

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Studi Umanistici

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Storiche

HENRI DE MAN PENSATORE E POLITICO SOCIALISTA.

UN INTELLETTUALE DA RISCOPRIRE

Relatore:

Chiar.mo Prof. Nicola DEL CORNO

Elaborato Finale di:

Filippo ANNONI

Matr. n. 939875

Anno Accademico 2020/2021

A Paola, compagna della mia vita,
che ha sposato un ingegnere
e si è ritrovata con uno storico-filosofo

Indice

Introduzione	9
I. Biografia	21
II. La Critica del Marxismo	37
III. L'Idea Socialista	94
IV. Il Piano del Lavoro	151
V. Conclusioni	164
Bibliografia	190

Introduzione

Il percorso compiuto da Henri de Man (1885-1953) si potrebbe sintetizzare in questo modo: una gioventù vissuta da marxista ortodosso, che dura fino allo shock del 1914. Una conversione che inizia a maturare durante gli anni di guerra, guerra alla quale prende parte da volontario, lui che non era richiamabile e che professa idee pacifiste, idee che, peraltro, manterrà per tutta la sua vita e semmai rafforzerà, dopo aver visto da presso la follia dell'«inutile strage». La conversione è quella dell'abbandono del marxismo, almeno di quello che definisce marxismo volgare, per sostenere la necessità di un rinnovamento profondo del movimento socialista. Però De Man resterà per tutta la vita soprattutto un fiero avversario del capitalismo, che combatterà con tutte le sue forze, tanto da pensare di poter intravedere addirittura nell'Adolf Hitler del 1940 una possibile alternativa. Effettivamente si trattò di un errore clamoroso, che pagherà a caro prezzo, quando avrebbe potuto diventare uno dei grandi europeisti del dopoguerra. A tal proposito sono di aiuto le parole del compagno di partito Paul-Henri Spaak che riporto nel V capitolo.

Il più noto dei libri di Henri de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus* (1926), vuole sì sottoporre il marxismo ad una critica serrata, ma da posizioni assolutamente socialiste; non si può dubitare nemmeno per un attimo che il nemico da sconfiggere, direi quasi da disprezzare, sia il capitalismo, soprattutto il capitalismo della sua epoca. Il motivo principale della sua intera opera è rinnovare la forza che il movimento socialista ha perduto negli anni, dopo che un colpo ulteriore è stato inferto, non tanto dall'incapacità di opporsi alla Grande guerra, ma dal non averci quasi provato. Il capitalismo s'è trasformato ed alcune delle ipotesi di Marx sono cadute: il sindacato ha conquistato delle posizioni importanti, i socialisti già partecipano ai governi, il pauperismo non è avvenuto, e semmai de Man vede ben chiaro il pericolo da evitare in tutti i modi, l'imborghesimento delle masse. Non si è assistito alla scomparsa del ceto medio che doveva ingrossare le fila del proletariato a formare una nuova maggioranza; piuttosto si assiste ad una certa partecipazione al sentimento nazionale da parte dei proletari, i quali non sono più senza patria e hanno da perdere ben altro che le loro catene, come i fatti del 1914 hanno tragicamente dimostrato anche col fallimento del grido «Proletari di tutto il mondo unitevi!». Marx è da aggiornare anche

perché un partito socialista al governo non potrebbe far altro che continuare la politica di difesa degli interessi nazionali in perfetta continuità con qualsiasi governo conservatore. De Man osserva che anche la sfiducia di Marx verso lo Stato come «comitato che amministra gli affari della classe borghese» è da rivedere radicalmente, se è vero che il grande capitale, da un lato vorrebbe semmai rimpicciolirlo e dall'altro comunque controllarlo grazie alla finanza, ai partiti, ai giornali, ai grand commis di estrazione alto-borghese...

Il socialismo deve pensare attentamente le basi su cui rifondare il movimento; abbandonare il materialismo storico e la pretesa scientificità del marxismo, la sua visione razionalista e determinista a favore di un approccio psicologico e di una visione morale. Cito da Carlo Rosselli:

Dopo il 1908 la crisi intellettuale e morale aveva assunto un carattere così allarmante da richiamare invano l'attenzione di alcuni tra i migliori ... La gioventù corse tutte le esperienze, fuor che quella socialista che ... appariva intellettualmente conclusa e priva di vera passione. La gioventù fu volta a volta crociana, vociana, liberale, futurista, nazionalista, cristiana, ma non fu più socialista. Il socialismo non interessava più.¹

La polemica revisionista inizia nel 1899 con la pubblicazione de *I presupposti del socialismo*: l'attesa del crollo del capitalismo è infondata, il capitalismo si è trasformato e sopravvive. Bernstein scrive:

oggi, gli operai meglio occupati ... noi li incontriamo proprio nelle industrie che hanno un saggio di plusvalore molto elevato, mentre quelli più vergognosamente angariati li incontriamo proprio in quelle che lo hanno molto basso. ... Sul solo fatto che l'operaio salariato non riceve l'intero valore del prodotto del suo lavoro non è possibile fondare scientificamente il socialismo o il comunismo.²

Dopo Bernstein i tentativi principali di evoluzione sono stati quello di Sorel ed il bolscevismo russo. Secondo de Man il bolscevismo è semplicemente non esportabile in Europa occidentale, ed in più di un'occasione e per più motivi è fortemente critico verso la rivoluzione russa. Invece Sorel va proprio nella direzione di negare gli automatismi del materialismo storico: occorre fornire le masse di un punto di appoggio che è più psicologico. Se la previsione scientifica ha fallito, Sorel ripropone il mito,

¹ C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Torino, 1973, pp. 46-7.

² E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, 1968, Bari, pp. 83-4.

nella forma del sindacalismo rivoluzionario e nell'idea del grande «sciopero generale»; la sua è una presa di distanza dal preteso razionalismo scientifico. Ma la realtà dei fatti è che il sindacato e la classe operaia non hanno scelto la strada rivoluzionaria. Prendo a prestito da Costanzo Preve:

la classe operaia e proletaria di fabbrica, sia pure “mondializzata”, non può più essere ancora decentemente considerata la classe rivoluzionaria per eccellenza. Rimando alle tesi di Bauman, che condivido nell'essenziale. In breve, la classe operaia di fabbrica presenta due tendenze strutturali costanti nella storia e nella geografia, l'economicizzazione del conflitto ... e la delega a ceti politici professionali di rappresentanza, la cui integrazione fatale nel sistema è stata descritta per la prima volta da Roberto Michels in modo assolutamente newtoniano e darwiniano, cioè pressoché definitivo.³

Il movimento sta perdendo vigore, De Man parla di «bisogno di una fede la cui sincerità possa provarsi con l'attuazione nella vita pratica». La crisi si vede nel disaccordo tra la teoria marxista e la pratica dei partiti, per non parlare dei sindacati, nella vergognosa incapacità dell'Internazionale di imbastire una pur minima opposizione alla guerra e nella crescente divisione tra socialisti e comunisti con il Komintern che chiede l'accettazione preventiva dei «21 punti» per l'adesione. Gli autori marxisti si adoperano per riconciliare la teoria con i fatti, ma il socialismo si sta staccando dal verbo marxiano, e ciò malgrado che Marx sia comunque e continuamente osannato ed incensato per il genio che non è possibile negare che sia stato in realtà.

Il marxismo non ispira più le azioni spiccatamente politiche, perché queste sono dominate da circostanze troppo diverse da quelle che fecero nascere la dottrina ... Ogni qualvolta si trova di fronte a un fatto pratico ricorre alla casistica, cercando sempre di giustificare il fatto col sistema, non mai di vivificare il sistema col fatto.⁴

De Man sostiene che è ormai lecito dubitare della realizzazione di un ordine socialista come fenomeno necessario ed ineluttabile:

non citerò, per il momento, che l'assorbimento graduale della classe operaia nello strato di cultura borghese, l'essere il movente rivoluzionario continuamente respinto dal movente riformista, lo stringersi progressivo dei legami che uniscono la classe operaia

³ C. Preve, *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie*, Pistoia, 2003, pp. 198-9.

⁴ H. de Man, *Il superamento del marxismo*, Bari, 1929, pp. 14-5 vol. I.

con le istituzioni politiche ed economiche della comunità, il differenziarsi ognor crescente del movimento socialista nell'ambito nazionale, la formazione di una burocrazia dirigente nelle organizzazioni operaie, ecc.⁵

Gli avversari del marxismo, ma anche i revisionisti, si sono concentrati principalmente sugli errori di previsione compiuti dal pensatore di Treviri, de Man non trascura questa prospettiva, ma cambia decisamente punto di osservazione. Il movimento socialista, come qualsiasi altro sistema umano, è influenzato da fatti psicologici: gli avvenimenti storici possono influenzare le comunità umane solo attraverso quelle particolari lenti che sono le valutazioni di ordine morale, le quali sono in interazione costante con l'io profondo, l'io subcosciente, con la cultura della comunità e dell'individuo...

Il primo errore di Marx è che il suo sistema è pensato come incentrato su una questione di interessi, il recupero del plusvalore: invece de Man scrive che non è possibile una lotta di classe solo incentrata sull'interesse. Gli operai, in quanto venditori di forza lavoro, sono anche in competizione tra di loro: gli operai qualificati vogliono ridurre gli apprendisti, gli operai nazionali si proteggono dalla concorrenza di donne ed immigrati, che vengono pagati meno di loro. De Man scrive che una nuova etica sociale può nascere solo da un senso di solidarietà, una cosa di fatto assai diversa dalla coscienza dell'interesse, ossia un senso di comunanza naturale nell'uomo che «è stato momentaneamente soffocato dall'economia basata sulla concorrenza del capitalismo ... L'uomo si sente solidale con coloro coi quali patisce in comune un'ingiustizia».⁶

De Man osserva che quandanche fosse provata, e non lo è, un'opposizione assoluta tra padroni e operai, la lotta di classe non si genera in maniera necessaria: negli Stati Uniti non s'è generata, il socialismo vi è quasi assente. Secondo lui, la ragione risiede nel fatto che il punto di partenza non è stata una stratificazione sociale che ha pesantemente influenzato lo sviluppo del fenomeno capitalista, ma una condizione e «un'atmosfera di uguaglianza politica e sociale». La lotta di classe è provocata da un sentimento di ingiustizia e non dalla presa di coscienza di supposti interessi di classe. Marx poi si sbaglia sulle capacità del movimento operaio, e l'operaio non è quell'eroe cui basta solo di prendere coscienza della sua condizione per agire fino alla

⁵ Ivi, p. 20 vol. I.

