

# MARXISMO E STORIA

*Karl Löwith*

## I.

### *L'orizzonte della storia universale*

Il titolo *marxismo e storia* ha un duplice significato: esso significa innanzitutto che la dottrina teoretica di Marx ha fatto storia nel mondo; esso significa al contempo però che Marx stesso ha pensato in termini storici. Questi due significati sono tanto diversi tra loro quanto sono diverse tra loro una teoria filosofica della storia universale e una prassi politico-universale; e tuttavia, in questo caso specifico, quello cioè del marxismo divenuto realtà storico-universale e della dottrina di Marx, i due significati si rinviano anche reciprocamente l'uno all'altro. Anche altri pensatori – si pensi a Bossuet e Vico, Spengler e Toynbee – hanno sviluppato teorie di filosofia della storia; non c'è però alcun vichismo o splenglerismo che sia paragonabile al marxismo; non c'è alcun movimento storico-universale che potrebbe arrogarsi la pretesa di mettere in pratica la filosofia della storia di Bossuet, Vico, Spengler e Toynbee.

Per comprendere la differenza e il legame nel marxismo tra teoria della storia e prassi storica occorre quindi innanzitutto chiarire cosa si deve intendere per marxismo. Ciò però non può essere deciso arbitrariamente. Bisogna orientarsi su ciò che oggettivamente viene inteso con questa parola. I marxismi di Lenin, di Stalin e di Mao Tse Tung possono essere anche molto diversi tra di loro, allo stesso modo possono essere molto differenti da ciò che Marx pensava e voleva; ciò non toglie, tuttavia, che il loro marxismo si orienta costantemente alla dottrina di Marx. Secondo il suo senso originario, quindi, il marxismo non può essere altro che la dottrina di Marx divenuta realtà storico-universale, e naturalmente l'intera sua dottrina.

Ciò che fa della dottrina di Marx un tutto unitario non può essere però la somma dei suoi singoli elementi – alcuni dei quali, per altro, già da molto tempo contraddetti e superati – ma solo ciò che la rende un intero, l'intelaiatura che tutto connette e unifica. Questa unitarietà totale della dottrina di Marx, l'ambito che tutto tiene insieme, è una idea determinata di storia – e la fede in essa. Oggi noi tutti, all'est come all'ovest, pensiamo storicamente e siamo ingabbiati nel dogma moderno che il destino storico che ci capita in sorte coinvolga l'autentica essenza dell'uomo: da questo punto di vista la “cortina di ferro” è così trasparente che anche noi non avvertiamo più questo presupposto di un pensiero storico-totale e di un'esistenza essenzialmente storica in quanto presupposto.

Come Hegel e i suoi epigoni borghesi, Marx non si muove nell'ambito del mondo naturale e di una natura sempre identica dell'uomo, bensì entro l'orizzonte della *storia*-universale e di una natura dell'uomo che storicamente muta. A differenza dei profeti borghesi della svolta dei tempi, però, Marx parla di una storia esistita

finora e di un uomo esistito finora non soltanto in base ad un vago presentimento dell'avvenire e del futuro ma perché crede di conoscere con precisione quanto avverrà nell'avvenire e in futuro, e perché crede di potere far nascere socialmente l'uomo nuovo di una società interamente nuova in virtù di una critica radicale della realtà esistente e di un'azione rivoluzionaria. Il comunista della società senza classi è quest'«uomo nuovo» appartenente a un nuovo mondo storico, rispetto al quale tutta la storia fino a quel momento diventa una mera preistoria. È un comunista, cioè un uomo che vive e produce in modo comunitario, a differenza dell'uomo di classe borghese, che è un uomo avido perché crede si possa far proprio qualcosa o appropriarsi di qualcosa solo in quanto la si possiede come un avere, come proprietà privata e capitale.

Il modo in cui l'individuo si appropria del suo ambiente mediante il lavoro è già però un processo storico. Parlare della storia per Marx vuol dire parlare della storia dei rapporti economici e sociali. La storia non concerne la vita privata di singoli singolarizzati ma la convivenza pubblica e comunitaria degli uomini. Tutta la storia comincia nell'atto stesso in cui l'uomo coltiva la natura e attraverso il lavoro produce i suoi mezzi di sussistenza – nel senso più ampio della parola – con ciò creando anche sé stesso. Ciò però presuppone una convivenza e una cooperazione tra gli uomini. La storia è sociale e «politica» nel senso originario delle parole *polis* e *res publica*.

### I.2 La condizione fondamentale di tutta la storia

Nella prima parte dell'*Ideologia tedesca* del 1845 Marx ha schizzato in poche pagine la sua concezione fondamentale della storia, differenziandola polemicamente dalla filosofia della storia idealistica di Hegel. Caratteristica è già la prima frase: «noi non conosciamo che una sola scienza: la scienza della storia». Essa è per Marx l'unica, perché è la rivelazione onnicomprensiva dell'essenza dell'uomo. Marx non rigetta soltanto la fede sovramondana in una rivelazione di Dio entro la storia umana, in una storia della salvezza; egli elimina espressamente anche la storia della natura. La natura è per lui, come per Hegel, solamente la condizione preliminare ma subordinata dell'attività storica dell'uomo, come per esempio nel caso delle condizioni geografiche e climatiche che condizionano tale attività. Il «materiale» del materialismo storico non è dunque la natura, bensì l'appropriazione della natura da parte dell'uomo.

