

GIAMBATTISTA VACCARO\*

## MARX, L'UTOPIA, LA TRANSIZIONE

*Abstract: Marx, Utopia, Transition*

History of utopia shows that this notion points out the positive side of a transition program as a social imagination of a possible different and better society based on the criticism of the present one. This article reconstructs the position of Marx in this history through a recognition of the places in his works where he outlines the future society as a reign of freedom without alienation. This idea has been inherited by Western Marxism.

*Keywords:* Alienation, Communism, Freedom, Marx, Utopia

### 1. Introduzione

Una nota e consolidata tradizione interpretativa vuole che la grande innovazione introdotta da Marx nel pensiero socialista sia consistita nel passaggio da una concezione utopistica di esso, basata su teorie filosofiche, ad una concezione scientifica, basata sullo studio oggettivo della società. Ma che cos’è propriamente l’utopia? Essa è stata recentemente identificata con la tendenza dell’uomo a progettare la propria esistenza e, all’interno di essa, una società giusta<sup>1</sup>. Si tratta di una definizione corretta ma generica, che finisce col comprendere fenomeni troppo eterogenei, dai miti delle origini al moderno ecologismo. Più opportunamente Karl Mannheim, in un’opera che è ormai un classico su questo tema, ha ristretto il campo di questo concetto vedendo nelle utopie «idee [...] trascendenti una situazione data, le quali hanno comunque un effetto nella trasformazione dell’ordine sociale esistente»<sup>2</sup>, ed indicando le loro caratteristiche nel richiamo a valori che chiedono di essere realizzati, nell’indicazione di gruppi sociali che li realizzino e nella coscienza che ogni epoca produce questi valori come espressione di tendenze non ancora soddisfatte.

Questa definizione esclude sia le immagini cupe che dell’utopia ha dato tutta una letteratura, da London a Orwell a Huxley, che ha visto in essa un mondo di oppressione e controllo totale dell’individuo, sia quelli che sono stati chiamati gli archetipi di essa, da Platone al millenarismo medievale e luterano<sup>3</sup>, sia progetti come quelli di Campanella o Bacon, che hanno un valore poco più che letterario e senza attinenza col loro tempo<sup>4</sup>. L’utopia è invece «immaginazione sociale» che «sposta i limiti stessi di ciò che viene accettato come possibile»<sup>5</sup>, irrompendo nella storia e imprimendole un nuovo inizio. Come tale essa è connessa all’idea di progresso e quindi è un fenomeno della modernità, di cui costituisce quello che Habermas ha chiamato il contenuto normativo o la promessa non mantenuta, cioè «la prospettiva di una prassi autocosciente, nella quale l’autodeterminazione solidale di tutti dovrebbe potersi collegare con l’autentica autodeterminazione di ciascun singolo»<sup>6</sup>, è la *pars costruens* di un progetto di transizione di cui indica il *terminus ad quem* e la cui *pars destruens* è la critica della società presente come *terminus a quo* della transizione stessa.

---

\* Università della Calabria.

<sup>1</sup> Cfr. Quarta (2015), p. 51.

<sup>2</sup> Mannheim (1974), p. 225.

<sup>3</sup> Cfr. Comparato (2005), pp. 13-44.

<sup>4</sup> Cfr. Mumford (1997), pp. 65-67.

<sup>5</sup> Baczkó (1979), p. 6.

<sup>6</sup> Cfr. Habermas (1987), p. 337.

## 2. Breve storia dell'utopia

Questo modello dell'utopia si ritrova già nell'opera che ha introdotto questo termine nella storia delle idee e nel lessico della politica: quella di Tommaso Moro. La struttura del libro è nota: è il resoconto del viaggio di Raffaele Itlodeo nell'isola di Utopia e dei costumi e delle leggi degli abitanti di essa. Il racconto ha tuttavia una struttura bipolare, poiché parte dalla critica della società contemporanea e in contrapposizione ad essa costruisce l'immagine della forma ideale di repubblica. Moro sintetizza i mali di cui soffre l'Inghilterra del suo tempo nella forbice tra «la malvagia avarizia di pochi senza coscienza»<sup>7</sup> e la massa della povertà che egli imputa alla proprietà privata che genera ingiustizia e lavoro inutile «a servizio soltanto del lusso e del capriccio»<sup>8</sup>. Invece in Utopia «il primo e principale problema è in che cosa la felicità umana consiste»<sup>9</sup>, cioè in una vita virtuosa conforme a natura che a sua volta consiste nell'«aiutarsi l'un l'altro per una vita più lieta»<sup>10</sup>. Sulla base di questi principi in Utopia non c'è proprietà privata ma «tutto è in comune»<sup>11</sup>, «la distribuzione dei beni non vi è fatta con gretto malanimbo, nessuno vi è povero»<sup>12</sup>, perché a ciascuno è garantita la soddisfazione dei suoi bisogni naturali, a tutti sono assegnati lavori utili in modo da ridurre il tempo di lavoro necessario a soddisfare i bisogni di ciascuno e da destinare il tempo libero o ad attività di pubblica utilità o «al piacere di ognuno [...] perché [...] lo spenda bene, secondo i suoi gusti, in qualche occupazione prediletta»<sup>13</sup>, come gli studi letterari. Sul piano dell'organizzazione politica poi Moro pensa a magistrature elette e a termine, il cui compito è soprattutto la sorveglianza, poiché la difesa dell'egualità e il terrore del ritorno di forme di inerzia sono spinti da Moro fino a postulare una rigida regolamentazione della vita di ciascuno che investe anche gli ambiti privati come il matrimonio, l'alimentazione, l'abbigliamento.

Con questa immagine della società ideale Moro ha fornito gli elementi del modello dell'utopia a tutto il pensiero successivo. I due secoli che seguono la sua opera vedono infatti un grande sviluppo della letteratura utopistica, soprattutto nella forma, da lui stesso inaugurata e più adatta al clima politico dell'età dell'assolutismo, del viaggio immaginario e dell'incontro con civiltà diverse, come gli Uroni di Lahontan o i Sevarambi di Veiras d'Allais, nella quale si è voluta vedere piuttosto una fuga che scaturisce dal pessimismo verso la possibilità di cambiare il mondo<sup>14</sup>. Ma con l'Illuminismo questo genere letterario si esaurisce e l'utopia cambia statuto passando dalla descrizione romanzata di una società radicalmente diversa ad «un pensiero sistematico che, partendo dall'analisi della realtà, offre alla stessa una possibilità di rinnovamento pratico»<sup>15</sup>. La progettazione utopica tende a diventare proposta politica, e quindi base per una riforma dello stato e per una nuova legislazione sociale, e gli utopisti da «illusori ricercatori di perfezione» diventano «degli studiosi analitici della realtà sociale, nella quale colgono la non corrispondenza tra fatti e postulati enunciati»<sup>16</sup>. Questo mutamento di stile e di prospettiva raggiunge la sua forma più compiuta in Mably e in Morelly.

<sup>7</sup> Moro (1971), p. 44.

<sup>8</sup> Ivi, p. 84.

<sup>9</sup> Ivi, p. 101.

<sup>10</sup> Ivi, p. 103.

<sup>11</sup> Ivi, p. 66.

<sup>12</sup> Ivi, p. 148.

<sup>13</sup> Ivi, p. 82.

<sup>14</sup> Baczkó parla a questo proposito di un «altrove dell'utopia» come «luogo inesistente abitato da esuli della nostra società, che vivono un tempo loro proprio, una storia che non s'innesta nella nostra» (Baczkó, 1979, p. 451), e Comparato di scetticismo nei confronti della vita sociale che caratterizza tutta l'epoca barocca ed è il riflesso dell'assolutismo che impronta la politica di quel periodo (cfr. Comparato, 2005, pp. 115-131).

<sup>15</sup> Rota Ghibaudi (1987), p. 8.

