

Wolfgang Fritz Haug

MARXISMO PLURALE

(1985)

Estratti

Con una introduzione di Giorgio Baratta¹

¹ LINEAMENTI – quale marxismo oggi * nuova serie, no. 10, Padova 1985, 23-54.

Giorgio Baratta

MARXISMO PLURALE
UNA PROPOSTA DIALETTICA DI W.F. HAUG

"Non buttare via il bambino con l'acqua del bagno", *das Kind nicht mit dem Bade ausschütten*: è un antico detto popolare tedesco già usato da Sebastian Franck. Non lo usa direttamente Wolfgang Fritz Haug, a proposito del marxismo, nel primo volume, uscito pochi mesi or sono, del suo *Pluraler Marxismus*, ma in fondo è questo il senso del suo libro, un senso che è insieme una convinzione profonda, una regola di vita e di azione, una sfida intellettuale.

L'acqua del bagno in cui il bambino è stato lavato negli ultimi tempi è ormai terribilmente sporca. È tempo di cambiarla! Ma il bambino è vispo e sano ...

Animatore, fin da giovanissimo, e poi direttore insieme a Frigga Haug di "Das Argument", prestigiosa rivista marxista sorta a Berlino occ. nel 1959 sulla scia della campagna contro la morte atomica (1956), autore di numerosi libri tra cui le *Lezioni sul Capitale* (1974, 1985) e *l'Estetica delle merci e cultura capitalistica di massa* (1980), W.F. Haug parte molto deciso, in *Marxismo plurale*, contro diverse varianti dell'odierna liquidazione del pensiero di Marx. Egli si contrappone in particolar modo ad una concezione della "crisi del marxismo" dalla quale non si potrebbe uscire — da sinistra — se non riconoscendo apertamente l'esistenza di vari "marxismi" e proclamando l'esigenza del "ritorno a Marx". Ma ritornare a Marx non ha senso perché bisogna andare avanti; e poi per certi versi il marxismo è sempre "in crisi" se esso vuole davvero costituire la base — come diceva Lenin — di una "analisi concreta della situazione concreta", perché la realtà è movimento ed il pensiero rivoluzionario deve saper sempre mettere in questione i propri fondamenti e le proprie acquisizioni per potersi adeguare alle "necessità" delle diverse fasi storiche.

Marxismo plurale: la formula non vuole rappresentare soltanto la proposta di una corretta "dialettica di universalità e specificità", come dice un paragrafo del libro dedicato a Mao; non si limita ad individuare un percorso pratico-teorico che sappia evitare i poli negativi contrapposti di una "unità dogmatica" di tipo idealistico e di un pluralismo piattamente

borghese. C'è qualcosa in quella formula che attiene specificamente al periodo storico che stiamo vivendo, caratterizzato non soltanto da un mutamento profondo nel modo di produzione del capitale, in un senso che Haug definisce "elettronico-automatico", ma soprattutto da uno spostamento o meglio da un *decentramento geografico* sempre più accentuato dei principali punti di frizione o di esplosione del conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione. Da questo punto di vista, come sostiene Haug in uno dei paragrafi del libro qui riprodotti, la difficoltà di tradurre termini come "economia" e "critica" in cinese o "stato" in arabo, dai testi di Marx, non va intesa solo come un problema di filologia o di ermeneutica, ma indica una fondamentale problematica politica e teorica: e cioè l'urgenza (irta di ostacoli) di costruire oggi a livello internazionale un significato e un uso tanto rigorosi quanto popolari di marxismo, per cui esso sappia fare veramente i conti con la fine di una sua centralità culturale ereditata proprio da Karl Marx, la "grammatica" del cui pensiero — ricorda Haug — è profondamente europea, per di più tedesca, per di più hegeliana. Haug non pretende certo di formulare un nuovo marxismo "planetario" da quell'ombelico del mondo che a molti appare Berlino, città invero già di per sé strutturalmente e politicamente "plurale". Nonostante la ricchezza e la poliedricità dei temi trattati in questo primo volume e annunciati per i prossimi due della sua opera, l'intenzione di Haug è delimitata e precisa: contribuire a rinnovare la fruibilità e la credibilità della dialettica materialistica, mostrando nella pratica che nel metodo di Marx ci sono i presupposti e le condizioni di un pensiero rivoluzionario che, sulla base della *critica scientifica del capitalismo*, sappia indicare i compiti e i problemi concreti che di volta in volta, in una "regione" del mondo e in un'epoca determinata, il "capitalismo mondiale" pone. Così questo libro va letto innanzitutto come un "discorso del metodo". Ma come ogni discorso del metodo, apre (e in parte nasconde) problemi estremamente complessi.

Ne voglio menzionare soltanto uno che riguarda direttamente il significato di "dialettica". Nelle *Lezioni sul Capitale* Haug era riuscito nella non facile impresa di presentare in forma e con prospettive moderne (ad esempio mostrando una forte sensibilità per i problemi di filosofia del linguaggio) la centralità e l'attualità della prima sezione del primo libro del *Capitale*, dedicata alla "deduzione" del valore delle merci ed all'analisi della "forma valore"; in questo modo il libro di Haug — nato da un corso ormai famoso, che ancor oggi si ripete con successo, alla Freie Universität — rappresentava un'alternativa alla impostazione di

Althusser che, com'è noto, pretendeva di *espungere* la prima sezione del *Capitale* dalla sua sostanza teorica; ma questa espunzione era in realtà il motivo del profondo empasse della posizione originaria di Althusser, assolutamente incapace di coniugare, dentro la sua proposta di neo-marxismo, la struttura e la storia. Partito dall'esigenza di eliminare ogni componente umanistico-feuerbachiana da un marxismo rigorosamente fondato, Althusser rivelava il suo intento più radicale nella pretesa di distaccare totalmente e definitivamente Marx da Hegel e di avvicinarlo, in contrapposizione a Hegel, a Spinoza. Privata di ogni riferimento a Hegel, la "dialettica" di Althusser si rivelava però priva del senso del divenire e quindi della storia.

Nelle *Lezioni sul Capitale*, pur senza tematizzare direttamente il rapporto Marx-Hegel, Haug indicava, soprattutto nella sua ricostruzione problematica della "forma valore", l'imprescindibilità del nesso tra analisi storico-genetica e analisi strutturale, e mostrava almeno implicitamente come questo nesso avesse a che fare con il "rovesciamento" pratico, materialistico della dialettica hegeliana. L'interpretazione e l'utilizzazione della "forma valore" era al centro anche dell'*Estetica delle merci* e della precedente *Critica dell'estetica delle merci*, libri che hanno avuto grande rilievo nella RFT, con i quali Haug ha avuto il merito di sospingere la critica della società dei consumi ben oltre l'orizzonte adorniano-marcusiano e ricondurla invece in modo plausibile, ed anche letteralmente efficace, all'analisi marxiana dei rapporti di produzione.

Nel tentativo terribilmente arduo ma anche estremamente sincero di render ragione (sapendone ricavare anche dei frutti) di diverse "aporie" politico-teoriche del marxismo tradizionale, in *Marxismo plurale* anche Haug finisce invece per rompere decisamente e unilateralmente con Hegel (citando positivamente proprio la critica di Althusser a Hegel).

Ne risulta un'operazione che si potrebbe definire — purché non si fraintenda l'uso di questo termine — *sconcertante*: nel senso che l'unità e la continuità del marxismo vengono riproposte e ribadite con notevole finezza e ricchezza di argomentazione, ma a prezzo di una accentuazione troppo drastica (e forse anche un pò ingenua) degli elementi di varietà e di "pluralità". Haug si sforza in questo libro di mostrare una ideale ma sostanziale convergenza (sia pure attraverso divergenze) di esperienze profondamente diverse come il pensiero e la prassi di Lenin, Bauer, Mao e Togliatti, ecc. Ma forse allora il riferimento al

parastrutturalismo althusseriano, nonché la liquidazione di Hegel, servono a Haug per costruire un'immagine del marxismo simile ad un guscio vuoto in cui sia possibile introdurre qualsiasi contenuto?

Non è così, e proprio perché non è così, ritengo che determinate convergenze e *paradossali armonie* qui proposte, vadano considerate piuttosto come delle aporie di questo libro, il cui superamento passa attraverso una necessaria critica di alcune tesi e soluzioni di problemi presenti in esso.

Che il *marxismo plurale* di Haug non costituisca affatto un'unità vuota ed una pluralità indiscriminata e che contenga al contrario un nucleo di concetti materialistici e dialettici rispondenti — sia in forma propositiva sia problematica — alle esigenze di oggi, è una tesi la cui dimostrazione richiederebbe un lungo discorso. Occorrerebbe riprendere in esame l'intera questione della dialettica e del rapporto dialettica/ materialismo. Ma occorrerebbe anche ripercorrere la storia della "ripresa" del marxismo nella RFT e chiederci le ragioni della fortuna a mio avviso sproporzionata — rispetto ai termini reali del dibattito — che anche in Italia ha riscosso la Scuola di Francoforte. In questo senso *Marxismo plurale* offre una prospettiva che arricchisce e allarga la percezione dell'orizzonte culturale della sinistra tedesca.

