

NOTE SULLA NOZIONE DI PROGRESSO STORICO IN HEGEL E MARX

STAVROS TOMBAZOS

1. C'è progresso nella storia? Hegel risponde a questa domanda in senso affermativo. Sì, sicuramente, c'è un progresso nella storia se guardiamo al passato dal punto di vista della nozione di libertà politica:

La storia universale è il progresso della coscienza della libertà: [...] Gli orientali sapevano che un solo uomo è libero, il mondo greco e romano, che alcuni sono liberi, mentre noi sappiamo che tutti gli uomini sono liberi, che l'uomo come uomo è libero. Questi diversi stadi costituiscono le epoche che distinguiamo nella storia universale [...]¹.

È interessante che Hegel «misuri» il progresso storico attraverso la nozione di libertà politica come «coscienza» e «realtà effettiva» e non in termini di tecnologia o benessere materiale. L'affermazione di tale progresso storico può essere criticata, rivista o addirittura respinta come erronea, ma certo non deriva da una metafisica del concetto, cioè da uno schema logico prestabilito. Al contrario, è proprio «l'applicazione del principio di libertà alla dimensione mondiale, la sua penetrazione in questa e le trasformazioni che esso comporta, che costituiscono il lungo processo della storia»².

Che la storia si è svolta in modo razionale «deve risultare dallo stesso studio della storia. Ma dobbiamo prendere la storia così com'è; procedere storicamente, empiricamente. Tra le altre cose, non dobbiamo permettere che gli storici di professione ci traggano in inganno. Infatti, ci sono, almeno in Germania, storici di grande autorità nello studio delle cosiddette fonti, che producono esattamente ciò di cui accusano i filosofi, vale a dire costruzioni fantastiche a priori»³.

Non c'è quindi nessun apriorismo del concetto in Hegel. Di conseguenza, la «teleologia» insita nel concetto di storia di Hegel non garantisce alcun *happy end* storico e non permette alcuna profezia. Secondo Hegel, la filosofia non fa mai profezie: se, come «la nottola di Minerva» che «si alza in volo solo al tramonto», la conoscenza filosofica arriva solo sul far della notte, non può prevedere il futuro. L'ipotesi dell'evoluzione storica verso la libertà deve essere verificata, sempre di nuovo, al termine di ogni ciclo storico.

1 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 46.

2 *Ibidem*.

3 *Ivi*, p. 10.

La filosofia hegeliana non implica quindi alcun progresso lineare perché una fase nella coscienza e l'applicazione della libertà già esistente non preparano in modo deterministico la fase futura sulla quale la filosofia non può dire nulla. Se «la ragione governa la storia», secondo la celebre tesi di Hegel, è perché i fatti e gli eventi storici, cioè quelli del passato, non sono semplicemente un accumulo di dati senza forma o logica. Se guardiamo al passato, scopriamo un ordine intellegibile: il progresso politico.

Se la «storia universale» è «la storia dello spirito» che tende alla libertà, il soggetto di questa storia sono gli individui stessi che perseguono i loro interessi particolari. La forza trainante della storia non sono le buone intenzioni, le idee nobili o gli ideali sacri. È attraverso il perseguimento dei propri interessi, compresi gli interessi materiali ed egoistici, che gli individui realizzano lo «spirito».

Notiamo, in primo luogo, che quello che abbiamo chiamato principio, fine ultimo, determinazione, in sé, o la natura e il concetto dello Spirito è solo una generalità, un'astrazione. [...] Leggi e principi non vivono e non si impongono immediatamente. L'attività che li rende operativi e dà loro l'essere è il bisogno, il desiderio, l'inclinazione e la passione dell'uomo⁴.

La filosofia della storia di Hegel è certo piena di dichiarazioni ambigue che si offrono a essere fraintese. Tuttavia, non c'è dubbio che lo «spirito» a cui ci stiamo riferendo non è una nozione più «metafisica» di quella di «lotta di classe» in Marx.