<sup>16</sup> Ivi, p. 20. Il nesso tra Illuminismo e utopia è evidenziato naturalmente da Baczkó, ma cfr. anche Bartolommei (1978), che parla di «circolarità tra utopia e philosophie» (p. 86). Di parere opposto è invece Bernardi (1974), che parla anzi di «frattura tra philosophie e utopia», poiché quest'ultima «si rivela estranea agli indirizzi politici, ai modelli culturali e agli obiettivi del movimento dei lumi» (p. 37) rimanendo su un piano moralistico.

In entrambi l'utopia si configura infatti come un progetto costituzionale e legislativo basato sulla natura, che ha creato gli uomini «perfettamente eguali [...] e perfettamente liberi» e ha dato loro «una sola legge: quella di lavorare alla nostra felicità»<sup>17</sup>. Ma le istituzioni hanno corrotto gli uomini dividendo il campo produttivo dei suoi beni e così diffondendo l'avarizia e l'ineguaglianza. Di qui la condanna di entrambi della proprietà privata ritenuta «la fonte maggiore di tutte le disgrazie che affliggono l'umanità»<sup>18</sup>, la necessità della comunità dei beni e la proposta di leggi che impediscono la formazione di grandi fortune<sup>19</sup>, e l'esigenza dell'abolizione del commercio<sup>20</sup> e di una distribuzione proporzionale del lavoro tra i membri della società che riduca il peso di esso<sup>21</sup>. E mentre Morelly si spinge a formulare un rigoroso codice di leggi che regolamentino ogni aspetto della vita, Mably esclude che queste leggi possano essere introdotte con «rimedi violenti», come una rivoluzione, e preferisce «un regime dolce»<sup>22</sup>, cioè una riforma progressiva delle istituzioni, che porti ad una repubblica incentrata sul potere legislativo. Nell'abate Meslier poi questi temi vengono convogliati in un'invettiva contro la miseria delle masse e la disparità delle condizioni sociali, alle quali Meslier contrappone l'ideale del cristianesimo delle origini di una comunità dell'egualanza e della fraternità<sup>23</sup> i cui membri vivono «pacificamente e comunitariamente insieme [...] dedicandosi tutti nella stessa misura [...] al progresso e alla conservazione del bene di tutti»<sup>24</sup>.

Ma con Meslier il popolo entra ormai sulla scena dell'utopia e se ne impadronisce, e l'evoluzione di essa sfocia nella rivoluzione francese, alla quale la tradizione utopica fornisce un contenuto nel pensiero dei giacobini. Partiti anch'essi dal presupposto che «l'uomo è nato per la felicità e per la libertà: e tuttavia egli è dappertutto schiavo e infelice», e che «i mali della società non provengono mai dal popolo, bensì dal governo»<sup>25</sup>, i giacobini giungono a teorizzare un «diritto di insurrezione»<sup>26</sup> che instauri uno stato democratico basato sulla virtù e sulla formazione morale dei cittadini<sup>27</sup>, incentrato sul potere legislativo che in alcuni si spinge fino ad un regime assembleare<sup>28</sup>, con un esercito popolare con ufficiali eletti a scadenza<sup>29</sup> e con leggi che limitino la proprietà privata alle necessità dell'esistenza in modo da garantire una «eguale ripartizione»<sup>30</sup>. Questo programma, espressione di ceti rurali e artigiani, si radicalizza progressivamente passando da Saint-Just e Robespierre a Marat, agli «arrabbiati» e infine a Babeuf per diventare in quest'ultimo l'utopia socialista di una nuova classe creata dall'incipiente rivoluzione industriale: il proletariato.

La continuità di questo socialismo col pensiero giacobino e con la fase alta della rivoluzione francese, quella del 1793, è rimarcata soprattutto dalla corrente che in esso si richiama a Babeuf, secondo la quale la rivoluzione francese «ha posto delle basi da cui il popolo deve per forza trarre le conseguenze»<sup>31</sup>, ma tutte le correnti concordano sulla validità dei principi della rivoluzione francese e su una critica della società contemporanea

<sup>17</sup> Mably (1961), p. 60.

<sup>18</sup> Ivi, p. 130.

<sup>19</sup> Cfr. ad es. Mably (1996), p. 31, dove Mably definisce la comunità dei beni «il vero ordine morale».

<sup>20</sup> Cfr. Morelly (1975), p. 175.

<sup>21</sup> Cfr. ivi, p. 102.

<sup>22</sup> Mably (1961), p. 176.

<sup>23</sup> Cfr. Meslier (1992), p. 150.

<sup>24</sup> Ivi, p. 141.

<sup>25</sup> Robespierre (1984b), pp. 127-128, e cfr. Marat (1977b), p. 63 e ivi p. 157.

<sup>26</sup> Robespierre (1984a), p. 94, ma cfr. anche Robespierre (1984c), p. 125, dove questo diritto è inserito in una proposta di dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, Marat (1977a), p. 34, e Varlet (1976b), p. 182.

<sup>27</sup> Cfr. Robespierre (1984c), p. 91, Saint-Just (1971b), p. 194.

<sup>28</sup> Cfr. Varlet (1976a), p. 153.

<sup>29</sup> Cfr. Saint-Just (1971a), p. 84 e Marat (1977b), pp. 93-94.

<sup>30</sup> Marat (1977c), p. 38, e cfr. Robespierre (1793a), p. 120 e Varlet (1976a), pp. 181-182.

<sup>31</sup> Pillot (1966), p. 402. La principale di queste basi è l'idea di egualanza reale formulata dalla «sublime Montagna» (ivi, p. 403) e schiacciata dalla reazione termidorianiana.

in quanto «in se stessa cattiva»<sup>32</sup> e non perfezionabile in alcun modo, «profondo disordine» e «ribellione contro Dio»<sup>33</sup>, a causa delle diseguaglianze tra ricchi e poveri che generano nuove forme di schiavitù<sup>34</sup>. Tali diseguaglianze sono poi fatte risalire all'ineguale divisione del lavoro, al denaro e al sistema del profitto, infine alla libera concorrenza<sup>35</sup>, e con questo si delinea già una critica del nascente modo di produzione capitalistico. A questo tutti contrappongono l'idea che lo scopo della società deve invece essere la felicità di tutti, che essa è resa possibile dalla libertà e dall'uguaglianza, e che sulla base di questi principi si deve costruire una nuova società che tutti definiscono ben organizzata, o perché, come in Saint-Simon, organizzata in modo razionale, o perché, come in Fourier, basata sulla socialità intrinseca alle passioni umane, o perché, come in Owen, basata sull'educazione morale degli uomini, e di cui alcuni vedono il modello nella comunità cristiana delle origini<sup>36</sup>.

Questa società deve essere per tutti una comunità, cioè un'associazione basata sull'amore e sulla comunanza dei beni, che per alcuni deve consistere nell'abolizione della proprietà privata<sup>37</sup>, per altri in una sua limitazione per legge che impedisca la formazione di grandi patrimoni<sup>38</sup>. In questa società il lavoro deve trasformarsi in gioco e in piacere<sup>39</sup>, e a questo scopo alcuni vedono utile lo sviluppo industriale e l'introduzione delle macchine<sup>40</sup>. Sul metodo della transizione invece le strade si dividono tra chi pensa ad una transizione pacifica attraverso l'organizzazione e l'associazione dei lavoratori e il proselitismo<sup>41</sup>, e chi riscopre il giacobino diritto all'insurrezione ed il modello giacobino di stato come strumento per imporre i dovuti cambiamenti nella società<sup>42</sup>. Ma ormai questi teorici utopisti non sono più «persone a sé, indipendenti, che vissero e operarono in un mondo ideale loro proprio», ma portatori di «anticipazioni concrete [...] che avevano una ragione e una radice in quel tempo, nella società del primo grande sviluppo del capitalismo» e che «operarono per le loro cosiddette utopie, ebbero giornali, diressero associazioni operaie, [...] parteciparono a movimenti intellettuali e politici»<sup>43</sup>. In questo contesto, in cui l'utopia diventa forza storica reale, si inserisce l'opera di Marx.

