PROBLEMI DELLA TRANSIZIONE

TRIMESTRALE DI CULTURA E POLITICA

14/1984

Sped. in abb. post. - Gr. IV/70

Karl Marx. Teoria della società e liberazione dell'uomo

Agnes Heller, Marx e la "liberazione dell'umanità"

Iring Fetscher, Il concetto di libertà in Marx, oggi

Gareth Stedman Jones, Marx e il tentativo di una teoria dello Stato moderno

Marx alla prova

Immanuel Wallerstein, Marx e la storia: buone e cattive piste

Vittoria Franco, G. Lukács: l'ontologia come presupposto dell'etica

Giancarlo Talenti, Marx e i marxismi

Ferruccio Andolfi, La teoria marxiana dell'individuo sociale

Silvano Sportelli, Materia, praxis e alienazione nell'ultimo Sartre

Materiali

Idomeneo Barbadoro, Socialismo e riformismo nelle campagne emiliane

Franco Bazzani, Socialismo e liberalismo in "Mondoperaio"

Anna Elisabetta Galeotti, Uno schema di giustificazione della società liberale: la filosofia politica di Friedrich von Hayek

Pratiche Editrice

PROBLEMI DELLA
TRANSIZIONE

Trimestrale di cultura e politica

diretta da: Giuseppe Campos Venuti, Roberto Fieschi, Francesco Galgano, Walter Tega, Salvatore Veca.

redattore: Maurizio Viroli. *segretaria di redazione:* Simona Granelli.

Consiglio scientifico: Gian Mario Anselmi, Marzio Barbagli, Salvatore Biasco, Remo Bodei, Moris Bonacini, Piero Brezzi, Dino Buzzetti, Omar Calabrese, Pier Luigi Cervellati, Renzo Cremante, Fausto Curi, Pier Paolo D'Attorre, Raffaele De Giorgi, Roberto Finzi, Marco Fontana, Piero Formica, Mario Gattullo, Giuseppe Gavioli, Anna Maria Gentili, Giorgio Ghezzi, Ferruccio Giacanelli, Guido Guglielmi, Tomàs Maldonado, Ferruccio Masini, Lucio Montanaro, Marco Onado, Massimo Pavarini, Umberto Romagnoli, Lino Rossi, Alessandro Roveri, Carlo M. Santoro, Eugenio Somaini, Maurizio Vaudagna, Renato Zangheri.

Redazione: Via San Vitale, 13 - 40125 Bologna - Tel. (051) 227971

Amministrazione: Pratiche Editrice Coop. s.r.l. - Via Ponchielli 4/A - 43100 Parma - Tel. (0521) 25648

Gli abbonamenti, i sommari, le pubblicità vanno inviati a «Pratiche Editrice»

Un fascicolo L. 10.000 - Estero L. 12.000 - Numeri arretrati prezzo doppio - Abbonamento quattro fascicoli L. 20.000 - Estero L. 30.000 - Abb. sostenitore L. 50.000 - Versamento su CCP n. 10685436 intestato a «Pratiche Editrice Coop. s.r.l.»

Direttore responsabile: Gian Pietro Testa

Reg. Trib. Parma n. 599

Progetto grafico: Antonio Barrese

Tipografia: Grafiche STEP Cooperativa Moletolo (Parma) - Marzo 1984

Distribuzione PDE in tutta Italia

INDICE

KARL MARX.
TEORIA DELLA SOCIETÀ
E LIBERAZIONE DELL'UOMO

Agnes Heller
Marx e «la liberazione dell'umanità»
pag. 2
Iring Fetscher
Il concetto di libertà in Marx, oggi
pag. 14
Gareth Stedman Jones
Marx e il tentativo di una teoria dello Stato moderno
pag. 28

MARX ALLA PROVA

Immanuel Wallerstein
Marx e la storia: buone a cattive piste
pag. 48
Vittoria Franco
G. Lukács: l'ontologia come presupposto dell'etica
pag. 56
Giancarlo Talenti
Marx e i marxismi
pag. 65
Ferruccio Andolfi
La teoria marxiana dell'individuo sociale
pag. 70
Silvano Sportelli
Materia, praxis e alienazione nell'ultimo Sartre
pag. 80