2. C'è progresso nella storia anche secondo Marx? Ecco una domanda complessa, una domanda a cui non si può rispondere con un semplice sì o no. Ogni volta che Marx si occupa della nozione di progresso storico, lo fa in modo contraddittorio. Certamente la borghesia «creò meraviglie molto diverse dalle piramidi d'Egitto, dagli acquedotti romani, dalle cattedrali gotiche», come scrisse Marx ne *Il manifesto comunista*⁵.

Durante il suo dominio di classe appena secolare la borghesia ha creato forze produttive in massa molto maggiore e più colossali che non avessero mai fatto tutte insieme le altre generazioni del passato. Il soggiogamento delle forze naturali, le macchine, l'applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, la navigazione a vapore, le ferrovie, i telegrafi elettrici, il dissodamento d'interi continenti, la navigabilità dei fiumi, popolazioni intere sorte quasi per incanto dal suolo – quale dei secoli antecedenti immaginava che nel grembo del lavoro sociale stessero sopite tali forze produttive?⁶

Non c'è dubbio che il capitalismo abbia generato un enorme progresso tecnologico, un enorme progresso da parte delle forze produttive. Ma ha fatto progredire la libertà umana? Ecco, tra i molti rintracciabili, due passaggi assolutamente contraddittori del *Manifesto Comunista*:

La borghesia ha assoggettato la campagna al dominio della città. Ha creato città enormi, ha accresciuto su grande scala la cifra della popolazione urbana in confronto di quella rurale, strappando in tal modo una parte notevole della popolazione all'idiotismo della vita rurale⁷.

4 Ivi, p. 69.

5 K. Marx, F. Engels, *Il Manifesto del Partito Comunista*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 2005, pp. 25-26.

6 Ivi, p. 29.

7 Ivi, p. 28.

L'industria moderna ha trasformato la piccola officina del maestro artigiano patriarcale nella grande fabbrica del capitalista industriale. Masse di operai addensate nelle fabbriche vengono organizzate militarmente. E vengono poste, come soldati semplici dell'industria, sotto la sorveglianza di una completa gerarchia di sottufficiali e ufficiali. Gli operai non sono soltanto servi della classe dei borghesi, ma vengono asserviti giorno per giorno, ora per ora dalla macchina, dal sorvegliante, e soprattutto dal singolo borghese fabbricante in persona. Questo dispotismo è tanto più meschino, odioso ed esasperante, quanto più apertamente esso proclama come fine ultimo il guadagno⁸.

In breve, la borghesia ha abolito una schiavitù per imporne un'altra. L'ambiguità del progresso storico rimane un motivo permanente nell'opera di Marx, che si ritrova anche nel *Capitale*. Qui, Marx si spinge fino a difendere la concezione degli antichi pensatori sulla schiavitù contro gli evangelisti del capitalismo moderno. In modo molto ironico, egli scrive le seguenti righe:

I pagani, già, i pagani! Essi non capivano nulla né dell'economia politica né del cristianesimo, come ha scoperto il bravo Bastiat e ancor prima di lui aveva scoperto l'ancor più intelligente MacCulloch. Fra l'altro non capivano che la macchina è il mezzo più sicuro per prolungare la giornata lavorativa. Giustificavano, p. es., la schiavitù dell'uno come mezzo per il pieno sviluppo umano dell'altro. Ma per predicare la schiavitù delle masse, per fare di alcuni *parvenus* rozzi o semicolti degli *eminent spinners*, *extensive sausage-makers* e *influential shoe-black dealers*, mancava loro il bernoccolo specifico del cristianesimo⁹.