### 3. Marx

Come è stato giustamente notato, «Marx ed Engels conosceranno quasi tutti questi autori, li discuteranno nei loro primi scritti e, via via, in tutta la loro ampia produzione, li criticheranno, [...] ma ne accoglieranno l'essenza, come valido motivo di lotta per la classe operaia»<sup>44</sup>, e, insieme ad essa, i motivi centrali della tradizione del pensiero utopistico, preoccupati piuttosto dell'influenza negativa che potevano esercitare sugli operai i vari, ambigui «profeti» come Kriege, Albrecht o Kuhlmann. In questa tradizione tuttavia Marx introduce tre importanti novità: innanzitutto ne sottrae i motivi ad ogni valutazione morale basata sulle leggi di natura o sulla conformità alla ragione per fornire loro una fondazione filosofica nell'essenza umana; in secondo luogo affida la loro realizzazione all'atto politico della rivoluzione e della presa del potere, ripreso dalla tradizione babouvista ed enfatizzato contro i progetti dei riformatori come Saint-Simon, Fourier e Owen e degli associazionisti

<sup>32</sup> Considérant (1966), p. 172.

<sup>33</sup> Lamennais (1966), p. 376.

<sup>34</sup> Cfr. ivi, p. 369 e Cabet (1966), p. 479.

<sup>35</sup> Cfr. Weitling (1966), pp. 251 e ss. Blanc (1966), pp. 313 e ss.

<sup>36</sup> Cfr. ad es. Constant (1966), p. 521, o Esquiros (1966), pp. 510 e ss., o Cabet (1966), p. 480, o Weitling (1966), p. 297.

<sup>37</sup> Cfr. Weitling (1966), p. 289.

<sup>38</sup> Cfr. Laponneraye (1966), p. 154.

<sup>39</sup> Cfr. Fourier (1966), p. 101 e Weitling (1966), p. 257.

<sup>40</sup> Cfr. Fourier (1966), pp. 104 e ss.; Owen (1966), p. 209; Weitling (1966), p. 253; Blanc (1966), p. 339; Cabet (1966), p. 481; Dézamy (1966), p. 542.

<sup>41</sup> Cfr. ad es. Considérant (1966), pp. 175 e ss.; Cabet (1966), pp. 482, 492, 497. A questi si deve aggiungere Proudhon.

<sup>42</sup> Cfr. Laponneraye (1966), p. 159, Blanc (1966), pp. 352 e ss., e, naturalmente, Blanqui.

<sup>43</sup> Bravo (1966a), pp. 34-35. Su tutti questi pensatori cfr. Cole (1953).

<sup>44</sup> Bravo (1966a), p. 11.

come Cabet e Proudhon; infine rifiuta il volontarismo e le costruzioni a tavolino, che fanno della progettazione della società futura un esercizio letterario, a vantaggio di una conoscenza scientifica della realtà che lega la transizione a un nuovo ordine sociale allo sviluppo delle forze produttive. Se dunque, come voleva Engels, in Marx c'è un passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza, esso non si traduce in un'obliterazione dell'utopia, come dimostrano i molti accenni ad aspetti della società futura disseminati in tutta l'opera di Marx, ma piuttosto, come aveva acutamente sottolineato Ernst Bloch<sup>45</sup>, in un'inversione delle proporzioni tra le due parti della teoria della transizione rispetto ai socialisti utopisti in forza della quale la critica della società presente si dilata rispetto all'immaginazione della società futura ma per rilanciarla ad un livello superiore e rifondarla più solidamente nella storia concreta e nelle possibilità reali da essa aperte.

Questa operazione si fonda su una trama di concetti filosofici, elaborati nel contesto dello hegelismo di sinistra, particolarmente di Feuerbach e del socialismo ad esso ispirato<sup>46</sup>, che attraversa tutta l'opera di Marx e ruota intorno alla constatazione che «gli uomini cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza», e in questo modo a produrre «indirettamente la loro stessa vita materiale», per cui «ciò che essi sono coincide [...] con la loro produzione, tanto con ciò che producono quanto col modo come producono»<sup>47</sup>. Questa definizione ha in Marx tre implicazioni: innanzitutto la rilevanza del lavoro, e in generale dell'economia nella vita umana, in secondo luogo il carattere storico dell'organizzazione della produzione, e infine la sua dimensione sociale. Perciò fin dagli *Annali franco-tedeschi* Marx può affermare, in polemica con Hegel, che l'essenza dell'uomo si trova nella società civile e non nello stato, nel *bourgeois* e non nel *citoyen*<sup>48</sup>, poiché nella società civile essa appunto si manifesta nella sua attività produttiva, cioè nel lavoro. Di qui la necessità per Marx dello studio di quella scienza che studia appunto la produzione, le sue forme e i rapporti tra gli uomini nel lavoro: l'economia politica, che, secondo la sua nota affermazione, della società civile è appunto l'anatomia<sup>49</sup>. L'approdo all'economia politica è dunque una conseguenza delle premesse antropologiche e filosofiche del lavoro di Marx.

Marx si dedica allo studio dell'economia politica a Parigi, nello stesso anno in cui vengono pubblicati gli *Annali*, il 1844, ma questo studio prende subito il taglio di un approccio critico a tutta l'economia politica come scienza improntato al metodo della demistificazione speculativa che Feuerbach aveva applicato alla religione. Questo taglio emerge nel risultato di questo primo studio, i *Manoscritti economico-filosofici* risalenti a quell'anno, e giunge alla conclusione, alla quale Marx rimarrà fedele per tutta la vita, che l'economia politica si basa sull'occultamento della presenza del lavoro umano vivo nella produzione e sulla riduzione di questa ad un rapporto tra cose, ad un processo naturale e non sociale. Questo occultamento rimanda all'alienazione del lavoratore che ha luogo nel processo lavorativo nelle condizioni della proprietà privata e della produzione di merci, cioè nel tipo di società civile denominata capitalismo.

Nei *Manoscritti* infatti Marx sostiene che nel processo lavorativo «il lavoro è esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega», si perde, perché «il lavoro non è suo proprio, ma di un altro [...], ed egli [...] non appartiene a se stesso, ma ad un altro»<sup>50</sup>, sia perché il prodotto del suo lavoro in quanto merce si contrappone al lavoratore come un essere estraneo che esiste indipendentemente da lui, sia perché la sua stessa attività produttiva, o quella che in

<sup>45</sup> Cfr. Bloch (1994), p. 714.

<sup>46</sup> Cfr. Vaccaro (1981).

<sup>47</sup> Marx, Engels, (1971), pp. 8-9.

<sup>48</sup> Cfr. Marx (1965a), pp. 273-292.

<sup>49</sup> Cfr. Marx (1969a), p. 4. In queste stesse pagine Marx ricostruisce il suo percorso indicando proprio negli *Annali franco-tedeschi* il punto di partenza di esso, poiché li «la mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato [...] hanno le loro radici [...] nei rapporti materiali dell'esistenza, il cui complesso viene abbracciato da Hegel [...] sotto il termine di "società civile"» (*ibidem*).