I testi che traduciamo qui di seguito vogliono rappresentare una prima documentazione del significato di questa opera di Haug, un autore importante (di cui saranno prossimamente tradotte le *Lezioni sul capitale*²) stranamente (o forse non stranamente?) conosciuto in Italia solo dai più stretti "specialisti".

Tra i testi qui presentati il più lungo è quello dedicato alla trasformazione "elettronico-automatica" del modo di produzione del capitale³. Esso rientra in una dimensione rilevante della ricerca di Haug, tendente a delineare le trasformazioni attuali del capitalismo in modo da cogliere l'unità di struttura e sovrastruttura; a questo proposito Haug si riferisce direttamente a Gramsci dal quale ricava la "necessità di tradurre" la dinamica "delle classi e

² Progetto che purtroppo non ha potuto realizzarsi.

³ Seguendo un'accezione del termine "modo di produzione" che si ritrova nei testi di Marx, Haug parla di "passaggio al modo di produzione elettronico-automatico". Per evitare equivoci nel contesto del dibattito italiano, ho preferito usare - come titolo per la traduzione - un'espressione più neutra, intendendo "modo di produzione" nel senso principale che esso ha in Marx, come modo storicamente determinato dei rapporti sociali

degli interessi di classe dalla sfera economica a quella politica in senso ampio" (società civile e stato)⁴. Haug non contesta il "primato" della base economica; assegna però un posto di grosso rilievo e in fondo di privilegio all'individuazione degli elementi di "mediazione" e di "saldatura" di questa base con lo sviluppo culturale (mentre quello politico resta nell'ombra). Non è un caso che diverse pagine di Haug, ad esempio proprio quelle dedicate all'analisi dell'incidenza delle trasformazioni elettronico-automatiche sull'intera vita produttiva e sociale, ricordino - come impostazione - il Gramsci di *Americanismo e fordismo*. In queste pagine Haug cerca di mostrare non certo la neutralità ma *l'indeterminazione* (nel senso della presenza di potenzialità contraddittorie) dello sviluppo delle forze produttive "in quanto tale". L'analisi dell'attuale rivoluzione industriale si inserisce in un capitolo tendente ad individuare "gli elementi della nuova società nel passaggio a una diversa forma di aggregazione". Haug ricorda una "tesi centrale di Marx", cioè "che nel seno della vecchia società si sviluppano gli elementi di quella nuova". In questo modo, magari con qualche venatura di tipo ottimista, egli si contrappone decisamente ad una veduta "catastrofista" molto diffusa nella RFT, ad esempio tra i "verdi", di chiara impronta neoromantica, che presenta il "sistema industriale" come un "vicolo cieco" (e si finisce così per confondere ancora una volta capitalismo con industria e propagare un *feticismo tecnologico* il quale può avere sia un segno negativo sia positivo⁵.

Nel tentativo di fornire un'analisi complessiva - nel senso del "blocco" struttura-sovrastuttura - dell'attuale fase storica, Haug si ricollega ad altri notevoli studiosi nella RFT tra cui ricordo J. Hirsch, autore di *Der Sicherheitsstaat* e di un importante contributo sul "postfordismo" apparso nella rivista «Argument»⁶. Vale la pena ancora di notare che il "gramscismo" di Haug si inquadra in una corrente di pensiero oggi molto diffusa nella RFT, e che egli si mostra però alieno dal forzare - come molti fanno - "l'antieconomicismo" di Gramsci nel senso di un'acritica e idealistica esaltazione della

di produzione in connessione con lo sviluppo delle forze produttive.

⁴ *Pluraler Marxismus*, I, p. 114.

⁵ Cfr. R. Winkelmann, *Feticismo e "sussunzione reale" nel Frammento sulle macchine di Marx*, in *Attualità di Marx*. Atti del convegno di Urbino (22-25 nov. 1983), Milano, Unicopli, in corso di stampa. Ma già R. Panieri aveva sottolineato la necessità di combattere "tutti i miti tecnologici, positivi e negativi"; cfr. *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, a cura di S. Mancini, Torino, Einaudi, 1972, p. 44.

⁶ Cfr. J. Hirsch, *Der Sicherheitsstaat. Das Modell Deutschland, seine Krisen und die "neuen sozialen Bewegungen"* (Lo stato della sicurezza. Il "modello Germania", le sue crisi e i "nuovi movimenti sociali"), Frankfurt/Main, 1980; e *Auf dem Wege zum Postfordismus? Die aktuelle Neuformierung des Kapitalismus und ihre politischen Folgen* (Verso il postfordismo? L'attuale ristrutturazione del capitalismo e le sue conseguenze politiche), *Argument*, 151, 1985, pp. 325-42.

"cultura" e del "ruolo degli intellettuali" (per cui può accadere, come è successo a Peter Glotz, il dirigente socialdemocratico, autore de *La socialdemocrazia a una svolta*, pubblicata ora da Editori Riuniti, di scambiare chiaramente Antonio Gramsci per Benedetto Croce⁷!

Mi rendo conto che la mia presentazione del libro di Haug possa apparire troppo "aperta" ed atta a suscitare più dubbi che certezze (del resto intendevo soltanto avviare un discorso). Ma forse non è un male dati i tempi che corrono (almeno in Italia): che sono tempi fatti non solo di troppe "evasioni" ma anche di troppe certezze "negative" così come di troppo pochi dubbi "positivi". Tra questi dubbi necessari e salutari vorrei annoverare anche dei veri e propri "dubbi metodici", del tipo di quelli che riesce a sollevare Haug con il *Marxismo plurale*.

Al lettore italiano forse certe cose che dice Haug - anche tra quelle qui tradotte - potranno sembrare "scontate" o troppo "tedesche" nel senso di una puntigliosità didattica evidente nell'autore anche quando vuole battere in breccia posizioni dogmatiche o scolastiche del marxismo canonico (soprattutto di quello "proclamato" nei paesi dell'Europa orientale). Ma anche da questo punto di vista probabilmente non nuoce alla "scaltrezza" anche eccessiva del dibattito sul marxismo in Italia, confrontarsi con temi e proposte che dispiegano con più forza il senso dell'elementare.

Un punto a favore di Haug è la sua originale evidenziazione del significato filosofico oltre che politico di due tedeschi noti soprattutto per il loro valore letterario, Bertolt Brecht e Peter Weiss. Di Brecht Haug scrive con tono, credo, volutamente provocatorio, che "ha dato il contributo forse più importante alla filosofia marxista che sia provenuto dall'ambito linguistico tedesco tra gli anni 1930 e 1950"⁸. Haug rivendica il pieno leninismo di Brecht e

⁷ Cfr. P. Glotz, *Zur Aktualität der politischen Theorie von Gramsci und Luxemburg (Sull'attualità della teoria politica di Gramsci e Luxemburg)*, conferenza tenuta al congresso su Gramsci e Luxemburg ad Hamburg, agosto 1985. Si potrebbe aprire qui un discorso sul "triangolo" Gramsci - PCI - SPD. In breve: ritenendo (e compiacendosi) che il marxismo vero è ormai defunto, la SPD, per bocca di P. Glotz, riscopre una caricaturale "attualità del marxismo" (v. ultimo numero di "Sozialistische Politik") e adessa il PCI sia per la sua politica pluralista sia per il suo maestro Gramsci che avrebbe scoperto - contro la volgare materialità dell'economia - l'"autonomia" e anzi il "primato della cultura". Il PCI va in brodo di giuggiole. Pubblica Glotz in Italia e si accorge, ad esempio con Angelo Bolaffi (un cui articolo/omaggio a Glotz su "Politica ed economia" è stato inspiegabilmente riprodotto dal "Manifesto") che la SPD di Glotz indica la via per una vera grande sinistra europea. A questo punto il discorso è chiaro: ben venga un "nuovo" marxismo, quello degli anni ottanta, purché abbandoni tutti i "principi" (che sono sempre "dogmatici") e si identifichi con un ponderato pragmatismo. Da Salerno a Bad Godesberg.

⁸ *Pluraler Marxismus*, I, pp. 72 sg.

sottolinea con forza le sue ragioni contro Lukács a proposito della questione "forma e contenuto". Sul tema specifico del concetto di "filosofia" Haug riscontra una forte analogia tra le poco note ma estremamente incisive considerazioni di Brecht e il discorso di Gramsci sul rapporto tra "filosofia spontanea" e "popolare" dell'"uomo attivo di massa" e filosofia degli "specialisti". Dalla "lingua semplice" alla "lingua dei semplici": nella teorizzazione - che era comune a Brecht e a Gramsci - della fondamentale importante filosofica e politica del linguaggio, sta un intero progetto di lavoro e l'individuazione di un compito concreto dei comunisti: contribuire alla realizzazione di un vero "progresso intellettuale di massa". Non si tratta qui certo di ignorare né i "meriti" di Lukács né i "limiti" di Gramsci. Credo però che numerose analisi di Haug rappresentano un buon esempio di come la ricerca di divergenze serie e di convergenze profonde dentro l'"unità" di un "marxismo plurale", possa rappresentare un tentativo fecondo ed uno sforzo costruttivo per dare un "contributo" alla "cultura politica" del nostro tempo, come auspica Haug nel sottotitolo del suo libro.