⁶ Ivi, p. 131 vol. I.

rivoluzione. Nemmeno ha senso credere che la massa possa essere dotata di quelle virtù che il singolo non può possedere.

Marx sbaglia ancora sulla rilevanza di due elementi esterni alla classe proletaria: lo Stato e gli intellettuali, questi ultimi presi nella loro accezione più ampia, ossia tutti coloro le cui conoscenze tecniche sono centrali per il buon funzionamento sia dell'apparato produttivo che di quello pubblico. Abbiamo già accennato riguardo allo Stato, riguardo agli intellettuali Marx ha trascurato il loro ruolo; de Man, al contrario, assegna loro un ruolo di straordinaria importanza, un ruolo che ha a che fare con l'educazione, l'idea di umanesimo, la crescita dell'uomo inserito in una comunità. In estrema sintesi per il nostro autore il socialismo significa umanesimo, nella sua accezione di sviluppo armonico delle capacità umane; ed in quanto tale il socialismo non può che assorbire il meglio del cristianesimo e l'idea democratica, ossia di confronto non violento.

De Man interpreta il marxismo come figlio del XIX secolo, che risente del positivismo e dell'esagerata fiducia nella ragione umana di arrivare a delle leggi "naturali", ossia meccaniche e necessarie, anche per il comportamento sociale: l'idea di «ricavare dalla sola ragione i fini e le norme di vita». Ed il comportamento sociale è quasi esclusivamente inquadrato nell'agire economico, anche perché è quello ove la quantificazione e la razionalizzazione sono più facili. De Man scrive di assalto, da parte del pensiero razionale e delle scienze della natura, alla conoscenza delle realtà ultime. Con la religione ridotta a pura superstizione, mentre l'esperienza estetica, che non si può razionalizzare, diviene un semplice accessorio dell'utile. Con gli economisti classici, cui Marx si ispira, che vedono nell'uomo «un meccanismo mosso unicamente dall'istinto di lucro». Certo che, alla fine del secolo, la scienza si deve arrendere all'evidenza che un aumento quantitativo delle conoscenze «non permetta di comprendere meglio il senso della vita e la vera natura delle forze che guidano l'uomo».⁷ Che la psicologia contemporanea non riconosca al pensiero razionale che «una funzione ordinatrice ed inibitrice», ma che la conoscenza umana non vada intesa solo come pensiero logico, ossia come conoscenza mediata da un sistema concettuale. Conoscenza è anche sensazione, intuizione, introspezione.

⁷ Ivi, p. 105 vol. II.

Il marxismo usa le categorie per stabilire rapporti di causalità: ma se lo studio del passato è lo spiegare i fatti coi fatti, questo non è possibile per anticipare il futuro. L'uso delle categorie in tal senso, per anticipare l'avvenire, diventa sorgente di errore. Il marxismo usa la categoria "economia mondiale" come causa di tutte le altre: ossia pone un sistema deterministico che, agli occhi di de Man, ha l'enorme difetto di escludere la volontà umana e tutti quei fenomeni psicologici che contribuiscono a generare pensieri ed azioni umane. Ci sta dicendo che i fenomeni storici sono interconnessi, ci sono delle interazioni reciproche, delle retroazioni; non è possibile credere che un fenomeno possa influenzare gli altri senza subire delle conseguenze di ritorno. Ci dice che gli esseri umani in parte si adattano alle condizioni ed in parte reagiscono: ossia esiste un rapporto non a senso unico, ma di interdipendenza tra fenomeni economici e fenomeni psicologici e morali.

Secondo de Man, la spinta determinista impressa da Marx ha avuto il senso di volere rafforzare la volontà di uno schieramento che combatteva da posizioni impari. Ciò che è stato l'Antico Testamento per il popolo di Israele, un fare «appello ad una forza soprannaturale» per incutere timore nei nemici e fortificare i propri sostenitori. Se questa scelta genera un utile, de Man annota che nel lungo periodo indebolisce la credenza nel dovere morale, intralciando i moventi etici a favore dei moventi economici, niente di diverso da quanto fa il capitalismo. «Una credenza è buona o cattiva secondo che rende gli uomini migliori o peggiori», però fino a che il movimento era formato da pochi intellettuali entusiasti, si poteva trascurare il movente etico, ma quando il successo gli arride e le dimensioni diventano grandi, allora trascurare il momento etico significa solo favorire i pusillanimi «adoratori del Dio Organizzazione».

De Man attacca la teoria del plusvalore: una teoria che non prova quello che tutti sanno, ma che ciò che vuole provare, si limita a supporlo. Non riesce a stabilire che la lotta di classe è contro un'ingiustizia. Senza valutazioni etiche la lotta si fa difficile e l'idea di liberazione ineluttabile dell'umanità si trova messa in dubbio proprio dall'esperienza, alquanto fallimentare, della rivoluzione russa. Il marxismo ha perso la sua spinta propulsiva che è necessario ritrovare.

De Man scrive che il suo credo socialista va compreso come il valore di un movente e non tanto come certezza della sua attuazione più o meno immediata.

L'uomo non può calmare la sua nostalgia più profonda, la vittoria sul tempo, se non trasformando i suoi fini futuri in moventi attuali e incorporando così un frammento dell'avvenire nel presente.⁸

Le istituzioni devono rimuovere gli ostacoli sulla strada dei cittadini, ma il punto centrale sta nel modificare i moventi: da un approccio materialista ed edonista ad un approccio umanista.

Il XIX secolo ha preteso troppo dalle possibilità di conoscenza degli umani, il marxismo ha relativizzato ogni altro sapere eccetto sé stesso, ma la sua scientificità è crollata. Sarebbe auspicabile che gli uomini, convinti dalle loro mediocri capacità di detenere conoscenze certe, proprio alla luce di questa incertezza, evitassero di imporsi sugli altri in virtù di qualche loro preteso sapere, o del preteso sapere di qualche terzo. E questo non vuole essere un inno al relativismo, un concetto che si disfa da sé stesso. Nell'opera del 1933, *L'Idée socialiste*, si concentra principalmente sull'essenza del socialismo e sulla sua necessaria contrapposizione al capitalismo. De Man insiste sulla trasformazione culturale che deve avvenire nella classe operaia e sembra avere compreso già la necessità di aprire la sinistra a tutte le forze della borghesia disponibili ad un progetto nuovo. Forse è uno dei primi a scrivere una cosa come «l'équation posée entre bourgeoisie et capitalisme, bourgeois et capitaliste, a causé déjà pas mal de désastres». Dove la borghesia è associata alla rinascita delle città europee a partire dall'XI secolo: una borghesia che pensa e pratica il lavoro come fonte di guadagno e come liberazione dall'asservimento feudale. Inoltre, anche sulla scia del movimento benedettino, il lavoro perde il suo carattere di maledizione biblica per assumere quello di partecipazione al disegno divino. Con la religione cristiana che diviene positiva ed attiva, da attesa millenarista che era e con la creazione di una nuova sintesi, la scolastica di Tommaso d'Aquino, che cerca di coniugare le due grandi anime dell'Occidente, la ragione e la rivelazione. Chiaro come, l'idea di Tommaso, fosse destinata al fallimento. De Man dedica un capitolo intero allo sviluppo del pensiero e alla rottura dell'armonia tomista: il cristianesimo accetta sì la ragione ma la subordina comunque alla rivelazione, quando è ovvio che la ragione non può accettare questa subordinazione. La scoperta del pensiero greco è il dubbio, che mette a nudo le fallacie del pensiero e del nostro conoscere. Una volta che si sdogana la ragione, una volta che

⁸ Vedi nota 115 p. 87.

l'individuo diviene libero da vincoli, come nei comuni medievali, l'illuminazione, di cui la Chiesa si arroga il monopolio, diviene in realtà accessibile senza mediazione alcuna.

De Man scrive che le parole *Liberté, Egalité, Fraternité*, che la rivoluzione ha sbandierato e così velocemente tradito, non sono mai state così prossime alla loro realizzazione, come nelle libere città europee tra XI e XIV secolo. La sintesi di de Man meriterebbe di essere letta in originale, la mia sintesi della sintesi non può che risultare insufficiente, ma tant'è.

De Man parla di un'epoca in cui il guadagno del borghese è strettamente legato al lavoro personale, artigiano o commerciale che sia, ed in cui il denaro non è ancora capitale, inteso nel senso marxiano. Il commerciante deve viaggiare in giro per il mondo in prima persona e l'artigiano produce lavoro non meno dell'ultimo degli apprendisti, il quale è ben capace di comprendere quale sia il guadagno del maestro. Questo avviene non tanto perché è un'epoca che non conosce l'avidità, l'avidità nasce con la creazione del danaro universale, con la moneta, ma avviene perché il sistema è ancora strutturato in maniera diversa. Gli elementi che hanno portato al successo il capitalismo come l'istinto smodato di lucro e l'impulso alla produttività falliscono una prima volta nel medioevo per incompatibilità etica ed economica: infatti contraddicono la mentalità artigiana e corporativa, la condanna dell'usura, l'idea della dignità del lavoro.

Ma due grandi forze operano la riorganizzazione del continente europeo: la monarchia ed il capitale. Occorre superare il sistema corporativo, che limita le dimensioni dell'economia ed è contraria alle innovazioni, servono condizioni politiche e spirituali diverse. La monarchia si assicura l'appoggio della borghesia unificando il territorio, garantendo la pace nazionale e mantenendo le vie di comunicazione esenti dai conflitti e libere dai diritti di dogana. Occorre sopprimere i monopoli industriali di cui godono le città che ostacolano lo sviluppo dell'industria rurale, occorre distruggere il quadro normativo e spirituale dell'ordine corporativo. Le città si adattano all'idea di guerra nazionale da cui prende origine il carattere "patriottico" ed il sentimento nazionale della borghesia, la quale lega i suoi interessi allo sforzo accentratore della monarchia. In questo frangente la borghesia guadagna posizioni e conoscenza del funzionamento del potere, ma è la ricchezza finanziaria il vero punto di forza per influenzare il

governo regio, che ha bisogno di denaro molto più dei signori feudali. Le guerre sono cambiate tra fine XV e XVI secolo, pensiamo alle sconfitte del duca di Borgogna contro gli eserciti plebei svizzeri, i nobili sono valorosi ma poco coesi, indisciplinati, perdono le battaglie. Alla fine del XV secolo i cavalieri tedeschi sono esclusi dalla Dieta imperiale, non formano più il nucleo dell'esercito, subiscono la concorrenza politica dei grandi signori territoriali e la concorrenza militare degli eserciti plebei e delle armi da fuoco. Dopo il 1517 tentano la rivolta prima dei contadini, ma sono sconfitti come lo saranno i contadini. Il legame tra capitale e monarchia diviene da subito molto forte, se si vuole vincere la guerra il denaro diviene centrale e l'innovazione tecnica lo diverrà presto.