<sup>50</sup> Marx (1973a), pp. 74-75.

seguito Marx chiamerà la sua forza-lavoro, è stata venduta in cambio di un salario così che l'operaio stesso è diventato una merce. Questo tema del consolidarsi del nostro prodotto in un oggetto che sfugge al nostro controllo e nel quale sono sussunti non solo l'individuo ma tutti i rapporti sociali ritorna nell'*Ideologia tedesca*<sup>51</sup>, ed infine nel *Capitale* e nei lavori preparatori di esso. Qui infatti Marx ribadisce che «caratteristico del lavoro che crea valore di scambio è infine che il rapporto sociale delle persone si rappresenta per così dire rovesciato, cioè come rapporto sociale delle cose [...] Il valore di scambio è un rapporto fra persone [...] celato sotto il velo delle cose»<sup>52</sup>, nel quale la forza-lavoro, che è la «personalità vivente»<sup>53</sup> dell'uomo, viene acquistata come una merce qualsiasi ed incorporata al capitale come parte di esso, appunto come capitale variabile, per diventare il vero fattore della valorizzazione del capitale. Questa appropriazione del lavoro vivo da parte del capitale raggiunge il suo culmine e la sua sanzione finale con l'introduzione delle macchine nel ciclo produttivo, poiché con essa «il lavoro oggettivato si contrappone al lavoro vivo nello stesso processo di lavoro, come quel potere che lo domina e in cui il capitale stesso consiste»<sup>54</sup>, in un rapporto in cui «l'accento cade non sul fatto che l'enorme potere oggettivo [...] sia oggettivato, ma sul fatto che sia alienato, espropriato, estraniato, che appartenga non all'operaio, ma alle condizioni di produzione personificate, ossia al capitale»<sup>55</sup>, e che in esso «la svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la svalorizzazione del mondo delle cose»<sup>56</sup> e l'operaio si sente fuori di sé. Da questo carattere del rapporto di produzione capitalistico Marx, con una procedura che era stata tipica degli utopisti prima di lui, trae gli spunti che costituiscono il versante più propriamente utopico, cioè progettuale, del suo pensiero e per un confronto con i socialisti utopisti.

Il giudizio di Marx su questi teorici del socialismo attraverso tutta la sua opera appare piuttosto articolato. Dal *Manifesto* alle *Lettere a Kugelmann* infatti egli distingue fra gli autori dei sistemi sociali utopisti e i loro discepoli. Mentre i primi infatti «erano rivoluzionari per molti aspetti»<sup>57</sup>, poiché in essi «vi è l'intuizione fantastica di un mondo nuovo»<sup>58</sup> che «risponde al primo impulso presago del proletariato verso una trasformazione generale della società, in un periodo nel quale il proletariato è ancora pochissimo sviluppato»<sup>59</sup>, e proprio per questo essi respingono ogni azione politica rivoluzionaria da parte del proletariato sostituendola con la loro inventiva personale, i secondi, di fronte allo sviluppo della lotta fra le classi, che ha tolto ogni valore pratico e ogni giustificazione a questa inventiva, finiscono col creare sette reazionarie che con la loro predicazione paralizzano la lotta politica del proletariato stesso.

È evidente che sia il *Manifesto* che le *Lettere a Kugelmann* risentono, quanto meno nella virulenza del loro tono, del contesto politico di lotta interna alle organizzazioni operaie del periodo in cui sono stati scritti, cioè, rispettivamente, la neonata Lega dei comunisti e la prima Internazionale. Ma in queste stesse pagine del *Manifesto* viene rivolta ai socialisti una critica che richiama un altro scenario: quella di «rozzo egualitarismo»<sup>60</sup>. Per trovare la radice di questa critica bisogna risalire a qualche anno prima, agli *Annali franco-tedeschi*, e qui torna in gioco la teoria dell'alienazione. Marx infatti rivolge ai comunisti contemporanei, da Cabet a Weitling, lo stesso rimprovero che nel *Manifesto* rivolgerà ai primi socialisti di non essere critici ma dogmatici perché non sviluppano l'idea di una

<sup>51</sup> Cfr. Marx, Engels (1971), p. 399.

<sup>52</sup> Marx (1969a), p. 16, e cfr. Marx (1972a), pp. 85-86. È il famoso capitolo sul feticismo, ma tutta questa tematica era stata già sviluppata in Marx (1968a), pp. 97-98 e 103 sgg. Su questo carattere sociale della produzione e di tutte le sue figure insiste in modo particolare Heinrich (2004).

<sup>53</sup> Marx (1972a), p. 184.

<sup>54</sup> Marx (1970a), p. 391, e cfr. Marx (1972c), p. 582.

<sup>55</sup> Marx (1970a), p. 575, e cfr. Marx (1972c), p. 192.

<sup>56</sup> Marx (1973a), p. 71.

<sup>57</sup> Marx (1970b), p. 233.

<sup>58</sup> Marx (1976), p. 44.

<sup>59</sup> Marx (1970b), p. 233. Questo giudizio era stato anticipato in Marx (1969b), p. 107.

<sup>60</sup> Marx (1970b), p. 231.

nuova società dalla critica di quella presente, ma contrappongono a questa dei sistemi qualsiasi, in cui il comunismo viene identificato con l'abolizione della proprietà privata, mentre le due cose «non sono affatto identiche», poiché il comunismo è «una manifestazione particolare del principio umanistico» che in questi autori è «contaminato dal suo opposto, l'elemento privato»<sup>61</sup>.

Questa contaminazione viene spiegata meglio da Marx nei *Manoscritti*, dove egli sostiene che questo comunismo «è l'espressione positiva della proprietà privata soppressa, e quindi in primo luogo la proprietà privata generale [...] soltanto la generalizzazione e il compimento della proprietà privata», la sua espressione conseguente che, in quanto tale, «nega ovunque la personalità dell'uomo»<sup>62</sup>: si può dire, con un'espressione tipicamente marxiana, che esso è la negazione della proprietà privata dal punto di vista della proprietà privata, e da questo deriva la sua rozzezza. Ma la proprietà privata «è l'espressione materiale e sensibile della vita umana estraniata», e quindi la sua soppressione deve essere «soppressione positiva di ogni estraniazione», cioè «appropriazione della vita umana [...] e quindi [...] ritorno dell'uomo [...] alla sua esistenza umana, cioè sociale»<sup>63</sup>. Il comunismo allora si identifica col principio umanistico proprio nel momento in cui persegue la soppressione della proprietà privata in quanto ha colto in essa l'autoestraneazione dell'uomo e nella sua soppressione la riappropriazione dell'essenza umana. Questo però significa che l'abolizione della proprietà privata, l'egualianza e il comunismo economico sono solo una meta parziale e provvisoria di un processo rivoluzionario di più ampia portata che ha per obiettivo la liberazione dall'alienazione e la riappropriazione della vita, cioè che «il comunismo è la struttura necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro; ma il comunismo non è come tale la meta dello svolgimento storico, la struttura della società umana»<sup>64</sup>. Con questo si comincia già a delineare in Marx la sua immagine della società futura, e siamo entrati nel cuore della sua proposta utopica. Si tratta ora di vedere quale sarà la struttura della società futura alla quale egli accenna in queste pagine dei *Manoscritti* come a qualcosa di irriducibile a quella comunità dei beni alla quale pensano i comunisti francesi. Negli scritti successivi, e fino alla fine della sua vita, egli ci fornirà molte indicazioni su di essa.

Nell'*Ideologia tedesca* la riappropriazione della vita oltre l'alienazione si concretizza in quella che Marx chiama «la realizzazione universale dell'individuo», la sua «vocazione in generale»<sup>65</sup>, che consiste nello «sviluppo originale e libero degli individui»<sup>66</sup> attraverso il rovesciamento del dominio dei rapporti sugli individui nel dominio degli individui sui rapporti. Poiché però, come si è detto, questi rapporti sono rapporti di oggettivazione nel lavoro, gli individui, «per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza quale è stata fino ad oggi [...], il lavoro»<sup>67</sup>, sostituendo la concorrenza tra individui e la divisione del lavoro con la solidarietà del libero sviluppo di tutti in modo che il lavoro si trasformi nella «manifestazione personale»<sup>68</sup> di ciascuno e nel libero esercizio delle proprie capacità che consente all'individuo di svolgere liberamente diverse attività senza doversi legare a nessuna di esse, così che la società comunista si contraddistingue per essere quella che «mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico»<sup>69</sup>, grazie ad una regolamentazione della produzione

<sup>61</sup> Marx (1965b), p. 81.

<sup>62</sup> Marx (1973a), p. 108.

<sup>63</sup> Ivi, p. 112.

<sup>64</sup> Ivi, p. 126.

<sup>65</sup> Marx, Engels (1971), p. 274.

<sup>66</sup> Ivi, p. 430.