Quando Marx parla delle condizioni materiali di esistenza, intende negare il punto di partenza hegeliano dalle esperienze della coscienza, per indirizzarsi positivamente verso le condizioni storiche di lavoro e di produzione. In questo ritorno alle forme di vita materiali così intese, e ai rapporti di produzione e di lavoro storicamente condizionati, consiste il senso semplice e fondamentale del «materialismo storico». Contro il prendere avvio dalla coscienza di Hegel, Marx formula la tesi che non è la coscienza a determinare l'essere ma, viceversa, è l'essere materiale, cioè la realtà sociale ed economica dell'uomo, in generale l'essere storico, a determinare anche la sua coscienza. «Si possono distinguere – si legge nell'*Ideologia tedesca* – gli uomini dagli animali per la coscienza, la religione, o qualche altra cosa. Essi stessi però incominciano a distinguersi dagli animali nel momento stesso in cui iniziano a produrre i loro mezzi di sussistenza». Nell'atto stesso in cui producono i loro mezzi di sussistenza gli uomini producono indirettamente anche la loro vita

materiale. Questa forma di produzione non va considerata soltanto una mera riproduzione dell'esistenza fisica: essa è piuttosto sempre già una forma determinata di attività umana, una forma di esistenza storicamente determinata di attività degli individui, una forma determinata di estrinsecare la loro vita, una forma di vita determinata.

Come gli individui estrinsecano la loro vita nella loro attiva produzione di qualcosa, così essi sono. Ciò che sono s'identifica con ciò che essi producono e col modo in cui lo producono. Le idee e le rappresentazioni morali, religiose e filosofiche che gli uomini coscientemente si fanno di sé e del loro mondo non sono nulla di originario e di autonomo che possa essere assunto come punto di partenza, ma sono il riflesso adeguato o inadeguato della loro reale attività nei loro reali rapporti di esistenza. Poiché la coscienza (*Bewußtsein*) non può essere nient'altro che l'essere cosciente (*bewußte Sein*), e questo è il reale processo di vita nel quale al contempo gli uomini producono il loro mondo.

Muovendo da questo punto di vista, qui solo tratteggiato, Marx ha sottoposto a una critica di principio la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, e un marxista francese, A. Kojève, ha recentemente interpretato fin nei minimi particolari la fenomenologia di Hegel in uno stesso senso ideologico, cioè in relazione alla storia reale, ponendo al centro di questa interpretazione il significato di Napoleone per l'intera concezione filosofica di Hegel<sup>1</sup>. Egli ha sviluppato questa interpretazione marxista della *Fenomenologia dello Spirito* in modo così arguto che alla fine non si riesce più a capire se Marx sia un hegeliano oppure se Hegel non fosse già da parte sua un marxista.

Questo modo di considerazione «materialistico», storico-reale, non è però, come Marx stesso sottolinea, privo di presupposti: non vuole esserlo né può esserlo. Esso muove dai presupposti effettivi di tutte le idee e di tutte le rappresentazioni ideologiche, e quando questo attivo processo vitale dell'uomo viene rappresentato storicamente, la storia cessa di essere una mera raccolta di fatti inanimati, come essa si presenta agli empiristi astratti, oppure un'azione immaginaria di soggetti immaginari (denominati «spirito» o «coscienza»), come si presenta agli idealisti astratti. La storia degli uomini ha inizio non già in una cosiddetta storia della spirito, bensì con la fabbricazione dei mezzi più primitivi destinati alla soddisfazione dei bisogni più elementari. La condizione fondamentale di tutta la storia, che ancor oggi come secoli addietro deve essere soddisfatta quotidianamente per potere in generale mantenere in vita gli uomini, si differenzia e si amplia in corrispondenza della crescita e della moltiplicazione dei bisogni. Con il propagarsi delle diverse forme di produzione e con l'estendersi delle comunicazioni, la storia diventa la storia universale alla quale corrisponde un mercato mondiale in cui sorge una dipendenza onnilaterale di tutto da tutto. Marx contrappone questo concetto economico-sociale della storia universale all'idea hegeliana di uno «*spirito del mondo*», come ciò che determina gli sviluppi storico-universali in accordo al suo concetto, cioè in accordo alla sua essenza che deve essere compresa, in quanto esso, come *spirito del mondo*, lascia sorgere uno dopo l'altro i regni del mondo e dello spirito, facendoli dominare per un periodo determinato, fino a compiersi esso stesso nella filosofia della storia e nella filosofia dello spirito di Hegel.

<sup>1</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Edition Gallimard, Paris 1947, trad. it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. Frigo, R. Queneau, Adelphi, Milano 1996 (N.d.T.).