La polvere da sparo annienta il potere militare dei signori feudali, la bussola e le altre tecnologie nautiche aprono le grandi vie di comunicazione che vogliono aggirare il monopolio musulmano sulle vie che provengono dall'oriente e che terminano nel Mediterraneo ottomano, si vuole andare direttamente alla fonte. Ciò permetterà l'accumulo di grandi capitali. La stampa a caratteri mobili e la disponibilità di carta, assai meno cara della pergamena, permettono la rottura del monopolio della Chiesa sulla produzione di cultura. La Riforma è il primo confronto sociale che si combatte anche con la diffusione di prodotti stampati, il numero di copie prodotte aumenta di molto e si pubblica sempre più in volgare. Lutero traduce prima il Nuovo e poi il Vecchio Testamento in tedesco.

Passando sopra, per soli motivi di spazio, alla grande catena di eresie medievali, ai fini del discorso di De Man la Riforma e le sue conseguenze sono un evento centrale. La frattura della cristianità occidentale genera due nuovi grandi tronconi che danno origine a modi nuovi di intendere i rapporti economici, modi comunque eversivi rispetto alla mentalità economica dei liberi comuni medievali. Il luteranesimo rafforza l'autorità, che non è solo quella politica, qualunque autorità merita obbedienza, anche quella economica. Si genera così la distinzione tra lavoro dirigente e subordinato. Il calvinismo non accetta il discorso della sottomissione e predica l'autonomia delle coscienze. De Man sottolinea la contraddizione tra la teoria determinista e la pratica volontarista, tra la predestinazione e l'autonomia individuale.

Il calvinismo genera una società in cui tutte le operazioni sociali avvengono nel mercato che è retto da una legge unica. Il calvinismo ha secolarizzato il mondo: è vero

che c'è il riferimento alla Bibbia, ma il giudice ultimo è solo la coscienza individuale e la grazia divina si manifesta su coloro che lo meritano. La cacciata di Dio dal mondo avviene in questo momento, in maniera più o meno evidente, ma i valori divengono profani dietro una finta facciata cristiana.

A fronte di ciò de Man accoglie e rilancia l'idea di umanesimo che Marx presenta nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*: la tendenza dell'umanità a trasformarsi da oggetto in soggetto. L'uomo alienato, disumanizzato organizza la rivolta, in obbedienza al bisogno incoercibile che gli umani hanno di giudicare la realtà secondo le categorie trascendenti di verità, giustizia e bellezza. E queste categorie divengono allora forze produttive di qualcosa di nuovo, di un processo in divenire, che de Man chiama socialismo. Il quale riceve il testimone dal cristianesimo, dalla cultura medievale del lavoro di origine borghese, in nome di quei concetti rivoluzionari borghesi che sono diventati pura finzione con la vittoria del capitalismo. Il socialismo non è la realizzazione graduale di valori immanenti riconosciuti una volta per sempre, ma è un processo in divenire che spinge verso aspirazioni sempre più elevate. De Man intende dire che la civiltà è un processo di sublimazione dei bisogni, della loro trasformazione da fenomeni fisici in fenomeni psicologici ed intellettuali.

Questa posizione spinge ancora de Man all'attacco del «marxismo volgare», quello che fa dipendere tutto dai soli interessi. L'uomo è un essere sociale, determinato dall'insieme delle sue relazioni col mondo, un essere in divenire. Relazioni significa parole, idee che modificano il panorama e la volontà e spingono verso valutazioni che sono etiche ed estetiche. Da questo punto di vista il socialismo è essenzialmente educazione; ovvio però che occorre partire dalla realtà esistente; la ricerca di bisogni più elevati necessita della soddisfazione dei bisogni primari e di qualcosa di più. Il socialismo è azione e lotta, non prediche ed elemosine: occorre anzitutto ristabilire quel valore assoluto che è la piena dignità dell'uomo, valore che il capitalismo sta calpestando senza remore. De Man dedica alcune pagine al lusso, afferma che si può condannare più facilmente come falso valore e come responsabile di un sistema di alienazione e sfruttamento che non come godimento o spesa superficiale. Si può condannare come generatore di invidia sociale che avvelena sia invidiosi che invidiati: e contro questa invidia la lotta sarà lunga e da affrontare in termini educativi. Il sistema

pubblico deve agire in una certa direzione, dopodiché la questione rimarrà un affare privato anche in una società socialista, almeno fino ad un certo punto.

De Man termina *L'Ideé socialiste* anticipando i concetti di fondo del *Piano del lavoro*. Alcune considerazioni accessorie vanno evidenziate: ormai è chiaro che nei paesi più sviluppati la classe operaia industriale non diverrà maggioranza, anche ipotizzando di riassorbire la divisione tra socialisti e comunisti che comunque esiste ed è rilevante. Se la classe media ha perso artigiani e piccoli commercianti sono però aumentati impiegati, funzionari e professioni liberali. De Man osserva che il fascismo ha avuto una spinta prepotente dai timori di proletarizzazione dei ceti medi: così come annota il loro oscillare tra odio verso il capitale e verso il comunismo.

La rivoluzione è improponibile in Occidente e comunque la rivoluzione è una guerra civile vinta. La violenza va evitata, i successi delle rivoluzioni stanno in rapporto inverso alla quantità di violenza impiegata.

Si è assistito al passaggio tra il capitalismo di concorrenza ed il capitalismo di monopolio, con la concentrazione delle imprese e con il predominio del capitale finanziario. L'osservazione che la produttività crescente del lavoro si accompagna all'aumento della disoccupazione sta solo a mostrare il carattere deleterio del capitalismo. Ma non ad indicare che il capitalismo è sulla via del disastro, tutt'altro.

Alcune idee del Piano sono centrali: la prima è che non si può pensare di dilatare a dismisura il potere dello Stato. La matrice del socialismo è e deve rimanere umanista, se si parla di giustizia lo si può fare solo in nome degli esseri umani. Per la qual cosa occorre andare nella direzione di un'economia mista. Si intende che devono rimanere privati ed autonomi sul mercato non solo artigiani, piccoli agricoltori e commercianti, ma anche quelle imprese private che operano in regime di concorrenza. Il che significa che si manterrà la differenza tra proprietà dei mezzi di produzione e lavoro dipendente. In realtà de Man prevede che possano esistere anche dei monopoli privati, quando, per dimensioni delle imprese, tecnologia e livello di investimenti, si trovino in competizione con oligopoli/monopoli di altre nazioni.

Occorre invece statalizzare il sistema bancario e convogliare il risparmio privato, che va mantenuto, verso le nuove banche pubbliche o le banche cooperative. Senza di ciò ogni possibile evoluzione verso un sistema socialista è illusorio. Ed occorre

statalizzare e socializzare le grandi industrie monopoliste che operano nel campo della produzione dell'acciaio e del carbone.

De Man insiste sul carattere profondamente democratico, quindi pacifico, del socialismo europeo e sulla necessità di superare le divisioni nel proletariato ma anche di aprire un interesse comune con le classi borghesi non-capitaliste. Insiste sul fatto che l'ordine sociale esistente è sempre più intollerabile, ma non può essere riformato, si tratta solo di cancellarlo.

I. Biografia

Pensatore, scrittore, organizzatore, uomo politico: Henri de Man nasce ad Anversa il 17 novembre 1885 da una famiglia della borghesia fiamminga agiata e colta.⁹ Il luogo di nascita e l'influenza familiare lo portano a conoscere e parlare fluentemente tedesco, inglese e francese, oltre alla sua lingua madre. Lavorerà spesso come traduttore in congressi internazionali del socialismo e del sindacalismo europeo, nel suo libro del 1926 racconta come «Durante gli ultimi venti anni, ho assistito, come delegato o come traduttore, a più di duecento riunioni operaie internazionali» e annota come, tra francesi, inglesi e tedeschi che ha conosciuto, pochissimi parlassero una lingua straniera oltre la propria.¹⁰ Fin da giovane rimane colpito dal contrasto sociale tra la situazione privilegiata della sua famiglia e quella modesta o misera di troppi altri:

La città belga dove frequentavo l'università era un centro della grande industria tessile. Ogni mattina prima delle sei, ero svegliato dal rumore di innumerevoli zoccoli sul selciato; i reggimenti affaticati di operai, di donne e di fanciulli si ingolfavano per le porte che rassomigliavano alle porte di una prigione nelle fabbriche, d'onde uscivano la sera alle otto ancora più pallidi ... Se penso alla vergogna e alla collera che provavo in quel tempo¹¹

Nel 1902 uno sciopero dei portuali di Anversa, iniziato per rimozioni economiche, è trasformato dal Parti Ouvrier Belge [POB] in sciopero generale per la cancellazione del voto plurimo. Anche in seguito a questi avvenimenti, de Man si iscrive alla Jeune Garde Socialiste il primo maggio. Inizialmente orientato su posizioni anarchico-libertarie, si allinea ben presto ad una posizione marxista ortodossa di lotta di classe. Si dedica con impegno alla causa e arriva in breve ad una posizione di leadership nel movimento delle Jeunes Gardes dove dirige il mensile in fiammingo. Nel 1904 si iscrive alla scuola preparatoria per ingegneria a Gand, ma nel 1905 è espulso dall'Università a causa della partecipazione ad una manifestazione avvenuta dopo i fatti della *Settimana rossa* a San Pietroburgo. Lascia il Belgio per la Germania dove segue il congresso di Iena della Sozialdemokratische Partei Deutschland [SPD] per *Le*

⁹ Le notizie biografiche, dove non meglio specificato, sono tratte da:

M. Brélaz, Ivo Rens, in *Biographie Nationale*, Bruxelles, 1973, pp. 535-54.

M. Brélaz, *Henri de Man. Une autre idée du socialisme*, Genève, 1985, pp. 801-7

¹⁰ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 93 vol. II.

¹¹ Ivi, p. 262 vol. II.