<sup>67</sup> Ivi, p. 57, e più avanti dirà: «Non si tratta di liberare il lavoro, ma di abolirlo» (ivi, p. 187).

<sup>68</sup> Ivi, p. 65.

<sup>69</sup> Ivi, p. 24.

sociale che elimini il fissarsi dell'attività umana al di fuori del soggetto, in modo che, ad esempio, non esistano pittori, «ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche»<sup>70</sup>.

Con queste premesse quindi nel *Capitale* e nei manoscritti preparatori di esso Marx può denominare questa comunità della realizzazione individuale come «il regno della libertà», che «comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna», e «si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria»<sup>71</sup>. Questo passaggio dalla necessità del lavoro alla libertà dello sviluppo delle capacità umane è reso possibile dalla riduzione della giornata lavorativa, che aumenta il tempo libero come tempo della libertà a disposizione dell'individuo, e che dipende a sua volta dallo sviluppo delle forze produttive, che, aumentando enormemente la produttività del lavoro, riduce al minimo il tempo di lavoro socialmente necessario. Le possibilità storiche di questa riduzione sono analizzate da Marx più ampiamente nei *Grundrisse*, di seguito alla sua trattazione delle macchine. L'introduzione di esse nella grande industria infatti svincola la produzione della ricchezza dal tempo e dalla quantità di lavoro impiegato per farla dipendere dalla potenza degli agenti messi in opera nella produzione, cioè dall'applicazione della scienza alla produzione attraverso la tecnologia. A questo punto l'operaio «si colloca accanto al processo di produzione, anziché esserne l'agente principale», «lo sviluppo dell'individuo sociale [...] si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza», la produzione basata sul valore di scambio cessa e «subentra il libero sviluppo delle individualità, e dunque [...] la riduzione del lavoro necessario della società ad un minimo a cui corrisponde poi la formazione e lo sviluppo artistico, scientifico ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro»<sup>72</sup>. Ora la misura della ricchezza è diventata proprio il tempo libero.

Qui emerge «il grande ruolo storico del capitale», che consiste nel fatto che esso «nella sua incessante tensione verso la forma generale della ricchezza [...] spinge il lavoro oltre i limiti dei suoi bisogni naturali» creando pluslavoro, «lavoro superfluo dal punto di vista del semplice valore d'uso, della pura sussistenza», fino al punto che «il possesso e la conservazione della ricchezza generale esigono un tempo di lavoro inferiore per l'intera società [...] e quindi cessa il lavoro in cui l'uomo fa ciò che può lasciar fare alle cose in vece sua»<sup>73</sup>. La contraddizione del capitale sta allora nel fatto che «esso diminuisce [...] il tempo di lavoro nella forma di tempo di lavoro necessario, per accrescerlo nel tempo di lavoro superfluo»<sup>74</sup>, perseguitando così la produzione come fine in sé. Ma questo «non vuol dire altro che sviluppo delle forze produttive umane, quindi sviluppo della ricchezza della natura umana come fine a sé [...] sviluppo delle capacità della specie umana» che, «benché si compia dapprima a spese del maggior numero di individui umani [...] coincide con lo sviluppo del singolo individuo»<sup>75</sup>. Questo è il fondamento concreto, scientifico dell'utopia marxiana, e su questa base Marx potrà rispondere a un quesito posto da Vera Zasulič che la comune rurale russa potrà diventare una cellula del comunismo maturo solo se potrà fare affidamento sulla forza produttiva dell'Occidente<sup>76</sup>, altrimenti in questo comunismo, come Marx aveva detto molti anni prima, «si generalizzerebbe soltanto la miseria»<sup>77</sup>.

Tuttavia lo sviluppo delle forze produttive contiene anche un rischio che le disabilita dall'essere l'unico fattore di passaggio al regno della libertà: è la nota contraddizione marxiana tra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione, cioè la proprietà privata e la divisione del lavoro, che diventano un ostacolo per le forze produttive stesse<sup>78</sup>. A questo punto la tendenza del capitale a convertire in plusvalore il tempo da esso stesso

<sup>70</sup> Ivi, p. 383.

<sup>71</sup> Marx (1972b), p. 231.

<sup>72</sup> Marx (1970a), pp. 401-402.

<sup>73</sup> Marx (1968a), p. 317.

<sup>74</sup> Marx (1970a), p. 402.

<sup>75</sup> Marx (1973b), p. 119.

<sup>76</sup> Cfr. Marx (1970c), p. 303 e ss.

<sup>77</sup> Marx, Engels (1971), p. 25.

<sup>78</sup> Cfr. Marx (1969a), p. 5; (1972a), p. 223.

reso disponibile crea sovrapproduzione e il capitale è costretto a interrompere il lavoro necessario: «le forze produttive sono diventate forze distruttive»<sup>79</sup>, e «suona l'ultima ora della proprietà privata capitalistica»<sup>80</sup>: il capitale cessa di svolgere la sua funzione propulsiva del progresso dell'umanità ed avvia quest'ultima ad un oscuro futuro di stagnazione e crisi. Per evitarlo gli individui devono abolire la proprietà privata e «appropriarsi della totalità delle forze produttive esistenti non solo per arrivare alla loro manifestazione personale, ma semplicemente per assicurare la loro stessa esistenza»<sup>81</sup>: è la rivoluzione.

Benché la rivoluzione sia quell'atto politico la cui assenza, come si è detto, Marx rimprovera a gran parte dei socialisti utopisti e quindi il discriminio tra il suo progetto e il loro, tuttavia anche a proposito di essa la trattazione di Marx non è priva di tonalità utopistiche, per lo meno quando discute le forme e le fasi della transizione. Innanzitutto la rivoluzione deve avere un soggetto, un protagonista, che non può essere l'umanità in generale, ma per Marx deve essere una figura della società che sopporta tutto il peso dell'alienazione del lavoro e dell'espropriazione della forza-lavoro: il proletariato, la «classe che nella società non conta più come classe»<sup>82</sup> e che quindi, secondo la nota espressione di Marx, nella rivoluzione non ha altro da perdere che le proprie catene. Essa si erge a rappresentante dell'intera umanità, e con la rivoluzione conquista il potere politico e lo adopera «per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello stato»<sup>83</sup>. In questo modo si crea una «società collettivista» che certamente «porta [...] ancora sotto ogni rapporto [...] le impronte materne della vecchia società dal cui seno essa è uscita», ma nella quale, grazie alla proprietà comune dei mezzi di produzione, «i produttori non scambiano i loro prodotti; tanto meno il lavoro trasformato in prodotti appare [...] come valore di questi prodotti, come una proprietà reale da essi posseduta»<sup>84</sup>, cioè scomparirà sia il valore di scambio sia l'oggettivazione come alienazione.

Ma anche la presa del potere e la dittatura del proletariato sono per Marx una fase transitoria, poiché già nel *Manifesto* egli sostiene che quando sarà completata l'opera di espropriazione degli espropriatori e di concentrazione della produzione in mano agli individui associati, «il pubblico potere perderà il suo carattere politico»<sup>85</sup> di potere esercitato da una classe per opprimerne un'altra. Si profila qui la teoria marxiana dell'estinzione dello stato, che avrà il suo pieno sviluppo con l'esperienza della Comune di Parigi. Marx sottolinea le misure politiche che indicano come durante la Comune lo stato era stato assorbito dalla società come libera associazione di lavoratori: la sostituzione di un esercito stabile col popolo armato e organizzato in una guardia nazionale; la licenziabilità costante dei membri del governo e l'eleggibilità della polizia e dell'amministrazione giudiziaria; il passaggio alla Comune di tutte le funzioni dello stato; la struttura federativa di tutte le comuni in una nazione<sup>86</sup>. Queste misure, che, come si vede, riprendono le proposte politiche del pensiero utopistico, hanno fatto della Comune un governo della classe operaia grazie al quale poteva essere possibile l'emancipazione economica del lavoro «convertendo i mezzi di produzione [...] e di sfruttamento del lavoro, in semplici strumenti di lavoro libero e socializzato»<sup>87</sup>.