### 1.3 La società presente

Due anni dopo aver terminato di scrivere l'*Ideologia tedesca*, che è una discussione critica della filosofia post-hegeliana, Marx ha pubblicato il *Manifesto comunista*<sup>2</sup>, anch'esso derivato interamente da una concezione di filosofia della storia.

La tesi fondamentale che vi è contenuta è che il corso della storia umana è un processo antagonistico in cui la lotta tra dominatori e dominati, sfruttatori e sfruttati si fa progressivamente più acuta ed aspra, per giungere alla fine alla crisi decisiva nella lotta tra borghesia e proletariato. Marx attinge lo schema filosofico di questo antagonismo tra due classi che si combattono dall'analisi delle strutture della coscienza di «servo» e «signore».

Il *Manifesto Comunista* comincia con la frase radicale: «la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi», tra liberi e schiavi, patrizi e plebei, membri delle corporazioni e garzoni, sfruttatori e sfruttati<sup>3</sup>. Questa lotta percorre, ora palese ed ora latente, tutta la storia tramandata. Tuttavia, per Marx ed Engels l'epoca della società capitalistico-borghese è diversa da tutte le altre. Il suo carattere distintivo consiste nell'aver semplificato i conflitti di classe, dividendo la società in «due grandi campi nemici», che si oppongono l'un l'altro direttamente, per lo scontro finale tra borghesia e proletariato. Quest'ultima e decisiva epoca è caratterizzata dallo sviluppo dell'industria moderna e degli eserciti industriali della borghesia, la quale durante il suo dominio di classe di appena un secolo ha creato forze di produzione più colossali di quelle di tutte le generazioni precedenti messe insieme: «essa ha creato ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche. Essa ha compiuto ben altre imprese che le migrazioni dei popoli e le crociate»<sup>4</sup>.

Il rovescio di questo strabiliante progresso della civiltà occidentale è che essa ha posto definitivamente fine a tutti i rapporti patriarcali e umani. La borghesia industriale moderna ha lacerato i legami naturali dell'uomo ai suoi superiori naturali. Essa non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo all'infuori del nudo interesse, del mero calcolo indifferente. Ha fatto della dignità personale un semplice valore di scambio; in luogo delle innumerevoli franchigie faticosamente acquisite e patenate, ha posto la *sola* libertà di commercio senza scrupoli. La borghesia ha spogliato della loro aureola tutte quelle attività che fino allora erano considerate degne di venerazione e di rispetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in salariati ai suoi stipendi<sup>5</sup>.

A questo stadio di sviluppo la società moderna non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti e i rapporti di produzione. L'incessante scuotimento di tutte le condizioni sociali contraddistingue l'epoca borghese da tutte le precedenti: «tutte le stabili condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età si dissolvono, tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si svapora, ogni cosa sacra viene sconosciuta e gli

<sup>2</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Cantimori Mazzamonti, nuova edizione con un saggio critico di B. Bongiovanni, Einaudi, Torino 1998 (N.d.T.).

<sup>3</sup> Nel seguito per la traduzione dei passi del *Manifesto del partito comunista* citati da Löwith ci atterremo con lievi modifiche alla resa in italiano dei rispettivi passi effettuata da F. T. Negri nella traduzione di *Significato e fine della storia*, cit. (N.d.T.).

<sup>4</sup> Ivi, p. 8.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi liberi da ogni illusione i loro rapporti reciproci»<sup>6</sup>.

E mentre l'esigenza di un'area di scambio sempre più estesa spinge la borghesia a percorrere tutto il globo terrestre e coinvolge nella sua civiltà persino le nazioni più remote e barbare, costringendole ad adottare il sistema capitalistico di produzione, la civiltà produce miracolosamente mezzi di produzione e di scambio così giganteschi, da somigliare al «mago che non riesce più a dominare le potenze degli inferi da lui evocate». La storia dell'industria e del commercio diviene sempre di più la storia della ribellione delle moderne forze produttive contro i moderni rapporti sociali e di produzione. Si sviluppa un'epidemia della sovrapproduzione, perché i rapporti borghesi sono diventati troppo angusti per contenere le ricchezze da essi prodotte. Le armi con cui la borghesia ha abbattuto il feudalesimo si rivolgono ora contro la borghesia stessa. Tra queste armi da lei stessa fabbricate, che condurranno la borghesia alla morte, al primo posto si trova per Marx la classe operaia.

Questi operai senza proprietà sono una merce come ogni altro articolo di commercio, e perciò sono egualmente esposti a tutte le vicende della concorrenza, a tutte le oscillazioni del mercato. Se però questa classe è organizzata e guidata con coscienza di classe, allora essa muterà l'intero corso della storia, non appena si avvicini l'ora del conflitto sociale definitivo. Un primo segnale di questo imminente giudizio della storia sulla società attuale consiste nel fatto che «una piccola parte della classe dominante si distacca da essa e (come Marx stesso) si unisce alla classe rivoluzionaria», come all'unica che tiene nelle sue mani il futuro. Perciò come in passato una parte della nobiltà era passata nel campo della borghesia, così ora una parte della borghesia passa nel campo del proletariato. In particolare coloro che hanno compreso che di fronte all'industria moderna le altre classi devono tramontare, mentre soltanto il proletariato è una classe realmente progressiva con una missione universale, poiché «i proletari possono impossessarsi delle forze di produzione della società soltanto abolendo il loro sistema di appropriazione avuto sino a questo momento». «Il proletariato, lo stato più basso della società odierna, non può sollevarsi, non può drizzarsi, senza che salti per aria l'intera sovrastruttura degli strati che formano la società ufficiale».

