare la bontà dell'attuale organizzazione sociale e l'inesistenza di alternative. E' il comportamento più diffuso: l'individuo è colpevolizzato, il sistema assolto.

Del resto, la comprensione vera di un problema sociale non può che urtare la suscettibilità di chi, discorrendo del potere, crede pure di poterlo gestire secondo imperscrutabili criteri. Una ricerca sociale « autentica » non sarebbe presa in considerazione, proprio perché sconvolgerebbe gli ordinati orticelli del potere e il sistema di coperture ideologiche attorno ad essi. I più grandi sociologi che hanno *autenticamente* analizzato la realtà sociale son stati generalmente dei marginali, dei rifiutati dalla società « che conta ».

Se dunque il pubblico potere ha aumentato la sua domanda di ricerca e di lavoro sociale, vuol dire che esso trova in questa strategia il suo interesse. Gli è chiaro che la ricerca e il lavoro sociale non sono in grado di attaccare frontalmente i suoi privilegi ma, al contrario, possono essere utilizzati per la loro conservazione, e, possibilmente, per la loro proliferazione.

Il lavoro sociale, in tal modo, è tecnologia, ingegneria sociale. La ricerca da partenza è finalizzata al rinvenimento di *tecniche* di ingegneria sociale, che diano l'impressione della modificazione intervenuta, per convincere che *anche* il pubblico potere si odopera a provvedere gli individui di *standards* di vita sempre migliori. I guasti arrecati dal modo di produzione capitalistico vengono previsti o « curati ». Ma caso per caso. Il che, tra l'altro, presenta un vantaggio indiretto: l'esempio altrui sollecita gli individui a non trovarsi in stato di devianza, a cercare la riproduzione del consenso, a prefabbricarsi in modo che la utilizzazione economico-mercantile di sé stessi abbia luogo nel

migliore dei modi possibili. Dal canto suo, il potere pubblico è previdente ed assistente: si tratta di estendere talmente i servizi di assistenza sociale da far fronte « ai sempre maggiori bisogni della popolazione ». Ma i maggiori bisogni della popolazione si identificano con i maggiori guasti prodotti dal tipo di organizzazione sociale. L'ideale concreto del lavoro sociale è il lavoro sull'individuo: pretesa neutralità del tecnico e dello scienziato, non è di sua competenza: al lavoratore sociale compete di risolvere quel caso, anche dimenticando le ragioni che producono non solo quel caso ma tutti gli altri casi che gli si presenteranno. Un professionista ha sempre bisogno di clienti e di metodi professionali fissi. Su questi bisogni corporativistici fonda le sue possibilità il processo di strumentalizzazione della scienza e del lavoro sociale.

Poteri pubblici, privati e presunti indipendenti.

E' fortemente dubbio che la ricerca e il lavoro sociale, quando siano svolti in modo « autonomo » oppure da parte di un potere privato, abbiano più possibilità di incidere nei problemi e siano presi in migliore considerazione. I meccanismi di autocensura sono gli stessi. Anche nelle università, perché il mercato dei finanziamenti ha una logica e delle regole che controllano il mercato della produzione di studi e di ricerche. Anche nei centri di potere privato, perché son soggetti alla legge della concorrenza e quindi controllati nella loro formale indipendenza, dal peso che possono avere le conseguenze di una loro scelta realmente autonoma. Del resto, poiché è il potere economico privato a disporre di tutti i fili dell'organizzazione sociale, un potere privato che si sottraesse a queste uniformità, direbbe pudicamente Pareto, espliciterebbe soltanto una sua sostanziale vocazione suicida.

Si pone dunque il problema dei rapporti tra centri di produzione di conoscenza sociale e centri politico-decisionali. Questo rapporto fu preso in esame dai sociologi italiani nel '61, quando ad Ancona si riunirono per la stesura della relazione italiana al *Congresso mondiale di Sociologia* di Washington del '62¹⁰. Sono passati da allora nove anni, ma la situazione non è cambiata. In quell'occasione si discusse dei rapporti tra sociologia e *policy makers*, o fabbricatori di politiche (sociali). Vennero comunicate esperienze generalmente sconcertanti, sulle quali si esercitò l'abilità di Renato Treves per trarne un qual-

¹⁰ Cfr. AA.VV., *Sociologi e centri di potere in Italia*, già citato, e GALINO L., *L'industria e i sociologi*, Milano, Comunità, 1962.

cosa di passibilmente fotogenico da presentare al Congresso. Credo che il compito di Treves sia stato molto arduo. Infatti ad Ancona emerse una situazione di quasi completa inagibilità per la sociologia, riguardo la possibilità di stabilire rapporti con i *policy makers* che non fossero frustrati, oppure illusori, o strumentalizzati.

Quel che ci sembra conveniente ricordare del Convegno di Ancona è soprattutto questo. I centri di potere decisionale, nella realtà dei fatti, mostrano di non tenere in molta considerazione il tipo di decisione *ponderata*, presa « dopo attento esame della situazione ». Se esaminano una situazione, non è quella della realtà sulla quale son chiamati e tenuti ad intervenire. Sono realtà d'altro genere: partitiche, di potere ecc., che scontano la decisione al di fuori di ogni preteso riferimento alla necessità di « razionalizzare la decisione ». Se la decisione viene « razionalizzata », questo termine ha più il senso che gli dà la psicanalisi che quello che gli si dà normalmente. Infatti, il centro di potere si mostra sempre geloso custode delle sue prerogative che son state definite « artistiche ». Così si può arrivare al paradosso, vissuto e riportato da Luciano Cavalli¹¹, che un centro di potere, avendo preso una decisione in un momento *posteriore* a quello di una ricerca sociologica concernente la stessa realtà sociale « oggetto di intervento », senta la necessità di chiarire che tra la decisione presa e la decisione pubblicata non c'è nessun nesso di causa od effetto. Il sospetto di un tale nesso, infatti, avrebbe diminuito il prestigio del centro di potere, il quale avrebbe mostrato di non aver avuto da solo la capacità di *vedere* la realtà denunciata, socialmente insostenibile. Altrove la ricerca sociologica viene « accolta », ma come documentazione pressoché riempitiva. Non sembra avere altro senso, infatti, il riferimento dell'on. Emilio Colombo alla ricerca condotta a Matera nel suo disegno di legge per il risanamento dei Sassi. Sembra infatti assurdo che un deputato lucano, dopo più d'un secolo di rabbia meridionalistica debitamente e classicamente documentata, dopo indagini parlamentari sulle condizioni del meridione, abbia bisogno effettivamente di ricorrere a una ricerca sociologica per il disegno di un provvedimento che riguarda la sua circoscrizione elettorale. Del resto, se una ricerca bastasse a porre un problema non si vedrebbe perché, dopo tante denunce su problemi sociali, non siano mai stati presi provvedimenti. E' noto che di inchieste parlamentari ne sono

¹¹ L. CAVALLI, *L'utilizzazione dei risultati di una inchiesta sugli abituri di Genova*, « Sociologi e centri di potere », cit., pp. 237-247.

state fatte molte. Quando vengono istituite le commissioni di inchiesta, si diffonde un clima di paura perché si teme che possano venire in luce certi giochi di interesse, ma successivamente se ne parla sempre meno ed il loro peso specifico è sempre molto scarso. Per non dire poi delle inchieste giornalistiche che si sono succedute in questo secondo dopoguerra, e che hanno « sconvolto » l'opinione pubblica. Il tragico destino riservato alla città di Napoli, del resto, è un esempio fondamentale di « ricerca » che poteva orientare il processo decisionale, e che invece è finita per diventare una ricerca dei « colpevoli ». Il fatto è, come nota Franco Ferrarotti¹², che mancano addirittura le condizioni indispensabili per poter parlare almeno di una volontà di ricerca. Mancano cioè le condizioni materiali per fare della ricerca, il che è un segno, abbastanza tangibile, della difesa che mettono in atto i centri di potere decisionale, per non essere disturbati nel loro *iter* decisionale.

I maggiori problemi, infatti, sono questi: disponibilità di dati e quindi centri preposti alla loro raccolta; accessibilità ai dati che in ogni caso son disponibili; ed attendibilità dei dati eventualmente reperiti. Se pure esistono i cosiddetti « dati strutturali », manca ogni riferimento per lo studio della struttura del dato. I dati, infatti, sono gelosamente custoditi da mille barriere. La feticizzazione del « segreto professionale » è portata all'assurdo. Praticamente, un dato non può essere pubblicizzato e quindi analizzato perché violazione del segreto d'ufficio. Con la conseguenza che di fatti accaduti all'interno di pubbliche istituzioni dove lavora un certo numero di ricercatori o operatori sociali siamo venuti a conoscenza scandalisticamente dai giornali, mentre forse, all'interno di quegli stessi enti, si stavano conducendo « ricerche sociali » in termini di « studio d'ambiente » o di « rilevazione dei bisogni della popolazione utente »¹³.

¹² F. FERRAROTTI, *Il Parlamento*, « Sociologi e centri di potere in Italia », cit., pp. 29-56.

¹³ Penso, a questo proposito, a quanto si è venuto frammentariamente conoscendo, attraverso denunce all'autorità giudiziaria. Molte realtà sociali, infatti, si conoscono soltanto attraverso questo canale. Anche quando queste realtà sono interne a strutture organizzative pubbliche che hanno istituzionalizzato la ricerca e il lavoro sociale. La circostanza, per ricercatori ed operatori sociali che non vogliano giocare solo illusoriamente il loro ruolo, non è affatto divertente. E' uno stimolo in più, anzi, all'autocensura del ricercatore e dell'operatore sociale, e quindi alla produzione di relazioni di istituto tautologico-auto-celebrative, perché la conoscenza della realtà sociale e quindi le possibilità di modificazione, son messe a stretto contatto con l'inchiesta giudiziaria, che è ovviamente, un deterrente cospicuo.

Le condizioni per la modificazione sociale.

La ricerca sociale, dunque, e con essa il lavoro sociale, sembrano aver mostrato la pratica impossibilità, per queste attività istituzionali, di farsi agenti di mutamento sociale. Quando e se qualcosa è stato modificato, ciò è avvenuto per altre vie. Generalmente, perché si è fatto promotore di cambiamento il dibattito politico avviato nel Paese, oppure perché i « diretti interessati » hanno cercato altre vie, spesso molto dirette, per manifestare l'insostenibilità della loro situazione. Le altre modificazioni, quelle indotte probabilmente dalle ricerche sociali, sono soltanto di tipo tecnologico e non riguardano quasi mai la realtà dei concreti rapporti di potere. Sono modificazioni, quando ce ne sono, in senso aggiustativo. Ma, del resto, può esser detto che ogni tipo di modificazione, all'interno di una struttura data, è di questo tipo. Semmai, c'è solo da distinguere tra modificazioni concesse e modificazioni imposte. E da aggiungere che quelle imposte tendono poi ad essere ricomprese nei termini stessi della concessione, quando chi le concede non tenta di recuperarle in qualche modo, come sta visibilmente accadendo nel post-autunno sindacale. Le innovazioni, le modificazioni, son sempre funzionali alla struttura sociale esistente. Così, vengono valorizzate solo quelle ricerche e gli studi che possano portare a questo tipo di modificazioni. Forse la scuola è il campo in cui ciò appare meglio. E' un esempio palpabile di « trasformazione » controllata e guidata. Il *boom* scolastico è essenziale alla struttura produttiva che ha bisogno di altri tipi di individui utilizzabili. Ma i livelli quantitativi e qualitativi di formazione vengono doganati attentamente e malthusianamente frenati, non appena il fenomeno mostri una tendenza ad autonomizzarsi, non contenuta nel calcolo previsionale. Vengono studiate e sperimentate altre tecniche di insegnamento e di valutazione che sembrano rivoluzionarie e si ha l'impressione che la ricerca guidi davvero l'intervento statale. Ma si tratta, di innovazioni tecnologiche. Attualmente, si scopre che un individuo già a tre anni può apprendere determinati processi di astrazione matematica, ma ciò si deve al fatto che la prefabbricazione degli individui ha bisogno di essere anticipata anche dal punto di vista intellettuale. Se il potere economico avesse bisogno di « ri-utilizzare » gli anziani, probabilmente ci sarebbero più informazioni e più *sperimentazioni* su questa popolazione (che solo ora viene timidamente studiata, perché, aumentando di numero, gli anziani divengono un « problema sociale », oltretutto poco redditizio). Così, in altri settori. Da quello carcerario a quello ospedaliero, ecc. In tutti, studi ed esperienze innovative, sono però controllati. Ad un metodo autoritario di gestione se ne sostituisce un altro, che è ugualmente

autoritario e più insidioso, ma che apparentemente « non sembra » tale. La violenza passa dal bastone alla mano di velluto: ricerca e lavoro sociale, se vogliono essere « socialmente utilizzati », devono accompagnare questo passaggio, dando a chi detiene il potere le loro specifiche conoscenze perché la violenza istituzionale, che è la modalità più cospicua di organizzazione delle nostre società, si occulti sempre di più e si provveda di una facciata di perbenismo.

MARCELLO SANTOLONI

Gli ultimi scritti di Adorno si prestano particolarmente ad alcune considerazioni sul tema « reificazione » e « oggettivazione » perché riportano alle unità concettuali che stanno loro dietro: i concetti di « soggetto » e « oggetto ». Al solito nel discorso adorniano essi non indicano meri fatti di pensiero, ma realtà logiche sociali e storiche assieme. Essi vengono pertanto declinati in chiave ora gnoseologica ora esistenziale ora sociologica, in un discorso che mira a salvarne i molteplici momenti: l'individualità del soggetto (« Il concetto di soggetto non è pensabile senza il momento della singolarità — la schellinghiana egoità »¹, la sua appartenenza al genere (« l'espressione uomo singolo ha bisogno del concetto di genere, altrimenti sarebbe priva di senso »)² e la determinazione sociale (« la riflessione del soggetto sul proprio formalismo è quella della società, con il paradosso che — secondo l'intenzione del tardo Durkheim — le forme costitutive sono sorte socialmente eppur oggettivamente vincolanti — cosa di cui la gnoseologia corrente può andar fiera »)³. Partendo dalla tesi che « apriori e società sono l'uno dentro l'altro »⁴, reificazione è l'autonomizzazione dei processi logico-conoscitivi di contro e di riflesso dell'autonomizzazione dei processi sociali: « forma riflessa della reificazione degli uomini compiutasi oggettivamente nei rapporti sociali »⁵. Viceversa « solo l'autoconsapevolezza sociale della conoscenza dà a questa l'oggettività che altrimenti le manca, quando obbedisce alle costrizioni agenti in essa, senza pensarle. Critica della società è critica della conoscenza e reciprocamente »⁶.

Reificazione e oggettivazione sono quindi due modi totalizzanti di espressione e insieme d'essere: il primo come mera accettazione della datità logica e sociale, il secondo come comprensione critica della compenetrazione dialettica dei processi logi-

¹ TH. W. ADORNO, *Dialektische Epilegomena. Zu Subjekt und Objekt*, pubblicati postumi in « Stichworte. Kritische Modelle 2 », Frankfurt a M., p. 151.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 166.

⁴ *Ibidem*, p. 160.

⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁶ *Ibidem*, p. 157-158.

co-conoscitivi e processi sociali. La mancata considerazione di tale compenetrazione crea lo pseudo-oggettivismo positivistico filosofico e sociologico, prodotto della ragione soggettiva, che scambia i propri procedimenti logici — costruiti sulla non-contraddizione formale — come criteri di oggettività, mentre sono il mero rispecchiamento della costrizione sociale. Non scorrendo nei « fatti » e nelle « evidenze logiche » il carattere preordinante della totalità sociale, il positivismo diventa « l'apparire fenomenico privo di concetti della società negativa nelle scienze sociali »⁷; il suo procedere secondo uno schema logico di non contraddizioni diventa schermo delle contraddizioni oggettive della società: « la logica assolutizzata è ideologica »⁸.

Non possiamo qui trattenerci sulla deformazione adorniana del positivismo logico o solo della sociologia comunque non-dialettica, che rende più che giustificate le proteste dei suoi avversari⁹; ci interessa seguire lo sviluppo interno del pensiero adorniano. Esistono dunque delle « contraddizioni oggettive », non colte dal positivismo: a questo in definitiva Adorno rimprovera ad un tempo la negazione dell'oggettività sociale (« L'oggettività della struttura che per i positivisti è un relitto mitologico, è per la teoria dialettica l'apriori della ragione conoscente soggettiva »¹⁰) e la considerazione della società come « oggetto » (« la sostituzione della società come soggetto con la società come oggetto determina la coscienza reificata della sociologia »¹¹).

L'« oggettività » della società non è colta dalla « oggettivazione » della sociologia positiva e dalla epistemologia scienziata; ne è piuttosto la « reificazione ». Si tratta infatti della oggettività di una contraddizione, per la cui comprensione occorre che nell'oggetto-società sia introdotta l'idea del soggetto¹². Se la compe-

⁷ « Der Positivismus ist die begriffslose Erscheinung der negativen Gesellschaft in der Gesellschaftswissenschaft » *Einleitung* a *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* Neuwied u. Berlin, 1969, p. 77.

⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁹ H. ALBERT, chiude polemicamente il *Positivismusstreit* con questa frase: « Una dialettica che crede di fare a meno della logica mi sembra favorisca uno dei tratti più pericolosi del pensiero tedesco, probabilmente del tutto in contrasto con le sue intenzioni: la tendenza all'« irrazionalismo » », in *Kleines verwundertes Nachwort zu einer grossen Einleitung*, in *Op. cit.*, p. 339.

¹⁰ *Einleitung*, cit., pp. 14-15.

¹¹ *Ibidem*, p. 43.

¹² « La sociologia ha un doppio carattere; in essa il soggetto di ogni conoscenza, la società portatrice dell'universalità logica, è nello stesso tempo l'oggetto. Soggettiva è la società perché rimanda agli uomini che la formano come pure i suoi principi di organizzazione alla coscienza soggettiva, e la sua forma di astrazione più generale — la logica — è

netrazione tra individuo e società non tollera che sia l'individuo il soggetto che dà senso alla società, d'altra parte non si può parlare di oggettività sociale scissa dall'idea del soggetto, sotto pena che diventi « totalità come cosa in sé — per usare una formula provocatoria — con ogni colpa della reificazione »¹³.

Come allora questa contraddizione oggettiva della società può essere teoreticamente compresa e praticamente risolta? Come passare dalla reificazione alla oggettività nella conoscenza?

Nell'ultimo pensiero adorniano appare con una certa frequenza — accanto ai consueti temi trattati a suo luogo — il concetto di *Deutung* (interpretazione) contrapposto a *Beobachtung* (osservazione): ma invano ci attendiamo uno sviluppo sistematico (quale invece troveremo in Habermas); singolarmente evidenziato invece è il richiamo a Marx. « *Deutung* è il contrario della spiegazione soggettiva mediante il conoscente o l'agente sociale... concetto dialettico del senso non potrebbe essere un correlato del comprendere dotato di senso weberiano, ma l'essenza sociale forgiate i fenomeni, in essi apparente e in essi celantesi. Esso determina i fenomeni, non una legge generale nel senso della ragione scientifica corrente. Suo modello potrebbe essere la marxiana legge del crollo, per quanto ancora oggi sfuggente alla conoscenza, che era dedotta dalla caduta tendenziale del profitto »¹⁴. E più a monte: « la connessione del tutto ha la sua forma concreta nel fatto che tutti devono sottostare alla astratta legge dello scambio, se non vogliono perire; e non fa differenza che siano o meno guidati soggettivamente da motivazioni di profitto »¹⁵. Adorno dunque ogni volta che vuole specificare, determinare il suo discorso teorico sull'oggettività sociale, ricorre alla critica economica, anzi all'analisi critica marxiana. « Grandiosa si rivela l'unità della critica nel senso scientifico e metascientifico nell'opera di Marx, nella critica della economia; essa infatti dallo scambio e dalla forma di merce e la immanente contraddittorietà "logica" ha derivato il tutto da sottoporre a critica nel suo diritto d'esistenza. L'affermazione della equivalenza di ciò che è scambiato — base di ogni scambio — è sconfessata dalle sue conseguenze. Il principio dello scambio estendendosi, secondo la propria dinamica interna, al lavoro vivente degli uomini

essenzialmente un fatto intersoggettivo. Oggettiva è la società poiché a motivo della sua struttura portante non le è evidente la propria soggettività, perché non ha un soggetto totale e con la sua struttura respinge la sua instaurazione. Tale doppio carattere però modifica il rapporto della conoscenza sociologica con il suo oggetto ». *Ibidem*, p. 43.

¹³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴ *Ibidem*, p. 47.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

si rovescia fatalmente in disuguaglianza oggettiva, di classe. Cogente allora emerge la contraddizione ... la critica logica e quella pratica, che vuole cambiare la società, già solo per evitare la ricaduta nella barbarie, sono momenti dello stesso movimento del concetto. Che anche una tale analisi non semplicemente possa ignorare la separazione di ciò che è unito, la separazione di scienza e politica, è testimoniato dal procedimento marxiano. Egli ha criticato e insieme rispettato tale separazione » ¹⁶.

Ma la critica marxiana dell'economia politica, nonostante sia modello di teoria critica, appare ad Adorno inadeguata alla situazione contemporanea della società: questa infatti, « industriale » quanto alle forze produttive, ma « capitalistica » quanto ai rapporti di produzione, ha operato una sorta di autonomizzazione dei *rapporti* sociali rispetto alle *forze* produttive, disinnescando la contraddizione marxiana e reificandosi a quella totalità sociale che tutti condiziona ¹⁷. Non che si possa dire superata la situazione di classe a motivo dell'integrazione, imborghesimento delle masse lavoratrici (« la classe è determinata dalla posizione rispetto ai mezzi di produzione non dalla coscienza dei suoi membri » ¹⁸; essa tuttavia risulta svincolata da una obiettiva teoria economica, dalla connessione con la quale solo acquista significatività scientifica, esattamente come nella originaria connessione marxiana tra teoria del plusvalore e teoria delle classi. « La attuale mancanza di una teoria obiettiva del valore non è condizionata solo dalla impostazione dell'economia scolastica oggi quasi solo accademicamente accettata. Rimanda anche alla difficoltà proibitiva di fondare oggettivamente la formazione di classi senza una teoria del plusvalore » ¹⁹. E conclude: « l'irrazionalità dell'attuale struttura societaria impedisce il suo sviluppo razionale nella teoria » ²⁰.

L'inaccettabilità di questa conclusione ci riporta ai limiti di fondo del pensiero adorniano. Per cominciare, i concetti di « forze » e « rapporti », tolti dal contesto marxiano, vengono ricodificati senza una verifica puntuale, che implicherebbe quel lavoro di controllo empirico, mai negato in linea di principio dalla teoria critica, eppur scarsamente esercitato.