<sup>79</sup> Marx, Engels (1971), p. 430.

<sup>80</sup> Marx (1972a), p. 223.

<sup>81</sup> Marx, Engels (1971), p. 64.

<sup>82</sup> Ivi, p. 29.

<sup>83</sup> Marx (1970b), p. 157.

<sup>84</sup> Marx (1968b), p. 16.

<sup>85</sup> Marx (1970b), p. 158. Anche in *Le lotte di classe in Francia* Marx definisce la dittatura del proletariato «punto di passaggio necessario per l'abolizione delle differenze di classe in generale, per l'abolizione di tutti i rapporti di produzione su cui esse riposano» (Marx, 1896, p. 117), e nella *Critica del programma di Gotha* ribadisce che la dittatura del proletariato è «un periodo politico transitorio tra la società capitalista e la società comunista» (Marx, 1968b, p. 27).

<sup>86</sup> Cfr. Marx (1902), pp. 43-44.

<sup>87</sup> Ivi, p. 47.

Siamo così alle soglie della seconda, più avanzata fase della società comunista, quella che corrisponde negli scritti giovanili al superamento del semplice comunismo economico espresso dall'abolizione della proprietà privata, quando, scomparsa la subordinazione degli individui alla divisione del lavoro, quest'ultimo «non è diventato soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita»<sup>88</sup>, le ultime tracce della società borghese saranno scomparse e ciascuno darà secondo le sue capacità e riceverà secondo i suoi bisogni, e sarà compiuto il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà. Così l'utopia politica di Marx completa la sua utopia economica, ricade su di essa e la rende possibile. Finalmente «alla vecchia società borghese [...] subentra una associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»<sup>89</sup>.

#### *4. Marxismo e utopia da Marx ai giorni nostri*

Questo versante della riflessione di Marx non entrerà a far parte del marxismo, cioè di quella sistematizzazione del suo lavoro teorico che avrà luogo dopo la sua morte ad opera soprattutto di Engels<sup>90</sup> e che sarà finalizzata a dotare i partiti socialdemocratici di una dottrina capace di garantire certezze sul crollo del capitalismo e sulla vittoria finale della classe operaia con lo stesso strumento che in quegli anni costituiva l'elemento di forza della cultura borghese positivista: la scienza. Occorrerà aspettare gli anni Venti del Novecento per veder risorgere nel marxismo uno sforzo di progettazione della società futura grazie da un lato alla spinta della rivoluzione russa, dall'altro all'approdo al movimento operaio di una serie di intellettuali formatisi nella grande cultura borghese del primo Novecento, passati attraverso la lezione di Rosa Luxemburg e di Sorel e da questo resi sensibili alla dimensione etica del socialismo, alla formazione di una coscienza di classe del proletariato e alla democrazia di massa.

Da questa formazione questi intellettuali sono indotti a rifiutare la centralità metodologica dell'economia, tipica del marxismo della Seconda Internazionale, per rivalutare l'aspetto filosofico del pensiero di Marx, cioè il metodo dialettico che Marx eredita da Hegel e che gli consente di adottare il punto di vista della totalità nell'analisi della realtà<sup>91</sup>. Per questa via viene recuperata la centralità della sfera della coscienza, e con essa il problema dell'alienazione come estraniazione del soggetto a se stesso e dominio delle cose sulla coscienza connesso alla forma di merce, o come feticismo in Korsch<sup>92</sup>, o come reificazione in Lukács<sup>93</sup>. L'obiettivo della rivoluzione deve essere allora l'emancipazione di tutta la vita umana dalle leggi dell'economia<sup>94</sup>, ed esso non può essere raggiunto attraverso il solo sviluppo delle forze produttive, ma richiede l'azione soggettiva della classe operaia<sup>95</sup>, che dovrà sfociare nella creazione di consigli operai in cui gestione economica delle aziende e gestione politica della società si fonderanno segnando la fine dello stato<sup>96</sup>.

Ma anche i consigli operai saranno una forma di organizzazione politica transitoria, destinata ad essere superata nella società comunista matura. Qui questi intellettuali riprendono il modello marxiano della *Critica del programma di Gotha* e non esitano e definire il comunismo come il regno della libertà, poiché «nel suo fine e lungo tutta la sua storia il socialismo è una battaglia per la realizzazione della libertà»<sup>97</sup>. In esso infatti secondo Pannekoek il lavoro diventa «libera attività personale»<sup>98</sup> «che potrà dare un senso di bellezza armoniosa»<sup>99</sup>, e così, precisa Rühle, si crea «la possibilità di una più ricca

<sup>88</sup> Marx (1968b), p. 18.

<sup>89</sup> Marx (1970b), p. 158.

<sup>90</sup> Sul ruolo di Engels nel passaggio da Marx al marxismo cfr. Petrucciani (2015).

<sup>91</sup> Cfr. Pannekoek (1972), p. 33, Korsch (1969), p. 259, Lukács (1967), pp. 35-36.

<sup>92</sup> Cfr. Korsch (1969), pp. 121-122.

<sup>93</sup> Cfr. Lukács (1967), p. 101.

<sup>94</sup> Cfr. Korsch, (1969), p. 130, Lukács (1967), p. 254.

<sup>95</sup> Cfr. Korsch (1974), pp. 136-137, Lukács (1967), p. 51, Rühle (1972), p. 209.

<sup>96</sup> Cfr. Pannekoek (1970), p. 108, Korsch (1969), p. 229, Lukács (1967), p. 105.

<sup>97</sup> Korsch (1970), p. 36.

<sup>98</sup> Pannekoek (1970), p. 65.

<sup>99</sup> Ivi, p. 63.

condizione di vita, di un'esistenza migliore, e di un più alto livello di realizzazione della propria umanità»<sup>100</sup>. Sulla stessa linea Lukács ritiene che nel comunismo «un numero sempre maggiore di espressioni della vita umana diventano [...] fini in sé» e che «un qualsiasi prodotto [...] non viene fabbricato in quanto merce, bensì in modo che le sue potenzialità di bellezza siano potenziate al massimo»<sup>101</sup>, che si crea così una «società dell'affetto e della comprensione reciproca»<sup>102</sup>, che richiede uomini nuovi per un nuovo modo di vita, e in cui «la libertà della morale prenderà nella regolamentazione di tutte le attività il posto del carattere coercitivo del diritto»<sup>103</sup>. Per essa Lukács e Rühle non esitano ad usare il termine di utopia, che per il primo indica un «obiettivo finale» che «esula dai limiti economici, giuridici e sociali della società odierna»<sup>104</sup> ma anche un valore che si deve realizzare, e per il secondo un ordine sociale reso possibile dallo sviluppo delle forze produttive. Ma in questo esplicito recupero dell'utopia chi andrà più avanti è Ernst Bloch, che vede nella vita quotidiana l'ambito dell'alienazione ma anche della speranza di un nuovo incontro col sé dell'uomo, di un sogno ad occhi aperti di una realtà umana non ancora esistente. Di questo sogno Bloch delinea le figure, dagli eventi banali della vita quotidiana che ci proiettano nella dimensione del meraviglioso, all'arte, alla musica, alla filosofia, alla stessa religione, e questo sogno il marxismo si propone di realizzare nel mondo esterno<sup>105</sup>. A questo progetto di recupero del marxismo all'utopia Bloch resterà fedele per tutta la vita, e sarà questo progetto ad indurre molti di questi intellettuali ad una rivalutazione dei socialisti utopisti e perfino avversari di Marx<sup>106</sup>, e soprattutto di Fourier.