Alla fine di questo processo il proletariato organizzato non sarà una classe dominante come è oggi la borghesia, ma avrà eliminato il suo stesso predominio come classe. Al posto della vecchia società borghese e dei suoi contrasti di classe subentra un'«associazione» in cui il libero sviluppo di ciascuno sarà condizione del libero sviluppo di tutti. Infine tutto il complesso delle necessità vitali si risolverà mediante un «regno della libertà» in una comunità suprema di carattere comunistico: un regno terreno della giustizia.

#### I.4 La necessità storica

Per comprendere la portata complessiva del *Manifesto comunista*, non si deve dimenticare che Marx, anche quando aveva liquidato la sua coscienza filosofica e si era concentrato sull'anatomia della società borghese, cioè sull'economia, rimase sempre filosofo, e cioè hegeliano. La storia filosofica dello spirito e la storia del mondo sono per Marx, così come per Hegel, così poco separate che la costruzione

<sup>6</sup> Ivi, p. 12.

storico-universale del *Manifesto comunista* prende le mosse dalla storia del pensiero filosofico. Egli ha espresso la coscienza epocale del *Manifesto comunista* per la prima volta nella sua dissertazione sui due materialisti antichi, Epicuro e Democrito, nella quale fa i conti con la situazione storico-spirituale e quindi, nello stesso tempo, storico-universale<sup>7</sup>.

La rivoluzione mondiale, a cui si richiama l'ultima frase del *Manifesto comunista*, ha a fondamento una concezione non meno rivoluzionaria della situazione storica della filosofia, cioè di quella succeduta a Hegel. Marx riconosce che nella filosofia della storia di Hegel si è conclusa la storia dello spirito europeo, che Hegel ha raccolto e portato a compimento tutto ciò che finora era ed è stato pensato. E poiché per Marx nella filosofia di Hegel si è compiuta l'intera cultura europea in una totalità del sapere, è giunta al termine l'intera tradizione metafisica, e non è più possibile un ulteriore sviluppo sulla linea pensata fino alla fine da Hegel. A questo punto di svolta storica va compiuto un nuovo tentativo e deve essere interrotta la tradizione filosofica. In tali momenti critici [della tradizione filosofica, N.d.T.] si scatena per una necessità storica la tempesta in cui tutto sembra vacillare. Chi non scorge la necessità di un nuovo inizio si rassegherà o, come gli allievi conservatori di Hegel, raffigurerà in gesso ciò che dal maestro era stato raffigurato in marmo. Solo se si comprende la necessità storica di una trasformazione rivoluzionaria, si comprende perché dopo Aristotele siano comparsi stoici, epicurei e scettici, e perché dopo Hegel abbiano potuto venire alla luce i tentativi manchevoli dei filosofi più recenti. «Gli animi mediocri – scrive Marx nella sua dissertazione – sono in simili epoche di opinione contraria ai grandi generali. Essi credono di porre rimedio ai danni, diminuendo le forze militari, stringendo un trattato di pace con bisogni reali, mentre Temistocle [cioè Marx stesso], quando Atene [cioè la filosofia] era minacciata di devastazione, spinse gli Ateniesi ad abbandonarla completamente e a fondare sul mare, su di un altro elemento [cioè sull'elemento della prassi politica ed economica, che dev'essere ora intesa come ciò «che è»] una nuova Atene». Mentre con Hegel il mondo intero è divenuto filosofico, un regno dello spirito, ora la filosofia deve divenire mondana, economia politica, marxismo. Questo «ora» è l'attimo decisivo che divide tutta la storia, non più in una storia prima e dopo Cristo, ma in una non meno radicale preistoria e storia futura. La società capitalistico-borghese chiude la preistoria della società umana, così come il marxismo nel senso di Marx prende il ruolo della filosofia e porta a conclusione l'intera preistoria della filosofia finora esistita. Il marxismo è di fatto una filosofia: non è alcun socialismo pseudoscientifico, ma è filosofia in quanto e fino a quando «supera» la filosofia in sé, nel duplice significato hegeliano di conservazione e di eliminazione. E poiché il marxismo supera in sé la filosofia, esso non può semplicemente accantonarla, ma deve confrontarsi con essa.