* * *

Recentemente Haug ha scritto un saggio dal titolo *La camera oscura della coscienza. Critica dell'articolazione soggetto-oggetto nel marxismo*. In esso l'autore affronta da uno stimolante punto di vista alcuni capitoli della filosofia moderna (tra cui Spinoza, Kant, Hegel) e del marxismo occidentale (ad esempio Lukács, Korsch).

Nella prima parte di questo saggio Haug riprende la "metafora topica" usata da Marx nell'*ideologia tedesca* ("nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura") per affrontare più in generale - ripercorrendone il cammino fin dalle sue origini cartesiane - il "discorso filosofico della coscienza" criticato da Marx ma non ancora sufficientemente chiarito nell'ambito del marxismo. Haug analizza il "rendersi autonoma" della coscienza come risultato di un determinato "processo della vita sociale" e in particolare della "divisione del lavoro materiale e intellettuale". L'indicazione marxiana - secondo Haug - non è di respingere semplicemente la "coscienza separata" e tutte le "costruzioni ideologiche" in quanto tali, ma di ricomprenderle come forme di "linguaggio della vita reale", come "funzioni ed effetti del lavoro intellettuale iscritto nel dominio di classe", risultati di una "socializzazione dall'alto". Nell'*ideologia tedesca* Marx effettua un

"intervento nella filosofia" che non ne decreta certo nè la "fine" nè la "soppressione", bensì ne propone un mutamento, una "svolta" che consenta finalmente al materialismo - come Marx afferma programmaticamente già nelle *Tesi su Feuerbach* - di appropriarsi del "lato attivo", della "prassi", sinora agitati solo dall'idealismo. A questo scopo è necessario ricondurre il discorso filosofico, così come ogni altro discorso intellettuale, al suo "presupposto che non viene mai interrogato", cioè alla struttura sociale. Ma allora è necessario anche superare le "barriere" derivanti dal "dispositivo" e dalla "strumentazione" filosofica tradizionale, strutturata secondo "la logica di opposti complementari, come interno/esterno, essenza/fenomeno, essere/coscienza, soggetto/oggetto". Secondo Haug il marxismo ha troppo spesso ceduto alle suggestioni di questa logica; ne deriva ancora oggi una superficiale identificazione dell'ideologia con la "falsa coscienza", e quindi l'incapacità sia di cogliere quello che Haug definisce anche come "l'inconscio sociale del discorso della coscienza" sia di combattere l'ideologia borghese nell'unico modo possibile, trasformando la prassi sociale. Si tratta quindi di non limitare più lo sguardo all'"immagine interna della camera oscura" ma di osservare la camera oscura stessa come un "impianto organizzato" che produce le immagini. Ma allora non può nemmeno essere accettata l'analisi di Althusser che identifica l'ideologico con l'immaginario o, per essere più precisi, considera come "contenuto dell'ideologia" "il rapporto immaginario degli individui con le loro condizioni di vita". Non si tratta, insomma, di passare dall'immaginario al razionale, dall'ideologia alla scienza, ma di attrezzarsi per un'analisi empirica e un intervento pratico nell'insieme dei rapporti sociali tali per cui, anche mediante la consapevolezza sia della radice materiale e pratica della ragione, sia della specifica "realtà" della dimensione ideologica, cessi ogni teoria della coscienza e della filosofia come "discorso separato".

Nota bio-bibliografica

Wolfgang Fritz Haug, professore di filosofia alla Freie Universität di Berlino occidentale, è nato a Esslingen (Svevia) nel 1936. È un uomo altrettanto "duro" e severo verso se stesso come verso i suoi collaboratori per quanto attiene a studio e lavoro, quanto pacato e sereno nei suoi affetti, nelle sue aperture intellettuali, nel suo impegno umano e politico. Nella considerazione della sua opera bisogna tener presente la funzione che egli stesso e la rivista "Das Argument" hanno avuto e hanno nella RFT a partire anche dalla peculiare ottica berlinese. Si potrebbe tentare una sommaria periodizzazione in questo senso: negli anni sessanta "Argument" ha contribuito notevolmente a riaprire nella RFT il discorso su Marx e il marxismo, soffocato dal nazismo e poi da Adenauer. Negli anni settanta "Argument" rappresenta un importante punto di riferimento — nel senso sia della documentazione del dibattito — per la nuova sinistra alla ricerca di un'identità teorica e politica. Nei primi anni ottanta — in concomitanza con la nuova "crisi del marxismo" — si verifica anche una "crisi" di diffusione e di "presa" di "Argument" in una situazione politico-culturale caratterizzata "a sinistra" dalla ripresa di pretese egemoniche da parte della SPD e dall'esplosione del fenomeno dei "verdi".

Negli ultimi anni è stata evidente in alcuni settori di "Argument" un forte influsso della suggestione (ex) eurocomunista. Si è inoltre verificata una grossa tensione tra la DKP (i cui studiosi avevano sempre avuto larga ospitalità nella rivista) e "Argument", culminata con una pubblicazione della DKP violentemente polemica (cfr. H.H. Holz, J. Schleifstein ed altri, *Marxismus - Ideologie - Politik. Krise des Marxismus oder Krise des "Arguments"?* Frankfurt/Main 1984).

"Argument" continua ad esercitare una essenziale (ed ora nuovamente crescente) funzione di stimolo e di coagulo di ricerche marxiste nella RFT con una non indifferente apertura internazionale (ad esempio per quanto riguarda i paesi del terzo mondo). Nel 1980, grazie all'iniziativa di Wolfgang e Frigga Haug e di altri collaboratori di "Argument", è stata avviata presso la Freie Universität di Berlino un'esperienza importante, quella della *Volksuni* (università del popolo), che si va diffondendo in numerose città della RFT. La *Volksuni* di Berlino offre per 4/5 giorni ogni anno a Pentecoste ad un pubblico in gran parte composto da non universitari un fittissimo programma di dibattiti, seminari, mostre, spettacoli sui più

vari temi di cultura politica, ogni volta con un tema centrale (per il 1984 il Nicaragua).

W.F. Haug è autore di numerosi libri tra cui ricordiamo: *Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"*, (*Lezioni di introduzione al Capitale*), Köln, Pahl Rugenstein, 1974.

Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur, vol. I. (*Estetica delle merci e cultura capitalistica di massa*), Berlin, Argument, 1980.

Kritik der Warenästhetik (*Critica dell'estetica delle merci*), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971.

Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden (*Jean-Paul Sartre e la costruzione dell'assurdo*), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1966.

Faschismus und Ideologie (fascismo e ideologia; in collaborazione), 2 voll., Argument Sonderband 60 e 62, 1980.

Die Camera Obscura der Ideologie (in collaborazione), Argument Sonderband, 70, 1984.

W.F. Haug è redattore della rivista bimestrale iugo-anglofrancese *"Marxism in the world"*.

Pluraler Marxismus. Beiträge zur politischen Kultur (*Marxismo plurale. Contributi alla cultura politica*), Berlin, Argument, è un'opera in 2 volumi, il primo dei quali uscito nel 1985, il secondo nel 1987.

Il primo volume si articola in due parti (*dialettica del marxismo ed egemonia strutturale*); oltre ai temi dei testi tradotti per *Lineamenti*, contiene analisi sulla "dialettica degli intellettuali di sinistra", "che cos'è l'economicismo", "ecologia e socialismo", la "riduzione dell'orario di lavoro", "contro il terrorismo", ecc.

Il secondo volume si articolerà in due parti: *la questione dell'ideologia e il marxismo e i tre mondi*.

Le traduzioni che seguono riproducono alcune parti del primo volume: 1. *Apprendere la dialettica del marxismo* corrisponde alla prima parte del capitolo avente il medesimo titolo (pp. 52-57). 2. *La trasformazione elettronico-automatica del modo di produzione del capitale* riproduce con abbreviazioni il secondo paragrafo (preceduto dalle frasi iniziali) del capitolo intitolato *Gli elementi della nuova società nel passaggio ad una diversa forma di aggregazione* (pp. 87-91-97). 3. *Prassi e teoria* unisce passi del capitolo su *La/le necessità del marxismo* (pp. 18-19) e del paragrafo V del capitolo *Gli elementi della nuova società* ecc. (pp. 106-108, 112-113). 4. *Brecht, la filosofia, il marxismo* costituisce il paragrafo VI del capitolo *Il contributo di Brecht al marxismo* (pp. 83-86).

I titoli dei paragrafi 2, 3, 4, sono del traduttore Giorgio Baratta (Università di Urbino).