MATERIALI

Idomeneo Barbadoro
Socialismo e riformismo nelle campagne emiliane
pag. 102
Franco Bazzani
Socialismo e liberalismo in «Mondoperaio» (1977-1982)
pag. 115
Anna Elisabetta Galeotti
Uno schema di giustificazione della società liberale: la filosofia politica di Friedrich von Hayek
pag. 135

Marx e la storia: buone e cattive piste

di Immanuel Wallerstein

Mi sembra che si tenda in generale, e i marxisti primi fra tutti, a privilegiare spesso la discussione degli elementi più discutibili nei concetti storiografici di Marx, dimenticando gli elementi più originali e più fruttuosi. Probabilmente è una cosa normale, ma non è molto utile.

Si dice che ognuno ha il suo Marx, e questo è senz'altro vero. Aggiungerei che ognuno ha i suoi due Marx, come ci ricordano le discussioni degli ultimi trent'anni sul giovane Marx, sulla rottura, ecc. I miei due Marx non si dividono cronologicamente. Hanno in realtà la loro origine in quella che mi sembra una contraddizione fondamentale entro il pensiero di Marx, una contraddizione sul piano dell'epistemologia che porta a due storiografie possibili.

Marx rappresenta, da un lato, la grande ribellione contro il pensiero liberale-borghese con la sua antropologia fondata sul concetto di «natura umana», con le sue moralizzazioni Kantiane, e la sua fiducia nel lento e inevitabile miglioramento della sorte degli uomini e con le sue preoccupazioni di fronte all'individuo in cerca di libertà.

Contro questo insieme di concetti, Marx sviluppa l'idea dell'esistenza di una molteplicità di realtà sociali, tutte strutturate, ma ognuna collegata ad un mondo specifico; mondi definiti dei loro rispettivi modi di produzione di cui si tratta di individuare il funzionamento dietro ai veli ideologici. Ne segue che credere all'esistenza delle «leggi universali» impedisce precisamente di riconoscere la specificità di ogni modo di produzione, di scoprire i segreti del suo funzionamento e dunque di esaminare chiaramente i percorsi della storia.

Dall'altro lato, però, Marx accetta l'universalismo nella misura in cui accetta la nozione di un cammino storico inevitabile verso il progresso con la sua antropologia lineare. I suoi modi di produzione si mettono in fila come gli scolari secondo la «taglia» delle loro forze produttive. (Di qui hanno origine tutte le difficoltà e l'imbarazzo che ha sollevato in tempi diversi il concetto di modo di produzione asiatico che si comporta un po' come uno scolaro indisciplinato che rifiuta di seguire le regole di condotta del proprio istituto).

Questo secondo Marx è evidentemente molto più simpatico ai liberali ed è con lui che sono disposti ad accordarsi tanto sul piano intellettuale quanto sul piano politico. L'altro Marx li urta più di ogni altra cosa. I liberali lo te-

mono, lo rifiutano, ne negano la legittimità intellettuale. Per gli uni demonio, per gli altri campione; a me sembra che solo il primo Marx sia interessante e capace di dirci ancora oggi qualche cosa.

La posta in gioco in questa differenza tra i due Marx sta nelle immagini centrali sul capitalismo che ne derivano. Ricostruendo la nostra storia si potrebbe cioè far ruotare il nostro racconto sia intorno alla borghesia trionfante, sia intorno alle masse sfruttate. Quali di questi due soggetti saranno l'elemento motore dei cinque secoli di storia dell'economia-mondo capitalistica? Come caratterizzare questa epoca storica capitalistica? Come globalmente positiva perché porta, dialetticamente, alla propria negazione e al proprio *Aufhebung*, o come complessivamente negativa perché comporta un crescente impoverimento della grande maggioranza delle popolazioni del mondo?