## II.

### *L'orizzonte escatologico*

La dottrina di Marx, da quando Marx più di cento anni fa ha concepito la sua dottrina della storia, ha fatto essa stessa storia come marxismo, cioè ha avuto effetti vasti e duraturi sull'effettiva storia sociale e politica. Questo effetto mondiale,

<sup>7</sup> *Marx-Engels Gesamtausgabe* (M.E.G.A.), Frankfurt, 1927, parte I, volume I/1, p. 5 (N.d.T.).

tuttavia, non si è imposto, così come era stato pensato e programmato, nella rivoluzione fallita del 1848 in Germania e in Francia ma, per la prima volta, 70 anni dopo l'uscita del *Manifesto comunista*, e lì dove meno lo si sarebbe dovuto aspettare secondo la teoria di Marx: nel regno degli zar industrialmente arretrato e nella terra di contadini della Cina. La Russia è riuscita a trarre dalla completa disfatta militare del 1917 conseguenze rivoluzionarie, e ha potuto giovare di una guida solo perché Ludendorff ha concesso al marxista russo Lenin, in esilio in Svizzera, di viaggiare attraverso la Germania. Dopo la seconda guerra mondiale, nonostante l'enorme numero di vittime, la Russia è divenuta l'unica potenza in grado di assurgere a potenza mondiale grazie a un'impetuosa crescita. Questa ascesa del potere sovietico, e al suo seguito della Cina, è sembrata rafforzare la dottrina di Marx, in quanto quel potere si è presentato come la sua realizzazione.

La forza di propaganda del marxismo ha fatto sì che non solo circa ottocento milioni di uomini venissero posti sotto il comando della sua dottrina ufficiale, ma anche che esso esercitasse un'enorme forza di attrazione su una parte consistente della popolazione dei paesi occidentali. Il marxismo, per il quale la religione è «oppio dei popoli» è divenuto «oppio degli intellettuali» dell'Ovest, come recita il titolo di un libro francese<sup>8</sup>, e questo non solo in Francia, dove gli esistenzialisti si uniscono più o meno felicemente con i marxisti. Anche in Germania il marxismo, prima che Hitler lo riducesse al silenzio, è penetrato a fondo nell'intero modo di pensare di tutte le scienze storiche. I fondatori dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*<sup>9</sup>, cioè economisti politici, sociologi e storici del calibro di Werner Sombart, Max Weber, Alfred Weber, Edgar Jaffe, Josef Schumpeter, non sono nemmeno pensabili senza Marx. Lo stesso vale per Karl Mannheim, Rüstow, Horkheimer, Adorno. L'intera sociologia, in particolare la sociologia del sapere, è un prodotto del confronto con Marx, e spesso solo il prodotto residuo colorato in modo borghese della dottrina marxista dell'ideologia. In primo luogo però è l'intera grande opera di Max Weber a essere il prodotto di un confronto produttivo con Marx. Max Weber è stato anche il primo che a cospetto della rivoluzione russa e ancora durante la prima guerra mondiale, in una conferenza davanti a ufficiali austriaci, ha reso giustizia al *Manifesto comunista*. In questa conferenza<sup>10</sup> il *Manifesto* è definito come un documento profetico e un'opera scientifica di primo rango, che anche nei suoi errori ha avuto conseguenze fruttuose per una scienza fino a quel momento estenuata da una correttezza insulsa. Per Weber il principio fondamentale del testo è una speranza finale, scientificamente né dimostrabile né confutabile, un'escatologia, cioè l'aspettativa che il comunismo, con l'eliminazione della proprietà privata, metta fine al dominio dell'uomo sull'uomo.

Grazie a questo aspetto della dottrina di Marx, che ha avuto un effetto storico paragonabile a nient'altro, la teoria di un ostico *outsider* è divenuta marxismo. Nessuno che abbia una pur minima cognizione della storia può stupirsi del fatto che in molte delle sue tesi essenziali questo marxismo, divenuto realtà storico-universale,

<sup>8</sup> R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calman Lévy, Paris 1955.

<sup>9</sup> L'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* era una rivista di scienze sociali e politica sociale, succeduta alla rivista *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* fondata da Heinrich Braun. Nel 1904 la redazione venne assunta da Max Weber, Edgar Jaffè e Werner Sombart. Nel 1933 la rivista interruppe le sue pubblicazioni (N.d.T.).

<sup>10</sup> Cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, p. 505 ss (N.d.T.).

non coincida più con la teoria di Marx. È una legge universale della storia, infatti, che le conseguenze coronate da successo di una dottrina e di un messaggio non siano né possano essere identiche alla loro fonte originaria. Ed è proprio per questo che nella storia esistono riforme e restaurazioni. Non si può prevedere quindi ciò che sarà dell'attuale marxismo nei prossimi cinquanta o cento anni; certo è che non sarà più lo stesso di quello odierno. Anche la fede originaria nel regno futuro di Dio annunciato da Gesù, alla quale ancora si richiamano tutte le chiese cristiane del presente, è divenuta già dal tempo di Costantino qualcosa di diverso. E tuttavia le chiese oggi esistenti sono legate a questa loro origine e alla sua autorità. Ancor meno perciò ci si può aspettare che il marxismo assunto a fenomeno storico-universale debba essere identico con la dottrina di Marx, oppure che il cosiddetto umanismo dei primi scritti di Marx avrebbe dovuto essere realizzato con modalità umane. Il discorso della montagna è certamente umano nel senso più elevato, e tuttavia la diffusione del cristianesimo nel mondo ha prodotto atroci guerre di religione. Quanto più assoluta è un'esigenza di ordine morale, religioso, sociale o politica, tanto più facilmente, entro i rapporti assai condizionati della storia, essa può avere l'effetto opposto.