¹⁶ *Ibidem*, p. 34.

¹⁷ Questa tesi è sviluppato nella Prolusione al XVI Congresso di sociologia tedesco intitolato appunto: *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, cit.

¹⁸ *Ibidem*. p. 16.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 17.

Una conoscenza controllata della realtà del lavoro industriale, delle sue condizioni, delle reazioni di atteggiamento e comportamento della nuova classe operaia, il mutamento stesso della sua composizione (il problema dei tecnici), della sua organizzazione e forme di lotta ecc. non tollerano semplificazioni, sia pure intenzionate a controbattere le idilliache descrizioni di certa sociologia industriale. « Gli uomini sono quelli che erano nella metà del secolo scorso secondo l'analisi marxiana: accessori di una macchina. Non soltanto più letteralmente gli operai devono atteggiarsi secondo il tipo di macchina che servono, ma anche e ben più metaforicamente sono costretti a regolarsi sul meccanismo sociale come portatori di un ruolo e ad adeguarsi senza riserva su di esso »²¹.

Ma per spezzare la maledizione di questa realtà — come Adorno insiste ponendosi sullo stesso piano metaforico-utopico — occorre innanzitutto « spezzare » il pensiero che contemplandola come un tutto ne resta quasi affascinato e reso impotente.

Le molte valide considerazioni sociologico-politiche che possono essere avanzate sulla attuale situazione di classe presuppongono a livello categoriale la determinazione di un « soggetto sociale » che Adorno elude, o addirittura nega. Il suo pensiero oscilla tra i due astratti del soggetto-individuo e del soggetto-totalità. Anzi, trascrivendo in un codice gnoseologico l'analisi sociale, l'inesistenza di un soggetto sociale totale (*gesellschaftliches Gesamtsubjekt*) invece di portare alla individuazione antagonistica di soggetti parziali, diventa la controfigura negativa del tutto-identico sistema. Con ciò viene perduto l'autentico significato della contraddizione marxiana che era una contraddizione logico-teorica (la legge della equivalenza dello scambio) solo dentro e attraverso una contraddizione di soggetti sociali, storicamente determinati (le classi).

Tale contraddizione era superata ancora con l'individuazione di un soggetto sociale teorico-pratico « parziale » (di parte - il proletariato) che attraverso il proprio vittorioso sviluppo assurgeva a soggetto totale.

Il vizio d'origine lukacsiano della escatologizzazione e teoretizzazione del proletariato-soggetto totale, compiuta destoricizzando una particolare situazione storica con tutte le sue conseguenze a livello pratico-politico (il tema del partito) e teorico-scientifico (il tema della reificazione) ha il suo remoto contraccolpo nella teoria critica con l'assorbimento della categoria sociologica di soggetto in quella gnoseologica. Solo mediante la ricostituzione teorica del soggetto sociale parziale si ricostituisce

²¹ *Ibidem*, p. 18.

un corretto rapporto fra piano gnoseologico e sociologico, tra scienza e politica, teoria e prassi, sciogliendo il nodo della reificazione. Altrimenti si va incontro a gravi fraintendimenti. Così Adorno scrive: « Il Capitale contiene innumerevoli invettive, per lo più contro economisti e filosofi, ma nessun programma di azione... Dalla teoria del plusvalore non si ricava come si deve fare la rivoluzione; il Marx antifilosofico nei confronti della prassi in generale — non nelle singole questione politiche — va a stento oltre il filosofema che l'emancipazione del proletariato dipende da lui stesso »²².

In verità non si capisce come la prassi in generale possa attuarsi se non in singole questioni politiche: l'affermazione adorniana non coglie il nesso essenziale tra il Marx del *Capitale* e quello ad esempio della *Critica al programma di Gotha*. Non è una carenza da poco: essa vizia il rapporto teoria-prassi, caratterizzato nell'ultimo Adorno da una sorta di casualità. Scrive infatti: « Potrebbe avere le maggiori speranze di realizzazione quella teoria che non è stata pensata in vista della sua realizzazione, in certo modo analogamente a quanto è avvenuto nella scienza naturale tra teoria atomica e fissione nucleare; l'elemento comune — il riferimento alla possibile prassi — era intrinseco alla ragione tecnologicamente orientata, non nell'idea della applicazione »²³. Non a caso Adorno cita come esempi di rapporto teoria-prassi gli studi di Francoforte degli anni trenta e quaranta. Ma la peculiare funzione pratica di quei saggi deve essere fatta risalire (a parte le esplicite dichiarazioni dell'Horkheimer di quegli anni per una lotta politica) al particolare contesto che oggettivamente trasformava la lotta per la critica in lotta politica *tout-court*. La fedeltà soggettiva a quello stesso modello nel differente contesto oggettivo odierno scopre pericolosamente il fianco all'incomprensione degli attuali movimenti sociali, non solo giovanili. Un giovane allievo di Adorno — e membro del SDS — ha scritto in proposito: « Adorno condivide l'ambivalenza della coscienza politica di molti intellettuali critici in Germania, secondo i quali l'azione socialista da sinistra libera il potenziale di terrore fascista che vorrebbe combattere. Ma così ogni prassi viene a priori denunciata come ciecamente azionista e si boicotta in generale la possibilità della critica politica, e cioè la distinzione tra una prassi prerivoluzionaria giusta in principio e

²² *Marginalien zu Theorie und Praxis* in « Stichworte. Kritische Modelle 2, cit., pp. 190-191.

²³ *Ibidem*, p. 190.

le sue manifestazioni estremistico-infantili nella fase di formazione di movimenti rivoluzionari »²⁴.

L'insensibilità e incapacità di fronte alla logica politica della mediazione (« l'organizzazione ») si ribalta (o solo riflette) nell'intransigenza nell'attività scientifica. « Se la sociologia come scienza debba mantenere la società nella sua forma attuale di funzionamento, secondo la tradizione da Comte a Parsons, o se invece dalla esperienza sociale spinge al mutamento delle sue strutture: questo determina la teoria della scienza in tutte le sue categorie. Determinante non è nemmeno l'immediato rapporto con la prassi; piuttosto quale valore si attribuisce alla scienza nella vita dello spirito, nella realtà in definitiva. Qui le divergenze non sono di *Weltanschauung*. Esse hanno la loro sede nelle questioni logiche e gnoseologiche, nella concezione di contraddizione e non-contraddizione, essenza e fenomeno, osservazione e interpretazione. In questo dibattito la dialettica si comporta in modo intransigente, perché ritiene di continuare a pensare là dove i suoi avversari si arrestano di fronte all'insindacabile autorità dell'esercizio scientifico »²⁵. In realtà — aggiungeremmo noi — tra le questioni ancora da dibattere ci sono i concetti di soggetto e oggetto che sottendono l'intero discorso adorniano. La loro declinazione gnoseologica (in sociologia « il soggetto di ogni conoscenza — la società portatrice dell'universalità logica — è nello stesso tempo oggetto »²⁶) rinchiude la teoria critica nello stesso cerchio dell'« esercizio » scientifico — sia pure negativo — che è rimproverato al positivismo.

In questa ottica è possibile recuperare e criticare retrospettivamente la fondazione filosofica della *Dialettica negativa*.

L'ostinata circolarità con la quale essa ritorna sui propri punti chiave in ogni parte e persino paragrafo, insieme con l'inconfondibile pregnanza espressiva (idiosincrasia degli avversari a parte) costituisce una difficoltà non trascurabile e un problema a sé²⁷. Qualunque presentazione dell'opera che non sia meccanico ripercorrimiento degli argomenti trattati ne squilibra la composizione. Ma è necessario smontare il discorso adorniano lungo i suoi cardini, partendo dall'annuncio tematico che esso « con i mezzi della logica consequenziale si sforza di avanzare al posto

²⁴ H. J. KRAHL, *La contraddizione politica della teoria critica di Adorno*, in « Quaderni piacentini » (1969), 39, p. 210.

²⁵ *Einleitung a Positivismusstreit*, cit., p. 79.

²⁶ *Ibidem*, p. 43.

²⁷ Cfr. U. SONNEMANN, *Jenseits von Ruhe und Unordnung. Zur Negativen Dialektik Adornos*, in A.A.V.V. « Über Theodor W. Adorno », Frankfurt a. M. 1968, pp. 120-140.

del principio di unità e del dominio totalitario del concetto sovraordinato, l'idea di ciò che sarebbe al di fuori del bando di tale unità »²⁸. Si tratta dunque di un lavoro teorico tematicamente guidato dall'idea del mutamento, che postula e critica contemporaneamente l'equivalenza originaria del principio della logica con il principio del dominio sociale.

Che l'impostazione stessa sia viziata nei suoi postulati dal residuo mistico (Habermas) della « conciliazione tra spirito e natura » e dalla utopia del « confluire del dissimile sopra l'identità e sopra la contraddizione », è una obiezione incontestabile. Ma preferiamo affrontare con una critica più puntuale e interna la problematica che ruota attorno all'asse soggetto-oggetto coerentemente con le considerazioni fatte finora. La validità e l'equivocità della adorniana critica gnoseologica dell'identità e della tematica della « natura » deve essere controllata allo sbocco della strumentazione socio-politica e rispetto all'eventuale progetto di prassi.

Non è un caso che uno dei punti più interessanti di verifica della critica gnoseologica dell'identità, convergente con la tematica del rapporto storia-natura, sia il problema della *Naturwüchsigkeit* (della « quasi-naturalità » — come suona la traduzione italiana) della società capitalistica. In esso la critica alla normatività e legalità della società borghese — condotta in confronto polemico con Kant — converge con la critica economica marxiana, sotto l'idea della sua modificabilità. « La normatività naturale della società è ideologia, in quanto viene ipostatizzata come dato naturale immodificabile. Ma la normatività naturale è reale come legge dinamica della società inconsapevole, come viene analizzata nel *Capitale* dall'analisi di merce fino alla teoria del crollo in una fenomenologia dell'anti-spirito »²⁹.

La tesi che emerge dal contesto — « l'ideologia non si sovrappone all'essere sociale come uno strato che si possa staccare, ma gli inerisce. Essa si fonda sull'astrazione che è essenziale per il processo di scambio »³⁰ — mette in crisi non solo ogni impostazione di sociologia della conoscenza in senso convenzionale³¹, ma ogni classico schema di critica ideologica che nell'ambigua e

²⁸ *Dialettica negativa*, L'edizione originale è del 1966. La versione italiana è del 1970, presso Einaudi, Torino, p. XII.

²⁹ *Ibidem*, p. 31.

³⁰ *Ibidem*, p. 320.

³¹ Questa infatti « nega sia la struttura oggettiva della società sia l'idea di una verità oggettiva e della sua conoscenza... (mentre) soltanto decifrando il contenuto di verità delle categorie filosofiche è lecito passare a quelle sociali ». *Ibidem*, p. 177.

spesso solo inconfessata dicotomia di struttura-sovrastuttura, non coglie il senso dei processi logici, con i quali l'ideologia è costituita, « dentro » i processi dell'organizzazione sociale cui inerisce.

Questa tesi — è importante sottolinearlo — ha nell'intenzione adorniana l'obiettivo di correggere un errore non già strategico, ma teorico: di come il progetto politico rivoluzionario è stato « pensato ». Allo stesso Marx infatti viene rimproverato di non aver colto il carattere « ideologico » implicito nella predominanza della legalità economica nella società borghese, pur avendone demistificato la « naturalità ». « La loro (di Marx ed Engels) immagine della rivoluzione modellò quella del mondo precedente: il peso preponderante delle contraddizioni economiche nel capitalismo sembrava esigere la sua deduzione dall'oggettività accumulata dell'elemento storicamente più forte a partire da tempi memorabili. Essi non potevano immaginare quel che si sarebbe mostrato nel fallimento della rivoluzione, anche là dove riuscì: il dominio riesce a sopravvivere all'economia pianificata » ³².

Una impostazione critica così radicale, che culminerà nella discussione del senso del concetto stesso di causalità, impone necessariamente un ritorno alla « filosofia » condotto consapevolmente al limite della comprensione. « Ma un atteggiamento che non custodisce niente di primo e sicuro, oppure, già grazie alla determinatezza della propria esposizione, fa tanto poche concessioni al relativismo, fratello dell'assolutismo, da assomigliare alla dottrina, provoca irritazione » ³³.

« La costituzione coatta della realtà, che l'idealismo aveva proiettato nella regione di soggetto e spirito, deve essere riportata fuori di essa. Dell'idealismo resta il fatto che la determinante oggettiva dello spirito, la società, è sia un insieme di soggetti che loro negazione. In essa sono irricognoscibili e resi impotenti; per questo essa è così disperatamente oggettiva e concreto, cosa che l'idealismo scambia per un positivo. Il sistema non è quello dello spirito assoluto, ma dello spirito massimamente condizionato di coloro che ne dispongono e non possono nemmeno sapere fino a che punto gli è proprio. La preformazione soggettiva del processo di produzione materiale della società, radicalmente differente da una costituzione teorica, è il suo elemento irrisolto, inconciliato ai soggetti. La loro propria ragione, che — incosciente come il soggetto trascendentale — fonda l'identità tramite lo scambio, resta incommensurabile ai

³² *Ibidem*, p. 289.

³³ *Ibidem*, p. 31.

soggetti, che riduce allo stesso denominatore: soggetto come nemico del soggetto »³⁴.

Con inconfondibile composizione linguistica Adorno parla della società « disperatamente oggettiva e concetto ». La giustapposizione quasi-espressionistica dice meglio di ogni altra elucidazione quella disarticolazione degli elementi che è ad un tempo rispecchiamento e critica della costruzione sociale della realtà dove elemento d'esperienza esistenziale, oggettività del meccanismo economico e principio di razionalizzazione dialetticamente convivono. Il termine soggetto copre insieme un processo conoscitivo e l'esperienza di un antagonismo reale, condizionati a loro volta da una oggettività irriducibilmente sociale (come non pensare alla durkheimiana *chose*?) che di ritorno si fonda sul processo logico d'identità, a sua volta incommensurabile al soggetto.

Tutto ciò prende anche il nome di « contraddizione »: e pensare in contraddizioni in forza e contro le contraddizioni della realtà è compito della dialettica. « Concetto e realtà hanno la stessa contraddittorietà. Ciò che dilacera antagonisticamente la società, il principio del dominio, è quello stesso che spiritualizzato porta alla luce la differenza tra il concetto e ciò che gli è assoggettato. Ma quella differenza assume la forma logica della contraddizione, perché qualunque cosa non si pieghi all'unità del principio di dominio, secondo il criterio di quest'ultimo, non appare come un diverso indifferente rispetto ad esso, ma come violazione della logica »³⁵. Adorno non ha di mira la validità formale della logica (« soltanto un relativismo infantile contesterebbe la validità della logica formale o della matematica e la considererebbe effimera perché divenuta »)³⁶, quanto l'evidenziazione del modello sociale che essa incarna. La figura del « dominio », sino alla rappresentazione antropomorfica dell'« assoggettamento » operato dal concetto sul suo contenuto, crea con la sua carica suggestiva il passaggio. Ma evidentemente non si tratta di mera suggestione irrazionalistica: il discorso riporta alla polivalenza dei concetti di soggetto e oggetto.

Forzando un poco l'intrecciarsi delle argomentazioni possiamo enucleare tre significati correlati di « soggetto ». Innanzitutto abbiamo il soggetto come coscienza individuale, luogo di esperienza del non-identico, del negativo attraverso l'esperienza dell'oggettività della totalità sociale preordinata, dal cui con-

³⁴ *Ibidem*, p. 10.

³⁵ *Ibidem*, p. 43.

³⁶ *Ibidem*, p. 36.

fronto e scontro per altro il soggetto-coscienza trae la propria consistenza oggettiva. Il soggetto-individuo infatti è prodotto della pressione sociale e centro di resistenza ad essa. « La coscienza deriva la sua oggettività di fronte agli uomini da quella della società, in cui e tramite cui vivono e che giunge fino al nucleo della loro individuazione. In tale oggettivazione si trovano indistinti i due momenti antagonistici, la coazione eteronoma e l'idea di una solidarietà che superi gli interessi particolari divergenti »³⁷. Il soggetto infatti non rappresenta solo il momento di resistenza, ma anche di autoriflessione; è quindi depositario dell'« idea » e utopia della libertà, solidarietà, umanità ecc.

Il secondo significato di soggetto è quello logico-trascendentale di principio di organizzazione razionale della realtà, espressione della società storica borghese. Su di esso concentra la sua critica prevalente Adorno. « L'universalità del soggetto trascendentale è quella della connessione funzionale della società, di un tutto, che sorge dalle qualità e spontaneità dei singoli limitandoli poi tramite il principio livellante dello scambio ed eliminandoli virtualmente in quanto dipendenti in modo imponente dal tutto. Il dominio universale del valore di scambio sugli uomini che nega a priori ai soggetti di essere tali, che degrada la soggettività stessa a mera oggetto, riduce a non verità quel principio di universalità che afferma di fondare il predominio del soggetto »³⁸.

Al di là del cerchio magico della filosofia dell'identità il soggetto trascendentale viene decifrato come la società inconsapevole di se stessa, la sua attività come lavoro sociale, il cammino della riflessione gnoseologica per ricondurre sotto la legge del soggetto la realtà come il principio astratto unificante dello scambio.

Il significato di soggetto strettamente implicito agli altri, ma che pur rimane sfocato nella sua indeterminatezza, è quello di società borghese nel senso specifico dell'antagonismo di classe. Ma su ciò ritorneremo.

In parallelo all'enucleazione dei significati di soggetto, possiamo scoprire quelli di oggetto. In parallelo al primo, « indice del primato dell'oggetto è l'impotenza dello spirito in tutti i suoi giudizi come nell'organizzazione della realtà »³⁹. E' significativo che Adorno usi con frequenza l'espressione « primato dell'oggetto ». Gnoseologicamente, di contro all'*hybris* della riduzione al principio identificante soggettivo, primato dell'oggetto sta ad indicare che « l'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma

³⁷ *Ibidem*, p. 253.

³⁸ *Ibidem*, p. 159.

³⁹ *Ibidem*, p. 166.

resta sempre di fronte a questo come un altro; il soggetto poi è in partenza anche oggetto a causa della sua costituzione »⁴⁰. Quanto al terzo significato di soggetto, non c'è che l'imbarazzo della scelta tra le affermazioni che descrivono la società come oggettività nelle sue leggi. Ma « malgrado il primato dell'oggetto la cosalità del mondo è anche apparenza. Essa svia i soggetti ad attribuire alle cose in sé il rapporto sociale della loro produzione, come viene sviluppato nel capitolo marxiano sul feticismo »⁴¹. « La reificazione stessa è la forma riflessa della falsa oggettività; centrare su di essa, una forma della coscienza, la teoria rende idealisticamente accettabile la teoria critica alla coscienza dominante e all'incoscio collettivo...

Ciò sotto cui soffrono gli uomini ormai non viene tanto denunciato, quanto evitato dal lamento sulle reificazioni. Il male sta nei rapporti che condannano gli uomini all'impotenza e alla apatia eppure devono essere mutati da loro; non principalmente negli uomini e nel modo in cui i rapporti appaiono ». Poco più sopra Adorno ribadisce l'impulso pratico dell'affermazione dell'oggettività: « Già in Marx è espressa la differenza tra il primato dell'oggetto come qualcosa da realizzare criticamente e la sua deformazione caricaturale nell'esistente a causa del carattere di merce »⁴².

Ma come e chi realizzerà il « primato dell'oggetto » facendo esplodere le contraddizioni della *ratio* logica e del principio di scambio attraverso cui si istituisce il dominio?

La *impasse* utopica in cui Adorno coscientemente si rinchiusa non discende solo fatalmente dai suoi postulati mistici. Se esaminiamo il suo modo di procedere, ci si rende conto che anche attraverso la selezione dei testi marxiani il processo di scambio assurge alla « totalità » di un processo indipendente, incontrollato sulla testa degli individui, perché svincolato dalla sua determinazione di conflitto di classe. Non manca — beninteso — il riferimento di classe (« La società si mantiene in vita non malgrado il suo antagonismo, ma tramite esso; l'interesse al profitto e quindi il rapporto di classe sono oggettivamente il motore del processo produttivo »⁴³) ma nello svolgimento dell'analisi adorniana esso è assorbito di fatto nell'automatismo del processo economico totale, il cui unico riferimento sono i « singoli ». Questo avviene anche nel sistema ideologico che gli inerisce: così a proposito del sistema del diritto leggiamo: « Il sistema razionale del

⁴⁰ *Ibidem*, p. 164.

⁴¹ *Ibidem*, p. 169.

⁴² *Ibidem*, p. 170.

⁴³ *Ibidem*, p. 287.

diritto riesce ad abbassare regolarmente la pretesa di equità, in cui era inteso il correttivo dell'ingiustizia nel diritto, a protezionismo, inequo privilegio. La tendenza in tal senso è universale, consona con il processo economico, che riduce gli interessi singoli al denominatore generale di una totalità, che resta negativa, poiché si allontana dagli interessi singoli, di cui pure dovrebbe essere composta, grazie alla sua astrazione costitutiva »⁴⁴. Uno sviluppo corretto avrebbe dovuto condurre all'individuazione di quali « singoli » subiscono un tale trattamento nei loro interessi a favore di altri interessi « singoli ». Anche questo è « detto » in un contesto marxiano citato (« l'interesse privato stesso è già un determinato interesse sociale »)⁴⁵ ma non tematizzato.

La carenza di una determinazione storico-sociologica della classe come soggetto — già rilevata in precedenza — appare qui inserita nella circolarità dello schema critico *ratio* - scambio - dominio. La penetrazione del meccanismo costitutivo della società attraverso la puntigliosa ricostruzione dell'io borghese nei suoi processi universalizzanti se da un lato demistifica l'universalismo e l'individualismo ideologico della borghesia, dall'altro dissolve la sua determinatezza di classe antagonistica, di soggetto sociale particolare. Dietro l'ideologia complementare della naturalità delle leggi economiche e dell'individualismo la borghesia ha sempre celato la sua specifica realtà di soggetto collettivo particolare, razionalizzando il suo dominio in termini di razionalità *tout court*. Adorno, nel momento in cui disvela tutto questo all'interno della razionalità, blocca il suo modello critico assorbendo le forme del dominio nelle forme della *ratio*. La critica radicale al soggetto borghese come ragione identificante universalizzante coglie la « parzialità » del soggetto borghese come realtà sociale solo attraverso la sua dimensione gnoseologica. La identità di classe — gelosamente camuffata nell'ideologia individualista della grande epoca borghese — rimane celata ancora dietro l'autocritica del soggetto, spinta sino alla dichiarazione che « la storia non ha finora un soggetto generale comunque costruibile. Il suo sostrato è la connessione funzionale dei singoli soggetti reali »⁴⁶. Dalla smithiana *invisible hand* alla adorniana *Funktionszusammenhang* si è certo polverizzata la struttura classica della borghesia, ma non l'antagonismo di classe che la definisce nelle sue metamorfosi. L'antagonismo di classe — lo scontro dei soggetti sociali parziali — la cui dinamica Adorno formalmente riconosce, eppure elude quando si tratta di costruire

⁴⁴ *Ibidem*, p. 279.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 301.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 273.

il modello *ratio*-dominio, è nella sua specificità quell'elemento « non identico » (per usare la figura della dialettica negativa), che la razionalizzazione borghese necessariamente doveva destoricizzare, universalizzare e quindi dominare mediante la normatività etica e la legalità economica.