La pratica teorica di Marx è a volte in contrasto con alcune delle sue affermazioni semplificatrici sul concetto di storia. Se ci limitassimo a questo tipo di affermazioni, finiremmo per ridurre Marx ad un pensatore che condivide lo stesso concetto di progresso lineare che possiamo trovare in J.S. Mill o in A. Comte. In realtà, il pensiero di Marx è molto più complesso. Nell'*Ideologia tedesca* egli scrive le seguenti righe:

La filosofia della storia di Hegel è l'ultima conseguenza, portata alla sua *espressione più pura*, di tutta questa storiografia tedesca, nella quale non si tratta di interessi reali e neppure politici, ma di puri pensieri, e allora a san Bruno essa non può apparire che come una serie di *pensieri*, di cui l'uno divora l'altro e infine scompare nell'*autocoscienza*; ancora più coerentemente questo corso storico doveva apparire a Max Stirner, il quale non sa nulla di tutta la storia reale, come una pura storia di *cavalieri*, di *masnadieri* e di *fantasmi*, dalle cui visioni egli si può salvare, naturalmente, solo con l'*empietà*. Questa concezione è realmente religiosa, postula l'uomo religioso come l'uomo originario, dal quale deriva tutta la storia, e nella sua immaginazione pone la produzione di fantasie religiose al posto della produzione reale dei mezzi di sussistenza e della vita stessa¹⁰.

È chiaro che Marx qui non mette l'accento sulla nozione di progresso, ma sulla critica alle concezioni della storia che sostituiscono l'uomo «reale» del lavoro quotidiano con uno spirito metafisico e il conflitto sociale per le cose materiali della vita con il conflitto del mondo etereo delle idee. È chiaro inoltre che la sua critica non è valida per Hegel di per sé, ma solo per una certa lettura di Hegel. Tuttavia, l'ideologia tedesca non può

8 Ivi, p. 32.

9 K. Marx, *Il capitale*, Libro I, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 452.

10 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1975, pp. 31-32.

essere smantellata senza contestare la nozione di progresso che le è immanente, perché la storia chiusa dell'autosviluppo del concetto si trasformi nella storia aperta del conflitto sociale, il cui esito non è prevedibile.

È precisamente su questa base che Daniel Bensaïd, ad esempio, difende Marx dalle critiche che gli rivolgono in particolare K. Popper e J. Elster. Questi ultimi, scrive Bensaïd, «rifiutano di prendere Marx in blocco. Non riescono infatti a stabilire una *coerenza tra la filosofia della storia che gli attribuiscono e la teoria del conflitto che gli riconoscono*. Si riducono perciò a far diventare Marx un pensatore eclettico e incoerente. Come conciliare la «fede nella società aperta» e il culto della storia chiusa, il primato comunista dell'individuo [derivante dal concetto di conflitto aperto] e l'indifferenza storica verso le masse [derivante dal concetto di storia chiusa]?»¹¹.

K. Popper e J. Elster attribuiscono a Marx una visione teleologica della storia: la storia si comprende dalla sua finalità, guardando al suo scopo, che è l'emancipazione comunista dell'individuo, cioè l'abolizione delle classi sociali. Così ogni fase storica precedente sarebbe la fase preparatoria e preannunciante di una nuova fase più vicina all'obiettivo finale. Eppure Marx stesso, molto esplicitamente, critica questa visione della storia, che non può basarsi che su artifici speculativi:

La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le nuove circostanze con un'attività tutta cambiata; è un processo che sul terreno speculativo viene distorto al punto di fare della storia successiva lo scopo della storia precedente, di assegnare per esempio alla scoperta dell'America lo scopo di favorire lo scoppio della Rivoluzione francese¹².

Marx, criticando la teleologia di Stirner che porta con sé l'idea di un tempo storico quasi lineare, di un progresso storico garantito in anticipo, nota anche:

In questo modo è infinitamente facile dare alla storia orientamenti «unici», non facendo altro che descrivere il suo ultimissimo risultato come «il compito» che essa «in verità si è proposta sin dall'origine». Per questa via le epoche passate assumono un aspetto bizzarro e mai esistito. Ciò fa effetto senza gravare troppo sulle spese di produzione. Per esempio, se si dice che il vero «compito» che «si era proposta sin dall'origine» l'istituzione della proprietà fondiaria è stato di soppiantare gli uomini con le pecore, effetto che recentemente si è verificato in Scozia, ecc.; o che la proclamazione dei Capetingi «si era proposta sin dall'origine» di portare Luigi XVI alla ghigliottina e il signor Guizot al ministero¹³.