Tuttavia, nonostante questa manifesta differenza tra le intenzioni originarie della dottrina di Marx e le sue conseguenze storico-universali, il marxismo rimane nel solco della tradizione della dottrina di Marx. Che una dottrina e il suo pensiero possano in generale divenire produttori di storia, ciò non è in sé stesso né necessario né scontato: è piuttosto casuale e misterioso. E se non si assume a priori che la storia universale è il tribunale del mondo e che quindi essa decide di ciò che è giusto, allora è possibile che proprio i pensieri più giusti e le dottrine migliori siano quelli di cui la storia universale non ha la benché minima conoscenza.

Perché dunque è divenuta storicamente efficace proprio la dottrina di Marx e non, per esempio, la dottrina del suo contemporaneo Proudhon? Che Marx con il marxismo sia divenuto creato di storia deve avere un motivo specifico. Questo motivo non può consistere nel fatto che la dottrina di Marx concerne tematicamente la storia, perché sotto questo profilo essa non presenta alcuna differenza dalle dottrine di un Bossuet o di un Vico, di un Comte o di un Hegel. La ragione dell'efficacia storica della dottrina di Marx non può neanche risiedere nel fatto che essa voleva dare una coscienza storico-universale al moderno proletariato industriale dei paesi capitalistici; perché è proprio questo proletariato ciò che mancava tanto in Russia quanto in Cina, dove prima della rivoluzione non esisteva un'industria pienamente sviluppata. La ragione del passaggio possibile della teoria storica in una prassi storica non risiede quindi in determinate circostanze storiche: risiede nel fatto che già lo stesso Marx concepiva la propria *teoria* come una tappa nel cammino della *prassi*.

## II.2 Teoria e prassi

Nel suo confronto con Hegel Marx fa i conti con il tema del rapporto tra teoria e prassi. La teoria filosofica, che da Aristotele fino a Hegel per più di duemila anni fu considerata l'attività suprema, essendo la più libera dai bisogni quotidiani e quindi la più degna dell'uomo, si riduce in Marx a critica teorica della realtà esistente, che dal canto suo ha soltanto la funzione di preparare la trasformazione del mondo. Questa teoria si concentra al contempo soltanto su un ambito – i *pragmata* della storia – ambito che ancora fino al XVIII secolo, fino cioè alla *Scienza Nuova*

di Vico, non costituiva affatto l'oggetto possibile di una teoria filosofica. Un'autentica teoria filosofica della prassi storica Marx l'ha formulata muovendo dalla filosofia della storia di Hegel. Marx è anche il primo e l'unico che ha compreso la filosofia come ideologia, mettendola a servizio della prassi storica. Egli non guarda più con meraviglia alle cose che sono per natura, che sono come sono e non possono essere diversamente, ma è scontento e indignato del fatto che nella storia del mondo degli uomini le cose vanno così e non diversamente, e per questo vuole mutarle.

Nell'ambito dell'odierna filosofia la differenza tra prassi e teoria non è più qualcosa di chiaro e di vitale. L'esistenzialismo, e già prima la cosiddetta filosofia della vita e il pragmatismo, hanno ingiustamente livellato questa differenza essenziale. Al contrario nell'intera filosofia classica non solo si distingueva tra sapere teoretico e agire pratico, ma non si dubitava nemmeno che la coscienza teoretica possedesse un primato rispetto alla prassi del fare e che fosse ciò che differenzia gli uomini da ogni altro essere vivente, poiché l'uomo non può nemmeno agire senza aver prima riflettuto: non agisce ciecamente e in conformità ad impulsi. Può agire umanamente solo se sa cosa vuole e se ha una distanza teoretica dal voluto. Marx ha cancellato questo primato della teoria in favore della sua realizzazione nella prassi storica, sebbene egli stesso fosse un grande teoretico, ma un teoretico con intenti rivoluzionari, finalizzati a trasformare il mondo. Non credeva più al significato specifico e autonomo della libera osservazione del mondo. Solo il mondo della storia però può essere trasformato, e anche solo fino al punto in cui è un nostro prodotto. L'ordine del cosmo fisico non può essere reso diverso da nessuna rivoluzione storica.

Per trasformare questo mondo ridotto alla storia, Marx assume dalla filosofia di Hegel il principio che tutto il reale è razionale, in quanto dominato da un *Logos*. Marx assume questo principio dell'identità di ragione e realtà ma come un'esigenza ideale: egli afferma contro Hegel che questo principio deve essere realizzato per mezzo di una critica teoretica e di una trasformazione pratica della realtà esistente, per rendere razionale non solo nell'idea un mondo ancora irrazionale. La filosofia deve fuoriuscire dalla sua autosufficienza e scendere a patti con il mondo. Questo, per lo meno in Germania, dove i pensieri rivoluzionari trovano un'espressione soltanto filosofica, non può accadere immediatamente e senza una teoria filosofica. C'è bisogno in primo luogo di una critica teoretica di ciò che esiste in forma irrazionale.