L'inflessibile autocritica della ragione logica borghese come dominio in Adorno trova il suo limite interno nella sua esecuzione logico-gnoseologica, sia pure in codice negativo. La *ratio* borghese demistificata coinvolge nella propria autodistruzione la razionalità del tutto. Il radicalismo adorniano le fa ironicamente l'ultimo servizio di chiamare irrazionale quella totalità che essa stessa ha costruito. La critica alla causalità come legge significativa della comprensione del sociale⁴⁷ rischia di essere l'*extrema ratio* per celare la continuità dello specifico rapporto di classe nascosto ideologicamente ieri con la « razionalità », oggi con la « irrazionalità ». Il rapporto sociale antagonistico, mai negato nella sua dinamica, eppur indeterminato rimane espunto dal modello conoscitivo: la sua oggettività è il calco gnoseologico del non-identico.

Tutto ciò, ben oltre una mera carenza analitica, rimanda all'impostazione stessa della teoria adorniana in rapporto alla prassi. L'ansia per la teoria che percorre la *Dialettica negativa* dalla prima battuta (« La filosofia che una volta sembrò superata, si mantiene in vita, perché è stato mancato il momento della sua realizzazione »⁴⁸) nasce da un giudizio storico preciso: « quel che in Hegel e in Marx è rimasto teoricamente insufficiente, si è comunicato alla prassi storica; perciò deve essere nuovamente riflettuto teoricamente, invece che il pensiero debba piegarsi irrazionalmente al primato della prassi »⁴⁹. Sarebbe psicologico far risalire l'adorniano terrore per il « disfattismo della ragione » alle sue esperienze personali: ma non è irrilevante osservare come Adorno rimanga fissato ad una costellazione che, per quanto tragicamente esemplare, è storicamente circoscritta (la crisi della sinistra europea tra le due guerre e nel dopoguerra). Proprio perché il rapporto tra teoria e prassi « non è deciso una volta per tutte, ma cambia storicamente »⁵⁰, quello adorniano

⁴⁷ « La casualità si è ritirata per così dire nella totalità: all'interno del suo sistema diventa indistinguibile... il fatto che correlativamente al tramonto della possibilità della libertà si dissolva la validità della causalità, è sintomo della trasformazione di una società razionale per quanto riguarda i mezzi in una apertamente irrazionale, quale essa in modo latente, riguardo ai fini, era già da tempo ». *Ibidem*, p. 240.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 129.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 128.

appare pregiudizialmente chiuso nel suo traumatico ripiegamento teoreticistico⁵¹ all'invenzione di un nuovo rapporto.

Certo « è interesse della prassi che la teoria riacquisti la sua indipendenza: ma se « essa stessa (è) un concetto eminentemente teorico »⁵², la teoria deve trovarle al proprio interno il « suo posto ». Gli appunti critici che abbiamo avanzato mirano ad evidenziare nell'impianto teorico stesso i limiti nel cui superamento — se possibile — la teoria critica assolve la sua ambiziosa funzione d'essere « il pensiero critico del quale (ha) bisogno una prassi che trasformi il mondo »⁵³.

GIAN ENRICO RUSCONI

⁵¹ « La disperazione per il fatto che la prassi che ci vorrebbe è deforme, concede in modo paradossale la pausa per pensare; non utilizzarla sarebbe un delitto pratico. Oggi ironicamente il pensiero approfitta del fatto che non è lecito assolutizzare il suo proprio concetto: esso resta come atteggiamento un pezzo di prassi, per quanto nascosta a se stessa ».

⁵² *Ibidem*, p. 128, p. 129.

⁵³ *Ibidem* p. 3.

CRONACHE E COMMENTI

Un discorso da riprendere: il processo sociale secondo Leopold von Wiese.

L'articolo di Emory S. Bogardus dell'University of Southern California sull'opera sociologica di von Wiese, recentemente apparso¹, rappresenta, pur nella sua stringata sinteticità, un invito ed uno stimolo a tener presenti ancora oggi i contributi dell'illustre sociologo, il « nestore » della sociologia tedesca, scomparso l'11 gennaio 1969, troppo facilmente e sbrigativamente dimenticati. Tale articolo mi induce a ritornare su un concetto-base del Sistema di Sociologia Generale, quello di processo sociale, sulla cui importanza l'Autore ha tanto insistito; ed è giusto tornarvi su anche perché esso costituisce un dato teorico e metodologico oggi largamente condiviso ed usato dai sociologi di tutto il mondo².

All'origine di ogni accadere sociale stanno i processi della associazione e della dissociazione, della congiunzione e della di-

¹ E' intitolato: *Leopold von Wiese (1976-1969): a personal tribute*, e sta in « *Sociology and Social Research* », vol. 54, nr. 1, ott. 1969, pp. 90-93. L'articolo risulta da un'intervista che Bogardus fece a v. Wiese nel secondo semestre del 1932 durante un sua visita in Germania, nonché dalla lettura dell'adattamento americano ad opera di Howard Becker del Sistema di sociologia generale (il cosiddetto Wiese-Becker, *Systematic Sociology*, New York, 1933), di cui ora esiste la traduz. ital. da me curata (Utet, Torino, 1968). Per un appunto critico mosso da v. Wiese a Bogardus sulla sua distinzione tra distanza personale e distanza sociale si veda « *Il Sistema* », pp. 293-294. Per inciso va qui ricordato che dal 1930 al 1969 v. Wiese ha fatto parte degli Advisory Editors della rivista succitata diretta dallo stesso Bogardus. Di quest'ultimo si confronti in particolare l'opera *Sociology* (che ha avuto 11 edizioni) e la traduz. ital. a cura di Franco Leonardi (*Introduzione alla sociologia*, ETAS Kompass, Milano, 1965), spc. pp. 525, 548 (dove si sottolinea l'importanza di v. W. per la sociologia dei gruppi) e 612.

² F. Ferrarotti per es. impiega tale termine in *La sociocrazia: dalla democrazia di facciata alla democrazia di partecipazione*, « *La Critica Sociologica* », nr. 5, primav. 1968, dove a p. 29 si dice: « La vita sociale è processo, sviluppo, ribollimento di individui e di gruppi che collaborano oppure lottano, cooperano oppure competono ». Lo stesso termine viene ampiamente adottato dagli psicologi sociali, che in ciò vedono un decisivo contributo della sociologia alla loro disciplina: sulla personalità come continuo « processo di adattamento » cfr. per es. A. Miotto, *La formazione della personalità*, in « *Antologia di scienze sociali* », a cura di A. Pagani, Bologna, 1960, pp. 134, sg.

sgiuunzione o, per dirla nei termini di Herbert Spencer che lo stesso von Wiese mostra di voler far suoi pur sfrontandoli delle loro originarie implicazioni biologico-evoluzionistiche, della integrazione e della differenziazione (cfr. « Il Sistema », pp. 152-153). Giova qui sottolineare che il merito fondamentale di von Wiese è stato appunto quello di aver sviluppato ed ulteriormente chiarito la tematica propria di Georg Simmel sull'annoso problema del rapporto tra individuo e società³: tanto l'individuo quanto la società sono per lui nient'altro che astrazioni o meglio reificazioni, quando si voglia conferire a tali nozioni il valore di sostanza; per questo von Wiese preferisce parlare di egoità o personalità⁴ e di formazioni o istituzioni sociali, che si possono intendere appieno solo con la mediazione di categorie fondamentali come prima di tutto il processo sociale, eppoi la distanza e lo spazio sociale in cui i processi si verificano⁵.

La disputa è di vecchia data: risale all'accesa polemica tra Gabriel Tarde e Émile Durkheim, eppoi tra quest'ultimo e lo stesso Simmel⁶; in sintesi tra individualismo e sociologismo. Ma von Wiese è stato il primo a capire compiutamente e a sostenere o quantomeno a formulare in modo esplicito il fatto che in sociologia non è giusto, né corretto parlare di « azioni sociali » (e invece Bogardus nel suo articolo gli attribuisce erroneamente proprio la teoria delle azioni sociali)⁷, perché qualsiasi azione umana è di per se stessa sociale e in ultima analisi consta per l'appunto di processi sociali associativi, dissociativi e misti⁸.

Se peraltro egli desume da Simmel la nozione di rapporto sociale, tuttavia sostituisce alla simmeliana Wechselwirkung (azione reciproca)⁹ la zwischenmenschliche Einwirkung (influenza interumana) o Wechselbeziehung (relazione reciproca), intendendo con ciò significare che è superfluo e persino fuorviante parlare di azione reciproca, poiché qualsiasi azione umana è

³ Cfr. G. SIMMEL, *Soziologie*, 4ª ed., Berlin, 1958, pp. 1 sgg., dove per es. con un'immagine si dice che la società forma l'esistenza individuale come il mare le onde (si noti che qui Simmel usa ancora, a differenza di v. Wiese, il termine generico di società); inoltre pp. 20, 22.

⁴ Cfr. *Il Sistema*, pp. 320 sgg., 357 sg. e *Das Soziale im Leben und im Denken*, Köln e Opladen, 1956, p. 10.

⁵ Cfr. *Il Sistema*, pp. 271 sgg.

⁶ Cfr. É. DURKHEIM, P. FAUCONNET, *Sociologie et sciences sociales*, in « *Revue Philosophique* », 1903, pp. 481-482.

⁷ Cfr. *Il Sistema*, pp. 429 sg.

⁸ Sui processi sociali cfr. *ibid.*, pp. 333 sgg., 351 sgg., 449 sgg.

⁹ Cfr. G. SIMMEL, *op. cit.*, pp. 2 sgg., 11, 13 sgg., 21 sg., 24, 461 e v. VIESE, *op. cit.*, pp. 59 e 239. Tuttavia va notato che lo stesso Simmel adopera le espressioni Wechselbeziehung a p. 9 e Einwirkung a p. 14.

frutto della interumanità e della reciprocità dei processi sociali¹⁰; cioè si tratta in definitiva di spostare l'accento dall'uomo come individuo all'uomo inteso come io sociale¹¹, come ganglio o centro dinamico di forze sociali, come punto nodale o d'intersezione di rapporti, come « essere vivente e sensibile »¹², non quindi come un'entità assoluta e indivisibile (in-dividuum), quell'entità che sta all'origine di talune incongruità metodologiche di Durkheim, il quale, avendo di mira univocamente il fattore sociale, aveva creato così una contrapposizione dicotomica tra uomo e società, trasformando per giunta positivisticamente gli stessi valori della convivenza umana in fatti sociali resi impermeabili, indivisi e resistenti come cose¹³.

Per von Wiese invece il processo sociale rappresenta il vero oggetto della sociologia, in quanto, analizzando l'agire dell'uomo nelle masse, nei gruppi e nelle formazioni, ci accorgiamo che esso è per l'appunto sempre riconducibile alla dinamica di determinati processi sociali. « Quando dichiariamo di ricavare il nostro punto di partenza dai processi sociali, dagli elementi della sfera del sociale e di considerare l'io alla stessa stregua di una grandezza non ulteriormente analizzabile, come in pratica si fa anche nella vita quotidiana, non vogliamo ingannare nessuno, ma anzi servire alla nostra causa mediante una semplificazione metodologicamente lecita »¹⁴. E ancora: « L'io appare soltanto in esperienze vissute, dunque soltanto in processi, che mutano molto rapidamente. Noi possiamo osservare soltanto un incessante accadere, dietro il quale dobbiamo supporre, senza conoscerlo, il portatore di queste serie di esperienze vissute. L'unità e l'essenzialità dell'io è un'ipotesi indispensabile; ma l'io non è mai precisamente delimitabile. Mentre noi viviamo, tendiamo all'unità dell'io. Finché viviamo, cerchiamo il nostro io, ma non lo possiamo mai trovare razionalmente, bensì solo presumere. Non lo cogliamo attraverso una scomposizione dei processi della co-

¹⁰ Anche SIMMEL *op. cit.*, pp. 15 sg. e 23 sg. accenna ai processi, ma in una accezione piuttosto vicina al linguaggio biologico e senza il risalto dato loro da v. Wiese.

¹¹ Sull'io sociale cfr. *Il Sistema*, pp. 305 sgg., 317, 727, 797 sg.

¹² Cfr. L. v. WIESE, *Das Soziale ecc.*, *op. cit.*, p. 10.

¹³ Cfr. E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, 14^a ed., Paris, 1960 (trad. ital., Milano, 1964), pp. XII sgg., XV, (per la polemica contro lo psicologismo e contro Tarde pp. XIII e XX), 15 sgg. 76 sgg., 101 sgg.; inoltre, *Leçons de Sociologie*, Paris, 1950, pp. 68 sgg. Su ciò cfr. altresì *Il Sistema*, pp. 156 sgg.

¹⁴ Cfr. *Il Sistema*, p. 307. Inoltre si veda ibidem a p. 157, dove si afferma: « l'uomo singolo non è affatto l'elemento della società, ma lo è il processo sociale, la società è una sfera senza sostanza dell'interumano ».

scienza. L'analisi razionale trova (come nella sociologia) soltanto processi, nessuna sostanza »¹⁵. E più avanti: « La natura umana si esplica prevalentemente in un agire conforme al gruppo »¹⁶. « L'uomo è il punto centrale del complesso intricatissimo dei processi sociali. Il primo piccolo cerchio, che lo racchiude, è la sua sfera di vita individuale. Esso comprende le formazioni della esistenza e della sua particolarità irripetibile. Tutti gli altri cerchi, che diventano più indefiniti con l'aumentare dell'astrazione, contengono in dimensioni più grandi gli stessi processi, che circondano più da vicino l'uomo. Essi si ripetono nel loro contenuto e nel loro corso, ed i singoli segmenti della linea circolare, che dividiamo concettualmente in famiglia, Stato, popolo, Chiesa, ecc., sono presenti anche nel cerchio più stretto; essi contengono e formano alcuni settori della sua sfera personale. Nonostante tutto, il circolo della vita è un'unità; come i piccoli punti della sua linea confluiscono, così anche nel cerchio più largo, più lontano dal centro e più indistinto, le corporazioni si uniscono in un anello »¹⁷. Von Wiese fornisce inoltre una formula per l'analisi di ogni processo sociale, cioè $P = C \times S$ ovvero, se si scompone il comportamento personale C nel prodotto I (egoità) $\times E$ (determinate esperienze) e la situazione S nel prodotto M (mondo circostante extraumano) $\times C_1$ (comportamento degli altri uomini partecipanti al processo in questione), ne risulta la formula più estesa: $P = I \times E \times M \times (I \times E)_1$ ¹⁸.

I due processi fondamentali della congiunzione e della disgiunzione si dividono in processi principali, questi a loro volta in sottoprocessi fino ai processi singoli storici o concreti; oltre a tale suddivisione per così dire verticale, ne esiste un'altra orizzontale in processi semplici e complessi ovvero di primo e di secondo grado o ordine, a seconda che siano processi umani generali oppure riguardino la rappresentazione di determinate formazioni sociali¹⁹. Tra i processi umano-generalì dell'associatività A sono da menzionare l'avvicinamento, l'adattamento, l'assimilazione e l'unione, tra quelli B della dissociatività lo svincolamento, il distacco, il disgiungimento, il raggiungimento della disgregazione e tra quelli misti M la concorrenza; tra i processi composti C dell'associatività l'adeguamento, l'inserimento e la socializzazione, tra quelli dissociativi D la nascita di inegua-

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 309.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 727.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 797.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 352 sg. Per l'applicazione della suddetta formula al caso delle masse cfr. *ibid.*, pp. 690 sgg.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 339 sgg.

glianze, il dominare e il servire, la gradazione e la stratificazione, la selezione, l'individuazione, la separazione e l'estraniamento; infine i sottoprocessi trasformativo-costruttivi e quelli distruttivi vengono denominati rispettivamente E e F²⁰.

Da parte loro i sottoprocessi sono più vicini alla realtà, che si può scomporre, come si è già accennato, in processi singoli, storici o concreti. La dialettica metodologica e analitica, che si instaura tra i quattro poli della dottrina dei processi, cioè tra i processi fondamentali, i processi principali, i sottoprocessi e i processi singoli storici, è a due vie, l'una deduttiva, per es., dal processo fondamentale del congiungimento al processo principale dell'avvicinamento fino al sottoprocesso del confidarsi²¹ e naturalmente al processo storico singolo, l'altra induttiva che percorre l'itinerario inverso. Va qui, infine, sottolineata l'originalità e l'utilità euristica del tentativo di von Wiese di arrecare ordine, attraverso la dottrina dei processi sociali, nell'analisi della complessa vita sociale; a questo punto si potrà da una parte avanzare l'osservazione che tale dottrina rischia di sconfinare nella psicologia sociale e dall'altra si potrà rilevare che in questo particolare argomento von Wiese desume molte indicazioni dall'opera di Edward Allsworth Ross, *The Principles of Sociology* (New York, 1920) e da quella di Émile Waxweiler, *L'esquisse d'une sociologie* (Bruxelles, 1906). Ma entrambe le osservazioni non sono da considerare come obiezioni, bensì come indicazione di due fatti di cui von Wiese stesso è ben consapevole; per quanto riguarda la prima occorre notare che egli auspica una collaborazione interdisciplinare tra le varie scienze²² ed in particolare tra sociologia e psicologia, pur mettendo sempre in guardia di fronte ad una loro possibile confusione²³. A p. 431 del *Sistema* ad es., laddove l'Autore parla dei contatti come « avvenimenti che in certe circostanze creano relazioni mediante i processi sociali che ne seguono » o « come presupposti dell'associazione », egli afferma che essi « sono fatti fisici o psichici o fisico-psichici; essi sono anche oggetti della ricerca psicologica, specialmente socio-psicologica. Nelle indagini sui contatti la sociologia si riallaccia chiaramente alla psicologia (e alla fisiologia, per es., alla neurolo-

²⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 364 sgg.

²¹ Sul sottoprocesso del confidare cfr. *ibid.*, p. 484 e per il caso tipico-ideale del completo sviluppo dinamico dell'associazione cfr. p. 449.

²² Sull'approccio interdisciplinare cfr. L. v. W., *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme* (Berlin, 1960) pp. 154 sgg., nonché la mia introduzione al *Sistema* (in particolare riguardo al rapporto tra sociologia e psicologia sociale) p. 12, n. 8, 41 sgg., 61 sgg., 66, 76.

²³ Cfr. *Il Sistema*, p. 142 sg., 148, 158, 164, 175, 185, 194 sgg., 214, 396.

gia) ». Quindi più che i processi sociali, i contatti sono da intendere come fatti psichici e come tali rientrano nel campo della psicologia tout court e della psicologia sociale.

Per quanto concerne la seconda osservazione, von Wiese è il primo ad ammettere e a documentare la parentela della sua dottrina dei processi sociali con il pensiero e l'opera di Ross e di Waxweiler²⁴. Egli, infatti, dice a p. 166 del *Sistema*, dopo aver ricordato che già Albion Woodbury Small nonostante il suo organicismo, o forse proprio per esso, aveva introdotto il concetto di processo sociale: « Edward Alsworth Ross, nella sua prima opera *Social Control* (1901), insegnò che l'elemento costitutivo della società non è l'uomo singolo, bensì il processo sociale ». Ma nella sua *Introduzione alla traduzione tedesca dei Principles of Sociology* di Ross v. Wiese sostiene che il maggior errore del sociologo americano è stato quello di aver ritenuto la psicologia come « un campo interno alla sociologia »²⁵ e nella sua recensione del libro di Ross (l'originale americano) nel *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften*, I, 3, 1921, pp. 91 sgg. gli rimprovera la mancanza di una sistematica sufficientemente adeguata nonché di organicità.

Che v. Wiese abbia presente il pensiero di Emile Waxweiler, d'altra parte, è testimoniato da vari passi del *Sistema*; per es. laddove (a p. 245) egli dice: « I pensieri fondamentali del mio sistema sono stati stabiliti molto tempo prima di aver letto Waxweiler o gli Americani e prima che sia uscita l'opera principale di Simmel, *Soziologie* »; oppure a p. 247: « É. Waxweiler nel suo *Esquisse d'une Sociologie* [...] ha offerto un eminente lavoro preparatorio alla dottrina relazionale. Ma secondo le idee degli autori tedeschi egli rimane troppo chiuso nei limiti delle scienze biologiche. Per lui la sociologia è la scienza dei processi della reazione agli stimoli reciproci degli individui della stessa specie [...]. Anch'egli mette in rilievo che l'importante è l'osservazione dell'individuo che agisce nel suo ambiente, l'attività del quale può essere compresa, più che nei suoi risultati, nel processo dell'azione stessa (movimento, fatto) ». Inoltre a p. 248 si afferma che per Waxweiler il concetto di sociale comprende « le effettive azioni e reazioni sotto il punto di vista attivo e passivo, così come esse vengono esercitate dagli individui nelle loro reazioni reciproche ». Infine a p. 249: « Per l'Autore il fondamento

²⁴ Si noti qui per inciso che a p. 259 del *Sistema* v. W. cita anche l'opera di Charles Horton Cooley del 1918 intitolata appunto *Social process*.

²⁵ Cfr. tale « Introduzione » (dal titolo *Edward Alsworth Ross und seine Werke*) al *Das Buch der Gesellschaft*, Karlsruhe, 1926, p. 6.

biologico non è dato dal fatto che la società sia una formazione biologica, ma dal fatto che i processi sociali provengono da individui, i quali come organismi sono da considerare biologicamente». Tuttavia von Wiese non può accettare l'esasperazione biologistica di tale impostazione, né la circostanza che il presupposto di ogni associazione sia costituito da sentimenti di somiglianza o di uguaglianza. P. 418: « Ma la tesi che gli uomini si colleghino secondo connessioni dell'uguaglianza e si evitino secondo quelle della disuguaglianza, non è esatta in siffatta formulazione generale », poiché (p. 419) « perfino le dissociazioni si fondano non di rado sulla consapevolezza dell'uguaglianza. Si desidera l'estraneo, l'eterogeneo, di contro all'uguale, al solito, al quotidiano ».