Che questa differenza emerga sempre nelle analisi concrete è certo. Citerò come esempio una frase di un contemporaneo, e la cito proprio perché l'autore si esprime così «en passant». «En passant» e innocentemente, per così dire! Discutendo con precisione, e giustamente, la prospettiva economica di Saint-Just durante la Rivoluzione francese, l'autore conclude che si può descrivere Saint-Just come «anti-capitalista», e che questa immagine di Saint-Just «si estende eventualmente», egli dice, «al capitalismo industriale». Poi aggiunge: «In questo senso, si può dire che Saint-Just è meno progressista di altri suoi predecessori o contemporanei»[1].

Ma perché «meno» progressista anziché «più» progressista? Tutta la questione sta qui!

Che Marx sia stato un uomo del Secolo dei Lumi, smithiano, giacobino, saint-simoniano, nessuno dubita. Lo ha detto egli stesso. Dunque fu impregnato delle dottrine del liberalismo borghese, come ogni buon intellettuale di sinistra del XIX secolo. Ovvero egli condivideva con i suoi compari, lontani e vicini, questa protesta permanente e quasi istintiva verso tutto ciò che derivava dall'*Ancien Régime*: i privilegi, i monopoli, i diritti dei nobili, l'oziosità, la pietà, le superstizioni. Contro questo mondo del passato, egli esaltava tutto ciò che era razionale, serio, scientifico, produttivistico. Il lavoro era la virtù.

Così, se egli ebbe delle riserve nei confronti di questi pregiudizi (e non ne aveva troppe), gli fu molto utile tatticamente ostentare una fedeltà a questi valori, al fine di utilizzarli politicamente contro i liberali. Perché i liberali, egli non aveva grande difficoltà a mostrarlo, abbandonarono in fretta i loro principi quando l'ordine dei loro Stati fu messo in discussione. Fu per Marx facile gioco obbligare i liberali a tener conto delle loro affermazioni, a provare di spingere la logica del liberalismo laddove essa portava, dunque a far loro inghiottire la medicina che essi prescrivevano al mondo. Si potrebbe dire che uno dei principali *slogans* di Marx fu libertà, uguaglianza, fraternità.

Talvolta, sicuramente, egli fu tentato di fare un salto nell'immaginario del futuro, verso una società anti-Saint-Simoniana. Ma, visibilmente, egli ha esitato a varcare la soglia, forse perché temeva che ciò avrebbe portato troppa

[1] CHARLES-ALBERT MICHALET, «Economie et politique chez Saint-Just. L'exemple de l'inflation», *Annales historique de la Revolution française*, LV, n. 191, janv.-mars 1968, 105-106.

acqua al mulino di un volontarismo utopistico e anarchico che egli aveva sempre respinto e che considerava nefasto. Allora, è questo Marx qui, il Marx liberal-borghese, che bisogna rimettere in discussione.

In compenso, l'altro Marx, il Marx della storia complessa e sinuosa, soprattutto il Marx dell'analisi della specificità dei sistemi storici particolari, il Marx, dunque, critico del capitalismo in quanto sistema storico, è da riscoprire. Che cosa questo Marx ha trovato guardando da vicino il processo storico del capitalismo? Egli ha trovato non solamente la *lotta* delle classi — fenomeno di «ogni società passata» — ma anche la *polarizzazione* delle classi. Questa è stata senza dubbio la sua formulazione più radicale, più ardita, e per questo la più contestata. Tempo fa i partiti e gli intellettuali marxisti accarezzavano questo concetto che, per il suo catastrofismo, sembrava assicurare l'avvenire. Ma, circa dopo il 1945, gli intellettuali anti-marxisti avevano buon gioco nel dire che, ancorché impoverirsi, gli operai dei paesi occidentali vivevano infinitamente meglio dei loro nonni e che conseguentemente non si era avuto un impoverimento, né relativo né tanto meno assoluto.

Del resto ciò era vero. E chi non lo sapeva meglio degli stessi operai che rappresentavano nondimeno la base sociale dei partiti della sinistra nei diversi paesi? Così dunque, i partiti e gli intellettuali marxisti cominciarono a retrocedere su questo tema. Se non ci fu sbandamento, ci fu tuttavia la vergogna e un allontanarsi alla chetichella. Si cominciavano a tacere i riferimenti alla polarizzazione e all'impoverimento che (un po' come il deperimento dello Stato) sembravano essere confutati dalla storia stessa.