MARXISMO PLURALE (estratti)

Wolfgang Fritz Haug

1. Apprendere la dialettica del marxismo

In *Crisi o dialettica del marxismo* ho cercato di mostrare che la dialettica marxista deve essere applicata anche al marxismo stesso. Questa autoapplicazione può contribuire a migliorare la nostra concezione della dialettica. Il marxismo è in movimento. Esso non è affatto un "motore immobile", come dio nella rappresentazione dei teologi. Il marxismo è mosso ed animato da contraddizioni. Chi attribuisce alla sua verità un'eternità ideologica, contribuisce involontariamente a fare della dialettica del marxismo una *dialettica passiva*, il che ha conseguenze fatali.

Il muoversi - in - contraddizioni è inevitabile, ma può assumere forme e significati ben diversi, a seconda del modo conscio o inconscio in cui lo viviamo.

Dialettica del marxismo: la dobbiamo apprendere, per non venire dominati alle spalle dalle sue forme catastrofiche. La storia del socialismo - sebbene, come ha notato Aleksander Grlickov⁹, sia stata fino ad oggi solo una storia del socialismo primitivo - è già abbastanza ricca per poterne trarre degli insegnamenti. Essa è piena di inaspettate *svolte* (nel senso in cui Lenin e Brecht hanno usato questa espressione), di unità paradossali di opposti in lotta, ci mostra la vanità di presunte essenze rigide ecc. Certamente dobbiamo emancipare la nostra concezione della dialettica da Hegel; poiché se c'è un *fallimento* nella storia del marxismo e del socialismo, è il fallimento della "totalità centrata", dell'equivalenza di dialettica e progresso automatico, del - per lo più inconscio - modello argomentativo del soggetto - sostanza. È giunto il momento di prendere finalmente congedo da tali idee. Il mondo reale non è una totalità hegeliana chiusa, bensì un tutto aperto articolato con differenziazioni irriducibili. C'è un multiverso da scoprire nell'universo - e viceversa.

Proposte di mutamento del marxismo suscitano sempre timori. Queste proposte

⁹ Cfr. A. Grlickov, *Frühsozialistische Länder und offener Marxismus, (Paesi di socialismo primitivo e marxismo aperto)*, Argument, 145, 1894, pp. 422 sg.

supereranno ogni limite? Quali sono i criteri per l'identità del marxismo? Se riconosciamo apertamente che il marxismo, per raggiungere una vera concretezza in luoghi e tempi diversi, deve necessariamente porsi "a livello globale come un marxismo plurale"¹⁰ - non finisce col dissolversi la sua identità possibile? Per Gedö la risposta è chiara: "Se non c'è il marxismo, non c'è nemmeno il *marxismo*"¹¹. Poiché non può avvenire che il marxismo non ci sia, esso deve esistere come un sistema chiuso, la cui coesione interna venga garantita dalla *filosofia*. "In che cosa deve quindi consistere lo specifico marxista nei 'marxismi'? Qual'è il criterio che li distingue dai non-marxismi?"¹² Prima di rispondere alla domanda, interroghiamo la domanda stessa. Da quale punto di vista affronta Gedö il suo problema? Il suo interesse dominante alla definizione del marxismo è manifestamente l'esclusione del non-marxismo. L'inclusione viene attesa come effetto dell'esclusione. Ma impostata in questo modo, può la ricerca dell'identità condurre ad altro che a meravigliosa ovvietà, che sono solo delle false evidenze del tipo "l'esterno non è interno e viceversa"? Non è solo l'apparente autorità della filosofia che regola questo gioco di inclusione e di esclusione? Il tacito centro del discorso non è qui forse un potere di stato che sottopone la filosofia alla sua autorità?

L'ipotesi che ci sia qualcosa che costituisca un nocciolo "dossico" o dogmatico del marxismo, che fornisca i criteri della *ortodossia*, è essa stessa un effetto di contraddizioni interne ed una forma compromissoria di marxismo. In quanto forma compromissoria non può nemmeno venir semplicemente negata. Ma dal punto di vista dell'autocoscienza teorica del marxismo, è semplicemente rovinoso assumere i risultati di questa impostazione senz'altro come degli assiomi. La prima ortodossia fu formulata da Kautsky. Lenin si mosse in un primo tempo al suo interno fino ad essere costretto dai conflitti strategici a rompere con essa. Egli realizzò questa rottura come *rivendicazione antagonistica* di ortodossia. Lukács articolò la sua critica a Kautsky nella medesima forma kautskiana quando affrontò il problema "che cosa è il marxismo ortodosso". Certamente egli riempì l'ortodossia di contenuti completamente diversi. Tentò di liberare l'attività rivoluzionaria dal peso del marxismo evoluzionistico della seconda Internazionale. Lukács però fornì al mito del fondamento "dossico" nuovo nutrimento.

¹⁰ L. Sève, *Für einen entschieden konkreten Marxismus (Per un marxismo decisamente concreto)*, Argument, 143, 1984, p. 83.

¹¹ A. Gedö, *Die Philosophie von Marx im Kräftefeld der Wahlverwandtschaften (La filosofia di Marx nel campo di forze delle affinità elettive)*, Dialektik, 6, 1983, p. 139.

¹² *Ibidem*, p. 138.

Una critica del suo libro *Storia e coscienza di classe*, che ha esercitato un'influenza di straordinario rilievo, resta perciò fino ad oggi uno dei presupposti per eliminare gli "effetti di camera oscura"¹³, per combattere quindi la *svolta ideologica* del marxismo. Questa è infatti una delle manifestazioni della dialettica passiva: la riarticolazione della teoria marxista mediante la filosofia della coscienza. In questo modo le garanzie per l'identità "ortodossa" vengono ricercate e formulate con concetti relativi alla sfera della coscienza: riconoscere un nucleo di principi, idee fondamentali e ideali esposti in forme filosofica, appare qualificante per potersi definire un "marxista". Qui la filosofia del marxismo intesa come il sistema di questi principi, idee fondamentali e ideali, appare garantire la sua eternità. Ma si tratta di un'eternità del momento, che viene confutata e discredita dal movimento reale. Ogni sua versione, rispetto a ciò che esclude, diventa una di-versione.

A quale istanze ci rivolgeremo per poter prendere una decisione? *Torneremo a Marx?* Ma una tale prospettiva comporta il rischio di riconsegnare il marxismo ai pedanti i quali, come diceva Lukács, masticano le lettere di Marx, o ai talmudisti, come soleva dire Stalin. Potremmo forse indirizzare la domanda - magari per via burocratica - agli organismi gerarchici della politica! Ma certo non possiamo consegnare il progetto di autoliberazione dei lavoratori a strutture di potere ... Dovremmo in questo caso mettere in conto per un verso il pragmatismo, per altro verso la legittimazione di tante possibili deformazioni. Dovremo allora riporre le nostre attese sulla spontaneità delle masse? Ritireremo quindi il marxismo dall'ambito della politica di potenza per ripristinarlo come coscienza critica nel nostro intelletto? O cercheremo di costruire sul suo carattere di scienza positiva tentando di ridurre le istituzioni politiche a centri di realizzazione di verità scientifiche? Ma questo significherebbe inserire lo stato nelle prassi e nelle istituzioni scientifiche, e riprodurre così la sindrome di Lyssenko, in quanto il rappresentante dell'autorità dello stato acquisterebbe la posizione di un *pontifex maximus* della suprema autorità "scientifica".

Essere gettata o brancolare alla cieca da un'istanza all'altra: ecco l'esperienza della dialettica passiva. Apprendere la dialettica attiva significa viceversa porre al centro due questioni. La prima riguarda le relazioni tra istanze del marxismo differenti e non riconducibili l'una all'altra. Ma come vi arriveremo? Questa domanda conduce ad una seconda: quali sono le "necessità" costitutive del marxismo? Ossia perché abbiamo bisogno del marxismo?

¹³ Cfr. W.F.Haug, *Die Camera obscura des Bewusstseins*, cit.; n.d.t.

È in questione non tanto Marx quanto la nostra lettura di Marx. Ogni generazione ha dovuto costruirsi il suo marxismo - e le generazioni future dovranno fare lo stesso, a partire dalle necessità del momento. "Poiché i `classici' non possono dirci che cosa abbiamo da fare oggi; è piuttosto ciò che dobbiamo fare oggi, che ci dice che cosa resta vivo di essi"¹⁴. È questo uno dei motivi per cui le "crisi" sono un "momento" che ritorna periodicamente nella vita del marxismo. È stato sempre un segno di miopia considerare la crisi di una formazione storicamente specifica del marxismo come ultima crisi del marxismo *tout court*. C'è una regola per tali situazioni che dice: *il marxismo è morto - viva il marxismo!* Le lotte sociali e le crisi, le loro sovrapposizioni e dislocazioni, i capovolgimenti nelle costellazioni globali - questo è il "punto caldo", a partire dal quale in ogni epoca viene realizzata nuovamente la necessità di una teoria e di una prassi unificanti. Certo l'articolazione fondamentale delle *problematiche* non è mai fondamentale nel senso di già interamente fondato. Essa è piuttosto il risultato di prassi e discussioni politiche e teoretiche. La necessità del marxismo perciò non è una "necessità di ferro" e nemmeno una "legge bronzea", termini che erano tanto amati dai lassalliani e più tardi nella seconda Internazionale e che ricomparirono poi con una diversa funzione soprattutto nel discorso stalinista della terza Internazionale. A mò di ritornello, una affermazione rassicurante percorre lo scritto catechistico di Stalin *Sul materialismo dialettico e storico*.