Peuple, giornale del POB. Qui entra in contatto con molti esponenti del partito. Si stabilisce a Lipsia, città simbolo del marxismo radicale tedesco, e inizia a scrivere per la *Leipziger Volkszeitung*, giornale al quale collaborano, tra gli altri, Rosa Luxemburg, Pannekoek, Radek, Trotzky e Karl Liebknecht.

A venti anni riesce a mantenersi, seppure in una esistenza modesta e precaria e, soprattutto, partecipa attivamente alla battaglia contro il revisionismo accanto ad alcuni dei protagonisti del marxismo. In tutto questo, sempre a Lipsia, si iscrive all'Università ed è fortunato di potere studiare con maestri importanti: lo psicologo Wilhelm Wundt e gli storici Karl Lamprecht e Karl Bücher.

Nel 1906, assieme a Karl Liebknecht e Ludwig Frank, opera per l'unificazione delle associazioni dei giovani socialisti e alla creazione di una federazione internazionale della gioventù socialista nel 1907, di cui fu il primo segretario e di cui prepara il primo congresso a Stoccarda nell'agosto del 1907, in coda a quello dell'Internazionale Socialista. È da questo momento che assume la funzione di interprete in numerosi congressi internazionali socialisti e sindacalisti.

Nel 1907 pubblica il suo primo opuscolo *Het Tijdvak der Democratie* (L'era della democrazia) e collabora a *Militarismus und Antimilitarismus*, opera che vale a Karl Liebknecht un anno e mezzo di carcere. Nel suo opuscolo difende un marxismo di stretta osservanza in polemica con la tendenza riformista e ministerialista che già aveva osservato in Belgio come in Germania, per non parlare del caso di Alexandre Millerand in Francia il primo socialista a entrare in un governo borghese.

Marxism did not always set clear boundaries of acceptable political behaviour as the highly contentious issue of *ministérielisme* demonstrated. In principle, most social democratic leaders favoured some degree of parliamentary cooperation with bourgeois parties to improve the living standards of the workers; on the other hand, they felt that allowing individual party members to serve in bourgeois cabinets was too much to swallow for any movement with serious revolutionary credentials. In 1899, the French Independent Socialist Alexandre Millerand sparked outrage as he broke this convention and entered a Radical-led cabinet. Kautsky officially censored him, although he subtly argued that, under exceptional circumstances, participation might be acceptable as long as ministers were given a specific mandate by their party and promptly resigned in case the government took an anti-labour stance¹²

¹² T. Milani, *Hendrik de Man and Social Democracy*, Palgrave Macmillan, 2020, p. 26.

Nel 1907-08 segue all'Università di Vienna il semestre invernale, dove i suoi studi spaziano dalla psicologia, all'economia politica, alla storia. Sotto la direzione di Karl Bücher ma guidato da Henri Pirenne sostiene la tesi di dottorato *L'industria tessile a Gand nel medioevo*.

Nel 1910 soggiorna in Inghilterra ove approfondisce la conoscenza del movimento inglese; anche qui si mantiene in modo precario con le traduzioni e con occasionali corrispondenze per la stampa socialista tedesca. A fine anno ritorna in Belgio su invito di Emile Vandervelde, leader emergente del POB, il quale vuole affidargli la direzione della Centrale d'Éducation Ouvrière, che era stata appena fondata allo scopo di formare dottrinalmente i quadri del partito e del sindacato e di cui diviene segretario. Nel 1910 si sposa con Vera Lotigiers, militante fiamminga, che ha conosciuto quando studiava a Gand.

Si allinea con l'ala sinistra del POB che si sta organizzando attorno a Louis de Brouckère: vogliono spostare il partito a sinistra e ripudiano l'idea di collaborare col partito liberale contro i cattolici. Assieme a quest'ultimo pubblica nel 1911 *Le Mouvement ouvrier en Belgique*. De Man vi analizza le ragioni per le quali il Belgio, pur essendo una delle nazioni più avanzate come capitalismo, è invece in ritardo come movimento socialista. Tra l'altro agita il partito in maniera seria denunciando l'affarismo di una cooperativa di Gand: Edward Anseele, principale esponente socialista di Gand, ne chiede l'espulsione, ma Vandervelde intercede in suo favore.

Negli anni prima del 1914 il suo indirizzo è quello di combattere riformismo ed opportunismo pur senza cascare nell'estremismo rivoluzionario. In quel periodo arriva a maturazione l'annosa questione del voto plurimo, che in Belgio è usato dal 1894, ossia da quando era stato adottato il suffragio universale maschile (a partire dai 25 anni di età). Dopo le elezioni del giugno 1912, nelle quali il Partito Cattolico ottiene l'ennesimo successo grazie al voto plurimo, liberali e socialisti propongono di studiare la modifica del sistema. Al rifiuto di parte cattolica, da ultimo definito con un voto in Parlamento il 7 febbraio 1913, si arriva allo sciopero generale il 14 aprile successivo. D'altronde i tempi sono maturi, all'interno dello stesso partito cattolico si comprende l'impossibilità di tenere la posizione ed è noto che il primo ministro Charles de Broqueville sia pronto a trattare. Un nuovo voto il 22 aprile apre ad una commissione per i sistemi elettorali delle elezioni amministrative con un'apertura, sia pure a mezza

bocca, per le elezioni legislative. Il 24 aprile il congresso straordinario del POB decreta la fine dello sciopero. In quel frangente l'ala del POB capitanata da de Brouckère e de Man si allontana da coloro che spingevano per un'azione rivoluzionaria, cercando piuttosto di preservare l'unità del partito.

Molti, tra questi Lenin e Rosa Luxemburg, analizzeranno questo episodio come la propensione riformista dei socialisti europei, con la loro tendenza a trattare col governo: in sintesi come la negazione del principio rivoluzionario.

Ma un'altra ombra sovrasta l'Europa di quegli anni e Henri de Man, anche in qualità di interprete, è coinvolto fino all'ultimo negli sforzi della II Internazionale per evitare la guerra. Nel suo *The Remaking of a Mind*¹³ racconta la sua esperienza dei giorni che precedettero lo scoppio del conflitto. L'International Socialist Bureau si riunisce a Bruxelles dal 26 al 28 luglio: Danneberg e Karl Liebknecht non sono riusciti a lasciare la loro nazione e non sono presenti, Lenin e forse Friedrich Ebert non hanno semplicemente voluto esserci, ma tra i presenti si contano Jaurès, Édouard Vaillant, Jules Guesde, Hugo Haase, Karl Kautsky, Victor e Friedrich Adler, Rosa Luxemburg, Angelica Balabanoff e Pieter Jelles Troelstra¹⁴. Scrive di «best-spirited meetings of the International Socialist Bureau» e di «personal relations amongst delegates of different nations were excellent»¹⁵. Ma nessuno sembra credere alla guerra e l'unico risultato raggiunto è quello di fissare un altro incontro a Parigi per il 9 agosto. In sintesi manca la valutazione circa la gravità della situazione e, a maggior ragione, la capacità di operare una strategia coordinata di contrasto.

La realtà è che il 31 luglio il governo tedesco invia un ultimatum a Russia e Francia e la sera stessa Jean Jaurès è assassinato a Parigi. Di Jaurès scriverà, forse in un eccesso di pathos, «the gigantic mind and will whom we had looked up to as the only power that might still have averted the catastrophe»¹⁶.

Il primo agosto de Man partecipa come interprete all'ultimo tentativo socialista di scongiurare la guerra: accompagna Camille Huysmans (POB) e Hermann Müller, all'epoca segretario della SPD, a Parigi per incontrare i socialisti francesi.

¹³ H. de Man, *The Remaking of a Mind*, New York, 1919, p. 23-7.

¹⁴ Hendrik de Man and *Social Democracy*, cit., p. 45.

¹⁵ *The Remaking of a Mind*, cit., p. 26-7.

¹⁶ Ivi, p. 24.

La missione è soltanto informativa e Müller stesso dice subito che non può impegnarsi per il suo partito, comunque de Man ritiene che fosse sincero quando afferma come fosse fuori discussione che la SPD votasse per i crediti di guerra, al massimo si sarebbe espressa con un'astensione.

De Man racconta come sia tedeschi che francesi appaiano ragionevolmente sicuri sulla volontà dei rispettivi governi di mantenere la pace. I francesi ritengono che la Francia non potrà giocare nessun altro ruolo che non quello della nazione attaccata; nel qual caso per loro sarà impossibile votare contro i crediti di guerra. La missione è un nulla di fatto, Müller raggiunge Berlino il 3 agosto, mentre il 4 la SPD vota per i crediti di guerra. I fatti si sono susseguiti veloci: il primo agosto la Germania dichiara guerra alla Russia, il 2 pone un ultimatum al Belgio che lo respinge il giorno dopo. Il 3 agosto la Germania dichiara guerra alla Francia ed il 4 al Belgio cui segue l'immediata invasione. Riporto a questo proposito le parole di Rosa Luxemburg:

On August 4th, 1914, German Social Democracy abdicated politically, and at the same time the Socialist International collapsed. All attempts at denying or concealing this fact, regardless of the motives on which they are based, tend objectively to perpetuate, and to justify, the disastrous self-deception of the socialist parties, the inner malady of the movement, that led to the collapse, and in the long run to make the Socialist International a fiction, a hypocrisy¹⁷.

Le parole sono molto dure, e non lontane da quelle di de Man che scrive di «moral bankruptcy of the Second Internationale»¹⁸. De Man è stato straordinariamente convinto del ripudio socialista della guerra e si è impegnato di conseguenza. Ma lo scontro è arrivato lo stesso ed il Belgio riveste il ruolo di sfortunata vittima di un'aggressione non provocata. Inizia qui il percorso di allontanamento dal marxismo. Per il nostro autore la conseguenza immediata dell'invasione tedesca alla sua terra è che, pure da pacifista convinto, considerandola una violenza ingiustificabile da parte di un'autocrazia militarista, si arruola come volontario sebbene non rientri tra i mobilizzabili. Da soldato semplice si trova immerso nell'orrore della guerra di trincea. Combatte con coraggio e diventa prima sottufficiale poi ufficiale, dal febbraio 1915. Comanderà una batteria di mortai.

¹⁷ R. Luxemburg, *Rebuilding the International*, «Die Internationale», n. 1 (1915)

¹⁸ *The Remaking of a Mind*, cit., p. 31.

Tra aprile e luglio 1917 è comandato per una missione in Russia assieme a Vandervelde e de Brouckère: si tratta di persuadere il governo russo a non accettare una pace separata. È critico verso il disfattismo bolscevico e da questa esperienza trae un senso di sfiducia nel modello comunista che lo accompagnerà per tutta la vita.