Ci fu dunque la ritirata, in ordine sparso, di una delle idee più perspicaci che ha avuto il nostro Marx, molto più astuta sul piano del lungo periodo di quanto spesso non si pensi. Perché la polarizzazione è storicamente vera, non falsa, e lo si può dimostrare quando si prenda come base di calcolo la sola entità economica reale per il capitalismo, l'economia-mondo capitalistica, all'interno della quale si è avuto dopo quattro secoli non solo una polarizzazione relativa alle classi, ma una polarizzazione assoluta. E se è così, in che cosa consiste l'elemento progressista del capitalismo?

Evidentemente dobbiamo convenire su ciò in cui consiste questa polarizzazione. La questione allora non è così semplice. Dobbiamo innanzitutto fare la distinzione tra la spartizione fra i gruppi dei beni materiali in senso lato da una parte e la biforcazione sociale dall'altra, che è il risultato dei due processi di imborghesimento e di proletarizzazione.

Per ciò che riguarda la spartizione materiale, ci sono molteplici modi per calcolarla. Innanzi tutto bisogna intervenire sull'unità di calcolo non solo spaziale (abbiamo già detto che non prendiamo in considerazione l'impresa privata, né lo Stato nazionale ma l'economia-mondo) ma anche temporale. La spartizione calcolata per ora, per settimana, per anno, per trenta anni, darebbe risultati differenti e perfino contraddittori. Cioè le grandi masse si interessano soprattutto a due calcoli — uno a brevissimo termine (cioè il calcolo della sopravvivenza) e uno che può essere definito calcolo a vita (da cui dipende il bilancio sulla qualità della vita, la valutazione *sociale* della vita materiale realizzata).

Essendo il calcolo a brevissimo termine enormemente variabile per sua natura ed essendo anche un calcolo effimero, è il calcolo a vita che ci offre il miglior mezzo per verificare, oggettivamente e soggettivamente, se si è avuta o no una polarizzazione materiale. La comparazione da fare è intergenerazionale e a lungo termine. Ma non è necessariamente tutta interna a generazio-

ni dello stesso linguaggio, poiché essa fa rientrare nel calcolo un rischio dal punto di vista del sistema globale: il grado di mobilità sociale in un settore particolare dell'economia mondo. Bisogna piuttosto confrontare tra loro gli strati dell'economia-mondo in momenti successivi della storia, essendo ciascun settore misurato «a vita», e porre la questione di sapere se per questo o quello strato la totalità di una «vita» in un dato momento storico è più o meno dura che per un altro; se si è avuta o no una polarizzazione tra gli strati superiori e quelli inferiori. In un simile calcolo bisogna fare entrare non soltanto il reddito assoluto accumulato ma anche il numero delle ore (nel corso della vita) di lavoro reale. Bisogna detrarre non solo il tasso degli anni vissuti, ma anche il tasso degli anni vissuti a partire dall'età di 1 o di 5 anni (al fine di eliminare l'effetto dei miglioramenti sanitari che avranno abbassato il tasso di mortalità infantile senza tuttavia aver sempre assicurato la salute degli adulti). Così bisogna trovare il modo di prendere in considerazione i vari etnocidi che, privando per sempre molti uomini della discendenza, hanno giocato un loro ruolo nel miglioramento delle sorti di altri.

Se si arriva a fare questi calcoli a lunga durata e attraverso l'economia-mondo, io penso che i risultati mostreranno chiaramente che nel corso di 400 anni c'è stata una polarizzazione materiale importante all'interno del capitalismo. Per essere chiaro, per la grande maggioranza (sempre rurale) dell'economia-mondo, si lavora più duramente per una ricompensa materiale più scarsa di prima.