Nell'*Ideologia tedesca* Marx regola i suoi conti con una filosofia speculativa della storia. Ecco perché nei *Grundrisse* e nel *Capitale* non troviamo più una *filosofia della storia* concepita come principio esplicativo del modo di produzione capitalistico, ma piuttosto una *nuova scrittura della storia*, secondo l'espressione di D. Bensaïd:

La nuova scrittura della storia richiede quindi la chiarificazione della reale struttura

11 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif*, Paris, Fayard, 1995, p. 28, tr. it. di C. Arruzza, Roma, Alegre, 2007, p. 39.

12 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 27.

13 Ivi, p. 127.

interna del modo di produzione capitalistico. L'ordine logico ha la precedenza sull'ordine genetico che gli ingenui del concetto persistono nel confondere con la storia empirica. Questa conoscenza non si esprime sotto forma di previsioni storiche mascherate da previsioni scientifiche. Al contrario, Marx denuncia gli inventori di uno stato normativo («che deve essere creato») o di un ideale a cui la società dovrebbe conformarsi. Il suo approccio anti-utopico consiste nel districarsi nel groviglio delle possibilità, non per prevedere il necessario corso della storia, ma per pensare alle biforcazioni sorte nel momento presente¹⁴.

Questa nuova scrittura della storia, basata sul «conflitto aperto», implica quindi un'inversione dell'ordine delle temporalità. Il presente domina sia il passato, che va sempre reinterpretato alla luce del presente (anche se non in senso teleologico), sia il futuro, che è già presente nel «groviglio delle possibilità». Ecco perché la temporalità delle cose presenti è multidimensionale: essa comprende tanto la presenza delle cose passate quanto la presenza delle cose future.

Rispetto a Hegel, c'è quindi un cambiamento radicale di prospettiva. Hegel si sistema nella biblioteca del presente per catturare il passato. Marx si stabilisce nel presente del conflitto aperto, il cui esito cambierà non solo il futuro, ma il passato stesso. La prospettiva di Hegel non lascia spazio all'aleatorio casuale e all'accidentale, perché il passato in quanto passato è perfettamente determinato. Marx, al contrario, coglie il passato come una questione propria del presente. In questa prospettiva, il progresso storico non solo non è teleologico e lineare, ma non può avere altro status se non quello di un'ipotesi più o meno ottimistica o pessimistica. Per questo motivo, la nozione di progresso storico dipende in ultima analisi da una scommessa sociale; una scommessa purtroppo molto malinconica.

Nello sguardo di Marx, la non-esistenza assurge ad un nuovo contenuto. La cosa esistente ha una doppia dimensione: non solo comprende il mondo positivo, ma include anche un mondo negativo o una «materia oscura». L'assenza che deve essere evocata, l'assenza che il pensiero non può dimenticare o aggirare senza dimidiarsi, testimonia la presenza di cose assenti. Si tratta precisamente di ciò che Derrida chiama «spettralità»:

Se c'è qualcosa come la spettralità, ci sono ragioni per dubitare di questo rassicurante ordine dei presenti, e soprattutto del confine tra il presente, la realtà attuale o presente del presente e tutto ciò che gli si può opporre: assenza, non presenza, inefficacia, inattualità, virtualità, o addirittura il simulacro in generale, ecc. C'è innanzitutto da dubitare della contemporaneità a se stesso del presente¹⁵.