A dicembre è congedato per partecipare ad una missione civile governativa per indagare sulle nuove tecniche di produzione industriale, sui metodi di organizzazione del lavoro nonché sui rapporti sociali nell'industria americana. Da questa esperienza nascerà un dossier poi pubblicato nel 1919 col titolo *Au pays du taylorisme*.

Osserva il modello americano e si avvede della inesistenza di un movimento socialista significativo. L'assenza della coscienza di classe genera in lui un dubbio profondo sulla idoneità dell'interpretazione marxista, sebbene non possa non rimarcare l'eccezionalità della realtà americana.

Ritorna in Europa nel novembre 1918 dove riprende l'attività alla Centrale d'Éducation Ouvrière. Il 30 maggio 1919 supera con lode l'esame di dottorato all'Università di Gand.

Quell'anno pubblica a New York e Londra il suo primo libro *The remaking of a mind: a soldier's thoughts on war and reconstruction*, ove espone lo sconvolgimento morale e intellettuale che lo scoppio della guerra ed il partecipare ai combattimenti hanno provocato in lui. Inizia ad esporre una nuova concezione del socialismo che si allontana dal marxismo tedesco per una visione più democratica, che trascura la dottrina della lotta di classe a vantaggio di un approccio più pragmatico.

Lui e tanti altri hanno creduto e combattuto pensando ad una guerra che fosse l'ultima, una guerra che cancellasse le guerre dal futuro dell'Europa. Invece è costretto a osservare sconsolato l'andamento delle trattative di Versailles, e medita una comparazione tra la visione, forse eccessivamente idealizzata, dei Quattordici punti di Wilson a fronte dell'egoismo nazionalista e conservatore delle nazioni vincitrici. Per de Man, l'aspetto ancora più triste è che da questa prospettiva non può salvare i partiti socialisti delle nazioni vincitrici.

Considera come tutto ciò non può portare ad un'Europa che si sia finalmente sbarazzata della paura e della guerra. Pensa all'America come al futuro, e decide di emigrare negli Stati Uniti con la sua famiglia. Svolge diversi incarichi tra i quali dirigere una spedizione di prospezione all'interno di Terranova.

Nella primavera del 1920 è a Seattle richiesto di mettere in piedi una struttura simile alla Centrale d'Éducation Ouvrière, e dove l'Università dello Stato di Washington gli offre la cattedra di psicologia sociale lasciata vacante dalla morte di Carleton H. Parker del quale studia le opere con attenzione.

In attesa dell'inizio dell'anno accademico indaga le condizioni del lavoro operaio lavorando come manovale in diverse aziende e, ritornato a Seattle, partecipa alla campagna elettorale del Farmer and Labor Party. Ma la polizia lo controlla e l'università ritira l'offerta della cattedra.

De Man ha sperato in un'America più libera e aperta, ma questa sta entrando in una fase di ripiego su sé stessa: isolazionismo, recessione economica, lotte sociali e reazione politica. Non può che accettare l'invito di Vandervelde: si imbarca per l'Europa in dicembre e nel 1921 riprende le sue funzioni alla Centrale d'Éducation Ouvrière oltre a creare una istituzione nuova l'Ecole Ouvrière Supérieure. In merito a quest'ultima, la visione di de Man, è di sviluppare non tanto la coscienza di classe dei lavoratori quanto di formare i futuri quadri in vista di compiti pratici che dovranno svolgere nel futuro: la creazione delle capacità tecniche passa davanti alla conquista del potere. Quel periodo è agitato dalla questione delle riparazioni di guerra. De Man spera che l'Internazionale ricostituita possa positivamente operare per una politica che non condanni la Germania alla rovina e all'umiliazione. Ma il partito socialista belga non può fare una campagna serrata contro questa politica, sia perché è diviso al suo interno su questo argomento e soprattutto perché vuole assolutamente che il governo vada avanti fino all'approvazione di alcuni provvedimenti che gli stanno particolarmente a cuore e che sono ormai nell'aria dalla fine della guerra. Si tratta:

- dell'abrogazione dell'articolo 310 del codice penale che rende difficile il diritto di sciopero senza commettere un illecito
- della legge che fissa le quaranta ore di lavoro settimanali
- di una serie di modifiche per il Senato. L'età degli elettori deve essere portata a 21 anni, come per la Camera, l'abolizione del censo minimo per l'eleggibilità, la durata del mandato portata da otto a quattro anni e la retribuzione dei senatori. Con questi interventi il Senato perde il suo carattere di esclusività.

Il 16 ottobre 1921 avviene l'episodio, detto del "fucile spezzato", che porta alla rottura della coalizione. I ministri socialisti escono dal governo. In novembre si tengono nuove

elezioni per rinnovare il Parlamento nel quale le percentuali dei partiti restano grosso modo costanti. L'epoca dell'"Union sacrée" è terminata, il nuovo governo sarà formato solo da cattolici e liberali, i socialisti tornano all'opposizione.

Il 20 marzo 1922 a Colonia de Man pronuncia un discorso che gli procura attacchi feroci da parte della stampa nazionalista belga. Anche facendo riferimento alle risoluzioni adottate alla Conferenza socialista internazionale di Francoforte in febbraio, sostiene alcune tesi delicate. Parla delle conseguenze nefaste del Trattato di Versailles, della necessità della ricostruzione economica in Russia e del reinserimento della Germania nel concerto delle nazioni. In merito alle riparazioni osserva che, se il concetto non può essere messo in discussione, invece l'attuazione pratica sembra piuttosto lo strumento con cui i paesi dell'Intesa mirano a impedire il rilancio della Germania. Parla di buon senso nelle richieste: sì al pagamento dei danni causati, ma no al rimborso del costo della guerra e al pagamento delle pensioni militari. Infine denuncia l'occupazione militare della Renania, intollerabile eticamente e con costi superiori ai possibili vantaggi. Le parole di Colonia hanno una vasta risonanza sia in Germania che in Belgio, ma qui sono soprattutto i giornali conservatori a parlarne e in termini molto duri, arrivando a tacciarle di tradimento. Nelle sue memorie de Man scrive che fu ferito dal silenzio e dalla cautela del partito socialista più che dalle invettive degli avversari. Leggiamo alcuni estratti:

la classe operaia belga non avrebbe potuto migliorare i suoi salari ... se il trattamento di favore del Belgio in occasione del regolamento delle riparazioni non l'avesse reso possibile, in fin dei conti, a spese della classe operaia tedesca. Questa è la ragione per la quale il Partito Operaio Belga ha sempre evitato di contestare le riparazioni pretese dal Trattato di Versailles.¹⁹

Quelques socialistes me défendirent mollement, la plupart ne se donnèrent même pas l'air de vouloir prendre à leur compte les résolutions de Francfort.²⁰

L'attitudine pacifista e internazionalista di de Man è più radicale della posizione del partito, anche dopo che questo è uscito dal governo. Molti parlamentari socialisti non gradiscono di essere messi a confronto su questi temi. Il Belgio ha visto il suo territorio

¹⁹ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 78 vol. II.

²⁰ H. de Man, *Après coup*, Bruxelles, 1941, p. 181.

invaso quasi completamente per più di quattro anni ed è economicamente in ginocchio. Si conta molto sul sollievo dato dalle riparazioni. De Man riporterà nelle sue memorie quanto gli dice Emile Vandervelde, leader del POB, in un colloquio privato:

Vous avez raison, mais la masse n'est pas encore prête à l'admettre. Il faut lui administrer la vérité à petites doses. En disant toute la vérité, on ne fait que du tort à sa propre cause, car on s'isole de ses partisans et on se fait écraser par ses adversaires.²¹

Nella stessa pagina il nostro autore riconosce la correttezza dell'osservazione ma ribatte che non riesce ad adattarvisi:

deux raisons m'empêchaient d'agir comme il me conseillait. D'abord, j'étais convaincu qu'en avançant aussi lentement, on serait battu de vitesse par la catastrophe d'une nouvelle guerre. Ensuite, tout en reconnaissant la nécessité du compromis dans la politique quotidienne, je ne m'en sentais pas capable sur une question de principe aussi fondamentale et dont ma participation à la guerre avait fait pour moi un problème moral.²²

A causa di questa situazione in patria e nel partito, forse anche per la rottura del suo matrimonio, de Man decide di lasciare il Belgio per la Germania. In autunno si trasferisce vicino a Darmstadt con i figli e un'amica di infanzia.

Nel gennaio 1923, all'indomani dell'invio di truppe franco-belghe ad occupare la Ruhr, in segno di protesta, spedisce una comunicazione al ministero della difesa belga con la quale presenta le sue dimissioni da ufficiale della riserva. Dalle sue memorie:

Les conséquences de la guerre et des traités qui l'ont suivie m'ont convaincu de plus en plus profondément de l'inefficacité, de l'iniquité et de l'immoralité de toute violence, particulièrement de celle qui est commandée par les Etats. Cette conviction se trouve accrue actuellement de l'indignation que j'éprouve à voir l'armée, dans les rangs de laquelle je me suis engagé volontairement le 3 août 1914, devenir l'instrument d'une politique qui est en contradiction flagrante avec les principes pour lesquels j'ai combattu²³.

Rimane a Darmstadt per quattro anni; insegna psicologia alla Volkshochschule di Darmstadt e a Francoforte alla Akademie der Arbeit, tiene conferenze e inizia la

²¹ Ibidem

²² Ibidem

²³ H. de Man, *Cavalier seul*, Ginevra, 1948, p. 139.

redazione di *Zur Psychologie des Sozialismus*, la sua opera più nota, che è pubblicata nel 1926, e poi tradotta in francese nel 1927 (*Au delà du marxisme*), prima di esserlo in una decina di altre lingue tra cui l'italiano, pubblicata da Laterza, su indicazione e con critica positiva di Benedetto Croce. Il libro gli porta una notorietà che va ben oltre i confini del movimento socialista. De Man vuole porre le basi per un'evoluzione del socialismo che si lacera incapace di modificare la circostanza di una dottrina rivoluzionaria contestuale ad una pratica riformista e anche parlamentarista. È quasi scontato che un autore che attacchi la dottrina marxista quasi frontalmente, che cerchi di indurre una modifica strutturale nell'ortodossia, non può che ricevere risposte critiche da un gran numero di difensori di quell'ortodossia e, tra i più importanti, in particolare da Kautsky e Emile Vandervelde. Nel 1927 pubblica *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, tradotto in francese *La Joie au travail* nel 1930, che affronta le motivazioni profonde del socialismo e, in particolare, il sentimento di disumanizzazione che deriva dal modo di produzione industriale. Questa opera è uno studio pionieristico su psicologia e sociologia della società industriale. L'opera allarga ancora la sua reputazione ed è tradotta, essa pure, in diverse lingue.