Non si tratta di idealizzare la vita delle masse dei tempi passati ma di assumere il peso reale delle loro possibilità umane rispetto ai loro discendenti di oggi. Il fatto che un operaio specializzato dell'Occidente si trovi in una posizione migliore rispetto ai suoi avi, ha poco a che vedere con la situazione di un operaio salariato a Calcutta, senza parlare della situazione di un bracciante agricolo peruviano o indonesiano. Forse mi si obietterà che è «economizzare» troppo un concetto marxista il misurare i risultati materiali per fare l'inventario della polarizzazione, perché ciò che importa sono i rapporti sociali. Senza dubbio ciò è giusto. Che ne è dunque della polarizzazione come biforcazione sociale, come trasformazione dei molteplici rapporti verso la sola e semplice antinomia borghesia-proletariato, come processo di proletarizzazione (vecchio vocabolo della letteratura marxista) e di imborghesimento (suo correlato logico, benché raramente invocato in questa stessa letteratura)?

Anche qui bisogna che ci intendiamo sui termini. Se a un primo esame non è borghese che l'industriale tipico della Francia e dell'Inghilterra dei primi del XIX secolo, non è proletario che colui che lavora nell'officina di questo stesso industriale, allora certamente si può dire che non si è avuta polarizzazione di classe nella storia del sistema capitalistico. Ma è forse più probabile che si tratti del contrario. Mentre se si intendono per vero borghese e vero proletario tutti coloro che non vivono che dei redditi correnti (ovvero senza l'elemento ereditario) di cui gli uni ne ricavano i benefici (il plusvalore) creati dagli altri (senza mescolanza di ruoli), allora si può pretendere che attraverso secoli di capitalismo, sempre più persone si trovano senza ambiguità nell'una o nell'altra categoria e che ciò è effetto di un processo strutturale che è ben lungi dall'essere esaurito.

Per maggior chiarezza, vediamo un po' più da vicino il processo. Innanzitutto come si presenta, in che cosa concerne la «proletarizzazione»? I lavoratori del mondo vivono in piccoli gruppi «households» che dividono redditi

provenienti da diverse fonti. Questi gruppi (che non sono obbligatoriamente familiari né co-residenziali) sono raramente, dopo qualche tempo, senza un certo reddito salariale. Ma, in compenso, è anche vero che la grande maggioranza non vive esclusivamente con i redditi salariali. Essi vi aggiungono le loro rendite, i loro «regali», i loro lavori di sussistenza, i loro piccoli commerci. L'insieme di questi redditi è dunque un insieme misto, con proporzioni molto differenti secondo il luogo e il momento. Così si può ritenere che la proletarizzazione sia un processo di aumento di dipendenza di questi gruppi di lavoratori dal reddito salariale. È una concezione molto astorica il pensare che tale gruppo passi repentinamente da una dipendenza quasi nulla a una dipendenza totale, del 100%. Piuttosto, alcuni gruppi passano da una dipendenza del 25% ad una del 50%. È per esempio ciò che è accaduto, nel luogo classico di descrizione, con le «enclosures» nell'Inghilterra della fine del XVIII secolo.

A chi giova la proletarizzazione? Lungi dall'essere certo, essa serve ai capitalisti. Mano a mano che aumenta per un gruppo di lavoratori la percentuale del reddito totale che proviene da risorse salariali, bisognerebbe *aumentare* nello stesso tempo (e non diminuire) quel salario al livello minimo di riproduzione. Ma, penserete voi, è assurdo questo ragionamento? E, se in precedenza non ci fosse già stato il minimo salariale come questi lavoratori potrebbero sopravvivere? Non è dunque completamente assurdo pensare che se la componente salariale non fosse che una piccola parte del reddito globale per vivere, il lavoratore potrebbe offrire *meno* del minimo, obbligando le altre «componenti» del reddito di compensare la parte perduta. Così le «componenti» o gli «agenti» che offrono un reddito di sussistenza o reddito minimo a questo stesso gruppo di lavoratori «sovvenziona» in effetti il capitalista, ovvero indirettamente fa trasferire a lui il plus-valore. D'altra parte, è in questo modo che nelle zone periferiche dell'economia-mondo sono pagati salari scandalosi.