"Se il passaggio da lenti mutamenti quantitativi a rapidi ed improvvisi mutamenti qualitativi rappresenta una legge di sviluppo, è chiaro che le trasformazioni rivoluzionarie realizzate dalle classi oppresse costituiscono un fenomeno del tutto naturale ed inevitabile".

Ecco come Lucien Sève commenta il modello che sta alla base di una tale argomentazione.

"L'acqua bolle a 100°, e per questo si deve essere rivoluzionari e non riformisti se nella politica non ci si vuole ingannare. La politica *verrebbe dedotta* dalla teoria. Alla superficie. Perché nella realtà la relazione è esattamente l'inverso"¹⁵.

Per Stalin ci si deve inquadrare nella politica di partito, perché questo è *naturale ed inevitabile*.

¹⁴ L. Sève, op. cit., p. 84.

¹⁵ L. Sève, *Krise des Marxismus*, Argument, 122, 1980, p. 522.

"Inoltre ... è chiaro che la lotta di classe del proletariato è un fenomeno del tutto naturale ed inevitabile"¹⁶.

Fraseologie di questo tipo non sono un nulla. Esse organizzano una forma di potere, soddisfano ad una funzione ideologica. Operano come sigle del riconoscimento. Soprattutto in epoche di passività delle masse esse possono funzionare come "hegelianismo dei poveri" o addirittura come *oppio del proletariato*. Marx prendeva in giro non soltanto determinati contenuti di fede, bensì anche questo riconoscimento ideologico affidato ad una sigla. Egli scriveva infatti nella *Critica del programma di Gotha*:

"L'espressione *bronzeo* è una sigla dalla quale si riconoscono gli ortodossi"¹⁷.

Un'ortodossia di questo tipo ha sempre avuto l'effetto di bloccare necessari rinnovamenti. Fare appello in ultima istanza alle necessità, ossia a necessità condensate come in un punto focale - nel senso di necessità da vincere - non conduce affatto nell'ambito metafisico di una essenza eternamente data. Conduce piuttosto nella dimensione fondamentale dei bisogni, delle lotte, di coercizioni contraddittorie e di chances. Conduce dentro la discussione attorno ad un progetto complessivo, che guida la percezione delle differenti crisi e dei diversi interessi di liberazione, nonché la spinta dei vari movimenti sociali, verso una strategia di trasformazione della società. I testi di Marx svolgono un ruolo enorme nella fondazione di un tale progetto. Per confrontarsi con questi testi, non si può fare a meno di riflettere soprattutto sulle necessità pratiche reali. In questo modo si evita l'istituzionalizzazione parareligiosa di essi. Una delle inesauribili fonti di modernità della teoria marxiana sta propriamente nel primato della prassi, così come viene formulato ad esempio nelle *Tesi su Feuerbach*. Ogni approccio metafisico a Marx contraddice la sua teoria e la sua prassi. Al contrario un approccio che faccia appello alle "necessità" nella questione della identità del marxismo, è in pieno accordo con Marx.

Va da se che le necessità del marxismo non restano immutate con il mutamento della società. Si trovano nei testi di Marx analisi delle relazioni generali fra le classi e dei meccanismi della valorizzazione e della crisi, come anche della rapina della natura e delle fonti naturali della ricchezza, analisi dello "sviluppo unilaterale" delle forze produttive sotto

¹⁶ J. Stalin, *Marxismus und nationale Frage (il marxismo e la questione nazionale)* ed altri scritti, Leipzig, 1951, p. 96.

¹⁷ K. Marx, MEW, XIX, p. 25.

il dominio della proprietà privata, che le rende "in massima parte forze distruttive"¹⁸ - di cui è stata pienamente confermata la validità epocale. Sul piano economico il fallimento del riformismo keynesiano, di tutti coloro che si erano dichiarati fino ad oggi keynesiani, risveglia l'attenzione sulla attualità della marxiana *critica dell'economia politica*. Per altro verso i profondi mutamenti che ha percorso l'umanità dopo Marx, dovevano e devono necessariamente condurre a ripensamenti periodici e a nuovi sviluppi delle teorie e delle strategie di Marx. L'intervento di Lenin nel marxismo fu di questo tipo. Gli interventi che sono associati ai nomi di Mao, Ho Chi Minh, Mariátegui, Gramsci, Cabral, Castro e di molti altri, rispondono alla medesima necessità di elaborazioni specifiche del marxismo in corrispondenza delle condizioni storiche di ogni area e anche di ogni epoca. Tra gli elementi specifici che devono assolutamente esser tenuti presenti (per il tedesco europeo Marx così come per ognuno dei suoi successori) giocano un ruolo importante e "relativamente autonomo" le strutture della "società civile" (*Zivilgesellschaft*) con le sue eredità culturali e le sue potenze e tradizioni ideologiche. Sono in esse prefigurati dei modelli argomentativi. Si pensi solo ai problemi che solleva la traduzione del *Capitale* di Marx in diverse lingue per farsi una idea del significato decisivo che assume l'articolazione delle tradizioni culturali. Già la traduzione di concetti come "economia" o "critica" in cinese o "stato" in arabo, apre problemi così rilevanti che una certa familiarità con essi potrebbe rappresentare un salutare antidoto contro incoscienti etnocentrismi all'interno del marxismo. Per altro verso è necessario lottare contro quei facili miti nazionali che esaltano essenze culturali o civiltà predeterminate e che formano un misterioso spazio trascendentale al di là dei rapporti sociali ed economici concreti - una nuova edizione dell'idea romantica degli *spiriti dei popoli*. Viene fatto sempre un abuso della specificità delle forme culturali quando vengono elevate a barriere contro l'universalità. Dobbiamo però ammettere che la "regionalità" non è solo un problema dei successori di Marx, bensì già di Marx stesso. I suoi modelli argomentativi sono in ampia misura europei, e per di più tedeschi. In particolare l'idealismo dialettico tedesco di Hegel ha influenzato profondamente la "grammatica" materiale del pensiero di Marx, malgrado la sua rottura con Hegel. Più precisamente: in Marx stesso si assiste ad una lotta, durata tutta la sua vita, tra modelli ben diversi di argomentazione. In *Crisi o dialettica del marxismo* ho preso in considerazione tali lotte soffermando l'attenzione soprattutto sul contrasto tra una logica

¹⁸ K. Marx, *Die deutsche Ideologie*, MEW, III, p. 60.

speculativa hegeliana che deriva dalla filosofia della storia ed una linea di pensiero storico-materialistica.

2. La trasformazione elettronico-automatica del modo di produzione del capitale.

La crisi economica capitalistica mondiale di quest'ultimo periodo del ventesimo secolo, questa confutazione pratica della "confutazione" keynesiana di Marx, ha trovato i marxisti poco preparati sia nella teoria che nella pratica. Le formule abituali non facevano più presa. Troppe cose erano cambiate senza che ce ne accorgessimo. La realtà mostrava ora improvvisamente un volto nuovo. La crisi ha affrettato il passaggio del capitalismo mondiale ad una nuova fase. L'aggregazione del capitale internazionale si è modificata nel quadro di un brusco rivoluzionamento delle forze produttive. Questo rinnovamento ha condotto ad un nuovo modo di produzione del capitale.

[...]

Un passaggio, tanto rilevante quanto quello dalla manifattura alla grande industria sulla base delle macchine, è in atto. Uno studioso australiano parla del passaggio "dalla macchinofattura alla cerebrofattura"¹⁹. Ma ad una tale tesi si possono sollevare le stesse obiezioni che dobbiamo muovere all'espressione "postindustrialismo". I sistemi industriali di macchine in quanto tali non scompaiono, tutt'al più ricevono un nuovo sviluppo. Si sono aggiunti sistemi elettronici di elaborazione dei dati e apparecchiature per il comando. Gli impianti funzionano come "metamacchine".

[...]

Le "metamacchine" elettroniche che si aggiungono ai sistemi di macchine ed agli impianti tecnologici classici, integrano questi ultimi rendendoli dei sistemi chiusi ad autocomando.