Il passaggio da una teoria filosofica a una prassi storica si compie quindi nella critica radicale dell'esistente. Questa critica di Marx si dirige in primo luogo però contro la teoria economico-politica dell'economia politica classica inglese, ponendo in questione, al di là di ciò, l'intero quadro dei rapporti di vita socio-economici, la cui espressione ideologica è appunto questa stessa teoria. Essa si dirige in primo luogo e in ultima istanza contro l'intero modo di essere dell'uomo finora esistito, poiché, secondo il convincimento di Marx, nel quadro dei rapporti sussistenti l'uomo non è ancora un uomo, ma soltanto un borghese, un avido uomo privato, e inoltre, a differenza e in contraddizione con questo, anche un cittadino.

Marx vuole superare questa contraddizione interna all'uomo tra *citoyen* e borghese, tra cittadino e uomo privato – giunta al potere con la rivoluzione francese – nell'uomo come comunista. Il comunista nel senso di Marx non è da un lato un uomo privato e dall'altro un cittadino pubblico, ma già in quanto individuo è nel

suo più intimo un uomo comunitario, un ente di genere. Anche in questa idea di comunismo Marx poteva richiamarsi a una frase di Hegel che afferma che la più elevata libertà è la più elevata comunità, là dove al contrario, nell'analisi di Hegel della filosofia del diritto, l'uomo della società borghese è un «singolo singolarizzato», la cui libertà è meramente negativa. In quanto assume e porta avanti la critica di Hegel alla società borghese, scorgendo il suo limite nel ritenere possibile mediare e conciliare l'interna contraddizione della società borghese, Marx giunge alla tesi rivoluzionaria che si doveva trasformare di fatto l'intero mondo storico attraverso una radicale critica teoretica.

### II.3 Filosofia e marxismo

«I filosofi – si dice in una famosa tesi di Marx – si sono limitati a interpretare il mondo in modi diversi; si tratta ora di trasformarlo».

Il significato nuovo e rivoluzionario di questa tesi consiste – come sempre accade per le affermazioni di Marx – nella sua assoluta sicurezza e dogmatica radicalità. Già molti filosofi, prima e dopo Marx, da Platone fino a Nietzsche, hanno posto essenzialmente in questione dal punto di vista teoretico la situazione di fatto esistente: ma nessuno ha fatto come Marx che – accettando la tesi hegeliana del compimento della filosofia in un mondo divenuto interamente intelligibile e trasparente in quanto «concepito» – ha preteso che a questo punto la filosofia esca da sé, si superi e diventi «mondana», che diventi marxismo, per realizzare praticamente il principio hegeliano della razionalità del reale. La tesi suddetta semplifica però eccessivamente il rapporto tra interpretazione filosofica e mutamento: ciò che vi è di particolarmente caratteristico in Marx è proprio il fatto che, differenziandosi per esempio del rivoluzionario russo Bakunin, egli voleva mutare il mondo storico in base ad una critica teoretica e secondo una vasta interpretazione filosofica globale. Solo per questo elemento filosofico, il marxismo, è un radicale avversario della filosofia. È una teoria filosofica che vuole superare l'intera filosofia culminante in Hegel attraverso la sua «realizzazione» nella prassi storico-mondiale.

Una filosofia che comprende sé stessa e che è ancora in qualche senso amore del sapere e della sapienza ha quindi nel marxismo il proprio inevitabile avversario, così come la fede cristiana ha nel marxismo la sua controparte più aspra, perché il marxismo non è un semplice ateismo, ma è già in sé stesso una dottrina di salvezza che vuole produrre il regno della giustizia nella storia con mezzi mondani. E se questo conflitto tra filosofia e marxismo non è sempre avvertito come contrasto tra filosofia e non-filosofia – o se viene visto come tale solo per ragioni non filosofiche, pratico-politiche – la ragione è che la filosofia, rinunciando alla distinzione tra teoria e prassi, ha perduto la sua buona coscienza, consumando il tradimento dello spirito, come l'ha chiamato uno scrittore francese degli anni venti, J. Benda, in *La trahison des clercs*<sup>11</sup>.

La filosofia dell'età moderna non è certo più una «ancella della teologia», ma è divenuta tanto più una servitrice del mondo storico.