Ma se, effettivamente, una larga parte del plus-valore globale dell'economia-mondo proviene dal settore non «proletarizzato» del lavoro degli operai, perché i capitalisti avrebbero interesse ad accelerare la proletarizzazione? A dire il vero essi non ce l'hanno. Se quindi il processo di proletarizzazione è continuo, ciò avviene malgrado i capitalisti e non grazie a loro. Le cause reali della proletarizzazione sono duplici: da una parte le contraddizioni del capitalismo, dall'altra la volontà dei lavoratori. La contraddizione essenziale del capitalismo è assai nota. È la contraddizione tra l'interesse del capitalista come gestore d'impresa che tende a massimizzare i suoi profitti, dunque a minimizzare i suoi costi di produzione, compresi i salari, e l'interesse del capitalista come membro di una classe che non otterrebbe i suoi benefici se non realizzasse i profitti, ovvero se non vendesse ciò che produce, dunque se non avesse un mercato di acquirenti; la qualcosa potrebbe implicare spesso un aumento dei redditi dei lavoratori.

Io non intendo qui riprendere tutto il meccanismo attraverso il quale le stagnazioni periodiche dell'economia-mondo conducono ad un aumento discontinuo e mai ripetuto del potere di acquisto di tale o tal altro settore della popolazione. Intendo solo sottolineare che uno dei modi più importanti per creare questo restringimento crescente del potere d'acquisto, è ciò che si chiama proletarizzazione. Benché una proletarizzazione crescente possa favorire a breve periodo l'interesse dei capitalisti come classe (a breve periodo soltanto), ciò tuttavia avviene contro i loro interessi in quanto padroni indi-

viduali, e quindi questa proletarizzazione avviene normalmente contro la loro volontà politica, la quale d'altronde si trova spesso dall'altra parte. È organizzandosi che gli operai arrivano qua e là a realizzare certe rivendicazioni che permettono loro di garantirsi la soglia di un salario minimo, ovvero a proletarizzarsi. E di contare le loro vittorie! Il vero volto dell'imborghesimento si presenta anche in una maniera un po' inattesa. L'immagine sociologica classica marxista del borghese è impregnata delle contraddizioni epistemologiche che sono alla base dello stesso ragionamento marxista. Da una parte si oppone all'aristocratico-redditiero-ozioso il borghese-imprenditore-progressista. E, all'interno della categoria «borghese», si oppone il commerciante che acquista a buon mercato per vendere più caro (dunque speculatore-aggiotatore-ozioso egli stesso) all'industriale che «rivoluziona» i rapporti di produzione. Ciò è tanto più vero se questo industriale si è formato durante il cammino «veramente rivoluzionario» di transizione verso il capitalismo, ovvero, esso è, come il buon eroe della leggenda liberale, un piccolo uomo che, con i suoi propri sforzi, si è trasformato in un grande uomo. È perciò inaudito ma molto facile che i marxisti diventino i più grandi celebratori del sistema capitalistico.

E tuttavia esiste una tesi marxista sullo sfruttamento del lavoratore come accapparramento del plus-valore, da parte di questo stesso industriale, cosa che logicamente lo riconduce agli stessi livelli dell'ozioso, proprio come il commerciante e l'«aristocratico-feudale». Ma se l'industriale è dello stesso genere degli altri, per quale motivo elaborare la distinzione, discutere le evoluzioni, le regressioni (l'«aristocratizzazione» di una borghesia che vuole «vivere nobilmente»), i tradimenti (di alcuni borghesi che rifiutano, così sembra, di «giocare il loro ruolo storico»)?

È questo un ritratto sociologico veritiero? Proprio come l'operaio e il suo gruppo («household»), che in realtà mescola redditi da diverse fonti di cui una è il salario, così i capitalisti (soprattutto quelli grandi) ricavano nei fatti i loro redditi da diversi investimenti: rendite, speculazioni, profitti di vendite, profitti «normali» di produzione, aggiotaggio. Una volta trasformati in denaro, tutti questi redditi ritornano ugualmente a loro: è un modo per perseguire l'accumulazione incessante e infernale alla quale essi sono condannati.

A queso punto si appalesa la contraddizione psico-sociologica del problema. Weber molto tempo fa ha osservato che la logica del calvinismo (impossibilità di conoscere il destino dell'anima, perché se si potessero conoscere le disposizioni di Dio, questo fatto Lo contraddirebbe ed Egli non sarebbe più onnipotente) procede in senso opposto della sua «psicologia» (rifiuto da parte dell'uomo di non potere, in nessun caso, controllare il suo destino). Di qui è sorto il «compromesso» teologico del calvinismo. Se non si possono *conoscere* le disposizioni di Dio, tuttavia si potrà *riconoscere* una Sua decisione negativa attraverso «segni esteriori», senza con questo tirare conclusioni positive per gli altri uomini. Ciò porta a predicare: condurre una vita morale è un elemento necessario ma non sufficiente per la salvezza.