I lavoratori vengono lasciati fuori dal processo immediato di produzione e dalla sua regolamentazione. I pori (o "tempi morti") delle attività di carico e scarico, così come del trasporto tra macchine diverse, vengono riempiti da apparecchiature meccaniche dopo che

¹⁹ Cfr. Doug White, *Arena*, 68, Sidney, 1984, p. 5.

queste avevano determinato provvisoriamente "attività residuali". La produzione procede sotto comando elettronico ed è in questo senso automatica, cioè non ha bisogno della partecipazione diretta dell'uomo. Il lavoro umano alle macchine (o catene di macchine) utensili ovvero agli impianti basati su processi tecnologici comandati da tali metamacchine, serve alla preparazione, alla sorveglianza del procedimento e all'eliminazione dei disturbi. Il lavoro riguarda qui attività di allestimento e di installazione, ovvero di manutenzione degli impianti. In relazione al processo produttivo in senso stretto, esso assume la forma della sorveglianza scientificamente guidata del suo automatismo allo scopo di impedire o eliminare i disturbi. A ciò si aggiungono altre attività connesse con l'ulteriore sviluppo del processo ovvero sia delle tecnologie e dei programmi. I lavoratori adibiti ai processi automatici non sono più responsabili dei singoli prodotti bensì del processo nel suo complesso e ciò in una forma che presuppone la comunicazione tra di essi. La composizione dei programmi e la loro immissione nelle "metamacchine" preparano la produzione. Un nuovo strato di costruttori e di programmatori si viene ad aggiungere ai classici costruttori di macchine. Le tecniche della comunicazione e della memoria consentono di separare spazialmente e temporalmente le attività di programmazione e di immissione di dati dalla produzione immediata (ovvero dalle operazioni prodotte). La concentrazione spaziale dei posti di lavoro perde l'importanza che ha avuto finora. In questo modo si attenua la separazione ormai divenuta abituale tra centri abitativi e luoghi di lavoro. Un nuovo tipo di lavoro - a livello di massa - ha luogo ai terminals o agli apparecchi di immissione dei dati, lavoro che in via di principio potrebbe essere realizzato anche a casa, ciò che effettivamente avviene ormai sempre più spesso.

Così la disposizione reciproca e la competenza degli agenti della produzione sono strutturalmente trasformati. La posizione dei lavoratori verso il processo di produzione e i loro rapporti reciproci, il posto della scienza nella produzione come anche il rapporto del lavoro manuale con il lavoro intellettuale come anche degli ambiti della vita privata con quelli del lavoro salariato, sono mutati. In quanto il lavoro sociale ha assunto forme e strutture diverse, in quanto *ciò che determina la produzione è un aggregato derivante dai nuovi impianti per l'elaborazione elettronica dei dati, dalla combinazione elettromeccanica (ulteriormente sviluppata) degli impianti per la produzione, per il trasferimento e la trasformazione dell'energia, e delle macchine utensili e tecnologiche*, possiamo parlare di un *modo di produzione elettronico-automatico*. Che il passaggio a

questo nuovo modo di produrre avvenga sotto il predominio del capitale internazionale e nella forma delle sue lotte concorrenziali, dà ad esso la sua pericolosa dinamica fatta di disoccupazione di massa e di processi di destabilizzazione.

In questa situazione nessuna tradizione si può conservare alla lunga, nessuna teoria o strategia classiche possono valere senza dover essere sottoposte a profonde modifiche. Tutto deve essere rivisto, ripensato nuovamente; prima di poter disporre di nuove possibilità di azione, bisogna esplorare, sperimentare, generalizzare. In un'epoca di così profondi mutamenti, ciò che non ha la forza o la capacità di adeguarsi alle nuove condizioni, muore. Spesso si sente ripetere che il lavoro - concetto centrale del marxismo - ormai non avrebbe più importanza, che verrebbe respinto sempre più ai margini. Si sarebbe giunti alla "fine della società del lavoro" (Habermas 1985). In questa prospettiva, si dice, il marxismo perde il suo significato. Ma ciò sarebbe presumibilmente vero solo se il marxismo non fosse in grado né teoricamente né praticamente di percorrere e rielaborare il mutamento del modo di produzione. Vero è che varie forme di lavoro industriale fino ad oggi vigenti vengono relegate sullo sfondo, alcune scompaiono del tutto. Il carattere concreto-utile del lavoro salariato è sottoposto ad una trasformazione di enorme portata e lo stesso vale per i profili di qualificazione richiesti. Questo è il vero radicale mutamento che coinvolge soprattutto i lavoratori addetti alla produzione automatica. Molte figure professionali invecchiano, emergono mestieri e professioni nuove, la stessa formazione professionale imbecca percorsi interamente nuovi. In breve, il sistema della divisione sociale del lavoro entra in movimento. Soprattutto una linea di demarcazione in questo sistema, che rivestiva per Marx la massima importanza, muta il suo valore: parlo della nota "separazione del lavoro intellettuale e manuale". Cessa la ripetizione monotona di uno sforzo fisico sempre uguale. Interi gruppi di attività vengono o automatizzati o intellettualizzati. Il "corpo" viene in una certa misura "escluso" dal lavoro. La forza muscolare diminuisce di importanza. In questo modo entra in movimento un'ulteriore connessione sociale. Determinate tradizionali distribuzioni dei tipi di lavoro sui due sessi, non hanno più motivo di esistere. Una determinata identità maschile entra in crisi. Il corpo del lavoratore non ha più bisogno della tradizionale alimentazione pesante e della tradizionale birra che non riuscirebbe più a "bruciare". Dietetica e rapporti tra i sessi, componenti intellettuali del lavoro ecc.: gli impulsi al mutamento abbracciano

tendenzialmente l'intero modo di vita. Il nuovo modo di produzione penetra inoltre nella "industria del tempo libero". Fanno il loro ingresso mezzi di divertimento di un'attrattiva quasi irresistibile, giochi computerizzati, video-games. Ma questo è solo l'inizio. Il collegamento via cavo intreccerà i sistemi vigenti ...

Tanti mutamenti - altrettanti compiti per la teoria e le prassi del movimento socialista e del marxismo. Si svilupperanno nuove strutture e nuove strategie di organizzazione sindacale in grado di far fronte alle nuove condizioni? Verranno affidati i nuovi spazi all'industria privata, o si creeranno nuovi spazi collettivi di azione? Rimanere abbagliati dai mutamenti come da un pericolo ultrapotente: ecco ciò che propriamente crea l'insuperabilità di questo pericolo. Le nuove forze produttive esercitano una immediata forza di convincimento verso coloro che vi lavorano. Mettersi a predicare contro di esse, sarebbe vano. E perché poi? A questo nuovo livello, si riproducono in forma nuova tanto le contraddizioni quanto gli spazi di azione, la cui agibilità dipende dai concreti rapporti di forza, dalla capacità creativa e responsabile delle organizzazioni del movimento operaio di far fronte alle mutate condizioni.

Il mutamento rappresenterà una chance soprattutto se lo scomparire di precedenti elementi di divisione verrà utilizzato in una direzione produttiva: innanzitutto nel senso del venir meno di rigide linee di demarcazione tra l'intellettualità e l'identità operaia, e dello svuotarsi del tradizionale antiintellettualismo (che si è sempre combinato con forme di risentimento e sensi di inferiorità); e poi nel senso della perdita di significato del culto della mascolinità nel quadro dello sconvolgimento dei rapporti patriarcali tra i sessi.

Certo occorre analizzare anche le conseguenze di tutto questo processo sulle strutture di potere. La loro precisa conformazione, il loro controllo possono diventare un nuovo campo di lotte sindacali e politiche, come dimostrano le discussioni attorno ai "sistemi di informazione sul personale". Considerando in astratto le possibilità di sviluppo delle nuove tecnologie, si può dire che esse offrono altrettante chances di decentramento quante di rafforzamento del potere centrale. Il peggio succede se queste tecnologie vengono usate da parte del capitale per disperdere i lavoratori e centralizzare il controllo su di essi. Dispersione va qui intesa in un duplice terribile senso: che i lavoratori vengono dispersi e isolati gli uni dagli altri - e inoltre che vengono distratti dalla forza d'urto delle nuove

tecnologie dell'intrattenimento (che però sono anch'esse ambivalenti, e in via di principio potrebbero essere strutturate ed utilizzate per ottenere un decentramento dei media).

Della ristrutturazione della divisione sociale del lavoro nell'ambito delle società capitalistiche sviluppate fa parte il mutamento della divisione internazionale del lavoro. Nel terzo mondo si concentra un proletariato sempre più misero che cresce a causa del fluire nelle città dei contadini poveri, i quali fuggono dinanzi agli effetti dell'*agrobusiness*. Molte parti degli impianti moderni vengono ancora prodotte a mano nei "paesi a basso salario".

"Per i lavoratori dell'industria elettronica del terzo mondo si tratta soprattutto di attività di montaggio e di collaudo e cioè di classici 'lavori parziali ripetitivi'"²⁰.