Fin qui il discorso di von Wiese, che sembra avere tutt'oggi una sua utilità sul piano della formulazione teorica. Ma noi possiamo e dobbiamo andare oltre sul piano della prassi, cioè della ricerca nella consapevolezza e nella pratica dei miglioramenti delle condizioni sociali umane; non basta costruire una sia pur corretta tavola dei processi sociali, che cionondimeno può costituire un proficuo ausilio per l'analisi.

La sociologia ha una sua validità come scienza empirica e persino un suo fascino solo in quanto spesso le capita di scoprire, riguardo all'agire consociato degli uomini, un che di nuovo, di imprevedibile, di insospettato, e non conoscenze date, già note o teoricamente anticipate, presuntamente giuste per sempre. Non si può racchiudere l'agire umano in schemi precostituiti; le scoperte sociologiche sono tali, infine, perché il sociologo, nel momento stesso in cui appura certe verità fattuali del vivere sociale, in quel momento stesso, per una sorta di feedback, di reazione con l'oggetto di studio, inventa o reinventa i rapporti sociali, in quanto la consapevolezza acquisita con la ricerca sul campo rende più vera la stessa realtà e contribuisce, oltretutto alla sua presa di coscienza o contemporaneamente ad essa, alla stessa sua configurazione tipica.

In tal modo l'opera del sociologo, mentre accoglie e chiarifica la dimensione del dato, lo galvanizza, lo rende operante: su questo piano nasce uno scambio vitale tra realtà e conoscenza; la conoscenza diviene realtà e la realtà diviene conoscenza e coscienza. In ciò sta l'importanza della ricerca sociologica; altrimenti essa si ridurrebbe ad essere nien'altro che uno specchio, se non addirittura, come talvolta capita, uno specchio deformante: la teoria, che è sempre necessaria, ha però bisogno della ricerca, del commercio con gli uomini.

MARIO DIGILIO

Aggiornamento sulla situazione della popolazione negra in U.S.A.

Qui non si intende riferire sulla attuale fase della lotta politica dei negri negli Stati Uniti, né sullo stadio organizzativo cui sono giunti i gruppi rivoluzionari né sulle misure di repressione recentemente attuate dalla polizia e dalla magistratura nei loro confronti. Poiché dal marzo del 1968, anno in cui apparve (e fu pubblicato anche in Italia) il Rapporto della Commissione d'inchiesta Kerner, i dati essenziali e globali sulla situazione economica e sociale della minoranza negra non hanno più trovato spazio nelle analisi che le riviste di sinistra hanno dedicato al problema (mentre l'attenzione si è concentrata sull'evoluzione rapidissima delle forme di lotta, sulle piattaforme programmatiche elaborate dagli esponenti teorici del movimento) ci sembra utile a fini informativi ricapitolare quei dati essenziali e, per quanto è possibile, aggiornarli con le notizie frammentarie che sono state fornite dalle stesse pubblicazioni americane. Una prima osservazione a questo proposito riguarda appunto la « caduta » dell'interesse ufficiale del governo degli Stati Uniti per la gestione tecnica e politica del problema negro in quanto tale. Il rapporto Kerner (commissionato dall'amministrazione Johnson) rimane per adesso il massimo sforzo dell'interpretazione di un fenomeno conflittuale acuto, cui si stimava necessario adattare una terapia specifica, che il settore liberale della classe politica americana si sentì stimolato a produrre nell'anno stesso dei riots e delle insurrezioni. Dall'inizio del 1968 non un solo documento ufficiale è stato dedicato specificamente al problema negro e il drappello di esperti coagulatosi intorno alle voci principali del programma di riforme sembra essersi volatilizzato. (Per la precisione uno di essi, Daniel P. Moynihan, sociologo e collaboratore della grossa ricerca The Negro American del 1966, già consulente del ministero del lavoro, è ora l'estensore dei discorsi di Nixon sul problema razziale e autore della formula della « benevola indifferenza »). I dati che qui riportiamo sono quindi incompleti e assai meno organici di quelli rilevati nel '67; provengono dalle seguenti fonti: Manpower Report of the President, 1969 (United States Department of Labor) Monthly Labor Review, 1969-70 (U. S. Dept. of Labor, Bureau of Labor Statistics), e le riviste Newsweek, U. S. News and World Report, e Dissent.

Verso la metà del 1969 si registra negli Stati Uniti una caduta nel livello d'occupazione, come conseguenza della recessione economica in corso da alcuni mesi. Gli operai perdono il posto soprattutto nell'industria dell'automobile, nelle industrie elettroniche e nell'industria edile, ma anche in alcuni settori dei

servizi. Come misura provvisoria, le industrie automobilistiche che effettuano il maggior numero di licenziamenti mandano a casa contingenti di lavoratori semiqualeficati per periodi limitati di tempo: è in questa manodopera « in permesso » che si trova il maggior numero di operai negri assunti all'inizio del 1969 attraverso i programmi di addestramento per disoccupati cronici. Il vecchio meccanismo del « last hired, first fired » è scattato anche questa volta, seppure con maggiore lentezza: alcune imprese sono state indotte a rispettare, nei primi mesi della recessione, la clausola speciale per i negri assunti attraverso i programmi d'addestramento, che vieta il licenziamento prima di due anni. Ma alla fine del mese di dicembre del 1969 la contrazione della forza di lavoro attiva (tre milioni e 200 mila disoccupati bianchi, 650.000 negri, rispettivamente il 4 e l'8 per cento) aveva raggiunto in alcuni settori livelli di crisi acuta. A Detroit e a Chicago nel mese di ottobre, a Pittsburgh nel mese successivo, migliaia di negri soon scesi nelle strade per domandare lavoro. Intrappolati nelle loro mansioni a bassa qualifica gli operai negri fanno le spese della riduzione delle ore lavorative in misura sproporzionata rispetto ai bianchi: già all'inizio del 1969 circa mezzo milione di essi era stato trasferito sul lavoro part-time, e questa cifra rappresenta un quarto del totale di manodopera occupata in simili condizioni. Ma nel complesso non si può dire che la popolazione negra abbia sofferto della caduta del tasso d'occupazione in maniera così aspra come quella bianca o, in altre parole, che abbia registrato un peggioramento precipitoso delle proprie condizioni di lavoro, già estremamente instabili. Uno dei fatti più importanti messi in rilievo dalla commissione Kerner a suo tempo è appunto la relativa impermeabilità che la popolazione negra sembra dimostrare alle fasi favorevoli e sfavorevoli dell'economia nazionale, soprattutto per quanto riguarda l'occupazione. Bisogna ricordare che in nessun periodo, neppure nei lunghi anni di benessere dal '61 al '68 (un record dell'economia americana) la disoccupazione fra i negri è scesa sotto al 6 per cento e che il rapporto con quella bianca è sempre stato, come oggi, di 2 a 1.

Il Manpower Report of the President mette infatti bene in evidenza la diminuzione del numero assoluto di lavoratori negri disoccupati dal 1961 (1 milione) ad oggi (650.000), ma osserva anche che l'ufficio del censimento nei suoi periodici controlli sulla popolazione « stima di non riuscire a registrare circa il 13 per cento di quella bianca (il cosiddetto « undercount »). L'« undercount » è alto soprattutto fra gli uomini negri nei primi anni dell'età di lavoro. Supponendo che il tasso di disoccupazio-

zione sia per i non registrati il doppio che per i registrati, il tasso totale della disoccupazione, rettificato, sale considerevolmente». Il dato veramente scottante dunque è quello che illustra la situazione dei giovani negri fra i 16 e i 19 anni e fra i 20 e i 24, sia perché si tratta di una classe d'età numerosissima e con un veloce ritmo di crescita, sia perché l'attuale penuria di nuovi posti crea maggiori difficoltà a chi è in cerca del primo lavoro. Per la precisione il numero dei teenagers negri disoccupati si mantiene da alcuni anni intorno al 25% (è la stessa percentuale rilevata, per l'anno '67, dalla commissione Kerner) cifra che sarebbe già salita, secondo la stima del ministero del lavoro, senza i corsi d'addestramento per apprendisti organizzati sotto l'iniziativa federale. La distanza fra la popolazione giovanile dei due gruppi etnici sembra aumentare, visto che per i bianchi della stessa età il tasso di disoccupazione oscilla fra il 10 e l'11%. Molte ragioni vengono addotte dagli esperti dell'ufficio di statistica per spiegare la presenza inquietante di questi 200.000 negri che, a vent'anni, non sono più a scuola ma non sono neppure al lavoro e che, in molti casi, hanno perfino rinunciato a cercarne uno: «l'abbandono scolastico troppo precoce; l'istruzione inadeguata; le aspirazioni troppo alte, che li inducono a rifiutare lavori mal pagati e di basso prestigio; ecc». Indubbiamente un problema di insufficiente preparazione scolastica esiste: basta notare che a sei anni i bambini negri frequentano le elementari nella stessa quantità dei loro coetanei bianchi, mentre a sedici sono già in grande numero fuori dalla scuola, e a venti solo il 14% di essi frequenta un college, contro il 21% dei coetanei bianchi. Ma la distanza nel livello di scolarità tende a diminuire: nel 1963 il dislivello medio fra negri e bianchi era di due anni di scuola, adesso è di un anno e mezzo. Come mai dunque un quarto della forza lavoro dei giovani negri, indubbiamente più qualificata di quella dei loro genitori, rimane tagliata fuori dalle strutture produttive del paese se queste, come sembra, si limitano ad esigere appunto una manodopera qualificata? L'analisi delle chiusure razziste che, sovrapposte ai fattori della disoccupazione tecnologica, sono responsabili di questo fenomeno, può trovare i suoi termini di controllo in altri due aspetti delle condizioni sociali dei negri con la classe operaia organizzata, cioè con i sindacati. La presenza di una classe media negra, che dovrebbe comprovare l'ascesa sia pur lenta della minoranza di colore con i tradizionali supporti dell'istruzione e della qualificazione e, soprattutto, la sua assimilabilità alle sorti delle altre minoranze etniche ospitate dal paese, è tenacemente affermata dai teorici dell'integrazione e dai vecchi leaders dei diritti civili, negata tassativamente dai portavoce dei

gruppi rivoluzionari (Boggs, Carmichael), Secondo il pensiero di questi ultimi la comunità negra negli Stati Uniti costituisce una unica grande sottoclasse all'interno della comunità nazionale americana, dove le sfumature di differenza fra le categorie professionali e gli interessi economici immediati non sono mai tali da cancellare il comune profondo segno della schiavitù di razza e di classe. In effetti le fonti ufficiali che abbiamo citato, mentre offrono materiale statistico sufficiente a decretare la compresenza di condizioni di lavoro e di reddito diverse nella comunità nera, confermano anche inequivocabilmente la distanza che separa la problematica « borghesia » negra dai privilegi della classe media americana. La categoria dei colletti bianchi, ad esempio, che costituisce il punto di riferimento d'obbligo per questa valutazione, è salita a rappresentare il 24% della forza lavoro negra nel 1968, dal 16% nel 1961; e su scala nazionale essa costituisce il 6% di tutti i colletti bianchi del paese, un piccolo progresso rispetto al 4% del 1961. Ma a parte il fatto che l'eterogeneità delle mansioni dei redditi e delle posizioni sociali comprese nella generica denominazione di « colletti bianchi » impedisce di chiarire l'elevazione sociale effettiva conseguita dall'individuo che vi appartiene, basti dire che un negro diplomato e impiegato guadagna oggi 5.800 dollari l'anno, mentre un bianco in possesso della sola licenza elementare ne guadagna 6.400. Il reddito medio negro non supera il 60% del reddito medio bianco. Non solo: proprio i giovani negri disoccupati o confinati nelle mansioni più generiche nel settore dei servizi, hanno spesso una laurea o un diploma. Ancora oggi la grande maggioranza dei lavoratori negri — tre milioni e seicentomila persone — è occupata ai livelli della manovalanza generica, nel bracciantato agricolo, e nei servizi pubblici.

Le dimostrazioni di protesta degli iscritti alla Black Construction Coalition, un'organizzazione di operai edili negri attiva a Boston, Cleveland, Pittsburgh, Chicago, negli ultimi mesi del '69, hanno riportato in primo piano l'opposizione granitica dei sindacati all'assunzione di membri negri, che una recentissima condanna del ministero di giustizia non è riuscita minimamente a scalfire. L'azione del ministero, conclusasi nel settembre dello scorso anno, aveva accertato la presenza di pratiche discriminatorie all'interno di 250 sindacati locali della United Association of Plumbers, che contano 2.800 membri, tutti bianchi, e 160 apprendisti fra cui un solo negro. Ma questo non è che un piccolo esempio dell'esclusione sistematica che i sindacati praticano su scala nazionale. Le unions che controllano l'edilizia sono le più conservatrici e le più ostili: a Pittsburgh, su 32.000 membri del sindacato locale solo 2.200 sono negri, il 7%; a Detroit (un

centro di sindacalismo agguerrito e di forte pressione della minoranza negra) solo il 4% degli iscritti sono negri e di questo 4% la maggioranza è confinata nel sindacato carpentieri, al più basso gradino salariale. A dispetto di anni di pressione, le indagini governative condotte dalla Equal Employment Opportunity Commission indicano che su scala nazionale appena 5.000 dei 130.000 giovani attivi nell'apprendistato dell'industria edile sono negri e che un campione di tremilasettecento sindacati, di tutte le branche lavorative, ospita una percentuale di iscritti negri inferiore al 10%. Quanto alla ripartizione interna la regola è costante: i sindacati con i livelli salariali più alti denunciano la più bassa partecipazione dei gruppi minoritari. Il tentativo compiuto dalla Black Construction Coalition di controllare in proprio i corsi di addestramento per gli apprendisti negri, onde evitare il prolungarsi del periodo di apprendistato, è fallito per il veto assoluto dei sindacati edili. Per gli stessi motivi si sta svuotando il Philadelphia Plan, promosso dal governo con lo scopo di incrementare l'attività edilizia in alcune grosse città del nord e contemporaneamente la quota di lavoratori negri nei nuovi cantieri. La decisione della Black Construction Coalition di fondare sindacati locali esclusivamente negri sembra l'unica strategia concreta da opporre a questo fronte impenetrabile; ma si tratta anche di competere con l'appalto dei posti di lavoro che i sindacati bianchi riescono sempre ad aggiudicarsi.

L'industria edilizia e la speculazione privata sulle aree sono al cuore di un altro problema drammatico della popolazione negra, lo sfacelo delle abitazioni del ghetto. La decrepitezza, l'insalubrità, l'esosità degli affitti negli alloggi di tutti i ghetti negri degli Stati Uniti sono fenomeni noti: per lungo tempo essere proprietari di case negli slums è stato considerato un buon affare dai bianchi. Paradossalmente, le condizioni già gravi dei ghetti hanno cominciato ad assumere aspetti catastrofici da quando i proprietari delle abitazioni peggiori dei centri urbani hanno smesso di considerarle un cespite rigoglioso di rendita. Secondo gli esperti, i grandi operatori immobiliari hanno abbandonato gli slums già dieci o quindici anni fa, cedendo a piccoli speculatori il privilegio di prosciugare una fonte ormai esaurita. Da quando, negli ultimi anni, le amministrazioni municipali hanno applicato i regolamenti per la manutenzione delle case con maggiore severità e i costi del materiale per le riparazioni sono enormemente cresciuti, i piccoli proprietari hanno visto ridursi la rendita derivante dagli affitti. La loro reazione, attualmente in pieno corso e responsabile della peggiore crisi dell'abitazione della storia americana, è semplicemente quella di abbandonare gli edifici a se stessi. A Chicago 140 proprietari «abbandono-

nano » i loro edifici ogni mese. A Boston vi sono 1.000 palazzi d'appartamenti « abbandonati » dai loro proprietari; a Baltimora 4.000; a New York, intere strade del ghetto di Brooklyn, Bedford-Stuyvesant, « assomigliano alla città di Berlino subito dopo la fine della guerra »: centomila appartamenti sono stati lasciati marcire tra il '65 e il '68. Mettendo fine a tutte le riparazioni, rifiutando di pagare le tasse e nella speranza che le amministrazioni municipali rinviino l'esproprio dei palazzi per un lasso di tempo sufficiente, i proprietari delle abitazioni del ghetto riescono a recuperare le loro rendite attraverso gli affitti. A Boston l'intervallo fra l'abbandono e l'esproprio è di tre anni; a New York di quattro. L'abbandono, dunque, è l'ultimo atto della strategia di accanito sfruttamento del ghetto che i proprietari di case stanno realizzando prima di mollare la presa. Quando non riescono a traslocare subito gli abitanti di Bedford-Stuyvesant, rimasti privi dei servizi essenziali, attingono l'acqua per le necessità della casa nelle strade, dagli idranti antincendio; quando non sanno dove andare, rimangono nei palazzi semideserti, sopportando i topi, la sporcizia e i vandali che invadono gli appartamenti adiacenti vuoti per rubare materiali da costruzione e condutture. L'iniziativa che alcuni settori della popolazione del ghetto hanno esaminato, quella di rendersi proprietari delle case abbandonate e di gestirle in modo autonomo, non può aver corso prima dell'esproprio e prima che le amministrazioni cittadine abbiano consentito l'operazione riducendo drasticamente i costi delle aree. Bisogna tener presente che proprio nei grossi ghetti sono concentrati i nuclei più numerosi di famiglie negre con reddito complessivo inferiore al livello definito di povertà (3.300 dollari l'anno per quattro persone).

Nulla, naturalmente, faceva supporre che l'amministrazione Nixon avrebbe rallentato il corso delle tendenze oggettive che conducono all'esclusione di massa dei negri dal lavoro qualificato, dalle abitazioni decenti e dal controllo politico sulle strutture che decidono delle loro condizioni di vita; non è difficile rilevare i segni dell'aggravarsi di queste tendenze e, d'altra parte, il maturare delle controforze che i gruppi rivoluzionari si studiano di opporre loro. In questo senso l'amministrazione Nixon non può distinguersi da quella che l'ha preceduta. Diversa è la situazione sul piano formale e giuridico, dove l'elemento reazionario, largamente rappresentato nella nuova amministrazione, ha inflitto ai vecchi obiettivi dell'integrazione e alla leadership dei diritti civili le sconfitte più sferzanti che essi abbiano dovuto registrare da sedici anni a questa parte. Dal 1954, anno in cui la Corte Suprema decretò l'integrazione del sistema scolastico ame-

ricano, le scuole degli stati del Sud e in gran parte anche quelle del Nord hanno continuato ad amministrare de facto un'istituzione perfettamente dualistica e separata per bianchi e per neri. La situazione è talmente bloccata che l'ordine emanato da una corte federale per l'integrazione forzata di un complesso di 222 scuole in trenta distretti del Mississippi ha provocato l'apertura istantanea di un numero altissimo di istituti privati per soli bianchi e la richiesta della collaborazione federale, attraverso l'esenzione dalle tasse, per chiunque decida di aprire un istituto scolastico privato. Sette bambini negri su dieci, nel Sud, frequentano scuole esclusivamente nere; cinque su dieci, nel Nord, si trovano nelle stesse condizioni. A Detroit il 59% degli studenti negri frequentano scuole negre, a Filadelfia il 60%, a Chicago l'85%. La soluzione suggerita dalle associazioni dei diritti civili per la separazione dei due sistemi scolastici — che sorge in realtà dalla separazione sempre più netta fra le zone d'abitazione — è d'incoraggiare i bambini negri e bianchi, con l'aiuto di una rete di trasporti, a mescolarsi in scuole esterne al distretto in cui vivono —. La risposta di Nixon, sfavorevole a questa soluzione (del tutto artificiosa, in effetti, e denominata « compulsory busing », il « trasporto coatto ») ha ribadito la priorità della scelta per le scuole del « vicinato » e il rispetto per le decisioni dei consigli scolastici locali sui modi d'amministrare la politica dell'integrazione. E' una vera ratifica dello statu quo. Il ritorno ad un rispetto esagerato per le autonomie locali e statali è il trucco più semplice di cui l'amministrazione può fare uso per rendere totalmente vane e inefficaci le misure integrazionistiche strappate dal movimento dei diritti civili in quindici anni di lotte. La sconfitta più amara è forse quella registrata sul terreno del diritto al voto. Il Voting Rights Act approvato da Johnson del 1965, era considerata la conquista più importante del movimento perché, a differenza di altri decreti (come quello per la disegregazione degli alloggi, rimasto lettera morta), aveva apportato notevoli modifiche alla fisionomia politica del Sud. Sotto la sua protezione, circa un milione di negri era stato registrato nelle liste elettorali in pochi anni e il numero dei funzionari locali messi in carica dall'elettorato negro era aumentato di alcune centinaia di persone. Il Voting Rights Act ha subito due importanti modifiche per iniziativa dell'Attorney General John Mitchell, che sono state approvate, di stretta maggioranza, dai rappresentanti del Congresso: l'una annulla la clausola fondamentale del decreto originario che sospendeva automaticamente i tests per l'analfabetismo e i vari cavilli giuridici escogitati per impedire ai negri di iscriversi nelle liste, restituendo ai tribunali locali il diritto di decidere sulla validità delle procedure; l'altra

sospende la proibizione di introdurre nuovi e più complicati requisiti per l'iscrizione alle liste. L'eliminazione del controllo federale avrà prontamente l'effetto di privare dei diritti civili centinaia di migliaia di negri del Sud.

La situazione è tornata dunque ad essere molto simile, se non identica, a quella precedente gli anni '60 che videro il sorgere e lo svilupparsi del movimento per i diritti civili. Una ripresa degli obiettivi del vecchio movimento, che pure attraverso le tradizionali associazioni continua formalmente a propugnarli, oggi promette di non attirarsi alcun seguito nei ghetti. Il sistematico eccidio delle Panthere Nere d'altra parte mostra i rischi d'eliminazione totale cui si espongono i fronti della rivoluzione diretta. Resta da vedere in che modo il Partito Rivoluzionario Nero animato da G. Boggs si propugna di battersi concretamente nei settori vitali del rapporto col potere politico americano e del rapporto molto più complesso e contraddittorio con la classe operaia bianca.