Questa stessa contraddizione si ritrova, sotto forma laicizzata, nei borghesi. Logicamente, il Dio dei capitalisti esige che non si faccia altro che accumulare. Egli punisce coloro che non riescono, costringendoli naturalmente alla bancarotta. Ma alla fine non è poi molto gratificante non far altro che accumulare. Bisogna anche gustare i piaceri del consumo. Ed ecco che sorge la parte oziosa, «aristocratico-feudale» che cerca il momento opportuno per

uscire dall'ombra, affinché il borghese possa permettersi di «vivere nobilmente». Evidentemente, per voler «vivere nobilmente» bisogna avere dei «redditi» in senso lato, ovvero delle fonti di reddito che richiedano poco sforzo per essere rinnovate, che siano «garantite» da una qualche autorità politica e che siano «ereditabili».

Dunque, ciò che è «naturale», «voluto» da ciascuno dei partecipanti privilegiati del mondo capitalistico, non è la trasformazione del redditiere in imprenditore ma il contrario. I capitalisti non vogliono diventare «borghesi»; essi preferiscono infinitamente più diventare «feudatari». Se essi si imborghesiscono sempre più, ciò avviene malgrado loro, e non grazie a loro (come nel caso degli operai che si proletarizzano: ciò non avviene grazie ai capitalisti, ma malgrado loro). E il parallelo continua. Se i capitalisti si imborghesiscono ciò è in parte dovuto alle contraddizioni del capitalismo e in parte alla pressione degli operai.

Si rivela così la parte obiettiva del problema. Via via che il sistema capitalistico si estende, si razionalizza, si concentra, la concorrenza diventa sempre più serrata. Ogni volta che non si privilegia l'accumulazione, si pagano le conseguenze di un contrattacco più rapido, più spietato, più feroce da parte di un qualche concorrente. Così, ogni *lapsus* verso sortite «aristocratico-feudali» viene ad essere sempre più penalizzato nel *mercato mondiale*, e chiama quindi ad una raddrizzamento interno dell'«impresa», soprattutto se questa è grande e (quasi) nazionalizzata.

Affinché i bambini ereditino la gestione, bisogna sottoporli ad una formazione esterna universale e intensiva. Poco a poco il ruolo di dirigente aziendale-tecnocrate si amplia. È lui che incarna l'imborghesimento della classe capitalistica. Una burocrazia di Stato, ammesso che possa realmente accaparrare il plus-valore, l'incarnerà alla perfezione facendo dipendere i privilegi dall'attività quotidiana più che dall'eredità di un individuo o di una classe.

Evidentemente tutta la volontà degli operai li spinge in questa direzione. Tutti i loro sforzi per appropriarsi delle leve economiche e per eliminare le ingiustizie costringono i capitalisti a ritornare verso l'imborghesimento. L'oziosità aristocratico-feudale è troppo vistosa e pericolosa.

È dunque a questo punto che si vede realizzarsi la previsione storiografica di Karl Marx: la grande polarizzazione del mondo capitalistico tra borghesi e proletari, sia sul piano materiale che su quello sociale. Ma cosa comporta questa distinzione tra le buone e le cattive piste storiografiche sulle quali ci conduce una lettura di Marx?

Ebbene ciò comporta una grande differenza quando si giunge a una teorizzazione della «transizione» e delle «transizioni» in genere. Il Marx del capitalismo progressista nel suo tempo ci parla di una (della) rivoluzione borghese come una sorta di ostacolo delle varie transizioni «nazionali» dal feudalesimo al capitalismo.