Il trasferimento della produzione nei paesi a basso salario assume in parte - anche per aggirare le disposizioni sulla tutela dell'ambiente - la forma di una parziale deindustrializzazione, come nel caso dei cantieri. Questi trasferimenti avvengono insieme a mutamenti incisivi nella configurazione del capitalismo mondiale. Il tipo predominante di grande capitale è oggi l'"impresa transnazionale"²¹. Il sistema è paragonabile ad una nuova forma di sistema coloniale - nel senso di una variante dell'antica concezione della "colonia". L'impresa di un determinato paese ha filiali in altri paesi, "colonizza" il loro mercato. Le grandi imprese hanno "colonie" di questo tipo in tutte le parti del mondo, in tutti i paesi dove può accedere il capitale. Con l'elaborazione elettronica dei dati e la comunicazione per via satellite, svanisce il peso delle distanze per quanto riguarda il flusso delle informazioni, il controllo e le decisioni. Nello stesso tempo avviene l'unificazione mondiale della borsa la quale, sulla base delle nuove tecniche, perde ogni antico vincolo a luoghi e tempi determinati. Il nuovo tempo della borsa mondiale computerizzata è immediatamente tempo mondiale; essa non riposa mai, non conosce differenza tra giorno e notte. Ciò che fanno i neoconservativi e i neoliberali, cioè la "deregulation", la drastica riduzione dell'intervento dello stato nelle economie nazionali, esige contemporaneamente la denazionalizzazione

²⁰ Cfr. *Zerreissproben im Arbeiterleben (Prove di resistenza nella vita lavorativa)* a cura del "Projekt Automation und Qualifikation", Berlin, Argument, 1983, p. 176 (Il "Progetto automazione e qualificazione" 8 un gruppo di ricerca costituitosi nell'ambito delle edizioni Argument, diretto da Frigga Haug; n.d.t.).

²¹ Il termine "impresa multinazionale" è ingannevole. Il capitale, e i suoi organi di controllo e di potere, sono concentrati a livello "nazionale". La General Motors ad esempio è un'impresa statunitense. Multinazionali sono soltanto le fonti da cui provengono le risorse e quindi anche i profitti. Negli Stati Uniti si usa più adeguatamente il termine *multinational business*. Nell'ambito dell'ONU è stata introdotta l'espressione "impresa transnazionale", che coglie meglio la realtà dei fatti.

delle economie più deboli, la loro penetrazione e "colonizzazione". Le nuove tecnologie producono altrettanti nuovi rapporti di dipendenza.

3. Prassi e teoria.

Dobbiamo quindi sempre tornare a Marx, e non c'è nessun ritorno a Marx. Il socialismo scientifico deve venir trattato come scienza, e deve venir fondamentalmente sorretto dai non-scienziati. Di quali forme di movimento disponiamo per affrontare tali contraddizioni?

Una via possibile, discussa come tutte le altre, è apparsa lo studio a tappeto dell'unica teoria scientifica pienamente elaborata che Marx ci abbia lasciato, cioè lo studio della sua opera principale che da oltre cento anni è rimasta praticamente senza concorrenti: *Il capitale - Critica dell'economia politica*. Alla radice di un tale orientamento sta la prospettiva di un'enorme acquisizione di competenza scientifica nell'affrontare questioni relative alla struttura della società capitalistica; associata ad essa è l'idea di un generale apprendimento di pensiero, cioè dell'assunzione di un punto di vista scientifico anche nella vita quotidiana.

Marx stesso, e nulla di meno rilevante che la sua opera principale, doveva essere la guida di questo apprendimento, senza l'intrusione di altre teorie. Questa strategia mantiene una sua legittimità e una sua necessità. Comporta però dei pericoli: un'astorica fissazione della teoria nella lettera del *Capitale*; un'assolutizzazione economicistica del *Capitale*, e quindi il disconoscimento della specifica legittimità della politica, della cultura ecc.

Anche lo studio del *Capitale* è solo un punto di partenza. Non c'è da stasi. Il marxismo può venir vissuto solo attraverso l'esercizio di un *apprendimento che dura tutta la vita*, come fu l'ideale che Marx stesso realizzò. Marx modificò e rinnovò continuamente le sue vedute nel confronto con gli sviluppi scientifici e le lotte di classe del suo tempo. Ma il tempo del marxismo è il presente. Dopo la morte di Marx sono stati scoperti interi continenti di conoscenza scientifica che a Marx erano pressoché sconosciuti. Sono stati battuti nuovi territori della prassi, e trovate nuove forme di lotta. Oggi non ci sono scuse, vale a dire non c'è nessuna possibilità di sopravvivenza per noi marxisti, se non prendiamo in considerazione questi sviluppi.

[...]

È il marxismo abbastanza maturo per assumere su di sé senza code di paglia la sua storicità? Per Marx ed Engels era di per sé, in via di principio, chiara la storicità del loro

proprio progetto. Ciò è facile a dirsi, difficile a praticarsi. L'ideologia reclama la sua eternità. Con l'immagine di eternità dell'ideologia si confonde facilmente qualcosa di diverso, cioè la necessaria aspirazione a qualcosa di resistente e di stabile nelle lotte. Questo bisogno tende spontaneamente a buttarsi nelle braccia dell'ideologia. Un tale abbraccio è singolarmente capace di produrre involontarie dialettiche. L'ateismo ad esempio può assumere forme religiose. L'ideologia promette eternità. Dà un sostegno. Certamente si tratta di un sostegno illusorio. Come continuamente diceva Brecht, c'è una sola cosa realmente stabile, ed è la mobilità che non abbandona se stessa. L'apprendimento di questa dialettica rientra nei compiti del marxismo alle soglie del XXI secolo. Fu una debolezza doversi nascondere dietro la nuova metafisica di una filosofia della storia essa stessa astorica. Dall'altro versante di questo "hegelismo dei poveri", tra i socialdemocratici, ci fu la fuga in un opportunismo di breve respiro: ogni rigorosa teoria del capitalismo doveva venir respinta, bisognava dichiararsi "aperti a tutto" eliminando di fatto il marxismo. Se al modello "fortezza" di una determinata politica comunista corrispondeva una forma metafisica di pensiero, alla politica socialdemocratica che rinunciava alla lotta (non solo) di classe, faceva riscontro la frammentarietà di un "razionalismo critico" integrato dalla filosofia morale.

Un marxismo che sia in grado di riacquistare la sua dialettica nelle nuove condizioni, disporrà le sue istanze in modo da saper affrontare i mutamenti senza dogmatismi, ma anche senza abbandonare la sua critica scientifica del capitalismo, le sue esperienze storiche accumulate e le sue mete fondamentali. È uno degli espedienti demagogici di più bassa lega, agitare il primato della prassi contro la teoria. Proprio dal punto di vista di una teoria scientifica che non si pieghi ad alcuna imposizione dall'esterno e non accetti nessuna scorciatoia pratica, è la prassi sorta sotto l'urgenza della necessità l'istanza in ultima analisi decisiva. Ciò che ha prodotto e tiene in vita il marxismo, producendolo sempre di nuovo, è la miseria del lavoro antagonisticamente socializzato - e insieme anche la miseria della disoccupazione - associata ai bisogni determinati dalle crisi e dalle conseguenze delle crisi, alla legittima difesa contro le forze distruttive che crescono sempre di più. Le dottrine del marxismo vanno perciò concepite sempre in dipendenza da queste lotte necessarie²². Solo in questo modo possono sottrarsi alla scolastica come alla rinuncia. Esse hanno

²² Non è possibile rendere in italiano tutta una "parentela" di termini usati qui da Haug e che ruotano tutti attorno alla "necessità". Ho tradotto *Notwendigkeit* e *Not-Wendigkeit* con *necessità*, *Not* con *miseria* e con *bisogno*, *Notwehr* con *legittima difesa*; n.d.t.

un'importanza vitale ma solo in quanto la vita è più importante, esistono in forza di qualcosa d'altro, non sono nulla nè di primo nè di ultimo. Devono venir adoperate come il pensiero di cui, riformulando una tesi del pragmatismo, Brecht dice che proviene dalle azioni e precede nuove azioni. Il marxismo aspira all'unità di pensiero e prassi ma non certo nel senso della "coincidenza" di entrambi, come si immaginava il "comunista di sinistra" Korsch negli anni venti²³, bensì come due momenti reciprocamente indipendenti, ognuno dei quali segue le sue proprie leggi e il cui rapporto si deve dimostrare capace di far fronte alle contraddizioni. La politica e la scienza non sono riducibili l'una all'altra. Elaborare forme non riduzionistiche di movimento per una loro unità efficace - (che per noi marxisti deve venir realizzata in modo consapevole): è questo uno dei compiti che occuperanno ancora intere generazioni e che forse non saranno mai definitivamente "risolubili".

[...]

La questione delle possibilità di azione nella struttura aperta di una cultura politica non può perciò essere evitata. Alla ricerca di risposte può essere di aiuto porre la domanda in connessione con quella di Marx attorno agli elementi del nuovo nel vecchio.