Intanto, nel 1926, si è ritirato nei Grigioni, che pure lascia spesso per incontri e conferenze, che sono ormai numerose. Nel 1929 si separa dalla compagna Lily Reinemund e si stabilisce a Francoforte dove l'Università gli assegna la cattedra, appena creata, di psicologia sociale. Sono gli anni del montare del nazionalismo, della sfiducia verso la social-democrazia e la Repubblica di Weimar. De Man cerca risposte e soluzioni positive per una alternativa al marxismo. Sono del 1931 e 1933 rispettivamente *Aufbauender Sozialismus* (*Le Socialisme constructif*) raccolta di articoli e conferenze tradotta in diverse lingue e *Die Sozialistische Idee* (*L'Idée socialiste*), la sintesi più compiuta della sua filosofia della storia. Questo libro non ha l'impatto di *Zur Psychologie des Sozialismus* anche perché è sequestrato al momento della pubblicazione ed avrà una traduzione francese solo nel 1935.

Nel 1930 inizia la collaborazione con la Banque Nationale de Belgique scrivendo articoli per il *Bulletin d'information et de documentation* della suddetta. Nel 1932 tiene una conferenza all'Institut für Sozialforschung di Francoforte e pubblica un articolo sui *Manoscritti di Marx del 1844*. Pubblica anche *Massen und Führer* e *Réflexions sur l'économie dirigée*.

Nel 1933 Hitler prende il potere ed il nostro pensatore ritorna in Belgio accettando l'offerta di Vandervelde di mettere in piedi e dirigere un centro studi del partito, il Bureau d'Etudes Sociales. Sarà lo strumento per l'elaborazione del Piano del Lavoro il quale è approvato a stragrande maggioranza dal Congresso straordinario del POB il 25 dicembre 1933. In quella sede de Man è eletto vicesegretario del partito su proposta di Vandervelde. Nel 1934 si svolge una vasta campagna a favore del Piano e sono elaborate le misure di applicazione, che sono pubblicate col titolo di *L'Exécution du Plan du travail*. Il piano prevede la realizzazione di una serie di riforme "strutturali" per impedire il collasso dell'economia capitalista la quale non riesce a superare la crisi. L'idea è di mobilitare e riunire sotto la stessa bandiera una più grande porzione della popolazione nazionale, un insieme ben più vasto della classe operaia, dove tutti sono ugualmente vittime dei monopoli, industriali o finanziari, creati dal capitalismo. Il Piano di de Man è visto da molti, tra cui Vandervelde, come un mezzo per rilanciare la stanca azione del POB che non è mai riuscito a proporre politiche alternative alle classiche politiche deflative che avevano ormai mostrato la loro incapacità di sconfiggere la crisi. Il Piano del lavoro ha una grande diffusione in Europa e ispira la redazione di piani in altri paesi. Nel settembre 1934 a Pontigny si tiene la prima conferenza internazionale per lo studio dei piani. Ma il piano non riesce ad affermarsi in nessun paese; in Belgio i cattolici sono sospettosi e anche all'interno del POB l'unità è molto inferiore a quanto visto durante il congresso del 1933.

Nel 1935 avviene la svolta: il governo Theunis, formato da cattolici e liberali, dopo aver provato ancora con le politiche deflative si arrende all'evidenza. Il franco belga è sempre ancorato all'oro e la speculazione lo attacca ferocemente, le riserve di oro calano rapidamente. Il 18 marzo il governo lascia il cambio libero di fluttuare e si dimette. L'emorragia di oro si arresta all'istante, il cambio con la sterlina passa in pochi giorni da 100 a 140. Il nuovo governo è condotto da Paul Van Zeeland, giovane tecnico già vicepresidente della Banca Nazionale del Belgio, cattolico e sulla cui competenza si punta molto. La situazione è critica ed il partito socialista decide di tornare al governo del quale non faceva più parte dal 1921. Henri de Man è nominato ministro dei lavori pubblici con la delega per il riassorbimento della disoccupazione. Ma il sacrificio del Piano è necessario. D'altronde, nelle elezioni del dopoguerra, i voti del partito socialista hanno oscillato tra il 36 ed il 39,5%. Troppo poco per una sfida

così impegnativa come quella lanciata nel 1933. Il governo ha comunque successo, il paese riprende fiato, i disoccupati sono ridotti da 300.000 a 100.000, le esportazioni aumentano del 100%. De Man aveva avuto dei contatti privati con Van Zeeland fin dal 1934 e si erano accordati per una politica antideflattiva, resta il fatto che il programma del governo è assai distante dallo slogan lanciato dal POB, su spinta di de Man, «le Plan, rien que le Plan, tout le Plan». Al momento del dunque non riesce nessuna delle modifiche strutturali previste dal Piano. Alle elezioni legislative del 1936 tutti i partiti di governo perdono voti e seggi, seppure in maniera ineguale, una perdita più lieve il partito liberale, 41.000 voti ed un seggio alla Camera, 112.000 voti e tre seggi i socialisti ma 229.000 voti e sedici seggi i cattolici.²⁴ Le elezioni si tengono il 24 maggio, il nuovo governo prende vita solo il 13 giugno, ciò malgrado la situazione molto pesante della nazione, malgrado che i tre partiti avessero ancora una maggioranza solidissima e nonostante che non esistesse altra alternativa che formare un governo tripartito. Si osservi un elemento di discontinuità importante: il partito socialista è divenuto, per la prima volta, il primo partito e, sempre per la prima volta, non si può ragionevolmente formare un governo senza di esso.

Il re Leopoldo III affida il compito di formare il governo a Van Zeeland che però rifiuta; giudica infatti più opportuno che prima sia un socialista a dover provare (e a bruciarsi), d'altronde i socialisti hanno la maggioranza relativa. Leopoldo affida un incarico esplorativo a Vandervelde ed il 5 giugno lo incarica di formare il governo, ma gli pone un vincolo stretto, solo un governo tripartito e non opzioni frontiste (con i comunisti) o con i movimenti parafascisti del Rex e del VNV usciti in forte crescita dalle elezioni. Come Van Zeeland aveva intuito, cattolici e liberali sventolano il pericolo, in realtà molto ridotto, di un governo coi comunisti e rifiutano di collaborare; Vandervelde deve desistere. Anche a seguito di un pesante intervento del re si arriva alla formazione del governo con Van Zeeland primo ministro. De Man è ministro delle Finanze, Paul-Henry Spaak è ministro degli Affari esteri. Intanto il paese è in uno stato di forte agitazione, uno sciopero iniziato il 2 giugno ad Anversa si è esteso quasi a paralizzare la nazione. Il 22 e 23 giugno raggiunge l'apogeo con mezzo milione di

²⁴ F. van Kalken, *Entre deux guerres. Esquisse de la vie politique en Belgique de 1918 à 1940*, Bruxelles, 1945, p. 79.

partecipanti.²⁵ Il governo tratta e riesce a far cessare gli scioperi con concessioni importanti. Ma cattolici e liberali sono inquieti e parlano di un governo dominato dai marxisti. E pensano alla Francia dove da alcuni giorni opera un governo delle sinistre diretto da Léon Blum, con la partecipazione dei comunisti.

Il 20 ottobre 1935 l'Italia aveva invaso l'Etiopia e la Società delle Nazioni aveva imposto delle sanzioni peraltro difficili da mantenersi. Il 7 marzo 1936 Hitler ordina la rimilitarizzazione della Renania violando il trattato di Versailles e gli accordi di Locarno del 1925. Un movimento di importanza crescente, alla cui testa sta il re, a fronte degli avvenimenti degli ultimi anni, va sostenendo il ritorno ad una politica di stretta neutralità. Nel partito socialista Spaak e de Man stanno col re, mentre una parte del partito, capeggiata da Vandervelde è per la linea internazionalista, di sostegno alla Società delle Nazioni e di rispetto dei trattati.

Nei partiti cattolico e liberale si è contenti di smarcarsi dalla Francia che ha siglato nel 1935 un patto militare difensivo con la Russia sovietica ed è guidata da un governo frontista. Nel governo, prevale la linea della neutralità che si accompagna ad un rafforzamento del dispositivo nazionale della difesa che prevede un aumento di spesa e comprende il prolungamento del servizio militare per le classi 1937-1941: un provvedimento che in altri tempi il POB avrebbe contrastato aspramente. Si assiste ad un conflitto interno al POB che si accentua con la guerra civile spagnola: cattolici e conservatori simpatizzano per Franco, il partito socialista non può che essere vicino alla Repubblica. In una condizione di governo di coalizione, con Spaak ministro degli Affari esteri, e con i partiti che si trovano schierati su fronti opposti, è più facile portare avanti, anche in questa occasione, una politica di neutralità. Però alcuni socialisti, in primis Vandervelde, rinfacciano a Spaak la preferenza per una politica che fa prevalere gli interessi nazionali sulla solidarietà coi socialisti spagnoli. In un'intervista a l'*Indépendance* del 9 febbraio 1937 Spaak parla di «socialismo nazionale» e pochi giorni dopo Spaak e de Man pubblicano un opuscolo che riprende la questione²⁶. L'azione del POB e del governo si deve basare sulla realtà nazionale e non sulla solidarietà internazionale: le interviste fanno discutere molto. La tensione cresce all'interno del partito, una delle due fazioni doveva cedere o fare cadere l'esecutivo;

²⁵ E. Gerard et AA.LL., *Nouvelle histoire de Belgique 1905-1950. La Démocratie rêvée, bridée et bafouée 1918-1939*, Éditions Complexe, 2006, pp. 209-212.

²⁶ P.-H. Spaak, H. de Man, *Pour un socialisme nouveau*, Bruxelles, 1937.

alla fine è Vandervelde che presenta le sue dimissioni dal governo. In realtà, oltre e forse più che non la politica estera, sono l'idea del rafforzamento dei poteri dell'esecutivo, della modifica dei rapporti tra i poteri dello Stato, che sono prefigurate da de Man e Spaak e che spaventano alcuni dentro il partito, i quali evocano i fantasmi del fascismo.