SIMONETTA PICCONE STELLA

Tra Cohn-Bendit e Valdeck-Rochet

L'adesione, annunciata dalla Stampa, di Garaudy al comitato della rivista *Il confronto*, che si presenta come un centro di confluenza delle forze della sinistra ufficiale, da quella democristiana fino al centro comunista, mette un punto definitivo sulla posizione di quest'uomo politico particolare, che negli ultimi due anni è stato il centro e il motore di una grande battaglia politica per il rinnovamento del Partito Comunista Francese. La sua linea politica, che, rispetto al PCF, senza dubbio il più sclerotico dei partiti comunisti occidentali, si caratterizza come di sinistra, in effetti, mostra di avere poco a che vedere con la nuova sinistra reale che si va sviluppando in Francia e altrove sull'onda delle lotte studentesche e di quella grande rivolta di popolo che fu il Maggio. Garaudy è un attento osservatore della realtà e un marxista che non vuole farsi scavalcare dal progresso, ma in fondo resta sempre un moderato, che sogna un PCF realmente forte, e un progresso socialista « nell'ordine e nella saggezza politica »: è l'ultimo degli « italiani », che, richiamandosi alla linea di Togliatti, hanno cercato negli ultimi anni di rendere l'aria del PCF più respirabile, un seguace di Berlinguer in mezzo agli uomini di Breznev.

Ciò malgrado, mi sembra che il suo itinerario politico, — anche se non si può essere d'accordo con le sue conclusioni e se

non si capisce quali siano le differenze profondissime da lui individuate tra PCF e PCI — che lo ha portato dalla difesa di Thorez contro Togliatti e dall'esaltazione dell'URSS, all'attacco aperto contro gli eredi del primo e i dirigenti della seconda, con termini che riecheggiano la violenza delle invettive di Trockij, sia di grande importanza, sia perché in parte approda a analisi da esaminare, sia perché è il sintomo, nello stesso modo in cui lo è l'ultimo scritto di Sartre sul Socialismo che veniva dal freddo e la cosa PCUS, della crisi provocata in molte forze intellettuali e non, dall'invasione cecoslovacca.

Leggere il dissenso di Garaudy significa infatti studiare le reazioni del PCF (e in forma diversa del PCI e del PCUS) di fronte al Maggio e alla Cecoslovacchia, capirne la dinamica e le ragioni, la storia e i motivi. I suoi attacchi al PCF nascono tutti in riferimento al Maggio e a Praga, e si caratterizzano diversamente sia per il tono che per i contenuti, anche se, nell'un caso come nell'altro, la voce di Garaudy si leva come quella del buon senso e della serietà politica contrapposta al dogmatismo e alla paura del nuovo del partito francese. Il filosofo è così l'unico dirigente del partito che dopo l'indegno articolo di Georges Marchais sull'*Humanité*, in cui si tacciano gli studenti rivoluzionari di spregevoli insulti e di appellativi inaccettabili, si richiama a un metodo scientifico di fare politica: « prima comprendere e poi denunciare... mi sembra che la lettura degli avvenimenti sia stata incompleta, a tal punto da portare a gravi conseguenze pratiche ».

Il maggio francese, e qui comincia a nascere una delle divergenze più serie con la direzione del partito, non pare a Garaudy una invenzione di studenti estremisti che sono riusciti a trascinarsi dietro gli operai con la complicità di De Gaulle e contro il PCF (sic), ma è il risultato politico di un complesso processo di riorganizzazione capitalistica che, in seguito alla rivoluzione scientifica e tecnologica, ha modificato radicalmente la struttura stessa della classe operaia. Nella « Grande svolta del socialismo », si scrive così che « lo sviluppo delle forze produttive fa nascere delle contraddizioni nuove, nuovi rapporti di classe, nuovi antagonismi, ed esso esige in conseguenza dalle forze rivoluzionarie, una analisi nuova per fondare la loro nuova strategia ». In breve il problema della nuova analisi diventa il leitmotiv di tutti i discorsi di Garaudy sulla politica interna: riecheggiando le posizioni di Richta, che quasi scambia i soviet con l'elettrificazione, il filosofo (in questa occasione proprio molto « filosofico ») attacca le posizioni del PCF sulla strategia delle alleanze, sui contadini, sui ceti medi: la società francese è radicalmente cambiata, le forze di lavoro intellettuali si avviano a

essere la maggioranza della popolazione attiva e questo impone non solo una nuova linea politica ma una concezione radicalmente nuova del partito: non più una visione chiusa e autoritaria del centralismo democratico, ma uno sviluppo della democrazia interna, che all'esigenza dell'unità della direzione sappia comporre la possibilità per tutti di contribuire seriamente e non formalmente alla formazione e allo sviluppo della linea politica.

Per questo il partito, che pure, e questo ci pare uno dei limiti più gravi della polemica di Garaudy, rimane l'unica forza veramente rivoluzionaria della Francia moderna, deve cambiare radicalmente: a) fondando la sua strategia e la sua tattica su una analisi scientifica dei rapporti di classe in Francia; b) definendo rigorosamente il nuovo blocco storico rivoluzionario (di cui componenti essenziali diventano i lavoratori intellettuali); c) prendendo le distanze dal capitale pubblico perché il capitalismo monopolistico di stato ne ha fatto uno strumento di quello privato ma nello stesso tempo difendendo il ruolo del parlamento come rappresentante unico di tutto il paese; d) costruendo una unità a sinistra a livello di strati sociali e non di partiti politici; e) trasformando profondamente la concezione stessa del partito e la sua organizzazione secondo un sistema di decentramento che ripeta le formule dell'organizzazione autonoma manageriale all'interno del partito rivoluzionario.

Questi punti, che qualcuno già chiama i cinque punti del garaudismo, sono la riprova dei limiti delle sue proposte politiche, e l'indice delle sue contraddizioni: se da un lato infatti è giusto porre il problema dell'unità sociale oltre che politica e dell'attacco al capitale pubblico, nel momento in cui si propone come base strategica la costruzione di un blocco storico rivoluzionario che ricorda quello gramsciano, dall'altro fa parte del revisionismo più vieto (e i comunisti francesi non si sono permessi di rimproverargli niente su questa parte, perché sono peggio di lui) riproporre il tema del parlamento come rappresentante di tutti i cittadini, quasi che esso non fosse più il luogo di mediazione e di integrazione dei conflitti sociali, o addirittura parlare di riorganizzazione del partito rifacendosi non ad esperienze come quelle cinesi o cubane ma alla nuova organizzazione del capitalismo. Siamo davanti a un tecnocrate che ripropone in termini paramarxisti una ideologia e una strategia della lotta politica e della conquista del potere che in fondo sono lo sviluppo logico e coerente di quelle del PCF, e solo l'arretratezza culturale e la pigrizia mentale, indotta in questo partito dall'osservanza sovietica, hanno impedito alle due parti in lotta di ren-

dersi conto della sostanziale uguaglianza delle loro proposte politiche.

Il vero punto del dissenso però, quello che poi ha portato alla esclusione di Garaudy dagli organi dirigenti del partito e dalla organizzazione stessa, è la questione dell'Unione Sovietica, dove, siccome alla critica politica si mescola la indignazione morale, il filosofo riesce a raggiungere una grande efficacia. Dopo anni di complicità e di silenzio, nel momento in cui, durante la normalizzazione, che sul piano politico è più grave e più dura dello stesso intervento militare, i partiti comunisti occidentali, specie quello francese, offuscano le loro critiche alla politica sovietica e accettano nella sostanza quanto stanno facendo gli Husak, i Bilak e i Breznev, Garaudy si ribella definitivamente e scopre che « il n'est plus possible de se taire ». Tutte le critiche nascoste, le crisi ricuperate, i silenzi dolorosi durati anni, davanti a queste ultime situazioni, che sono indice di una profonda involuzione della stessa politica sovietica mai troppo evoluta, ritornano fuori, e Garaudy diventa il portavoce di uno stato d'animo e una posizione politica che per troppi anni migliaia e migliaia di militanti comunisti si sono chiusi dentro, nella certezza che gli interessi del socialismo e quelli della Russia sovietica si identificassero. A questo punto bisogna dire la verità: l'invasione della Cecoslovacchia non è un fatto occasionale, sul quale, dopo le prime critiche, si può far cadere il silenzio (e ancora una volta chi legge Tutta la verità in Italia si stupisce della differenza grandissima che Garaudy trova tra il silenzio sfacciato della direzione del PCF e quello discreto della direzione del PCI), ma il risultato di una politica che nel socialismo ha fatto diventare obiettivi di rottura le libertà borghesi, una politica che al socialismo ha sostituito una impalcatura burocratica per cui è necessario trovare addirittura un nuovo nome. Parte perciò di qui un ripensamento e un riesame complessivo di tutta la politica sovietica e dei partiti comunisti che dica tutta la verità: non è grave solo il fatto che ai dirigenti russi bisogna dire « per rendere al vostro partito il suo onore e al movimento internazionale il suo volto andatevene », ma che i comunisti francesi e con loro tutti gli altri, sia dei paesi « socialisti » sia dei paesi occidentali « confondendo lo spirito di partito con una sola delle sue componenti, la disciplina siano passati dalla debolezza all'accettazione, dal silenzio alla complicità, e abbiano lasciato che si sviluppasse una fede cieca nella infallibilità sovietica » di cui oggi si contano i dannosi risultati.

Dal suo posto nell'ufficio politico del PCF Garaudy vede bene che cosa fa il gruppo dirigente sovietico e scopre che ormai il suo obiettivo è diventato quello di costringere tutti i partiti

comunisti a pensarla come Breznev. Il problema non è più quello di far saltare il capitalismo ma di non mandare al potere delle persone in disaccordo con l'URSS da sinistra, e ecco il carbone polacco ai fascisti spagnoli, le centrali elettriche ad Atene e lo scioglimento delle sedi di Praga del partito di Glezos, i ricatti al PCF e al PCI, la politica ambigua verso il partito finlandese dove la magioranza che sta al governo è d'accordo con la Cecoslovacchia, e la minoranza estremista, con una inversione di logica politica spettacolare è appoggiata e finanziata dall'Unione sovietica. E' per questo che Garaudy, forse con modi teatrali ma senza dubbio cogliendo nel segno, formula il suo J'accuse: « accuso i dirigenti sovietici di offuscare col loro comportamento dalle Asturie alla Macedonia, da Praga a Caracas, la bella e giusta immagine del socialismo che milioni di uomini portano nel cuore », bisogna dire la verità, dire a tutti che il socialismo che si vuole costruire non è quello imposto ai cecoslovacchi, non viene dal freddo.

Si può non essere d'accordo con l'immagine bella e giusta di Garaudy, e si possono considerare limitati i suoi mezzi di lotta (fare una rivista internazionale che dica la verità, lottare nel PCF, lavorare perché tutti sappiano), ma non si può non ammirare il coraggio di un altissimo dirigente comunista che decide di attaccare chiaramente un gruppo dirigente come quello sovietico che di socialista non ha altro che il nome e dello internazionalismo si serve per intervenire in Cecoslovacchia, per espellere dal Partito Smrkovski, per scrivere le tesi su Lenin, che sono quanto di più antileninista e antinternazionalista potesse nascere in questi anni.

Non siamo d'accordo con la linea politica di Garaudy e lo diciamo apertamente; egli appare un rivoluzionario solo perché il PCF e l'Unione Sovietica sono di una arretratezza unica e non capiscono i suoi discorsi, non possiamo però non considerare positiva la sua battaglia che ha scosso il Partito Comunista Francese forse più dei fatti di Maggio, e che rappresenta, pur se in forme distorte, uno di quei momenti di profondo ripensamento della politica neo-staliniana seguita dall'URSS e dai partiti comunisti, che sembrano a volte una gabbia troppo stretta per i movimenti rivoluzionari di tutto il mondo. La crisi di un intellettuale non può dar vita che a proposte di analisi e difficilmente si esce dallo stesso discorso che si critica; di queste crisi però ce ne vorrebbero molte, e non solo nel Partito Comunista francese.

M. L.

Si è riunito a Roma il 23 maggio 1970 presso la sede del Consiglio Superiore della Magistratura un gruppo di lavoro, composto di magistrati e di studiosi di problemi sociali, per discutere un progetto di ricerca tendente a far luce sulle trasformazioni qualitative della domanda di giustizia che caratterizzano la fase attuale di sviluppo della società italiana. Per i magistrati erano fra gli altri presenti Adolfo Beria d'Argentine, Ferri, Cremonini, Berlingieri, Moro; fra i sociologi Pizzorno, Pagani, Martinotti, Ammassari, De Rita e l'antropologo culturale Tullio Tentori. Notevoli le osservazioni critiche riguardanti i metodi di raccolta dei dati relativi ai procedimenti giudiziari; inoltre è stata opportunamente sottolineata, specie negli interventi di Ferri e di Cremonini, la necessità di non procedere in base ad una nozione restrittiva di « domanda di giustizia », bensì di prendere in considerazione la domanda anche « potenziale », nella piena consapevolezza che ciò implica per gli operatori del sistema giudiziario l'assunzione di responsabilità rispetto ai valori ideali e politici che definiscono storicamente ogni convivenza umana. Ai lavori era presente Bianchi d'Epinosa, attualmente capo di Gabinetto del Ministero di Grazia e Giustizia.

L'astuzia della Regione.

« Regioni aperte »: sotto questo titolo Giancarlo Pajetta, quando Rumor aveva finalmente annunciato le elezioni regionali entro giugno, scriveva su Rinascita: « le regioni rappresentano una dimensione nuova, non sono politicamente un po' più dei comuni e un po' meno del parlamento ... questa nuova realtà, che ha la forza di rappresentare quello che è il paese oggi (anche là dove le statistiche elettorali permetteranno formalmente il centro-sinistra) eserciterà una funzione liberatrice per i comuni e per le province, dove non si capirà perché quello che è possibile in alto non deve essere possibile al loro livello. Eserciterà una pressione dal basso, verso il Parlamento, indicando nuovi modi di affrontare i programmi e i problemi, di fare vivere la democrazia, di tenere conto della volontà degli elettori ».

In poche righe il nuovo mito che ha guidato la battaglia del PCI nel corso della crisi nata dopo i fatti di Milano, sta scritto e spiegato in tutta la sua chiarezza. Alla richiesta di democrazia operaia, di nuovo potere dal basso, di riorganizzazione totale

della società, che è stato il centro dell'autunno si risponde, non solo da destra o dal centro, ma anche dall'estrema sinistra proponendo le regioni, che da organismo utile per il decentramento diventano il toccasana per tutti i mali. Quella che secondo la costituzione è una legittima articolazione della democrazia rappresentativa, ha assunto in questi mesi e in maniera frenetica nella campagna elettorale sulle pagine dell'Unità una dimensione radicalmente diversa, se Pajetta e Napolitano ne parlano col tono in cui Lenin parlava dei soviet e dei consigli, lo stesso Occhetto, che a volte non riesce a frenare la propria penna, le vede come strumenti della nuova democrazia, con buona pace di Mao e molto piacere di Nenni.

Dal XII congresso ad oggi, in un parallelo non casuale con la normalizzazione cecoslovacca e la rinascita dello stalinismo nei rapporti interni, la direzione del PCI è passata dalla richiesta del nuovo blocco storico, a quella della nuova maggioranza, dal governo orientato a sinistra al governo per convocare le elezioni regionali, alle regioni aperte quando gli operai chiedono potere, la risposta è semplice, basta farli votare di più.

C'è da farsi venire dubbi sulla conclusione di questo itinerario, e forse hanno ragione gli studenti, che accusano il PCI di aspirare a un equilibrio sociale, di cui la sua presenza al governo, insieme ai democristiani, deve essere fattore determinante, ma a noi sembra che le cose stiano diversamente: forse dopo tanti anni in cui si è parlato di autonomia, di policentrismo, di linea non sovietica ma nazionale, si è fatto un passo avanti, dalla via nazionale al socialismo, che sembrava un terreno troppo ambizioso, se ne è fatta nascere una nuova, dal nome più discreto ma dai risultati più immediati, la via regionale al socialismo, che al posto del libro di Lenin su Stato e rivoluzione, preferisce gli scritti di Enzo Modica sulle autonomie locali, ma in questa direzione c'è tutto da scoprire.

M. L.

SCHEDE E RECENSIONI

M. BARBAGLI, M. DEI, *Le vestali della classe media*, Bologna, Il Mulino, 1969, pp. 378.

La ricerca, ricca di dati e di informazioni di prima mano, chiara, viva, rigorosa per strumenti di indagine e metodi di analisi, ha soddisfatto ampiamente lo scopo che gli AA. si erano prefisso, di documentare e analizzare la situazione della scuola media in seguito alla riforma del 31-12-1962, per cercare di capire, prendendo come caso esemplare la scuola, la persistenza del funzionamento dei meccanismi di esclusione e di integrazione operanti nella nostra società, nonostante la riforma abbia costituito nella tradizione scolastica italiana un salto qualitativo di portata in-calcolabile.

La riforma della scuola media ha incontrato l'opposizione violenta della classe media e in particolare degli insegnanti che « per la loro origine sociale, la posizione occupata e il ruolo svolto sono di questa classe i più fedeli rappresentanti » (p. 78).

Studiando la configurazione sociologica della professione di insegnante, gli AA. hanno individuato le ragioni di questa opposizione e « misurato » il grado di ostilità degli insegnanti nei confronti della riforma.

Analizzando poi i loro atteggiamenti verso le innovazioni portate dalla riforma, gli AA. mostrano come gli insegnanti, essendo stato abolito il primo e più importante meccanismo palese di eliminazione, (discriminazione media-avviamento), intervengono attivamente nel processo di discriminazione e selezione degli allievi delle classi inferiori, per la perpetuazione della struttura sociale esistente, ren-

dendo così quasi inefficiente, attraverso i meccanismi occulti di eliminazione, gli scopi che la riforma si era prefissa, almeno in parte, di attuare.

Infine, con l'analisi delle varie tipologie di atteggiamenti degli insegnanti e genitori di fronte all'informazione sessuale, e interessanti correlazioni fra atteggiamenti verso ed altre variabili, allargando poi l'indagine anche all'informazione politica, gli AA. hanno dimostrato la seconda importante funzione conservatrice svolta dagli insegnanti, la trasmissione cioè dei valori dominanti, « tanto necessari per la formazione del suddito modello, dell'individuo addestrato alla passività ed alla subordinazione » (p. 167), e come questa azione conservatrice della scuola sia preparata e sostenuta dall'azione collaterale della famiglia.

Si deve concludere che l'insegnante è l'artefice primo del conservatorismo e del conformismo? No; il discorso deve essere più globale, e infatti la ricerca molto opportunamente non si limita ai valori, agli atteggiamenti ed alle ideologie degli insegnanti ma cerca di individuare anche quale ruolo attribuisce loro la società e mostra in tal modo come gli insegnanti, se appaiono difensori di un certo ordinamento sociale, sono a loro volta anche vittime e risultato dello stesso.

I limiti e i compromessi nell'attuazione della riforma vengono denunciati con molta fermezza e lo studio ha il merito di farci comprendere per quali vie complesse e spesso anche contraddittorie si attui nella scuola media, in maniera pressoché immutata, i soliti meccanismi della selezione e della socializzazione, per la legittimazio-

ne delle differenze sociali esistenti e la trasmissione dei valori dominanti. Se si può capire la difficoltà psicologica e organizzativa in cui all'improvviso si è venuto a trovare il personale insegnante, assolutamente impreparato ad assolvere i suoi nuovi compiti, tuttavia non lo si può giustificare in eterno.

La conclusione è amara: il senso di incertezza e scontento degli insegnanti, anziché da una revisione critica della loro posizione e dei loro valori e dalla necessità di adeguarsi alla riforma in modo democratico e con disponibilità umana e professionale, nasce invece, per la massima parte, dalla loro incapacità di rendere il sistema scolastico attuale efficiente come quello precedente nel controllo delle classi inferiori, per ovviare singolarmente agli inconvenienti che ha loro procurato la riforma della scuola media. E naturalmente in senso generale si deve purtroppo constatare che nel nostro paese qualsiasi riforma, anche se d'ispirazione democratica, dato il contesto sociale che incontra e i modi di attuazione, riconferma sempre in pratica la struttura classista della nostra società.

Sarebbe interessante ed utile allargare la ricerca alle regioni del Sud dove si può temere che le conclusioni degli AA. trovino ampia conferma, e soffermarsi sul doppio ruolo della donna, moglie-madre e insegnante, dato che le donne costituiscono nettamente la percentuale più alta nell'insegnamento, per verificare se e per quali motivi il tentativo di superare il doppio ruolo avviene a spese del ruolo professionale e perché l'immagine dell'insegnamento come professione tipicamente femminile non può più essere valida nel contesto scolastico attuale.

FORTUNATA PISELLI

GIOVANNI BERLINGUER, *Psichiatria e potere*, Roma, Editori riuniti, 1969, pp. 161.

In questo breve, ma succoso, libro Giovanni Berlinguer si serve di tutta la sua esperienza di studioso di medicina sociale e di dirigente comunista per denunciare in maniera chiara, sulla scia di un dibattito che è cominciato con *l'Istituzione negata*, ma in maniera molto più « politica », il ruolo mistificato e strumentale della psichiatria come mezzo per il controllo dei casi di deviazione sociale. Giovanni Berlinguer si propone infatti di delineare, pur se a volte in maniera non del tutto condivisibile, le ragioni e le forme di un collegamento immediato e concreto tra lotta « anticostituzionale » e battaglia generale del proletariato per la sua emancipazione complessiva.

Il vero problema non è quello di criticare teoricamente la psicanalisi e la psichiatria, ma quello di svolgere un'analisi di classe della manipolazione della mente umana e dell'uso capitalistico delle scienze psico-sociali che diventano un fenomeno sempre più generale e toccano l'uomo in tutta la sua unità psicofisica. Solo in questo quadro diventa tesi politica l'affermazione che la psichiatria è, obiettivamente e teoricamente, una scienza che si pone l'integrazione come valore, secondo la formula di Jervis, e si può parlare di contestazione istituzionale in maniera veramente concreta. Siccome il non adattamento alla società è una specie di « pazzia » la scienza della mente si fa strumento di organizzazione scientifica e pianificazione dello sfruttamento: lo psicologo entra in fabbrica a collaborare direttamente per la più razionale organizzazione dei ritmi di lavoro cercando di conciliare la maggiore velocità richiesta dal profitto con le minori turbe psichi-

che immediate e magari risolvendo subito con qualche farmaco i casi più gravi. Per questo, ci dice Berlinguer, la contestazione della psichiatria e della psicologia nel loro uso capitalistico non può essere patrimonio di pochi intellettuali « tecnici » e addetti ai lavori, ma deve coinvolgere tutto il movimento operaio, perché la manipolazione, la selezione psicotecnica, i ritmi precalcolati sono altrettanto attentati alla libertà e alla salute del lavoratore e come tali vanno combattuti da tutti.