Questo pensiero sarà messo a tacere o ridotto all'isolamento dallo stalinismo e dalle necessità della lotta al nazismo, per ritornare prepotentemente sulla scena negli anni Sessanta, quando il concetto di utopia conoscerà una nuova stagione sull'onda della rivolta degli studenti e per opera anche questa volta di intellettuali provenienti da tradizioni culturali esterne al marxismo come il surrealismo o l'analitica esistenziale heideggeriana, i quali denunciano l'estendersi dell'alienazione all'intera esistenza umana nella società dei consumi, in cui la logica della merce pervade tutti gli aspetti della vita quotidiana subordinandola al profitto<sup>107</sup>, e a cui oppongono l'idea surrealista di cambiare il mondo per cambiare la vita. Così per Henri Lefebvre l'utopia è il superamento dell'alienazione come blocco delle possibilità umane attraverso una immaginazione creatrice estetica che implica non solo una rottura politica ma anche una rottura poetica che rivaluti la dimensione del sensibile e del corporeo portando ad una riappropriazione di se stessi che promette libertà e felicità<sup>108</sup>. E Marcuse è convinto che lo sviluppo delle forze produttive, una volta passato sotto il controllo degli uomini, consente il salto qualitativo a quella che egli chiama la dimensione estetica della vita, nella quale il lavoro, come in Fourier, è diventato gioco e l'uomo si riconcilia con l'ambiente in un'esistenza pacificata e armonica ispirata al freudiano principio di piacere e al criterio della bellezza<sup>109</sup>.

### 5. Conclusione

Si tratta ormai di una concezione dell'utopia che si misura con le possibilità aperte dalla società capitalista dopo Marx, caratterizzata da un'accentuata automazione della produzione, da una elevata produttività del lavoro, da un'ampia disponibilità di generi di consumo, dall'espansione dei ceti medi e dalla fine della centralità della classe operaia

<sup>100</sup> Rühle (1972), p. 19.

<sup>101</sup> Lukács (1972a), pp. 149-150.

<sup>102</sup> Lukács (1977), p. 121.

<sup>103</sup> Lukács (1972b), p. 65.

<sup>104</sup> Lukács (1972c), p. 6.

<sup>105</sup> Cfr. naturalmente Bloch (1980).

<sup>106</sup> Così Korsch (1975), pp. 429-430. Per una ricostruzione più dettagliata del pensiero di questi autori cfr. Vaccaro (2017).

<sup>107</sup> Cfr. Vaccaro (2007).

<sup>108</sup> Cfr. Lefebvre (1983), Lefebvre (1980), e, su di lui, Vaccaro (2012), pp. 47-71.

<sup>109</sup> Cfr. Marcuse (1968), Marcuse (1969), e, su di lui, Vaccaro (2022).

industriale nel processo produttivo e quindi nella creazione di ricchezza sociale. Queste possibilità, e con esse l'attualità dell'utopia, sono espressamente tematizzate dal pensatore che accompagna questo concetto fino all'inizio del nuovo millennio: André Gorz. Pur senza lesinare critiche a Marx per la sua fiducia nelle forze produttive e nel proletariato<sup>110</sup>, Gorz ritiene infatti che «la logica del capitale ci ha condotti alle soglie della liberazione»<sup>111</sup>, perché attraverso una sempre maggiore produttività del lavoro ha creato le premesse di una società senza alienazione in cui la soddisfazione dei bisogni è assicurata da una quantità minima di lavoro, il lavoro deve servire all'allargamento dell'autonomia individuale, e la ricchezza viene misurata in possibilità autodeterminate di felicità. Gorz definisce questa società «una società del tempo liberato o “società della cultura”», e la ritiene «conforme al contenuto etico (il “libero sviluppo delle individualità”) dell’utopia marxiana»<sup>112</sup>.

Quello che Gorz sembra suggerirci forse è che è proprio questa la parte più viva e attuale del pensiero di Marx, e l'eredità che dobbiamo raccogliere nella nostra epoca che qualcuno ha voluto chiamare post-marxista<sup>113</sup> e che appare così lontana sia da quella di Marx che da quella del marxismo classico al punto da sembrare che in essa tutte le sue categorie siano state invalidate. Ma allora il senso della riscoperta dell'utopia di Marx e in Marx sta forse proprio nel non arrendersi alle presunte leggi dell'economia e nel non rinunciare a pensare un mondo e una vita possibili per tutti gli uomini, poiché l'utopia è «la visione del futuro in base alla quale una civiltà elabora i suoi progetti, fonda i suoi scopi ideali e le sue speranze»<sup>114</sup>.

### *Bibliografia.*

- Baczko, B. (1979), *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, trad. it. a cura di M. Botto e D. Gibelli, Einaudi, Torino.
- Bartolommei, S. (1978), *Illuminismo e utopia. Temi e progetti utopici nella cultura francese (1776-1788)*, il Saggiatore, Milano.
- Bernardi, W. (1974), *Utopia e socialismo nel '700 francese*, Sansoni, Firenze
- Blanc, L. (1966), *Organizzazione del lavoro*, trad. it. in G.M. Bravo, (a cura di) (1966), pp. 311-342.
- Bloch, E. (1980), *Spirito dell'utopia*, trad. it. a cura di V. Bertolino e F. Coppelotti, La Nuova Italia, Firenze.
- Bloch, E. (1994), *Il principio speranza*, vol. II, trad. it. a cura di T. Cavallo, Garzanti, Milano.
- Bravo, G.M. (1966), *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti, Roma.
- Bravo, G.M. (1966a), *Introduzione a G.M. Bravo* (a cura di) (1966), pp. 7-40.
- Comparato, V.I. (2005), *Utopia*, il mulino, Bologna.
- Cabet, E. (1966), *Voyage en Icarie*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 479-498.
- Cole, G.D.H. (1953), *Storia del pensiero socialista*, vol. I: *I precursori. 1789-1850*, trad. it. a cura di L. Bernardi, Laterza, Bari, 1972.
- Considérant, V. (1966), *Ideale di una società perfetta*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 164-186.
- Constant, A.-L. (1966), *La Bibbia della libertà*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 520-530.
- Dézamy, T. (1966), *Il Codice della comunità*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 534-546.
- Esquiros, A. (1966), *Il Vangelo del popolo*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 501-516.

<sup>110</sup> Cfr. Gorz (1982).

<sup>111</sup> Ivi, p. 84.

<sup>112</sup> Gorz (1992), p. 105.

<sup>113</sup> In questi termini si esprime ed es. Therborn (2008). Per una ripresa dell'eredità di Marx cfr. invece Hobsbawm (2012).

<sup>114</sup> Gorz (1992), p. 17.