Il governo Van Zeeland cade in ottobre, travolto prima dagli sviluppi della questione fiamminga poi da un dossier che accusava il primo ministro di malversazioni finanziarie al tempo alla Banca nazionale. È forse più giusto dire che troppe questioni dividono i partiti della maggioranza e che, dopo la marcata riduzione del pericolo rappresentato dal Rex (il movimento para-fascista), ognuno ha ripreso la strada della contrapposizione a scopo politico-elettorale. E ciò nuoce gravemente all'azione di governo. Una serie di provvedimenti proposti dal ministro delle Finanze vengono rigettati da liberali e cattolici che riprendono il vecchio tema dell'eccessiva preponderanza del POB nell'esecutivo. Alla caduta di Van Zeeland il re offre il compito di formare un governo a de Man; questi crede di potere raccogliere una maggioranza di entusiasti del Piano tra socialisti, cattolici democratici e liberali democratici, ma il suo tentativo è stoppato dall'opposizione liberale. Occorre un mese per formare il governo, sette sono coloro che o rifiutano l'incarico o falliscono. Riesce il liberale Paul-Émile Janson, eminenza grigia del suo partito e a fine carriera. De Man è confermato al ministero delle Finanze.

Il re si è speso molto per la formazione del governo e, durante il mese di trattative, per la prima volta, lascia che il suo biasimo per l'azione della classe politica traspaia. Ma anche questo governo è destinato ad una vita breve e faticosa. Una parte della responsabilità ricade su de Man che si è fatto troppi nemici, anche dentro il suo partito. Nel marzo 1938 propone un piano fiscale nuovo che prevede oneri superiori solo per le classi più agiate. Si tratta di un piano inaccettabile per il partito cattolico. Il 12 marzo rassegna le sue dimissioni mascherandole con motivi di salute. Ma la situazione economica del paese va peggiorando anche per le aspettative crescenti di guerra e con le politiche sempre più autarchiche che fanno cadere le esportazioni: il piano fiscale resta in sospeso fino a che i cattolici conservatori tolgono il sostegno al governo che cade. De Man scrive un pamphlet dopo la Conferenza di Monaco, *Une offensive pour la paix* ove suggerisce una negoziazione globale sui contenziosi internazionali.

Nel 1939, diversi mesi dopo la morte di Vandervelde, nel dicembre 1938, diviene presidente del POB, all'interno del quale il conflitto tra le anime del partito non si è placato. D'intesa col re e col governo si incarica di una missione diplomatica ufficiosa presso le potenze europee sull'accoglienza che farebbero alla proposta di una conferenza di pace, come suggerita dagli Stati del gruppo di Oslo. La contrarietà tedesca fa fallire il progetto.

Dalle colonne della rivista *Leiding* de Man scrive che preconizza la necessità di una democrazia forte basata sul contratto di legislatura, il non intervento dei partiti nella formazione del governo e la sostituzione del Senato con un Consiglio economico.

Allo scoppio della guerra entra nel governo Pierlot di unità nazionale come vice primo ministro ma ne esce ad inizio 1940, ancora una volta deluso dallo spirito partigiano che regna pure in quel momento. Al momento dell'invasione tedesca il maggio 1940, il re Leopoldo prende il comando delle truppe senza riguardo né per il governo né per il Parlamento. Il 25 maggio avviene lo scontro diretto tra il governo ed il re: questi intende restare nel paese e condividere la sorte della nazione occupata, Pierlot (primo ministro, cattolico), Spaak (ministro degli affari esteri), Vanderpoorten (interni, liberale) e Denis (difesa, ministro tecnico) fanno di tutto per convincere il re a trasferirsi in Francia per proseguire la guerra: temono che, su suggerimento dei suoi consiglieri, voglia restare in patria trovando un *modus vivendi* coi tedeschi. La rottura è totale, il governo lascia il paese senza il re, il quale il 27 maggio domanda una tregua. Il 28 maggio l'esercito belga capitolò ed il re è fatto prigioniero. Pierlot parla alla radio dalla Francia e afferma che il re non può governare secondo i termini della Costituzione e che il Consiglio dei ministri eserciterà le funzioni regie.

De Man approva la scelta del re e gli assicura la sua disponibilità ad assumere possibili futuri incarichi di governo. Nella realtà dei fatti il re non riuscirà mai ad avere un ruolo politico, i tedeschi non gli lasceranno un tale spazio. Questa è la situazione in cui de Man scrive il celebre *Manifeste aux militants socialistes* del 28 giugno 1940. Si lascia andare ad una serie di affermazioni molto severe sul sistema democratico, almeno per come s'era sviluppato nei fatti, e sostiene che ci sia spazio per la nascita di un modello politico nuovo proprio in virtù della vittoria delle armi tedesche. Pur da presidente del POB constata che il ruolo politico del partito «che è stato fertile e glorioso» è terminato e che il futuro sta in un partito unico, unito dalla fedeltà al re e dal valore superiore da

attribuire al lavoro. Nemmeno un mese dopo la decisione dell'occupante di negare al re qualsiasi attività politica cancella qualsiasi prospettiva avanzata nel Manifesto. Da questo momento de Man limiterà la sua azione a impegni non politici.

A partire dalla Pasqua 1941 i tedeschi gli proibiscono di parlare in pubblico. Ormai è isolato e guardato con diffidenza. In novembre decide di ritirarsi in Alta Savoia ove risiede fino all'agosto del 1944. Alla Liberazione riesce a raggiungere la Svizzera che gli riconosce lo status di rifugiato politico. Si sposa per la terza volta con Valerie von Orelli, che ha conosciuto qualche mese prima.

Nel 1946 un tribunale belga lo condanna a 20 anni di prigione come collaborazionista. Cerca di rispondere inviando una petizione al Senato belga cui non verrà data alcuna risposta.

Nel 1953 muore, assieme alla moglie, in un incidente di macchina.

In questi anni scrive opere di memorie, un libro storico *Jacques Coeur, argentier du roy*, dei pamphlets *Au delà du nationalisme* e *Réflexions sur la paix* e, nel 1951, l'opera principale di questo periodo *Vermassung und Kulturverfall: eine Diagnose unserer Zeit*, che è una sorta di testamento spirituale.

II. La Critica del Marxismo

Abbiamo visto come l'opera *Zur Psychologie des Sozialismus*, la più nota del nostro autore (pubblicata in traduzione italiana con il titolo *Il superamento del marxismo*), abbia avuto come antecedenti, il giudizio pesante sulla catastrofica azione dell'Internazionale, in occasione degli avvenimenti che hanno portato alla guerra e le polemiche feroci suscitate dai giudizi sul comportamento dei partiti socialisti francese e belga in merito alle riparazioni e all'occupazione dei territori tedeschi.

Il libro riprende ed espande i dubbi che de Man aveva già fatto filtrare in *The remaking of a mind*: il risultato è un profondo ripensamento del socialismo che si opera anzitutto con una critica radicale nei confronti di Marx e ancor più del marxismo, del quale pone in risalto tutte le contraddizioni e le incapacità di affrontare il presente. Una critica radicale che salva però la profondità storica del marxismo e di Karl Marx, la cui opera è riuscita a dare un impulso tanto straordinario quanto necessario al movimento operaio. De Man si presenta come un marxista convinto, che invece di vedere rafforzate le sue convinzioni profonde osserva come «gli spigoli più acuti della mia ortodossia cominciarono a smussarsi». La liquidazione del marxismo è proposta come risultato ultimo già nella prima pagina della prefazione alla prima edizione tedesca. Ma questa liquidazione viene pur sempre da posizioni socialiste: se il marxismo è crollato con la guerra, il socialismo invece ne esce come un'idea vincente. Certo, deve essere un socialismo più combattivo, più efficace, e la guerra è esattamente il primo avversario da combattere, il principale ostacolo verso una società più giusta. Quella barbarie, che l'Internazionale aveva fallito di combattere, pure dopo tante rodomontate e che aveva fatto dell'autore stesso, «di un antimilitarista e internazionalista inveterato ... un partigiano della guerra fino in fondo alla Germania». Anche la via da seguire è presentata fin da subito:

Io mi allontanavo dalla concezione deterministica ed economica del socialismo e mi avvicinavo ad una concezione che mette in primo piano l'uomo come soggetto di una reazione psicologica.²⁷

²⁷ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 3 vol. I.

È una contrapposizione radicale che si compie cancellando la visione scientifica voluta da Marx:

Si trattava non tanto di discutere l'esattezza scientifica di opinioni determinate quanto di schiarire il modo di pensare da cui procede la formazione delle opinioni e dei giudizi di valore²⁸

Si passa da una pretesa scienza ad un piano di coscienza: è una rinascita morale dopo lo shock del sangue versato inutilmente. La critica deve essere diretta al marxismo e non a Marx, ossia:

l'insieme degli elementi della dottrina che continuano a vivere nel movimento operaio socialista sotto forma di giudizi di valore, di simboli affettivi, di movimenti istintivi o abituali, di desideri collettivi, di metodi di azione, di principi e di programmi.²⁹

Alla fine della prefazione de Man non manca di tributare il proprio omaggio al «genio più potente che abbia contribuito alla formazione del pensiero socialista», il valore storico della sua dottrina è salvo: analizzare e vagliare il suo insegnamento è il modo migliore di valorizzare «ciò che vi è di più permanente nel suo pensiero».

Parte Prima *Le Cause* - Capitolo I *La Teoria dei Moventi, problema fondamentale del Socialismo.*

L'autore osserva che gli sconvolgimenti politici e sociali seguiti alla guerra sono stati profondi e che non può sorprendere che ci siano delle crisi dottrinali e dei problemi interni ai partiti. Ma la peculiarità del socialismo sta nel «crescente disaccordo tra la teoria marxista e la pratica dei partiti operai» che appare in maniera ancora più evidente in Germania. Il revisionismo ne è il sintomo evidente, ma un altro indice di difficoltà è la divisione tra socialisti e comunisti, così ben evidenziata dal rifiuto del Komintern di accettare la linea socialdemocratica con l'imposizione preventiva dei «21 punti» per l'adesione. Osserva de Man che i socialisti si trovano a contestare il preteso monopolio comunista dell'ortodossia marxista e per fare ciò debbono, a loro volta, evidenziare la propria ortodossia:

²⁸ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 5 vol. I.

²⁹ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 7 vol. I.