Che nel seno della vecchia società si sviluppino elementi di quella nuova, è una tesi fondamentale di Marx. Si tratta in primo luogo di elementi del *lavoro* associato, della solidarietà di classe dei lavoratori dipendenti. Ma già per Marx era altrettanto chiaro che anche le *scienze* producono complessivamente punti di vista, vedute, interessi conoscitivi e possibilità di azione che possono giungere a piena realizzazione solo nel quadro di una socializzazione della produzione consapevolmente solidale e che così rappresentano anch'essi sia pure in modo diverso elementi della nuova società nel seno della vecchia. Qualcosa di simile vale per la letteratura. Quando parliamo di questa presenza di elementi di una nuova società, dobbiamo anche osservare che il meglio a cui possono portare non si trova in essi già bell'e pronto. Al contrario. C'è sempre il rischio che possano venir integrati in formazioni reazionarie, sino al corporativismo fascista. La potenzialità alternativa di quegli elementi si può manifestare solo in relazione con la loro collocazione e disposizione sociale. Intervenire in quest'ultima è perciò di importanza strategica. La costruzione di una cultura alternativa deve saper ristrutturare il rapporto di tali elementi. Rappresenterebbe una ricaduta nel modo metafisico di pensare, considerare lo stato momentaneo di questi elementi come espressione della loro essenza intima. In una diversa costellazione si metteranno in evidenza anche altre forze e capacità. Sono stati per lo più il rifiuto e l'assenza di una politica (o anche l'incertezza e la confusione radicali) su questo piano, a manifestarsi come condanna radicale di un intero ambiente di "intelligenza

²³ Cfr. il capitolo su "La coincidenza di coscienza e realtà in Korsch", in W.F. Haug, *Die Camera*

piccoloborghese". Occorre solo considerare la questione del rapporto tra le istanze politiche e la cultura intellettuale come una questione che riguarda la capacità politica di confrontarsi con gli elementi della nuova società, per accorgersi quanto insensati siano quel rifiuto e quella assenza e quale forza di profezia autorealizzantesi abbia quelle insensatezze.

4. Brecht, la filosofia, il marxismo.

Il contributo di Brecht sul *semplice, che è difficile a farsi*, ha molti aspetti. Non che cerchi mai di dire l'ultima parola, che sia esente da errori. Senza perdere in rigore, al contrario, acquistando un rigore più penetrante, esso liquida il ruolo dell'ultima parola, che era una delle garanzie metafisiche. Cestina alcuni gusci della vecchia ideologia che, colorati di rosso, erano rimasti appiccicati alla scienza socialista. Rappresenta una critica mordace del discorso degli intellettuali sulla missione storica della classe operaia così come vanifica tante frasi spese sulla "bronza" predeterminazione. I punti archimedei sono ora le necessità dell'azione e la capacità di agire. "Concezione del mondo" e "rispecchiamento" vengono così ridotti alla loro misura marxisticamente adeguata.

Pubblicata male, più nascosta che esposta, troviamo sparsa nell'opera di Brecht un'elaborazione creativa, di origine essenzialmente marxiana e leniniana, di una concezione pratica della filosofia marxista. Anche i marxisti nel frattempo hanno prodotto le loro gerarchie dottrinali e le differenti versioni della "filosofia" e della "teoria", che pendono come un incubo sulle anime e le teste dei viventi. Forse si capirà un giorno che Brecht ha affrontato la questione della filosofia nel marxismo meglio di tutte le filosofie ufficiali insieme alla loro alternativa, che sono le filosofie critiche. La filosofia di Brecht è un'antifilosofia in quanto l'ideologia filosofica è uno dei suoi temi. Mentre i marxisti ufficiali ancora credevano di dover introdurre nelle vecchie forme contenuti nuovi, naturalmente progressisti, Brecht abbandona queste forme. Tra i poli del *pensiero che interviene* e della *saggezza dell'assenso* si dispiega il suo nuovo tipo di filosofia, che è di tanto superiore in forza di intuizione e di vita alle filosofie professionali²⁴. Edifici dottrinali, immagini troppo

Obscura des Bewusstseins, cit., pp. 48-59.

²⁴ Come filosofo "di nuovo tipo, cioè come *maestro di comportamento*, Brecht è stato preso in considerazione soprattutto da Christof Subik in *Einverständnis, Verfremdung und Produktivität. Versuch über die Philosophie Bertolt Brechts (Assenso, estraneazione e produttività. Saggio sulla filosofia di Brecht*, Wien, 1982; cfr. la mia recensione in "Argument", 138/1983, p. 276). Come predecessore di Brecht Subik vede soprattutto Nietzsche, alle cui spalle sarebbe riuscita

complete e proposizioni troppo rigide sono per esso il materiale intuitivo dell'errore. Sono soprattutto le *svolte* cioè a cui si dispongono il pensiero, l'atteggiamento, l'azione. La morale è risolta nella dialettica. A dire il vero, essa non è cancellata, ma tutt'al più, superata; in ogni caso non è più "morale".

Dialettica, il *grande metodo*, fu da Brecht - che secondo Hanns Eisler era una potenza dialettica della natura - salvato dalla nuova metafisica che allora nei manuali raccoglieva l'eredità marxista. Mentre si era ormai soliti agire *sulla dialettica*, Brecht insegnava ad *agire dialetticamente* (e non dimentichiamo che egli concepisce il pensiero come una forma particolare di comportamento). La teoria della conoscenza non sa che cosa le capita in questa dialettica. Le grandi separazioni - del pensiero dall'agire, del valore di scambio della "merce pensiero" dal suo valore d'uso, degli intellettuali dal popolo ecc. - che sono costitutive per la problematica gnoseologica (senza che la coscienza gnoseologica ne faccia però il proprio fondamento), vengono elevate da Brecht a oggetti della ricerca. Per questo motivo la *critica dei Tui* fa parte dello studio di base per ogni teoria marxista. Il Tellekt-Uell-In o Tui è il pensatore estraneato dal suo stare al servizio del mercato e del potere. Mediante questo modo di procedere la critica di Brecht agli intellettuali diventa contemporaneamente la critica che salva il pensiero. Non è in gioco un puro e semplice passaggio dallo stare al servizio del potere borghese al porsi al servizio del potere socialista. La vecchia forma e la vecchia struttura vengono abbandonate, muta l'ordine delle istanze. Più precisamente: si aspira a questo riordinamento, e il pensiero di Brecht si pone in questa prospettiva. Ma il vecchio ordine è tenace. Persino nel nuovo che ha inizio in modo rivoluzionario, ritorna il vecchio. E questo che ritorna spesso non è il miglior lato del vecchio. Il pericolo - dice un'avvertenza dal *Me-ti* di Brecht - dura abitualmente più della fuga. Ciò che deve venir mutato dura spesso più a lungo dello sforzo del mutare. La questione della resistenza diventa presto o tardi una questione della durata. La resistenza "alla moda" diventa presto stanca di resistere. E quanto siamo corrompibili noi intellettuali dalle mode! Una componente della "stanchezza verso Brecht" era lo stancarsi di resistere, ed anche la noia per lo sforzo del mutamento. In breve, gli stanchi di Brecht non si erano in realtà stancati di Brecht, bensì del continuare a ripresentarsi dei compiti che aveva

a Brecht una rielaborazione particolarmente produttiva del marxismo. Ma questo può succedere, perché Subik non pone la questione della forma ideologica della filosofia e perciò non si accorge dell'atteggiamento sociale radicalmente diverso del filosofare di Brecht. Per rendercene conto dobbiamo solo immaginarci come Brecht

affrontato Brecht. Immaginare un pensiero privo di vincoli significa acquistare un lasciapassare per il mercato e per il potere nelle condizioni della democrazia borghese. Questo è uno dei temi di Brecht. Il suo atteggiamento è di uno che lega se stesso, il che è proprio l'opposto dell'autoabbandonarsi. Proprio perché ha associato la critica delle ideologie del dominio e dei mercanti di pensieri alla teoria del pensiero che interviene, perché quindi ha riconosciuto all'uso dell'intelletto una necessità peculiare, egli ha reso produttiva la discussione sul ruolo degli intellettuali nell'alleanza con il movimento operaio. Bene utilizzabili sono i contributi di Brecht all'analisi del momento ideologico, all'esame del materiale delle ideologie ed alla condizione della lotta ideologica.

Altri sottolineeranno altri aspetti del contributo di Brecht al marxismo. Molto è da utilizzare per la discussione sul concetto di cultura, per lo svilupparsi di elementi di vita socialista già nella società capitalista. Del significato che ha Brecht per gli artisti e gli scrittori abbiamo, tanto per cambiare, questa volta taciuto. È una decisione unilaterale ma non tanto in confronto dell'usuale unilateralità che si riscontra nel rapporto con Brecht. Sul cui contributo al marxismo vale, in linea del tutto generale, ciò che disse Werner Mittenzwei a proposito della posizione di Brecht nel dibattito sulla funzione di riproduzione e di rispecchiamento della conoscenza o dell'arte:

"Le vedute di Brecht di questo problema, come anche le sue soluzioni pratiche, non sono state quasi per niente riconosciute nel loro spessore in quanto proposta estetico-teoretica, tanto meno nel dibattito più recente"²⁵.

L'appropriazione dei contributi teorici di Brecht al marxismo è appena cominciata.

avrebbe raccontato di Nietzsche. Forse si trova qualcuno che possa dare forma letteraria a un tale esperimento.

²⁵ Cfr. W. Mittenzwei, *Der Realismus-Streit um Brecht III*, in „Sinn und Form“, 1977, no. 2, pp. 343-76.