Il vero problema è così quello di vedere se è possibile — in questo campo — effettuare un capovolgimento analogo a quello effettuato da Marx con la critica dell'economia politica: non si tratta solo di smascherare la psichiatria e le altre scienze sorelle come rispecchiamento passivo della società capitalistica in un momento storicamente determinato del suo sviluppo, ma di aprire con questo stesso fatto un movimento di lotta.

Gli psichiatri che già oggi hanno cominciato a contestare la propria « scienza » devono superare l'oscillazione tra corporativismo e populismo distruttivo e farsi tecnici della rivoluzione, attraverso un uso rivoluzionario del proprio ruolo professionale. Non è necessario affogare in un populismo più o meno tinto di rosso o nel corporativismo che conclude alla clinica personale; basta fare della propria lotta un aspetto — e questo poi è l'unico modo di generalizzarla sul serio — della battaglia generale del movimento operaio. Più deboli, anche se su una linea complessivamente giusta, ci sembrano le pagine sull'antistoricismo di Freud e sul rapporto tra psicanalisi e marxismo. Di grande interesse invece la ripresa del discorso di Marx sulla necessità obiettiva, al di là delle distorsioni e degli errori, delle contraddizioni nel socialismo e della sopravvivenza in esso di forme di alienazione.

MARCELLO LELLI

ANDRE GUNDER FRANK, *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, trad. di Mario Carrara, Torino, Einaudi, 1969, pp. 373.

« La tesi di questo saggio è che il sottosviluppo nel Cile è la conseguenza necessaria di quattro secoli di sviluppo capitalistico e delle contraddizioni interne del capitalismo stesso. Queste contraddizioni sono l'espropriazione del surplus economico ai più e la sua appropriazione da parte di una minoranza, la polarizzazione del sistema capitalistico in un centro metropolitano e in satelliti periferici, e la continuità della struttura fondamentale del sistema capitalistico attraverso tutta la storia e la sua espansione e trasformazione, dovuta al persistere e al riprodursi di queste contraddizioni in ogni luogo e in ogni tempo.

La mia tesi è che queste contraddizioni capitalistiche e lo sviluppo storico del sistema capitalistico hanno generato sottosviluppo nei satelliti periferici, il cui surplus economico veniva espropriato, determinando nel medesimo tempo sviluppo economico nei centri metropolitani che di quel surplus si appropriavano; sostengo inoltre che questo processo continua ancora ». Questo passo iniziale del libro sintetizza chiaramente l'oggetto dell'analisi di Frank, le categorie economiche e politiche da lui impiegate e la tesi di fondo che l'autore vuole dimostrare, in vista soprattutto del fatto che le linee di tendenza individuate come portatrici e/o generatrici di sottosviluppo in America Latina (e per esteso nel resto dei paesi cosiddetti del *Terzo Mondo*) sono ancora operanti. Diamo atto a F. di aver esposto con chiarezza la sua interpretazione di ciò che con un eufemismo troppo comune viene definito « il problema del sottosviluppo », non solo nelle prime righe del suo saggio (pubblicato in Italia con quattro anni di ritardo e in una fase

già avanzatissima di un dibattito che vede impegnati alcuni degli studiosi più seri dell'America Latina), ma con un'insistenza positivamente martellante nel corso di tutta la trattazione: ricerche ulteriori potranno approfondire alcune parti del libro, trattate forse con una certa sommarietà, ma non potranno certo esimersi dal pronunciarsi sulla tesi di fondo.

Poichè viviamo in un periodo di accentuato trasformismo ideologico, culturale e politico, ci sembra degna di attenzione anche l'autocritica dell'autore, nei riguardi del suo passato di intellettuale americano « liberale »: su questo punto Frank ritornerà nella sua relazione al Congresso Culturale dell'Avana, denunciando la casta degli intellettuali (i « nuovi mandarini » di Chomsky), che all'ombra delle fondazioni culturali delle metropoli imperialistiche credono di poter analizzare i problemi dei paesi sottosviluppati come qualcosa di estraneo e sostanzialmente separato dal processo di sviluppo capitalistico o, nel caso dei « marxisti ortodossi », come una semplice verifica di un'astorica coincidenza tra alcuni enunciati dei classici (Lenin dell'*Imperialismo* perché non se ne può fare a meno, ma niente Bucharin, Luxemburgi, Trotsky, ecc.) e una realtà in continua trasformazione. E' sintomatico che davanti ad un fatto nuovo e di notevole portata come il « riformismo » di Alvarado in Perù, la « sinistra » internazionale non sappia trovare un momento di analisi e un minimo di impostazione strategica, che eviti sia l'accettazione *tout court* della giunta militare, sia la condanna generica della « nuova manovra imperialistica » (vorremmo ricordare, su questo tema, il saggio di Hugo Neira, *Il Perù può divenire una nuova Cuba?*, Roma, Samonà e Savelli, 1970).

Il lavoro di Frank mira « alla fondazione critica di un modello scientifico, storico e strutturale, della formazione economico-socia-

le del sottosviluppo » (Alberto Filippi, *Problemi del Socialismo*, n. 42). A tale fine si rende necessario rovesciare fin dall'inizio l'ottica e il metodo che tradizionalmente sono stati impiegati per affrontare questo tipo di problematica, destinata spesso, a brancolare tra l'empirismo più gretto, da una parte, e la fantasiosa costruzione di ipotetici modelli di sviluppo dall'altra. Gunder Frank affronta concretamente l'analisi storico-economica di due stati latino-americani (il Cile e il Brasile), con la consapevolezza che, mentre le caratteristiche dei modelli prescelti non permettono una generalizzazione delle ipotesi « nazionali » di « sviluppo » è purtuttavia possibile ricavare, partendo da precise premesse metodologiche e da una preliminare definizione delle categorie impiegate, un « insieme », a nostro avviso ancora implicito e quindi tutto da esplicitare, di elementi strutturali, che permettano di risalire alla costruzione di un modello storico del sottosviluppo latino-americano, osservato non più con un'ottica metropolitana, ma dal punto di vista dei diretti interessati.

La prima delle tre contraddizioni indicate da Frank come cause, e quindi anche come categorie interpretative del sottosviluppo, è l'*espropriazione-appropriazione* del surplus economico, secondo lo schema di estrazione del plusvalore descritto da Marx e la definizione di *surplus* data in anni più recenti da Baran. A quest'ultimo in particolare si rifà l'autore distinguendo tra il surplus economico effettivo (cioè quella differenza tra la produzione corrente e il consumo corrente della società, che viene effettivamente risparmiata ed investita) e il surplus economico potenziale (la differenza tra la quantità di prodotto che si potrebbe ottenere in un dato ambiente e un ipotetico consumo indispensabile), « che non è disponibile per la società, o perché la sua stessa struttura monopolistica

ne impedisce la produzione, o perché, se viene prodotto, è appropriato e sprecato in consumi di lusso». Il Cile, per esempio, proprio perché inserito nel contesto economico mondiale, ha sempre conosciuto al suo interno, come all'esterno, un alto grado di monopolio, determinato dalla struttura economica della metropoli capitalistica *nel suo complesso*. In particolare, la storia economica del Cile, analizzata da Frank, dimostra che il monopolio esterno ha sempre avuto come conseguenza l'espropriazione di una quota considerevole del surplus economico prodotto nel paese e l'appropriazione di esso da parte di un altro settore del sistema capitalistico mondiale. L'estensione di questo rapporto di sfruttamento ha portato alla formazione di una catena che va dalle metropoli imperialistiche, dove avviene l'appropriazione finale del surplus, fino alle ultime propaggini del paese satellite, passando attraverso una complessa gerarchia di « espropriatori/appropriatori nazionali, regionali, locali, ecc. La contraddizione che si realizza ad ogni livello di questa catena, tra la minoranza monopolistica che si impadronisce del surplus economico, e la maggioranza che ne viene privata, è uno degli elementi che « generano sviluppo economico per pochi e sottosviluppo per la maggioranza » (p. 32).

Intimamente connessa a questa prima contraddizione è la seconda, che viene indicata da Frank, come *polarizzazione metropoli-satelliti*. La formazione, cioè, nel processo di centralizzazione del capitalismo internazionale già preconizzato da Marx, di centri economici dominanti e di zone economicamente dipendenti. Lo sviluppo dei centri metropolitani è anche, quando non soprattutto, la conseguenza del forzato mantenimento dei paesi dipendenti in uno stato di sottosviluppo, sia con la espropriazione/appropriazione storicamente continua del surplus,

sia con l'immissione, anche questa forzata, delle contraddizioni economiche già esistenti nella struttura capitalistica della metropoli. « Lo sviluppo e il sottosviluppo economico non differiscono solo in modo relativo e quantitativo nel senso che l'uno rappresenta uno stadio più avanzato dell'altro, ma anche per la qualità e per il reciproco rapporto nel senso che l'uno è strutturalmente differente dall'altro e nel medesimo tempo trova, nel rapporto con l'altro, la sua giustificazione ». In sostanza, afferma Frank, il processo che ha portato alla formazione dello sviluppo e del sottosviluppo è un processo unico, mondiale, di espansione di un sistema economico determinato (il capitalismo), in cui un elemento origina l'altro e viceversa, in una dialettica contraddittoria. I paesi capitalistici, ripete Frank più volte, non sono mai stati sottosviluppati, cioè incatenati ad una struttura di polarizzazione, o privati del surplus economico prodotto, ma semmai hanno conosciuto il non-sviluppo, e questo è stato il problema fondamentale che hanno dovuto e potuto risolvere (e qui sappiamo come). Pertanto l'altra faccia dello sviluppo è, dal titolo di un saggio che F. scrisse per la *Monthly Review* nel settembre del 1966, lo *sviluppo del sottosviluppo*: « Esso fa parte integrante di un unico processo di sviluppo che si è andato compiendo sulla terra durante gli ultimi cinquecento o più anni. Sfortunatamente, fino a oggi si è prestato attenzione quasi esclusivamente alla parte del processo che riguarda lo sviluppo economico — forse perché la nostra scienza, sia quella borghese che quella marxista, si è sviluppata nella metropoli insieme con lo sviluppo economico stesso » (pagina 280).

Un elemento che non va trascurato è il fenomeno dell'*integrazione*, per cui il satellite, dopo essere stato assorbito nel meccanismo dell'economia mondiale, è costret-

to ad integrare e a far sua la stessa struttura capitalistica della metropoli, ricostruendo al proprio interno quelle che sono le contraddizioni fondamentali del sistema capitalistico. Si crea così, all'interno della nuova metropoli nazionale, una polarizzazione di zone sviluppate, di centri dominanti e di satelliti interni, con la sola differenza che la metropoli nazionale non può generare le tendenze al sottosviluppo (condizione, ripetiamo ancora una volta del proprio sviluppo) con la stessa « facilità » della metropoli mondiale da cui essa dipende. « Da ciò segue che i satelliti capitalistici, siano essi paesi, regioni, distretti o settori, sono condannati all'arretratezza a meno che non si liberino da questa struttura capitalistica o a meno che l'intero sistema capitalistico mondiale non si dissolva ». Queste affermazioni di Frank sembrerebbero portarci ad un livello iperbolico di generalizzazione, tanto schematica, quanto astratta, se non trovasse una loro concretizzazione, una loro esemplificazione, e nello stesso tempo una loro verifica, nell'analisi che F. fa del processo di sviluppo/sottosviluppo all'interno del Cile e del Brasile. Forse proprio nel caso del Brasile è più evidente questo processo di satellizzazione interna che ha portato al macroscopico dislivello tra la regione del Nordest (sottosviluppata, fondamentalmente contadina, povera, ecc.) e il São Paulo, dove si è concentrata l'attività economica ed industriale. Tralasciamo di citare gli altri fenomeni di polarizzazione verificatisi all'interno della regione brasiliana e vediamo quali caratteristiche vengono indicate da Franck come determinanti di questo tipo di struttura economica. In primo luogo vi è una concentrazione degli investimenti privati nella metropoli nazionale; lo stesso vale per gli investimenti pubblici che però vengono diretti anche verso alcune zone periferiche, dove la metropoli nazionale

si rifornisce di elettricità o di materie prime; la struttura del sistema fiscale è regressiva; ed infine esiste un trasferimento continuo e sistematico di capitale e di surplus economico dalle zone satelliti, verso la metropoli del Sud. Il trasferimento di surplus economico è a sua volta determinato da a) ragioni di scambio interne sfavorevoli per i satelliti, b) trasferimento di valuta estera dai satelliti dove viene guadagnata verso la metropoli dove essa viene spesa, c) struttura dei prezzi di importazione che favorisce l'entrata delle merci estere nella metropoli, molto più che nel resto del paese, d) spostamenti di capitale umano dalle regioni dove è stato formato, verso la metropoli dove viene utilizzato, e) i servizi, che rappresentano un trasferimento « invisibile » di capitale. « Questa stessa struttura monopolistica metropoli-satellite non si limita al livello interregionale, ma si estende anche a quello intersettoriale. In tal modo, i rapporti tra un'industria e un'altra, e anche tra aziende di una stessa industria, possono essere visti come inseriti in una struttura metropoli-satellite. I settori o le aziende tecnologicamente avanzate, o che posseggono le loro proprie fonti di capitale, o che hanno un accesso relativamente facile al capitale esterno, hanno un rapporto monopolistico metropoli-satellite, con quelle cui mancano queste tecnologie e questi capitali, e che lavorano con tecniche a maggior intensità di lavoro » (p. 233).

Sulla base di questi elementi F. può criticare duramente due teorie enormemente diffuse nell'America Latina: quella della « sopravvivenza di una struttura feudale » e quella del « dualismo strutturale ». Secondo la prima alcune zone dell'America del Sud avrebbero conosciuto storicamente un periodo feudale che ancora permane e causa sottosviluppo, e per la seconda esisterebbero due strutture economiche parallele: una so-

cietà capitalistica sviluppata perché pienamente « inserita » nel mercato mondiale, ed una sottosviluppata perché « in ritardo », in questo processo di integrazione. In Brasile, le conseguenze politiche di queste teorie sono state il *desarrollismo* (« sviluppismo ») di Juscelino Kubitschek, il « populismo » di Janio Quadros, il « Jangismo » di João Goulart, e, aggiungiamo noi, il « revisionismo » del partito comunista. L'errore di fondo, se di errore si può parlare, presente in queste teorie riformistiche, consiste nel non aver colto il sottosviluppo come altra faccia, conseguenza e condizione dello sviluppo metropolitano nazionale ed internazionale. La struttura capitalistica che lega i satelliti in un rapporto di cronica dipendenza dai centri metropolitani, è oggi l'ostacolo più grande alla possibilità di sviluppo nei paesi dell'America Latina. Una politica di riforme, che non preveda la rottura del sistema economico e sociale, e il trasferimento del potere politico dalle mani degli espropriatori/appropriatori di surplus (la borghesia esterna ed interna), nelle mani di chi questo surplus produce, non può avere altra conseguenza che accrescere il livello di dipendenza economica e la cronicità delle deformazioni strutturali che caratterizzano tutti i paesi dell'America Latina. Proprio « perché il sottosviluppo è integralmente "interno/esterno", solo la distruzione di questa struttura di sottosviluppo capitalistico e la sua sostituzione con lo sviluppo socialista può forse costituire una linea politica valida per combattere il sottosviluppo » (p. 13).

Quanto detto finora ci può far comprendere la terza contraddizione indicata da F. come conseguenza delle due precedenti a da lui definita come contraddizione della *continuità nel cambiamento*; vale a dire, la presenza costante in ogni luogo e in ogni tempo degli elementi strutturali essenziali dello sviluppo e del sottosviluppo eco-

nomico durante tutto il processo di espansione del sistema capitalistico, e la ripetizione quindi, nei paesi sottosviluppati, delle stesse contraddizioni fondamentali che hanno caratterizzato lo sviluppo « classico » del capitalismo in Europa.

Frank giunge così a porre, sulla base di un discorso coerentemente analitico, l'esigenza di una rifondazione strategica, esigenza già avvertita pesantemente dai settori più dinamici e più rivoluzionari della scena politica latino-americana. E cariche di implicazioni strategiche sono alcune delle tesi esposte: il sottosviluppo è il rovescio della medaglia dello sviluppo; tale rovescio non ha origini locali, ma è la conseguenza di una secolare dipendenza con le metropoli straniere; in un sistema capitalistico mondiale non si può parlare di zone non-capitalistiche o di « zone duali », ma di una struttura unica polarizzata nei due momenti « opposti » dello sviluppo e del sottosviluppo; questi due momenti non sono « casuali », o mere categorie dell'indagine economica, ma sono indicativi di una classe o di un'altra; il rapporto che si viene a determinare tra le classi, rispecchia i rapporti di dipendenza, espropriazione, subordinazione, monopolizzazione, ecc. presenti all'interno della struttura economica.

Diversi sono i motivi per cui il marxismo « ufficiale » latino-americano non è riuscito a ricomporre, nemmeno al livello dell'astrazione teorica, ciò che la borghesia internazionale andava separando nel suo processo di appropriazione-espropriazione di surplus. I partiti comunisti, facendo proprie le teorie dualistiche e il mito dell'arretratezza, non hanno saputo fare altro, fin dai tempi della terza internazionale, che puntare ad un accordo *strategico* con la cosiddetta « borghesia nazionale », per portare a compimento la rivoluzione democratico-borghese e, accarezzando un motivo tanto caro ai revisionisti della seconda inter-

nazionale, «completare» lo sviluppo «imperfetto» del capitalismo «locale», come punto di arrivo e di partenza per la costruzione del socialismo. Il libro di Frank è anche una denuncia (ammesso che ce ne fosse ancora bisogno dopo la Conferenza dell'OLAS, e il tentativo di Guevara) del sostanziale collaborazionismo che i partiti comunisti latino-americani operano nel processo di satellizzazione interna, in quel processo, cioè, in cui abbiamo visto formarsi una metropoli nazionale, legata mani e piedi al capitalismo internazionale, ma in grado di perpetuare un sistema economico di sfruttamento, tramite l'espropriazione-appropriazione di una parte del surplus prodotto dal satellite interno. Afferma Frank alla p. 309: «Nella strategia e nella tattica della borghesia per «riformare» il capitalismo si mimetizzano i puri e semplici interessi capitalistici dei proprietari e dei gruppi finanziari e commerciali. La strategia e la tattica dei contadini e dei loro alleati deve mirare alla distruzione e alla sostituzione del capitalismo».

ROBERTO MASSARI

ENZO GOLINO, *Cultura e mutamento sociale*, Milano, Edizioni Comunità, 1969, pp. 325.

Chi prenda in mano questo recente volume di Enzo Golino si vede venire incontro una serie di termini astratti. Anzitutto il titolo generale, poi quelli dei singoli capitoli (Il carattere degli italiani. L'intellettuale emigrato. La generazione degli anni difficili. I delfini rampicanti. Letteratura come contestazione. L'uomo di qualità. La sfida teorica alla letteratura. Un breviario per l'utopia. Una linguistica illuminista. La guerriglia semiotica. Lo spazio meridionale. Il consumo culturale). Si direbbe, alla prima occhiata, di trovarci davanti un'opera di teoria sociologica — di

riflessioni costruite sulla base di inchieste metodologicamente condotte. Invece, nulla di tutto ciò: la preparazione sociologica dell'autore, le sue indubbie capacità di tradurre sulla pagina scritta le impressioni riportate («Curiosamente, ancora i bambini di Napoli: sembra quasi una tipologia obbligata, seppure inconsapevole e non predisposta» - p. 268), si limitano a donare concretezza al suo impegno di cronista. Si resta sempre nell'ambito del *reportage*, anche se ad alto livello, sia che il fenomeno indagato abbia una dimensione collettiva (come la inchiesta promossa da Ettore Albertoni su «Il Paradosso» affiancata da quella analoga svoltasi sulle colonne di «Tempi Moderni», intorno alla «Generazione degli anni difficili») sia che esso abbia una connotazione più letteraria che sociologica (così nelle molte pagine — di frequente acute, come quando denuncia l'uso spesso improprio della terminologia saussuriana — dedicate allo strutturalismo e ai suoi cultori).

Di tale approccio eminentemente personale agli argomenti trattati, Golino stesso sembra rendersi conto, tanto che, talora, mette le mani avanti ad avvertire il lettore; si tratti di questo («Il criterio di generazione non è indicativo per discriminare usi e costumi degli appartenenti; però, qualche volta, con le inevitabili generalizzazioni, coglie nel segno almeno in sede psicologica - p. 86, sottolineatura mia) o di altri difetti emergenti dalle sue pagine («Ora qualcuno potrà rimproverarmi le scelte [...] accusandole di adesione eccessiva alla regola dell'*up to date*, alle leggi del consumo culturale, alle oscillazioni del gusto. Ma è una scelta volutamente parziale e faziosa, una scelta che tiene conto — l'ho detto — delle omologie esistenti fra le strutture d'una società in movimento rappresentate con occhio più attento, mimate liberamente» - p. 303).

«Scelta parziale» mi sembra un termine da applicare esattamente a tutto il libro. Una scelta con la qua-

le ci si può trovare in moltissime occasioni d'accordo (come nell'attenta disamina a cui Golino sottopone il libro di La Capria, *Ferito a morte* — a mio parere una delle opere più indicative della nostra recente produzione letteraria), ma che, nonostante tutto, resta sempre « faziosa », secondo quanto l'autore la definisce.

Letto senza i preconconcetti che il titolo fa nascere, il volume di Golino fornisce sorprese piacevoli quasi ad ogni volgere di pagina: sia per la ricerca di un linguaggio piano che aiuti a penetrare tanti argomenti che di agevole comprensione non sono, sia per alcune definizioni folgoranti (« Arbasino [...] sempre felicemente iperbolico lui - lo Sklowskij italiano degli anni sessanta » - p. 170), sia per l'intuito che spesso lo guida. Ma balza evidente che le sue non sono inchieste - almeno nel senso in cui questo termine è usato nelle scienze sociali. In alcuni momenti (per esempio nella puntigliosità con la quale viene riportato il nome dell'autore di certe battute) si ha l'impressione che l'autore stia piacevolmente conversando in una cerchia di amici « iniziati ». Peccato davvero che nella scelta del titolo Enzo Golino non sia stato guidato da quella tradizione ottocentesca che egli dimostra di così ben conoscere. Noterelle..., divagazioni..., o qualcosa del genere, non sarebbe stato più opportuno?

GIUSEPPE GADDA CONTI

ALEXANDER S. NEILL, *Summerhill. Una proposta contro la società repressiva*, Forum editoriale, Milano, 1969, pp. 430.