Nella sua mancanza di fede verso sé stessa, la filosofia già da molto tempo è venuta a patti con il processo della storia, e tuttavia non in forma decisa e totale, come in Marx, ma solo a metà e in un modo che la paralizza. Essa è debole a co-

<sup>11</sup> J. Benda, *La trahison des clercs*, Éditions Grasset, Paris 1927.

spetto del marxismo perché anch'essa pensa storicamente e ideologicamente: è anch'essa orientata praticamente e vorrebbe cambiare il mondo ridotto a storia universale, soltanto con costi minori e non in forma così radicale. Cento anni dopo Marx essa ha scoperto che l'uomo di oggi è «estraniato» a sé stesso; si vede posta, come Marx, tra un mondo invecchiato e un nuovo inizio storico; è infelice, come il giovane Marx, che gli antichi dei sono morti e un nuovo Dio non è ancora visibile; è convinta, con Marx, ma anche con Nietzsche e Heidegger, che l'uomo e la filosofia «precedente» devono cambiare e che tutta la metafisica precedente è giunta alla fine. Non si definisce più nemmeno filosofia, ma «pensiero dell'essere» o di ciò che è: cioè ora e nel prossimo futuro, ma non sempre. Condivide persino, a modo suo, la tesi materialistica che non è la coscienza a determinare l'essere ma l'essere la coscienza, e che il pensiero appartiene all'essere, sebbene comprenda questo essere in maniera assai diversa. Come Marx non crede al *Weltgeist* di Hegel, ed è anche concorde sul punto che non si può continuare per la strada che ha portato ad Hegel, ma che bisogna discendere da questa vetta della metafisica e rinunciare all'assoluto e all'incondizionato.

Non da ultimo essa è senza-Dio, benché non sia soddisfatta di sé come l'ateismo dichiarato del XIX secolo. Ma la filosofia attuale, nonostante la sua postuma parentela con Marx, non ha un dogma; non ha niente da insegnare sulla storia che possa rispondere alla sfida del marxismo. Al pensiero storico dei mezzi marxisti, dei convertiti marxisti e degli antimarxisti, manca il carattere assoluto del materialismo storico. Si pensa, come Marx, sul vacillante terreno di una coscienza storica epocale, però solo in termini relativi e relativistici, mentre Marx e il marxismo credono di sapere che cosa sia la cosa più importante e dove tenda la storia. E la filosofia non marxista, non avendo una dottrina, non può nemmeno indottrinare le masse. Questo è insieme il suo vantaggio e il suo svantaggio. Dal punto di vista della storia mondiale è evidentemente uno svantaggio; da quello filosofico e umano è un vantaggio modesto. Ma si può rivendicare il lato positivo di questa mancanza di dogmi, di questa *scepsi* bene intesa, soltanto se si è pronti a mettere in questione anche i presupposti dogmatici del pensiero non marxista. Questo presupposto, assolutamente dogmatico, del nostro pensiero contemporaneo è il relativismo storico, la fede nella rilevanza assoluta di ciò che è il relativo per eccellenza: la storia. La fede moderna nella storia come tale è divenuta, secondo le parole di Benedetto Croce, da lui pronunciate tuttavia con intento rovesciato, «l'ultima religione dei dotti». Ma poiché la formazione dei dotti non basta più a tenere testa alla storia, questa «ultima religione» è divenuta in verità un rifugio senza uscita; perché chi potrebbe ancora credere realmente alla storia nel momento in cui la spina dorsale di questa fede – la fede nel progresso – si è consumata? La fede nella storia è il risultato della nostra alienazione dalla teologia naturale del mondo antico e dalla teologia sovranaturale del cristianesimo che inquadrano la storia in una cornice e in un orizzonte di esperienza e di comprensione storica. Solo la perdita di questa limitazione e di questa fondazione della storia nella cosmologia classica e nella teologia cristiana ha determinato l'assoluta rilevanza della storia, che noi accettiamo come dato scontato sebbene sia la cosa più problematica. Problematico quanto l'elevazione del *mundus hominum* a «storia mondiale», a spese del mondo dell'universo fisico o del *mundus rerum*, all'interno del quale in generale l'uomo e la storia sussistono. Il caso più estremo e per questo più istruttivo di questo pensiero

radicalmente storico è il materialismo storico risultante dalla filosofia hegeliana dello spirito storico.

Una critica filosofica di principio della dottrina di Marx non può limitarsi o risolversi, in nome della libertà negativa dalle costrizioni, in una critica dei rapporti politici effettivi e dei poteri che esistono sotto il dominio del dogma del marxismo. Essa deve piuttosto mettere in causa essenzialmente la consegna dell'uomo al pensiero storico contenuta nella fede marxista nella storia.

Questo non filosofico affidarsi al pensiero storico non è tipico soltanto del materialismo storico e, in misura diversa, dello storicismo metafisico di Hegel, ma caratterizza anche tutto il pensiero post-hegeliano e post-marxista. Anche nell'Occidente borghese e capitalista, di cui il marxismo è il prodotto, non si crede più né a un ordine naturale, alla ragione del cosmo fisico, né a un regno di Dio. Si crede ancora soltanto allo spirito del tempo, allo *Zeitgeist*, *the wave of the future*, alla ventura della storia, intesa volgarmente o sublimata. Ma, se la storia contemporanea può insegnarci qualcosa, è, evidentemente, che essa non è qualcosa a cui ci si possa sostenere, su cui ci si possa orientare. Volersi orientare sulla storia vivendo in essa sarebbe come se, in un naufragio, ci si volesse tenere alle onde.