Questo significa prima di tutto che l'altro della «presenza attuale» o «positiva» non è un qualsiasi altro, un altro indifferente, ma la *suo* altro, una determinata assenza, un'assenza presente. Come spiegare altrimenti il fascino che gli «spettri» esercitano su molti di noi, soprattutto quando sorridono?¹⁶ Come spiegare in modo differente le ossessioni e le fobie della borghesia che nonostante i tanti esorcismi dei suoi spettri, geme ancora piena di inquietudine?

Più in generale, il dubbio della «contemporaneità del presente a se stesso» di cui parla Derrida, o le «nozioni decisive di controtempi e di non-contemporaneità», secondo

14 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif* cit., pp. 40-41, tr. it. cit., p. 53.

15 J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, 1993, p. 72, tr. it. a cura di G. Chiurazzi, Milano, Cortina, 1994, p. 54.

16 Cfr. D. Bensaïd, *Le Sourire du spectre*, Paris, Michalon, 2000; D. Bensaïd, *Résistances. Essai de taupologie générale*, Paris, Fayard, 2001.

l'espressione di Bensaïd¹⁷, permettono di cogliere l'anacronismo e l'irregolarità come fenomeni persistenti nelle formazioni sociali e quindi di relativizzare la presunta norma sociale e storica:

Oltre le miserie moderne, ci opprime tutta una serie di miserie ereditarie, che sorgono dal vegetare di modi di produzione antiquati e sorpassati, che ci sono stati trasmessi col loro corteggio di rapporti sociali e politici *anacronistici*. Le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti¹⁸.

Bensaïd nota giustamente che queste righe dalla prefazione alla prima edizione del *Capital*, che abbiamo appena citato, «sorprenderanno chi si accontenta della rigida corrispondenza tra strutture e sovrastrutture della Prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*»¹⁹.

Questa «corrispondenza» non significa «adeguazione». Piuttosto, si tratta di una corrispondenza che limita la gamma di possibilità senza però condurre ad un rigido determinismo, ad un mondo che si suppone pienamente contemporaneo a se stesso: il contro-tempo tormenta l'azione politica, la teoria, l'arte, ma anche l'economia. Non siamo oggi testimoni di nuove forme di schiavitù, di arcaica barbarie e di «guerre sante» contemporanee, così come «nell'archeologia freudiana possiamo trovare queste sopravvivenze attive e questi tempi misti, dove nulla di ciò che si è formato scompare, dove tutto ciò che è conservato può riapparire?»²⁰.

Un certo marxismo attribuisce a Marx la scoperta di una «regolarità» storica secondo la quale i modi di produzione si susseguirebbero inevitabilmente: la società degli schiavi, il feudalesimo, il capitalismo, il comunismo. In questo diagramma, il modo di produzione asiatico, che pure Marx analizza, non appare da nessuna parte, perché farebbe saltare questa rassicurante «regolarità» del tempo storico, una «regolarità» che tende a togliere il soggetto politico dalla scena storica, in quanto tende a legittimare il fatto compiuto.

L'economia globalizzata, concepita come unità contraddittoria segnata dalla presenza di tempi discordanti, permette a Marx di formulare l'idea di una possibile deviazione dal modello di successione dei modi di produzione osservato in Europa occidentale. La Russia può evitare le miserie sociali dello sviluppo capitalistico passando direttamente alla produzione comunitaria. Nella sua famosa lettera a Vera Zasulič del 1882, Marx scrive:

perché, in Russia, grazie ad una combinazione di circostanze uniche, la comune rurale, ancora in vigore su scala nazionale, può gradualmente staccarsi dalle sue caratteristiche primitive e svilupparsi direttamente come elemento di produzione collettiva su scala nazionale: è proprio grazie alla contemporaneità della produzione capitalistica che essa può appropriarsi di tutti i guadagni di quest'ultima senza però passare attraverso le sue orribili peripezie²¹.

La contemporaneità a livello internazionale della produzione capitalistica può favorire il paradossale sviluppo a livello nazionale di forme di produzione appartenenti a un'altra epoca: ciò fa saltare le tappe di un modello lineare di progresso. Ecco perché, secondo

17 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif* cit., p. 34, tr. it. cit., p. 46.