Esponendo il risultato di 45 anni di esperienza nel campo dell'educazione non repressiva A. S. Neill avanza una proposta educativa che scandalizza per la sua semplicità, sovvertendo e smascherando non solo l'ideologia educativa tradizio-

nale ma anche quella « progressista », mettendo a nudo i meccanismi che coprono i tabù, le paure, i pregiudizi più inconfessati. L'educazione « normale », accusa Neill — e la sua esperienza con centinaia di bambini provenienti da famiglie « normali », « per bene », lo sostiene — porta inevitabilmente alla infelicità dei bambini e quindi degli adulti. Alla radice della prassi educativa « normale » infatti sta l'autoritarismo con i suoi corollari: mitizzazione dell'obbedienza e della disciplina, moralismo soprattutto in campo sessuale (con i suoi inevitabili risvolti osceni), totale adesione al valore prevalente del successo, dell'ambizione e in genere adesione all'ordine stabilito, con il corrispondente rifiuto del diverso, del nuovo, quindi dell'individuo come soggetto libero e autonomo. Questo tipo di educazione produce individui paurosi, vigliacchi, ipocriti, conformisti: « La nostra civiltà è malata e infelice, e io sono convinto che alla base di tutto c'è la non libertà della famiglia. I bambini vengono inariditi da tutte le forze della reazione e dell'odio fin dai primi giorni di vita. Si insegna loro a dire no alla vita perché le loro giovani vite non sono altro che una serie di no. Non fare chiasso, non masturbarsi, non dire bugie, non rubare. Si insegna loro a dire sì a tutto quanto è contrario alla vita. Rispetta i vecchi, rispetta la religione, rispetta il maestro, rispetta la legge dei tuoi padri. Non fare domande, obbedisci » (p. 118).

Alla obiezione di chi scandalizza lo accusa di volere l'anarchia e la licenza Neill risponde che libertà non significa licenza, ma assunzione di responsabilità mediante la esperienza di un autentico rispetto, amore, approvazione. I bambini educati con il suo metodo sono « autoregolati », non licenziosi né viziati, perché sono rispettati e non vengono educati nella paura (pagine 120-134). Se un bambino ruba, Neil ruba con lui, perché mediante la sua approvazione il bambino si senta amato e non abbia più biso-

gno di operare «furti d'amore». «Io dico che non esistono bambini difficili: vi sono solamente genitori difficili. Forse sarebbe meglio dire che esiste una umanità difficile. Ecco perché la bomba atomica fa tanta paura: perché è sotto il controllo di gente ostile alla vita, perché le persone cui sono state legate le braccia fin nella culla sono necessariamente ostili alla vita» (p. 119).

L'accusa, dicevamo, non è rivolta solo all'autoritarismo tradizionale, ma anche a quello mascherato della educazione progressista, in cui non si dice più che una cosa è male, ma si dice che è stupida; o in cui non si forza il bambino a portare a termine determinati compiti con la minaccia, ma lo si «persuade», facendo appello alla sua «responsabilità» o mascherando la cosa come gioco. Come scrive Fromm nella introduzione a questo libro, nell'educazione progressista si usano gli stessi artifici che si adoperano nella moderna società industriale per estorcere il consenso: «I genitori e gli educatori hanno confuso l'autentica educazione non autoritaria con *l'educazione mediante la persuasione e la coercizione occulta*. L'educazione progressista viene così svuotata di significato. Fallisce nel suo scopo, non essendo mai riuscita a diventare quel che voleva essere e non essendo mai giunta al punto dove voleva giungere» (pp. V-VI).

Summerhill vuole essere un luogo di vivente smentita dell'ipotesi che i bambini siano fondamentalmente cattivi e insinceri e che abbiano bisogno di punizioni, regole rigide, controllo continuo, proibizioni, per diventare adulti come si deve. Dall'autogoverno, per cui la comunità senza distinzione fra bambini e adulti (salve certe garanzie per l'incolumità fisica) stabilisce le proprie leggi, alla libertà di seguire o meno le lezioni scolastiche, alla coeducazione, alla educazione sessuale, la prassi educativa seguita da Summerhill è l'antitesi di quella normale. Nei vari capitoli di questo libro Neil affronta

ta i temi più scottanti mostrando come vengano risolti nella sua comunità.

Summerhill è certo un'isola felice, ma è pur sempre un'isola. Neill stesso tiene a sottolinearlo (pp. 30-31). L'unico modo in cui questo tipo di educazione può essere portato avanti è di isolare Summerhill dal resto del mondo, dalle convenzioni sociali, dalle norme stabilite, dal giudizio degli adulti «normali». Ma proprio qui sta il limite di questa esperienza affascinante. Si tratta di un brano di utopia realizzata, ma in un luogo estraneo a questo mondo, che vi rientra solo in modo negativo e limitante (le vacanze a casa con genitori non liberi come momento di infelicità, di scontro con la realtà cattiva), senza che sia posto il problema di una sua trasformazione. Lo stesso Neill non nega affatto questo limite: «Anche se odio i compromessi, devo fare un compromesso e rendermi conto che il mio obiettivo principale non è riformare la società, ma di rendere felici alcuni bambini» (p. 31).

Certamente non è compito di Neill riformare la società, tuttavia noi non possiamo evitare di porci il problema. La proposta di una educazione non repressiva è affascinante e occorre indubbiamente tentare di realizzare questi brani di utopia, senza tuttavia illuderci di accorciare così la strada verso una società libera. Solo una società adulta molto libera infatti può permettersi che i suoi figli vengano educati in questo modo: il ricorso alla paura ed alla coercizione non sono frutto di un peccato originale ma di situazioni oggettive, volute o subite. Non si può chiedere a dei genitori o a degli insegnanti loro stessi repressi e mortificati — non solo psicologicamente — di sapere essere liberi e di educare alla libertà. Perciò in una società non libera questo tipo di educazione è inevitabilmente una utopia per privilegiati. L'affermare la libertà, o il fare vivere i propri figli «come se» si fosse in una so-

cietà in cui il rispetto per l'uomo (non per l'«individuo» borghese) sia il fattore fondamentale richiede una capacità di riflessione e mediazione fatalmente più difficili da trovare presso i ceti subalterni, che portano i segni della propria illibertà profondamente impressi nella loro carne, preoccupazione, fatica, miseria materiale e intellettuale. Non per nulla spesso gli operai sono più rigidi e conformisti nella prassi educativa di altri: sanno di non potersi permettere il lusso della gioia, del gioco, della spontaneità, che proprio per questo considerano spesso immorale, disonesta.

Neill scrive, giustamente, che non bisogna fare del bambino un adulto in miniatura, che bisogna lasciare bambino tout court, senza morale, religione, coscienza di classe. Ma che fare quando, volenti o nolenti, il bambino è segnato dalla appartenenza di classe? Neill ha esperienza di bambini e adolescenti (i suoi ospiti vanno dai tre ai sedici anni) appartenenti ai ceti medi superiori, per cui il suo è il rifiuto di questa coscienza di classe (e gli esempi che porta lo confermano), il che è relativamente facile, in una comunità come Summerhill. Ma, e l'autore stesso lo nota con rammarico, i bambini e gli adolescenti economicamente e socialmente meno privilegiati non vanno a Summerhill. Tutt'al più, aggiungiamo noi, vanno all'asilo nido, che di fatto è più spesso simile ad un parcheggio per bambini che ad un ambiente educativo alla libertà, o alla scuola materna, che nel migliore dei casi adotta il progressismo denunciato da Neill. Comunque a quattordici anni (quando non prima) spesso sono già al lavoro, adulti per forza. A questo punto c'è da chiedersi se ai dolenti ragazzi di Barbiana, a tutti i loro simili e ai loro genitori sia utile una Summerhill: un paradiso felice smentito dalla esperienza quotidiana e da un futuro niente affatto paziente e aperto alla scelta. Si può dire ad uno di questi ragazzi: non importa se non impari a scrivere

subito, non importa se non impari a combattere, hai tempo di capire ciò che vuoi fare? Secondo il metro di Neill indubbiamente far discutere a dei ragazzi di dodici anni il contratto dei metalmeccanici o i problemi della scuola di classe è repressivo, ed è vero. Ma, per loro, la sua è una alternativa realistica? E' il mancato confronto con questa realtà il limite di Summerhill.

Sarebbe facile a questo punto tentare un compromesso e sezionare la proposta di Neill in parti utilizzabili (educazione sessuale ad esempio) ed altre da rimandare ad un futuro diverso. Oppure accettare solo per l'educazione infantile e non per quella adolescenziale. Sarebbe tuttavia, a nostro parere, un travisamento ed impoverimento, per quanto legittimo e giustificabile) della proposta, che è radicale nella sua unitarietà e interezza. Il problema rimane perciò aperto, e non solo e soprattutto alla discussione.

CHIARA SARACENO

CARLOS ROMEO, *Classi sociali in America Latina*, trad. di M. L. Vaccari, Milano, Jaca Book, 1969.

Questo saggio compare la prima volta nel 1967 sui numeri 2-3 della rivista «Hora Cero» con il titolo *Revolución o resignación*. L'autore, un economista cileno studioso dei problemi economici della Cuba postrivoluzionaria, ha già sciolto per suo conto il dilemma nario assumendo precise responsabilità nel movimento rivoluzionario latino-americano. Il lavoro di Romeo fu pubblicato quando erano comparsi da poco due saggi di ricca Latina: *Capitalismo e Sottosviluppo in A. L.*, di Gunder Frank, e *Rivoluzione nella rivoluzione?*, di Régis Debray. L'autore fa riferimento ad entrambe le opere che

considera come le premesse storico-economica l'una e politica l'altra, della sua analisi della struttura di classe e dei processi di stratificazione sociale operanti all'interno della complessa realtà latino-americana. Il vizio di schematismo, facilmente rintracciabile oggi non solo nel lavoro di Romeo ma anche negli autori citati, è una conseguenza della passione e della concitamento che caratterizzarono nell'America Latina la ripresa del dibattito sui problemi di indagine economico-politica e sociale nella seconda metà degli anni '60. Sappiamo che la scelta di un tipo di analisi piuttosto che un'altra comportava allora immediate conseguenze sul piano delle decisioni tattiche e strategiche dei movimenti rivoluzionari del continente. Come molte forzature di Debray sono state poi sottoposte a revisione, così probabilmente andrebbero rivisti alcuni giudizi affrettati di R. sul livello di integrazione degli operai latino-americani, sulla separazione troppo netta che l'altra, sulla sottovalutazione del egli vede tra una classe sociale e processo di fuga dalle campagne e di urbanizzazione, i cui ritmi frenetici non permettono spesso di distinguere tra contadini poveri, lavoratori provvisori (*precaristas*) e sottoproletariato delle *problemas-callampas* a Santiago del Cile, delle *villas miserias* a Buenos Aires, delle *favelas* a Rio de Janeiro o delle *bidonvilles* in generale.

Tuttavia, non sfuggono a R. le difficoltà nell'affrontare l'analisi della struttura di classe che « per essere scientifica deve rispondere a una rappresentazione concettuale adeguata alla realtà sociale in cui si sviluppa l'attività politica ». l'assenza di quest'ultimo elemento porta al distacco dalla realtà sociale concreta e, in mancanza « di uno schema che può essere stato aderente ad altre realtà, però non a quella che interessa » (p. 15). Oltre alle difficoltà di carattere generale, si presentano per l'America

Latina difficoltà di natura particolare, dovute ad alcune caratteristiche delle società latino-americane: esistono diversi tipi di rapporti di produzione (all'interno ovviamente del mondo capitalistico dominante) che impediscono il ricorso ai modelli interpretativi classici; esiste un notevole dislivello tecnologico tra le diverse attività produttive: (da alcune macchine precolombiane agli impianti industriali di altissimo livello tecnologico in nulla dissimili dai loro corrispettivi metropolitani); esiste infine una difficoltà nella costruzione di uno schema sociologico di interpretazione generale, rappresentata dalla mutevole coincidenza delle due caratteristiche precedenti, che determina, a seconda dei casi, un diverso rapporto di sfruttamento e un diverso comportamento politico delle classi dominanti. « Questi fenomeni caratteristici dell'A. L. si verificano, a loro volta, nel contesto di una distribuzione economico-demografica tipica dei paesi sottosviluppati: si tratta del peso relativamente alto della agricoltura e della popolazione rurale nel contesto dell'economia nazionale e della sua popolazione. E' precisamente in questo contesto che si collocano il latifondismo, la mezzadria, il bracciantato, le popolazioni marginali delle grandi città, ecc. ».

Latifondisti, imprenditori capitalisti, contadini propriamente detti, comunità indigene, mezzadri, braccianti e *precaristas*, sono i tipi fondamentali di rapporti di produzione che R. riconosce nel settore agricolo latino-americano. Davanti a questo mondo, affetto un tempo dall'eccesso di popolazione rurale, si ergono le grandi città, affette oggi da un eccesso di popolazione urbana. La disoccupazione cronica, l'incapacità dell'industria di assorbire il potenziale di forza-lavoro, la conseguente espansione sproporzionata del settore terziario, fanno di queste città delle bolge spaventose, alle cui periferie si espandono a macchia di

olio le cosiddette « aree marginali » (su cui si sono precipitati, negli ultimi anni, sociologi, etnologi e antropologi di tutto il mondo, alla ricerca come sempre di qualcosa di « marginale » da studiare).

Per Romeo, che nel cap. 3 descrive accuratamente le ragioni della « stratificazione tecnico-economica delle società latino-americane », il processo di assestamento e di integrazione sociale è lungi dall'aver perso la sua dinamica. Anzi, le forze principali che sono all'origine di tale dinamica, sono identificate dall'autore in due elementi macroscopici, facilmente verificabili: lo sviluppo demografico e lo sviluppo economico « nel senso dell'elevazione della produttività del lavoro ». Ad entrambi questi motori « oggettivi », si è tentato vanamente, secondo R., di opporre due linee di politica-economica che ne limitassero gli effetti potenzialmente rivoluzionari: il riformismo neo-coloniale stile *Alianza para el Progreso* da una parte, e l'idea dell'integrazione economica latino-americana dall'altra. Il duplice fallimento, dovuto a motivi che non rientrano specificamente nell'interesse del libro, ma che andrebbero analizzati a fondo per ricavarne le implicazioni di portata più generale, segna anche la fine delle illusioni sulle vie pacifiche al socialismo sul ruolo delle borghesie nazionali, e sui tentativi di pacificazione alla Frei o alla Caldera. Per R., nonostante la loro collocazione nel quadro generale dei rapporti di produzione, i contadini costituiscono la classe potenzialmente più rivoluzionaria, sia per la pesantezza del rapporto di sfruttamento a cui sono sottoposti, sia per la loro instabilità all'interno del processo produttivo, in cui sembra irreversibile la tendenza alla loro proletarianizzazione e alla loro « marginalizzazione ».

Ci sembra però che la definizione di « classe contadina » sia usata impropriamente, e che come tentativo di semplificazione non colga da un lato il processo nella

sua dinamica, e dall'altro conduca ad una sbrigativa liquidazione del proletariato urbano come « aristocrazia operaia », nel senso che Lenin diede a questo termine. Per questo, se è vero che « la guerriglia appare come una soluzione politica rivoluzionaria adeguata alle caratteristiche della struttura sociale dell'America Latina », non altrettanto vere appaiono oggi le tesi debraistiche, accolte da R., sul rapporto città-campagna e sulla sottovalutazione del partito, come direzione unica di un processo articolato in vari livelli (lotta urbana, fronte guerrigliero, istituzioni politiche e sindacali, ecc.). Siamo certi che lo stesso R. sta rivedendo alcune di queste affermazioni troppo affrettate, e che, davanti ai processi di militarizzazione in atto in vari paesi dell'A. L., integrerebbe l'analisi già esposta anche con una diversa definizione delle nuove « élites del potere » e dei loro ruoli rispettivi. Vorremmo ricordare, a integrazione del libro di R., un validissimo capitolo di Irving Louis Horowitz (« I militari nell'America Latina », ne *Il giuoco della guerra*, Milano, 1967), in cui, all'analisi quantitativa delle caste militari latino-americane, si affianca una descrizione più propriamente sociologica dei loro ruoli, sotto il profilo sia orizzontale (stratificazione), sia verticale (forme di integrazione).

ROBERTO MASSARI

ARMANDO ROSSINI, *Tutti gli altri come me*, Forum Ed., Milano, 1970.

Il libro potrebbe inserirsi nel filone de *L'Istituzione negata* e di *Asylums*. Ma se ne distingue per il fatto di essere un tragico documento in prima persona, un contributo autobiografico di un « istituzionalizzato » sopravvissuto alla violenza di istituzioni totali quali le case per minori. Rossini scrive le sue dolorose esperienze, dall'ingresso

nel befofotrofio (a u nanno) e nell'orfanotrofio (a dodici anni) all'Istituto di rieducazione dov'è vissuto, prima come rieducando, poi come educatore, fino all'età di ventiquattro anni. E' una confessione scarsa, lucida, in un linguaggio spezzato e duro. Ma non si tratta solo di una liberazione psicologica, di un caso di profonda risonanza umana ma sempre estremamente personale. Il diario di Rossini narra una vicenda esemplare. La sua è la storia di tanti ragazzi come lui, bollati dall'etichetta di disadattati, « stigmatizzati » in una società che li emargina o per precisi condizionamenti economici o per criteri di discriminazione morale di marca classista secondo un giudizio di perbenismo borghese. « Al di là della facciata benevola dell'assistenza pubblica e privata ci sono tanti Rossini: questo è il monito » scrive Giovanni Senzani in una nota in appendice al libro. Il carattere generalizzabile e tipico dell'esperienza personale è appunto quello che spinge l'A. a comunicare la sua vicenda, a scrivere la sua testimonianza e a lottare contro le istituzioni repressive dei minori. « E' una lotta che non parte dall'odio verso di esse, ma dalla consapevolezza del male che esse procurano ai loro ospiti — scrive agli amici Giorgio e Giovanna B. Viene facile — aggiunge — a chi come è stato traviato nascondere le colpe dietro le istituzioni. Questo io non me lo posso permettere. Perché mi riconosco di avere delle capacità, altrimenti non cercherei di migliorarmi, devo lottare su due binari. Un binario conduce al miglioramento di me stesso, l'altro è rivolto agli altri, agli altri sventurati che, meno dotati e quindi nell'impossibilità di reagire, devono crescere e vivere con una mentalità distorta una volta dimessi dall'Istituto ».

L'atto di accusa di Rossini chiama in causa, oltre che la definizione di « disadattamento » — che richiama un modello socio-culturale ben preciso — anche il termine di rieducazione. In che misura posso-

no chiamarsi rieducative queste istituzioni, quali riformatori, istituiti per minori, ecc., basate sulla violenza repressiva, secondo un criterio cieco di ordine e controllo, che non fa altro che creare disadattati? « Terminato il servizio militare, mi sono sentito sperduto perché non ero preparato a vivere in una società che ha una vita diversa da quella dell'Istituto. La formazione servile che esso mi ha dato non mi permette di esprimere me stesso. L'Istituto mi ha reso un gregario soffocandomi l'istinto di ribellione, costringendo con la forza e con la violenza morale la mia istituzionalizzazione ».

Di fatto l'Istituto dà una preparazione essenzialmente antisociale. Un rapporto educativo non nasce mai all'interno della casa di rieducazione. Il provvedimento del giudice, il carattere punitivo del ricovero imprimono fin dall'inizio un tono repressivo ai rapporti fra i componenti della comunità chiusa. A questa diseducativa condizione di fondo si aggiungono: le disposizioni emanate nella casa di rieducazione che, inquadrando i ragazzi in una disciplina rigida e disumana, in realtà diseducano creando violente tendenze ad ogni eccesso per comprensibile reazione; e la scuola alla rovescia fornita dalla « vita sotterranea » dell'Istituto che, se da una lato tende a ricreare dei rapporti primari e di gruppo entro le maglie dell'istituzione totale, dall'altro diventa un vero e proprio corso di apprendistato per l'omosessualità e la violenza. Basta citare alcune frasi di Rossini per avere un'idea di quella che egli chiama « sottovita » dell'Istituto. « Nel mio gruppo si erano formati due gruppi. Un gruppo era formato da ragazzi grandi che facevano i prepotenti. Nell'altro c'eravamo noi più piccoli. Questa suddivisione la si notava particolarmente quando si pranzava. I due tavoli da pranzo suddividevano il gruppo. Ogni tanto qualcuno passava da un tavolo all'altro. Se uno dei piccoli passava nel tavolo dei grandi era perché

aveva trovato il protettore che lo difendeva e con cui andava a letto assieme».

E a proposito dell'esplosione sessuale nei giovani dell'Istituto, l'autore descrive la catena di sopraffazioni perpetrate verso i soggetti più deboli che non possono difendersi. Una volta entrati nel giro di questi rapporti, si rimane prigionieri del « sistema » nel quale, per minacce e violenze, vige l'omertà più assoluta.

D'altra parte c'è da dubitare che l'industria assistenziale abbia interesse a trasformare l'assistito in cittadino autonomo e indipendente, e non voglia invece creare e mantenere dei fruttuosi assistiti, attraverso un continuo processo di « oggettivazione » di essi. In particolare, nell'ambito dell'apparato assistenziale italiano, scrive G. Senzani, i 118 istituti di rieducazione per minorenni — in uno dei quali l'A. passò la giovinezza — sono il settore più controllato e statalizzato, perché inquadrati nell'autoritaria e repressiva amministrazione degli istituti di prevenzione e di pena, che sovrintende ai penitenziari per adulti rei di delitti e ai collegi di bambini colpevoli di qualche fuga da casa o di scarsa frequenza alla scuola. Mediante i provvedimenti degli organi giurisdizionali, nelle cosiddette case di rieducazione sono ricoverati i bambini sfuggiti all'apparato assistenziale normale e non selezionati attraverso la scuola: figli del sottoproletariato urbano o delle misere popolazioni delle campagne meridionali, a scuola non sono mai andati.

Necessità di mascherare le componenti ideologiche di esclusione e discriminazione sottese ai concetti di « devianza » e di « norma », esame critico dei criteri di individuazione del « disadattamento », denuncia della funzione di emarginazione ed esclusione compiuta dalle istituzioni totali per un efficiente sviluppo del sistema capitalistico, ecc. Tutta una serie di problemi, sulla scia di Hollingshead e Redlich, Goffman, Basaglia, Berlinguer, per

i quali il libro di Rossini offre un nuovo materiali, un altro punto di partenza. Non si tratta di un saggio, né vuole presentarsi come tale. Ma appunto in questo è l'originalità e il valore del suo contributo, nel suo porsi come una documentazione di intatta e rigorosa testimonianza.

ANNA PERROTTA

GIAN ENRICO RUSCONI, *Giovani e secolarizzazione*, Firenze, Vallecchi, 1969, pp.