E lo stesso concetto di «rivoluzione» borghese, trascurando le sue dubbie qualità empiriche, fa sorgere l'idea che una rivoluzione proletaria dovrà rifarsi a quella, come esempio, come premessa, come condizione. La modernità si ha dunque a partire da queste due «rivoluzioni» successive. Certo, non sarà questa una successione senza urti, a piccoli passi, ma piuttosto una successione lenta e divaricante: tuttavia sarà una successione inevitabile, come lo fu un tempo la successione della borghesia al feudalesimo. L'eventuale trionfo della classe operaia non toglie nulla, in questo caso, alla gloria e

all'importanza del precedente trionfo borghese sulle tenebre della società feudale. Da una simile analisi si ricava soprattutto una strategia delle lotte della classe operaia piena di rimproveri per i borghesi che sono venuti meno ai loro cosiddetti compiti storici.

Ma se non si fossero avute delle «rivoluzioni» borghesi bensì solo delle guerre intestine tra settori capitalistici — conosciuti pertanto come rapaci avvoltoi — non si sarebbe avuto né un modello da copiare, né dei «ritardi» sociopolitici da superare. È possibile anche che si sia avuta tutta una strategia «borghese» di cui bisogna diffidare. Se la «transizione» dal feudalesimo al capitalismo non è stata né progressista né rivoluzionaria, se questa transizione è stata al contrario una grande virata di salvataggio delle classi dominanti che ha permesso loro di rafforzare il controllo sulle masse lavoratrici e di accrescere lo sfruttamento reale (noi ora impieghiamo il linguaggio marxiano della polarizzazione delle classi), noi saremmo arrivati a renderci conto che se *una* transizione è inevitabile, *la* transizione verso il socialismo (mondo egualitario sotto l'egida di un modo di produzione in cui la produzione stessa servirebbe i bisogni dell'uomo) è lungi dall'essere inevitabile. Noi saremmo portati a vedere che la questione chiave sta nelle specificità della transizione globale.

Che il capitalismo come sistema storico sta morendo mi sembra chiaro e giusto. Si potrebbe altrettanto spiegare bene ciò a partire da una analisi «obiettiva» delle sue contraddizioni endogene. Che la società futura resti una questione aperta, che essa sia il risultato delle nostre lotte attuali e a venire, mi sembra altrettanto chiaro. È dunque nella strategia della transizione che si gioca la nostra sorte. Non andiamo a cercare la strada giusta rimettendoci all'apologia del preteso capitalismo progressista. Ciò rischierebbe di condurci a un sedicente socialismo non più progressista che il sistema attuale, ad una trasformazione, per dir così, di questo sistema.

(*traduzione di Nadia Urbinati*)

Movimento operaio e socialista

n. 1 - 1984

Sommario

PRESENTAZIONE

Gian Carlo Jocteau, *La lingua e la storia del fascismo. Un difficile terreno di ricerca.*

CONVEGNO DI STUDI «PARLARE FASCISTA, POLITICA LINGUISTICA DEL FASCISMO»
Genova, Centro Ligure di Storia Sociale, 22-24 marzo 1984

TESTI DELLE RELAZIONI:

Paolo Agosto, *Mussolini: strumentalizzazione e desemantizzazione di lessemi marxisti* - Mario Chieregato, *Aspetti quantitativi della struttura del vocabolario mussoliniano* - Paola Desideri, *Il linguaggio politico mussoliniano: procedure pragmatiche e configurazioni discorsive* - Giovanni Lazzari, *Linguaggio, ideologia, politica culturale del fascismo* - Michele A. Cortelazzo, *Il lessico del razzismo fascista (1938)* - Luigi Volta, *Note comparatistiche sul fantastico letterario fascista e nazista* - Sergio Raffaelli, *Prodromi del purismo xenofobo fascista* - Mirna Cicioni, *La campagna per l'«autarchia della lingua»: una «bonifica» fallita* - Gabriella Klein, *La politica linguistica nella scuola fascista: appunti sull'educazione linguistica e sul ruolo delle seconde lingue* - Manlio Cortelazzo, *Il dialetto sotto il fascismo* - Lorenzo Còveri, *Mussolini e il dialetto. Notizie sulla campagna antidialettale del fascismo (1932)* - Fabio Foresti, *Il problema linguistico nella «politica indigena» del colonialismo fascista.*