18 K. Marx, *Il capitale*, Libro I cit., p. 33.

19 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif* cit., p. 34, tr. it. cit., p. 46.

20 Ivi, p. 35, tr. it. cit., pp. 46-47.

21 R. Dangeville, *Lettres de Marx à Vera Zassoulitch*, «L'homme et la société», 5 (1967), p. 169.

Bensaïd, «la politica è precisamente il punto d'incontro tra questi tempi discordanti»²². La teoria dello «sviluppo disuguale e combinato» di Parvus e Trotsky e quella della «rivoluzione permanente» fanno quindi parte di un problema già presente in Marx, il problema della non contemporaneità del presente a se stesso o dei controtempi.

Non c'è alcun muro temporale per l'evento rivoluzionario, non c'è rivoluzione che rispetti l'orologio della storia, perché la storia non ha orologio. Ha solo i suoi tempi omogenei e vuoti, proprio come ha i suoi *temps des cerises*. Quest'ultimi sono tempi brevi e irregolari, dipendono dai capricci delle bonacce e dalle tempeste, che non si possono godere se si ha paura dei *chagrins de l'amour*, secondo la famosa canzone della Comune di Parigi.

Una rivoluzione *al momento opportuno*, senza rischi o sorprese, sarebbe un evento senza evento, una sorta di rivoluzione senza rivoluzione. Attuando un possibile, la rivoluzione è intrinsecamente inattuale, e in qualche misura *prematura*. Una imprudenza creatrice²³.

Questa critica della norma storica non è solo una critica radicale di una generica nozione di progresso lineare della società nella storia. Essa è allo stesso tempo una critica del progresso storico per come è inteso da Hegel.

In primo luogo, Hegel sottolinea solo l'aspetto politico della nozione di libertà. Il problema del feticismo in Marx mostra proprio come l'uomo sociale diminuito e disprezzato della società capitalista diventa l'oggetto, la cosa, delle proprie relazioni sociali: si duplica in un essere sofferente nei circuiti del capitale che lo mutilano e in un essere che esercita il culto della merce nei suoi diversi templi.

Inoltre, se la storia è diventata universale, né lo sviluppo delle forze produttive né le libertà politiche nel mondo sviluppato possono essere affrontate indipendentemente dal sottosviluppo economico e dalle forme arcaiche della barbarie contemporanea nella «periferia» dell'impero: sono piuttosto due facce della stessa società globalizzata.

Tuttavia, il problema relativo alla nozione di progresso non distrugge la nozione di progresso nella storia. Questo, anche se è difficile da osservare nel mondo positivo, esiste sempre nel suo aspetto negativo, nella sua «spettralità», cioè come la presenza di qualcosa di assente in una temporalità storica elastica dove le potenzialità inesplorate del passato nascosto e sepolto possono essere riattualizzate in un contesto scientifico e tecnologico più avanzato.

Inscrivere la nozione di progresso nella negatività del mondo reale permette anche di salvare il suo elemento razionale da certe «decostruzioni» meta-moderne, in cui le stesse nozioni di civiltà e barbarie scompaiono in un relativismo di valori inspiegato e inspiegabile. Il progresso, sotto forma di ipotesi storiche viventi, è una delle forze motrici del progetto di emancipazione di una società veramente libera, cioè senza classi sociali. E non ci sono molti progetti di emancipazione individuale e sociale. Ce n'è uno solo perché, in un mondo unico di temporalità miste e spazi gerarchici e differenziati, le lotte multiformenti sono l'unica forma possibile della manifestazione dell'Uno.

[tr. it. di Mauro Farnesi Camellone]

22 D. Bensaïd, *Marx l'intempestif* cit., p. 35, tr. it. cit., p. 46.

23 Ivi, p. 69, tr. it. cit., p. 84.