Gian Enrico Rusconi unisce ad un persistente interesse teorico-critico una precisa consapevolezza della indispensabilità della ricerca sociologica sul campo come complemento ad ogni discorso svolto in termini di *social criticism*. Non a caso egli concludeva *La teoria critica della società* col dire che lo « atteggiamento critico totalizzante è essenziale alla sociologia, ma non in alternativa all'atteggiamento realistico positivo », precisando che « se la lezione di Marcuse è accolta in alternativa al lavoro di ricerca e analisi sociologica e all'invenzione di tecniche realistiche di azione politica, essa è una lezione perduta » (p. 383). Discorso, questo, che è ripreso nelle prime pagine di *Giovani e secolarizzazione*, dove si legge che « è falso obiettivo combattere gli strumenti di lavoro del ricercatore sociale (interviste, questionari, tests, statistiche). La loro natura reificante è antidoto alla tendenza narcisistica del soggetto » (p. II). Giustamente Rusconi osserva che i rischi della ricerca sul campo sono altri: la tendenza a « restare a vedere », a non cogliere « le occasioni perdute, le potenzialità eluse, le marginalità, le rimozioni del processo collettivo che — compresse e sotterranee — agiranno sul tessuto sociale, emergendo poi improvvisamente » (p. 12). Probabilmente non è tutto; ma è sufficiente per consentire una sommaria identificazione delle ragioni per cui i sociologi sono

stati colti di sorpresa dall'esplosione della protesta giovanile.

« Clamorosa — scrive ancora Rusconi — appare così, oggi, la insufficienza delle analisi sociologiche dei fenomeni giovanili, che per anni hanno moralisticamente insistito sull'assenteismo e l'indifferenza politica dei giovani, senza sospettare il processo di frustrazione in atto, che sarebbe esploso nella « riscoperta politica » che attualmente qualifica i modelli giovanili più significativi » (p. 12). Il che, per la verità, è solo parzialmente esatto, giacché se è vero che i vari Riesman, Schelsky, Jaide — e da noi Bertonì e Alfassio-Grimaldi, Grasso, ecc. —, nel descrivere l'immagine del giovane degli anni cinquanta e sessanta, rivelano una tendenza sostanzialmente moralistica, è altresì vero che i reperti delle loro ricerche, anche al di là delle interpretazioni offerte, sembrano in larga misura confermare proprio quel « processo di frustrazione » cui fa riferimento Rusconi e che, fino a qualche anno fa, produceva manifestazioni ben diverse dalla protesta studentesca. Di fatto, lo « studente freddo » descritto da David Riesman avvertiva propriamente un senso di frustrazione derivante dalla percezione della vita pubblica come area dominata dalla logica dell'« homo homini lupus », sicché evadeva nella *privacy* della famiglia e del *neighbourhood*. Non diversamente, il fenomeno *hippy* è stato espressione di questa percezione di una scissione fra esigenza di partecipazione ed alienazione di fatto dal « sistema ». L'esplosione della protesta studentesca della seconda metà degli anni sessanta ha segnato, in questa prospettiva, il passaggio da una forma di autoesclusione essenzialmente funzionale al sistema ad una esclusione intesa come *confrontation*. Almeno per tutto il 1968, poi, il fenomeno è stato generalizzato, ha cioè coinvolto larghe masse di studenti, mobilitati da una

confusa mistura utopica a sfondo chiliastico (nell'accezione di Karl Mannheim), salvo poi a ridimensionarsi parallelamente all'emergere, o al riemergere, di *groupuscules* organizzati o semiorganizzati sempre più ostili al generico impulso libertario e comunitario della prima fase della protesta.

In sostanza, le indagini sociopsicologiche sulla condizione giovanile nelle società industriali condotte negli anni cinquanta e sessanta hanno certamente avuto il limite di fermarsi al livello del « dato », di non saper andare oltre, di non sforzarsi di operare previsioni facendo uso anche dell'immaginazione; ma è proprio in base a taluni dei risultati di esse che è possibile, oggi, rendere più adeguatamente conto delle ragioni della protesta. Il che, in definitiva, è parzialmente confermato dai risultati delle quattro ricerche empiriche condotte dallo stesso Rusconi nelle università milanesi. Da tali ricerche emerge una tendenza all'attuazione di quell'esigenza di « nuova moralità » che già si intravedeva alla fine degli anni cinquanta; e soprattutto emerge la volontà di affermazione della responsabilità personale di contro alla norma autoritaria, e quindi la « riscoperta della politica », appunto come risposta all'esigenza di una nuova moralità.

Condotte con coerenza e con sostanziale rigorosità tecnico-metodologica, le ricerche non hanno, né potrebbero avere, la pretesa di porsi come strumento esaustivo di verifica delle proposizioni teoriche ad elevato livello di generalizzazione che Rusconi enuncia. E tuttavia, nei loro limiti, esse contribuiscono indubbiamente a gettare luce su alcuni aspetti dei complessi meccanismi sociopsicologici che, in un preciso contesto strutturale, sono sfociati nella protesta studentesca.

GIANNI STATERA

Sommari dei numeri precedenti

1. PRIMAVERA 1967

F.F. — La prospettiva sociologica e i problemi della società italiana in trasformazione - A. McCLUNG LEE — Il persistere delle ideologie - F. V. KOSTANTINOV — Sociologia e ideologia - G. GERMANI — Fascismo e classe sociale - C. T. ALTAN — Strumentalismo e funzionalismo critico in antropologia culturale.

CRONACHE E COMMENTI

F. F. — La nouvelle vague della reazione anti-sociologica - G. STATERA — Il congresso di Evian.

SCHEDE E RECENSIONI (G. Baglioni; R. Dahrendorf; V. Erlich; A. Izzo; D. McGregor; H. Marcuse).

2. ESTATE 1967

F. F. — La spiegazione sociologica non è facile - F.F. — Testimonianza resa alla Commissione parlamentare d'inchiesta sul fenomeno della mafia in Sicilia nella seduta del 22 febbraio 1967 (trascrizione verbatim) - C. TULLIO-ALTAN — Strumentalismo e Funzionalismo critico in antropologia culturale (II) - G. GERMANI — Fascismo e classe sociale (II) - G. EISERMANN — Teoria economica e sociologia.

CRONACHE E COMMENTI

C. S. — La cultura che vieta di capire gli altri ovvero i conservatori travestiti da radicali.

SCHEDE E RECENSIONI (R. Dahrendorf; R. A. Schermerhorn; Malcolm X).

3. AUTUNNO 1967

F. F. — Un coro di solisti che aspettano l'imprimatur - S. PICCONE STELLA — Perché i sociologi USA non possono spiegare la rivolta negra - G. STATERA — La sociologia della scienza di Robert K. Merton - F. F. — La scuola media come fattore di cultura e di democrazia - M. ANCONA — Un paradosso italiano: milioni di analfabeti e maestri disoccupati - M. I. MONTEZEMOLO — La scuola popolare in Italia: primo resoconto di una ricerca - G. GADDA CONTI — Letteratura e società negli Stati Uniti: dall'individualismo al conformismo - G. PAGLIANO UNGARI — Lucien Goldmann e la letteratura.

CRONACHE E COMMENTI

F. F. — Cinema e società: un rapporto ambiguo, da approfondire - G. STATERA — L'automazione elettronica all'Accademia dei Lincei: un discorso a metà - M. BOATO — L'Istituto di scienze sociali di Trento: avanguardia del rinnovamento universitario od occasione perduta? -

F. F. — Corsi e tesi di laurea in sociologia: un fattore di rottura degli ordinamenti universitari rigidi.

SCHEDE E RECENSIONI (M. Scheler; C. Mannucci; V. L. Parrington, jr).

4. INVERNO 1967 - 1968

F. F. — I Vietcong non sono boyscouts - G. RAWICK — La rivoluzione nera negli Stati Uniti d'America - F. F. — Capire sociologicamente l'Italia; capirla per trasformarla - C. ANTIOCHIA, A. PACITTI — Trasferta siciliana nei giorni del terremoto - M. GALLI, G. HARRISON — Viaggio di due antropologi nella Sicilia afflitta dal terremoto dalla paura e dalla solidarietà sociale - M. SANTOLONI — L'Italia che non cambia - A. ROSSI, L. M. SATRIANI — Ipotesi sul terremoto di Sicilia - F. F. — La mafia di Sicilia come problema di sviluppo nazionale - C. ANTIOCHIA — Gli studenti di Alcamo fra mafia e autonomia - F. DE DOMENICO — Istruzione e scolarità in Sicilia. La popolazione e l'economia siciliana - G. AMENDOLA — Sociologia antisismica?

SCHEDE E RECENSIONI (G. William Fulbright; Paul Lazarsfeld; Fabrizio Onofri).

5. PRIMAVERA 1968

F.F. — Perché gli studenti contro le istituzioni: uomini fungibili; società defunta - A. IZZO — Marcuse e la cronaca - F. VIOLA — Alcune esperienze di autonomia politica e di democrazia diretta del movimento studentesco a Roma - F. F. — La sociocrazia: dalla democrazia di facciata alla democrazia di partecipazione - La questione negra negli Stati Uniti. Dati e opinioni - A. McCLUNG LEE — I moti razziali sono sintomi - M. MONTANO — La prospettiva dell'esclusione - S. PICCONE STELLA — A proposito del Rapporto Kerner - R. BENDIX — Il rapporto fra ideologia e sociologia - R. BRILLIANT — Storia dell'arte e sociologia - G. GADDA CONTI — Ancora sul « Grande romanzo americano » - G. CORSINI — Letteratura e società negli Stati Uniti: appunti sul nuovo romanzo - M. IOVCIUK, L. KOGAN — I cambiamenti nella vita spirituale degli operai nell'Unione Sovietica - A. KHARCEV — L'evoluzione della famiglia nell'Unione Sovietica.

CRONACHE E COMMENTI

La C. S. — Schemi di comodo, sociologia di comodo. F. F. — Antropologi culturali a Perugia.

SCHEDE E RECENSIONI (P. A. Baran, P. M. Sweezy; J. Travers; G. Bonazzi; Th. W. Adorno, M. Horkheimer; R. Barthes, et al.).

6. ESTATE 1968

F. F. — Il mito dello sviluppo - J. DAVIS — Atteggiamenti morali e arretratezza economica nel Mezzogiorno - G. STATERA — Aspetti della partecipazione politica in Italia: analisi di una ricerca - A. ROSSI — Tre famiglie del Sud - A. FASOLA BOLOGNA — I motivi degli interessi religiosi di Max Weber.

SCHEDE E RECENSIONI (F. Basaglia; J. Gabel; E. Goffmann; don Milani; H. Marcuse).

7. AUTUNNO 1968

- F. F. — Terzo mondo sotto casa - C. ANTIOCHIA — Le borgate, i borghetti e le baracche di Roma - F. COLOMBO — Cultura e violenza negli Stati Uniti - F. F. — Capire sociologicamente l'Italia; capirla per trasformarla (II) - C. TULLIO-ALTAN — Sulla « situazione » intesa come parametro di verifica della funzionalità di una struttura o sistema - P. TONIOLO — Stratificazione sociale e riuscita scolastica - S. PICCONE STELLA — Profilo dell'opposizione studentesca in Brasile.

CRONACHE E COMMENTI

- F. F. — Scienza pura e dintorni - F. F. — Marx come asse ereditario.

SCHEDE E RECENSIONI — (V. Cesareo; Lewis A. Coser; G. E. Rusconi; S. Ullmann; C. Furtado).

8. INVERNO 1968 - 1969

- F. F. — Il piede e la scarpa - A. Izzo — La sociologia degli intellettuali - G. E. RUSCONI — Crisi del sacro e protesta giovanile - M. DIGILIO — Un nuovo Methodenstreit: Popper-Albert contro Adorno-Habermas - G. STATERA — Un classico della ricerca sulle comunicazioni di massa - P. CASCIOLO — Operai e gestione dell'impresa - U. TOSCANO — Innovazioni tecniche e forme rituali.

CRONACHE E COMMENTI

- M. SANTOLONI — Una tecnica del conformismo? - G. A. MARSELLI Sociologia a più usi.

C. ANTIOCHIA — La vita economica e sociale di una borgata romana - G. P. RAWICK — Nota sulla sociologia di C. Wright Mills.

SCHEDE E RECENSIONI — (M. Abbate; E. A. Albertoni; G. Busino; L. Cavalli; F. Fernandes; F. Froio; F. Fortini).

9. PRIMAVERA 1969

- F.F. — Corto circuito - C. ANTIOCHIA — La vita scolastica e culturale di una borgata romana - F.F. — La prospettiva sociologica negli studi di arte e di letteratura - G. CORSINI — La sociologia della letteratura: breve storia e infruttuosa ricerca di paternità - R. TIGNARELLI — Sul romanzo di fabbrica.

CRONACHE E COMMENTI

La carica dei seicento - Elogio del trasformismo - Morte di Dio in alberghi di lusso - A che servono le fondazioni - Esecutivi - Archivio fotografico.
GENEVIÈVE MOUILLAUD — Stendhal: L'inserimento sociale di uno scrittore - I. AMBROGIO — Sul metodo sociologico letterario di G. Plechanov - G. GADDA CONTI — Il pendolo della fortuna di Howells - F. PISELLI — Papini pragmatista - G. PAGLIANO UNGARI — Il partito politico nella letteratura francese nell'Ottocento e Novecento - M. BUONANNO — Le biblioteche comunali di Roma: mito e realtà - C. STROPPA — I critici italiani di Talcot Parsons.

SCHEDE E RECENSIONI — (Riccardo di Corato; K. Clark; E. Fromm; O. Janni).

10. ESTATE 1969

- F. F. — « Statu quo » — Il tema di questa rivista - S. PICCONE STELLA — Rapporto sugli intellettuali italiani: le condizioni di lavoro - M. SANTOLINI — Vietato sapere, vietato fare - N. ROBINE — Motivazioni e pressioni sui comportamenti dei lettori - A. ROSSI — Indagine sul gusto per l'arredo in una piazza di Trastevere - G. BOLAFFI — Marzotto: fine di un mito - F. F. — Il ruolo del servizio sociale nella società italiana contemporanea - M. LELLI — Marcuse e i Cecoslovacchi: note su lavoro e tecnologia - R. TIGNANELLI — Sul romanzo di fabbrica (II).

CRONACHE E COMMENTI

Un volantino per S. Antonio - I tecnici di fabbrica come politici a mezzo servizio - Non mitizzare la classe - Il marxismo aggiornato.

SCHEDE E RECENSIONI — (AA. VV.; N. Bobbio; T. Perlini; G. Salerno; A. Silj).

11. AUTUNNO 1969

- F. F. — Sicilia: i quattro canali della rapina - P. AMMASSARI — Il rapporto fra biografia e storia in H. Gerth e C. Wright Mills - F. F., M. LELLI — La lotta per la casa a Roma e il nuovo ruolo dei « borgatari » - A. FABRE LUCE — Incidenze critiche contemporanee - G. PRANDSTRALLER — Note critiche sulla sociologia degli intellettuali - A. IZZO — Dall'ideologia del progresso all'efficietismo - replica a Prandstraller - G. AMIENDOLA — L'alibi del potere locale.

CRONACHE E COMMENTI

G. CORSINI — « Moratorium Day »: la nascita di un'opposizione? - C. TULLIO ALTAN — Guerra e strutturalismo - Z. KUCHYNKA — Nota sulla sociologia cevoslovacca - F. F. — Abbracci con cautela - F. F. — C. Wright Mills e la caricatura del marxismo.

SCHEDE E RECENSIONI (J. Agnoli; AA.VV.; C. Falconi).

12. INVERNO 1969-1970

- F. F. — Bombe e vilipendio: dalla crisi di governo alla crisi di regime - A. ILLUMINATI, C. DI TORO — Il ciclo capitalistico nell'Italia del dopoguerra: i cattolici tra integralismo e riformismo - C. SARACENO RUSSONI — Condizione femminile come condizione di classe? - M. LELLI — I tecnici come parte della classe operaia - A. BRIGANTI — L'origine della terza pagina nei quotidiani italiani - M. FOLLIS, R. TAGLIOLI — I meccanismi dell'insuccesso nelle scuole dell'obbligo - A. RICCI — La critica dell'economia politica come scienza - F. F. — La violenza come rifiuto della mediazione culturale.

CRONACHE E COMMENTI

F. F. — Satelliti culturali - B. MELCHIORI — La TV si mangia la coda - F. F. — Una vittoria di Pirro - F. F. — Il nuovo tradimento dei chierici - S. PICCONE STELLA — A che punto è il discorso sull'intellettuale come salariato - G. HARRISON — Dove vanno a finire i laureati in sociologia?

SCHEDE E RECENSIONI (E. Calzavara; R. Fraser, a cura di: J. Habermans; G. Sofri)

Summaries in English of some articles.

BELFAGOR

Rassegna di varia umanità

*fondata nel 1946 da Luigi Russo
diretta da Carlo Ferdinando Russo*

N. 1 dell'annata vigesimaquinta (31 gennaio 1970)

SAGGI E STUDI:

NICOLA TRANFAGLIA, *Giuseppe Ferrari e la storia d'Italia*

UMBERTO CARPI, *Montale negli anni '60*

RITRATTI CRITICI DI CONTEMPORANEI:

ANTONIO PAPA, *Edoardo Giretti*

MISCELLANEA, VARIETA' E LETTERATURA ODIERNA:

ALFONSO TRAINA, *Preistoria di «Thallusa»*

CARLO A. MADRIGNANI, *La nuova critica marxista su Verga*

NOTERELLE E SCHERMAGLIE:

GIANFRANCO FIORAVANTI, *Alcune osservazioni sul « caso »
Isolotto*

GUIDO CERONETTI, *Intatta luna*

« Plotone d'esecuzione »: la terza compagnia in due si sce-
ma? (Lettere di VITO LATERZA e GIORGIO ROCHAT)

RECENSIONI:

GIORGIO AMENDOLA, *La classe operaia italiana* (Giampiero Carocci)

PIERO MELOGRANI, *Storia politica della grande guerra 1915-1918* (Giorgio Rochat)

ROSARIO ROMEO, *Cavour e il suo tempo (1810-1842)* (Luigi Ambrosoli)

LIBRI RICEVUTI

Abbonamento annuo (sei fascicoli) L. 4.200 (c.c.p. 5/16592
« Belfagor »). - Un fascicolo, di 120-128 pp. in 4°, L. 900
Direzione e redazione: 55055 Marina di Pietrasanta (Lucca),

« La Belfagoriana »

Casa ed. Leo S. Olschki, C. P. 295, 50100 Firenze

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

Artisti e scrittori
non possono farne a meno

*Richiedete le condizioni d'abbonamento a
ritagli da giornali e riviste scrivendo a*
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549

**PAESE
SERA**

LIBRI

ABBONATEVI

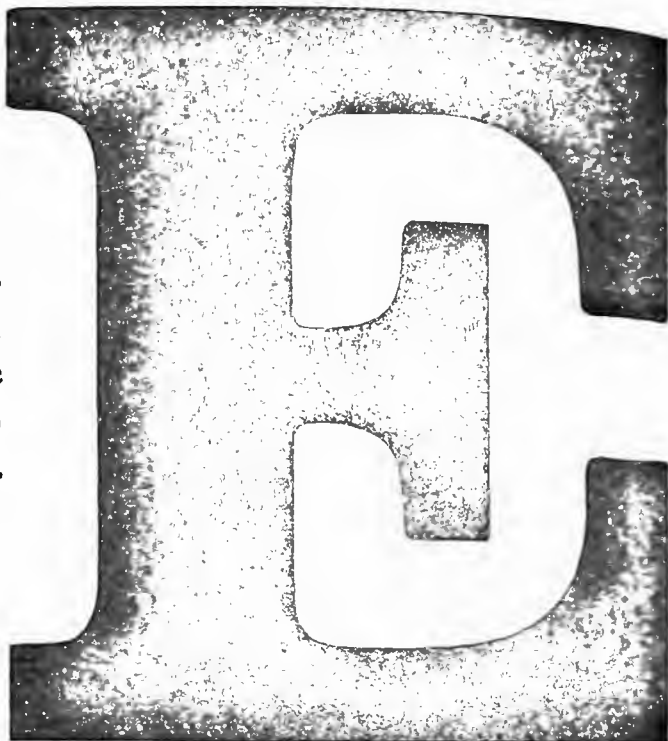
Inviare le richieste a :

**LIBRI « PAESE SERA », ufficio abbonamenti, via dei Taurini 19,
00185 Roma, insieme al versamento di L. 2.800 su nostro
c/c n. 1/30642 oppure mediante vaglia o assegno postale.**

L'Espresso

Gli avvenimenti in Italia e nel mondo in una analisi coraggiosa e obiettiva. Un doppio giornale ogni settimana.

Roma 00198 - via Po 12
tel. 867851 - telex n. 61629



EDITORE ARMANDO - ROMA

“Problemi di Sociologia,,

- AA. VV., *La sociologia sovietica*, 1967, pp. 351, L. 2.500
P. BLAU, *La burocrazia nella società moderna*, 1965, pp. 128, L. 1.000.
G. BOUTHOU, *Storia della sociologia*, 1966, pp. 144, L. 1.000.
F. COSTANTINOV, D. TCHESNOKOV, ed altri, *La sociologia sovietica*, 1967, pp. 352, L. 3.000.
R. DAHRENDORF, *Homo sociologicus*, 1966, pp. 150, L. 1.000.
F. FERRAROTTI, *Servizio sociale ed enti pubblici*, 1965, pp. 144, L. 1.000.
A. IZZO, *Sociologia della conoscenza*, 1966, pp. 192, L. 1.300.
P. JACCARD, *Sociologia dell'educazione*, 1963, pp. 272, L. 1.500.
K. B. MAYER, *Classi e società*, 1966, pp. 144, L. 1.000.
W. E. MOORE, *Economia e Società*, 1967, pp. 72, L. 600.
C. PELLIZZI, *Rito e linguaggio*, 1964, pp. 240, L. 2.000.
R. SCHERMERHORN, *Società e potere*, 1967, pp. 104, L. 800.
STEIN - VIDICH, *Sociologia alla prova*, 1966, pp. 192, L. 2.500.
J. STOETZEL, *Psicologia sociale*, II edizione 1966, pp. 240, L. 2.500.
S. VALITUTTI, *I partiti politici e la libertà*, 1966, pp. 392, L. 3.000.
C. R. WRIGHT, *La comunicazione di massa*, 1965, pp. 132, L. 1.000.
K. MANNHEIM, *Libertà, potere e pianificazione democratica*, 1968, pp. 453, L. 3.000.
V. TONINI, *Strutture della tecnologia*, 1968, pp. 232, L. 2.000.