- Fourier, C. (1966), *Il nuovo mondo industriale e societario*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 98-126.
- Gorz, A. (1982), *Addio al proletariato*, trad. it. a cura di G. Viale, Edizioni lavoro, Roma.
- Gorz, A. (1992), *Metamorfosi del lavoro*, trad. it. a cura di S. Musso, Bollati Boringhieri, Torino.
- Habermas, J. (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. a cura di E. Agazzi, Laterza, Bari.
- Heinrich, M. (2004), *Kritik der politischen Ökonomie: Eine Einführung*, Schmetterling, Stuttgart.
- Hobsbawm, E. (2012), *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, trad. it a cura di L. Clausi, Rizzoli, Milano.
- Korsch, K. (1969), *Karl Marx*, trad. it. a cura di A. Illuminati, Laterza, Bari.
- Korsch, K. (1970), *Marxismo e filosofia*, trad. it. a cura di M. Spinella, Sugar, Milano.
- Korsch, K. (1974), *Crisi del marxismo*, trad it. in *Dialectica e scienza nel marxismo*, a cura di G.E. Rusconi, Laterza, Bari, pp. 133-140.
- Korsch, K. (1975), *Dieci tesi sul marxismo oggi*, in *Scritti politici*, trad. it. a cura di C. Bertorelle e C. Saraceno, Laterza, Bari, pp. 429-431.
- Lamennais, F. (1966), *La schiavitù moderna*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 363-386.
- Laponneraye, A. (1966), *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 152-160.
- Lefebvre, H. (1980), *Il tempo degli equivoci*, Multhipla, Milano.
- Lefebvre, H. (1983), *Abbandonare Marx?*, trad. it. a cura di A.M. Tognazzi, Editori Riuniti, Roma.
- Lukács, G. (1967), *Storia e coscienza di classe*, trad. it. a cura di G. Piana, Sugar, Milano.
- Lukács, G. (1972a), *Vecchia e nuova Kultur*, in *Kommunismus 1920-1921*, ed. it. a cura di M. Cacciari, Padova, Marsilio, pp. 138-152.
- Lukács, G. (1972b), *Il ruolo della morale nella produzione comunista*, in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, trad. it. a cura di P. Manganaro e N. Merker, Laterza, Bari, pp. 65-72.
- Lukács, G. (1972b), *Tattica e etica*, trad. it. ivi, pp. 3-14.
- Lukács, G. (1977), *I fondamenti morali del comunismo*, trad. it. in F. Cerutti et al., *Storia e coscienza di classe oggi*, Aut Aut, Milano, pp. 119-122.
- Mably, G.B. de (1961), *Dei diritti e dei doveri del cittadino*, trad it. in G.B. de Mably, *Scritti politici*, a cura di A. Maffey, UTET, Torino, vol. I, pp. 54-181.
- Mably, G.B. de (1996), *Dubbi proposti ai filosofi economisti sull'ordine naturale ed essenziale delle società politiche*, trad. it. in G.B. de Mably, *Scritti politici*, a cura di A. Maffey, UTET, Torino, vol. II, pp. 7-146.
- Mannheim, K. (1974), *Ideologie e utopia*, trad. it. a cura di A. Santucci, il mulino, Bologna.
- Marat, J.-P. (1977a), *Le catene della schiavitù*, in *L'amico del popolo*, a cura di C. Spada, Editori Riuniti, Roma, pp. 18-35.
- Marat, J.-P. (1977b), *L'amico del popolo*, in *L'amico del popolo*, a cura di C. Spada, Editori Riuniti, Roma, pp. 57-192.
- Marat, J.-P. (1977c), *Il diritto di proprietà*, in *L'amico del popolo*, a cura di C. Spada, Editori Riuniti, Roma, pp. 36-44.
- Marcuse, H. (1968), *Eros e civiltà*, trad. it. a cura di L. Bassi, Einaudi, Torino.
- Marcuse, H. (1969), *Saggio sulla liberazione*, trad. it. a cura di L. Lamberti, Einaudi, Torino.
- Marx, K., Engels, F. (1971), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Ed. Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1896), *Le lotte di classe in Francia*, Critica sociale, Milano.
- Marx, K. (1902), *La guerra civile in Francia*, Mongini, Roma.
- Marx, K. (1965a), *La questione ebraica*, in *Annali franco-tedeschi*, trad. it. a cura di G.M. Bravo, Edizioni del Gallo, Milano, pp. 262-301.

- Marx, K. (1965b), *Un carteggio del 1843*, in *Annali franco-tedeschi*, trad. it. a cura di G.M. Bravo, Edizioni del Gallo, Milano, pp. 55-83.
- Marx, K. (1968a), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. I, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1968b), *Critica del programma di Gotha*, trad. it. a cura di E. Sgrò, Feltrinelli, Milano.
- Marx, K. (1969a), *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzamonti, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1969b), *Miseria della filosofia*, trad. it. a cura di F. Rodano, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1970a), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, trad. it. a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze.
- Marx, K. (1970b), *Manifesto del partito comunista*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzamonti, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1970c), *India, Cina, Russia*, ed. it. a cura di B. Maffi, il Saggiatore, Milano.
- Marx, K. (1972a), *Il Capitale*, vol. I, 1, trad. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1972b), *Il Capitale*, vol. III, 3, trad. it. a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1972c), *Teorie sul plusvalore*, vol I, trad. it. a cura di G. Giorgetti, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1973a), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1973b), *Teorie sul plusvalore*, vol. II, trad. it. a cura di L. Perini, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1976), *Lettere a Kugelmann*, trad. it. a cura di B. Munari, Editori Riuniti, Roma.
- Meslier, J. (1992), *Testamento*, trad. it. a cura di I. Tosi Gallo, La fiaccola, Ragusa.
- Morelly, (1975), *Codice della natura*, trad. it. a cura di C. Romeo, Editori Riuniti, Roma.
- Moro, T. (1971), *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, trad. it. a cura di T. Fiore, Laterza, Bari.
- Mumford, L. (1997), *Storia dell'utopia*, trad. it. a cura di R. D'Agostino, Donzelli, Roma.
- Owen, R. (1966), *Il libro del nuovo mondo morale*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 206-244.
- Pannekoek, A. (1970), *Organizzazione rivoluzionaria e consigli operai*, trad. it. a cura di P. Rademakers e D. Zazzi, Feltrinelli, Milano.
- Pannekoek, A. (1972), *Lenin filosofo*, trad. it. a cura di F. Belfiore, Feltrinelli, Milano.
- Petrucciani, S. (2015), *Da Marx al marxismo attraverso Engels*, in S. Petrussciani (a cura di), *Storia del marxismo*, Carocci, Roma, vol. I, pp. 11-32.
- Pillot, J.-J. (1966), *Né castelli né capanne*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 396-410.
- Quarta, C. (2015), *Homo utopicus. La dimensione storico-antropologica dell'utopia*, Dedalo, Bari.
- Robespierre, M. (1984a), *Sul processo del re*, in *La rivoluzione giacobina*, ed. it. a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, pp. 91-102.
- Robespierre, M. (1984b), *Sul governo rappresentativo*, in *La rivoluzione giacobina*, ed. it. a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, pp. 127-144.
- Robespierre, M. (1984c), *Sulla proprietà*, in *La rivoluzione giacobina*, ed. it. a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, pp. 118-126.
- Rota Ghibaudi, S. (1987), *L'utopia e l'utopismo. Dalla grande progettualità al ripiegamento critico*, Angeli, Milano.
- Rühle, O. (1972), *Il coraggio dell'utopia*, trad. it. a cura di L. Biagioni, Guaraldi, Rimini.
- Saint-Just, L. (1971a), *Sull'organizzazione dell'esercito*, in L. Saint-Just, *Terrore e libertà*, a cura di A. Soboul, trad. it. a cura di P. Basevi, Ed. Riuniti, Roma, pp. 80-86.
- Saint-Just, L. (1971b), *Sull'amministrazione generale, sulla giustizia, il commercio, la legislazione e i delitti delle fazioni*, in L. Saint-Just, *Terrore e libertà*, a cura di A. Soboul, trad. it. a cura di P. Basevi, Editori Riuniti, Roma, pp. 185-208.

- Therborn, G. (2008), *From Marxism to Post-Marxism?*, Verso, London-New York.
- Vaccaro, G.B. (1981), *Socialismo e umanesimo nel pensiero di Moses Hess (1837-1847)*, Bibliopolis, Napoli.
- Vaccaro, G.B. (2007), *Per la critica della società della merce*, Mimesis, Milano.
- Vaccaro, G.B. (2012), *Le idee degli anni Sessanta*, Mimesis, Milano.
- Vaccaro, G.B. (2017), *L'idea di comunismo e il marxismo del Novecento*, Mimesis, Milano.
- Vaccaro, G.B. (2022), *Antropologia e utopia. Saggio su Marcuse*, Mimesis, Milano.
- Varlet, J. (1976a), *Piano per una nuova organizzazione della Società-madre degli amici della Costituzione*, in T. Leclerc, J. Roux, J. Varlet, *Gli arrabbiati*, a cura di A. Groppi, Editori Riuniti, Roma, pp. 153-161.
- Varlet, J. (1976b), *Dichiarazione solenne dei diritti dell'uomo nello stato sociale*, in T. Leclerc, J. Roux, J. Varlet, *Gli arrabbiati*, a cura di A. Groppi, Editori Riuniti, Roma, pp. 177-183.
- Weitling, W. (1966), *L'umanità come è e come dovrebbe essere*, trad. it. in G.M. Bravo (a cura di) (1966), pp. 249-288.