I marxisti socialisti ... Costretti a mantenere a un tempo il loro prestigio scientifico ed a servire la politica dei partiti socialisti, si trovano quotidianamente alle prese con fatti che sono totalmente diversi da quelli sui quali Marx costruì la sua dottrina ... più pensosi della dottrina antica che non dei fatti nuovi, debbono tenersi sulla difensiva ... e la discordanza fra la teoria e la pratica, argomento favorito dalla critica comunista, appare in più viva luce³⁰

Sindacati, cooperative e partiti sono sempre più indotti ad una politica di compromesso e di moderazione per la quale non è difficile trovare spiegazioni atte a giustificarla: è il gioco dei mezzi e dei fini. Ma si tratta di un «ponte logico» che «non è un ponte psicologico» e ciò porta contraddizione tra moventi emotivi ed intellettuali: cosa che crea confusione dato che i moventi delle masse sono essenzialmente emotivi.

I dirigenti cercano di affermare la continuità dei loro moventi proclamando la loro fedeltà alle dottrine marxiste ... ma è un atto più simbolico che pratico. Il marxismo non ispira più azioni spiccatamente politiche.³¹

De Man parla di diminuzione della qualità morale e di come questo influenzi sfavorevolmente la gioventù, soprattutto dopo che la guerra ha scosso la fiducia in tanti ideali: «sentono il bisogno di una fede la cui sincerità possa provarsi con l'attuazione nella vita pratica». Siamo lontani dalle questioni sulle quali incise la critica di Bernstein e l'autore non è tanto interessato dalle previsioni sbagliate in campo economico: l'attesa del crollo del capitalismo, l'impoverimento crescente del proletariato, l'aggravamento della lotta di classe... ma il punto focale sta nel metodo. Sottolinea che il pensiero di Marx «si collega alle ipotesi filosofiche dominanti verso la metà del XIX secolo»: ma nel presente quelle correnti di pensiero sono ripudiate «ogni sforzo scientifico tende a liberarsi da quella mentalità che possiamo caratterizzare con le espressioni: determinismo, meccanicismo, storicismo, razionalismo ed edonismo economico»³².

Determinismo come idea che le leggi di evoluzione sociale hanno lo stesso carattere necessario delle leggi fisiche. De Man parla di «nozione *meccanicista* della causalità», nel senso che le leggi di evoluzione si attuano in forma dialettica, così dando un effetto di causalità, simile a certi fenomeni meccanici, per cui «una forza cambia la sua

³⁰ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 13 vol. I.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, p. 17 vol. I.

direzione senza cambiare la sua natura»³³. Storicismo nel senso di fondare la conoscenza delle leggi di evoluzione sulla conoscenza della storia: in questo modo l'uomo vede ridotti i propri obiettivi al verificarsi di certe condizioni nel suo ambiente. Razionalismo ossia l'idea che l'evoluzione sociale non si attua da sola ma ha pur sempre bisogno di atti di volontà che sono conseguenti alla conoscenza delle leggi evolutive. Nel caso specifico «si tratta della conoscenza degli interessi economici che provengono dalla situazione dei produttori in relazione ai mezzi di produzione».³⁴ «In ultima analisi le azioni umane sono condizioni della produzione», in questo consiste l'edonismo economico del marxismo, nella credenza in cause economiche. Secondo de Man, Marx ha voluto evitare ogni riferimento a fini ideali superiori, tipici del socialismo pre-marxiano, per sfuggire alle incertezze che questa scelta avrebbe comportato. Questo non ci porta ad un Marx privo di aspirazioni ideali, tutt'altro, ma la scelta scientifica vuole rendere il socialismo necessario, inevitabile, con una spinta propulsiva ben superiore. Sennonché è proprio questo carattere necessario della scienza marxista ad essere oggetto di dubbio e le osservazioni in tal senso sono tante:

l'assorbimento graduale della classe operaia nello strato di cultura borghese, l'essere il movente rivoluzionario continuamente respinto dal movente riformista, lo stringersi progressivo dei legami che uniscono la classe operaia con le istituzioni politiche ed economiche della comunità, il differenziarsi ognor crescente del movimento socialista nell'ambito nazionale, la formazione di una burocrazia dirigente nelle organizzazioni operaie ... la teoria dei moventi che fa provenire l'azione sociale delle masse dalla conoscenza dei loro interessi è ancora sostenibile?³⁵

De Man nota che le dottrine socialiste, tra cui quella di Marx ed Engels, non sono nate nella classe proletaria, semmai da intellettuali borghesi o aristocratici: la presa di coscienza della classe proletaria vi ha avuto ben poca influenza, il socialismo è una dottrina non *del* proletariato ma *per* il proletariato. La generazione delle dottrine socialiste deriva da moventi psicologici che non hanno nulla a che vedere con l'interesse di classe: nascono dall'incapacità, «dal rifiuto di intellettuali borghesi o aristocratici ad adattarsi al loro contorno». Si tratta comunque di reazioni emotive «di origine intellettuale, etica ed estetica»³⁶.

³³ Ivi, p. 18 vol. I.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ivi, p. 20 vol. I.

³⁶ Ivi, p. 22 vol. I.

Per Marx, invece, la lotta di classe deriva dalla presa di coscienza di una situazione economica prodotta necessariamente dall'attuale modo di produzione: è sufficiente la conoscenza a generare la coscienza e quindi la lotta di classe, con i lavoratori nel ruolo di «ostetrici» di una rivoluzione necessaria. Ed è questo che de Man considera come l'errore razionalista, parlando di «superstizione»: il senso di giustizia, il sentimento di sfruttamento nascono solo dopo un atto di conoscenza. De Man sostiene che due sono i fattori che contribuiscono a formare:

lo stato affettivo che predispone la classe operaia a credere nel socialismo ...l'*ambiente*, vale a dire il complesso delle impressioni che costituiscono l'esperienza sociale e la *disposizione* intellettuale o morale degli esseri umani che reagiscono a queste impressioni³⁷

Ma questa disposizione non risulta dall'oggi e nemmeno da «una natura umana eternamente immutabile», il capitalismo si trova di fronte uomini formati da secoli di comunità pre-capitaliste che hanno fissato valori giuridici e morali: si tratta del regime feudale, dell'artigianato corporativo, della morale cristiana e, più da ultimo, dei principi giuridici della democrazia. Secondo de Man, l'origine del proletariato va inquadrato alla luce delle *workhouses* inglesi e delle leggi contro mendicizia e vagabondaggio. Si è generata la sensazione della negazione di idee e valori tradizionali da parte del nuovo sistema produttivo: il risentimento che è seguito non è tanto dovuto allo squilibrio di ricchezza e di potere, che sono sempre esistiti nel mondo feudale, piuttosto contro la negazione dei doveri e dei principi di assistenza che ricchezza e potere comportavano nel passato.

L'ideale cristiano di uguaglianza ed anche un certo dispregio aristocratico della ricchezza e del lavoro sono sempre andati nella direzione per la quale i ricchi non sono mai stati amati. Il punto centrale, che l'autore sottolinea, è che la nuova civiltà industriale non ha solo prodotto nuovi ricchi, con una grande capacità di spendere, ma soprattutto ha creato una ricchezza irresponsabile. Assistiamo alla negazione degli ideali cristiani e feudali di solidarietà, assistenza e protezione, e la loro sostituzione con l'uguaglianza giuridica di fronte alla legge, con un codice civile che, pur di fronte a disparità sociali così evidenti, si pone in posizione di neutralità. L'espulsione di forza

³⁷ Ivi, p. 26 vol. I.

lavoro dalle campagne lascia che individui e famiglie possano contare solo sulla loro capacità di offrire manodopera in uno stato di svantaggio palese. Il capitalista non ha solo grandi disponibilità economiche, che spesso nemmeno vengono spese visto che il fulcro della sua vita sta nella realizzazione del suo progetto produttivo, ossia della situazione che gli porta la soddisfazione maggiore, ma soprattutto dispone di un potere sociale enorme che lo rende padrone dei destini di coloro che hanno solo da vendere forza lavoro. E che si nasconde dietro la legge per negare ciò che era accettato nel passato: un certo qual grado di responsabilità sociale.

Il cristianesimo aveva posto l'idea dell'uguaglianza di diritto di tutti gli uomini, e l'epoca rivoluzionaria, almeno ai suoi inizi, ha rafforzato questa credenza. L'epoca feudale fornisce l'idea che ricchi e potenti, in forza della loro situazione, devono prestare assistenza e protezione ai diseredati. Le corporazioni forniscono protezione contro la disoccupazione e altri diritti. Da un sistema di responsabilità crescenti con potere e ricchezza, che è poi il cuore della concezione evangelica del potere, si passa alla fredda uguaglianza di fronte alla legge, che però è pensata, o comunque ha l'effetto, di dare un vantaggio netto ad una parte sola.

Il XIX secolo annuncia la legittimità del perseguimento di un guadagno illimitato che porta a decadere quel «in medio stat virtus» aristotelico, e che ci accompagna fino al nostro presente, di una civiltà che sta degenerando sotto la spinta di una rincorsa folle e profondamente inumana, e inumana non certo solo dal punto di vista morale. De Man insiste sul biasimo verso il capitalismo che stabilisce «un predominio sociale che trasforma i non capitalisti in oggetti della sua volontà»: un sistema che ha avuto il singolare destino di mettere in discussione il cristianesimo e l'imperativo categorico kantiano al tempo stesso.

Nelle nuove imprese si assiste alla nascita di un potere quasi assoluto oltre che irresponsabile. La finzione rivoluzionaria, *liberté égalité et fraternité*, dura molto poco, il nuovo potere si rafforza grazie ad un diritto di voto limitato:

Questa potenza servì a spezzare gli impacci che l'antico diritto poneva alla facoltà di liberamente disporre della proprietà. Colla selezione sociale dei giudici, la nuova classe dirigente si infeudava anche i tribunali che dovevano applicare quel diritto.³⁸

³⁸ Ivi, p. 31 vol. I.

È in nome di simili considerazioni che il capitalismo è giudicato e condannato: non in quanto incapace di soddisfare il desiderio di guadagno dell'operaio, ma in quanto ferisce i sentimenti di giustizia e di dignità dell'essere umano.

Partendo da queste premesse, de Man afferma che, se fosse soltanto una questione di interesse, non si potrebbe parlare di lotta di classe. Una prova in tal senso si desume dalla condizione degli Stati Uniti dove il movimento socialista è quasi assente:

Il capitalismo americano non è nato dal pauperismo, ma dalla colonizzazione individuale, non ha dovuto adattarsi alle forme tradizionali della stratificazione sociale, ma ha potuto svilupparsi in un'atmosfera di uguaglianza politica e morale.³⁹

Ciò che spinge alla lotta di classe è un fenomeno complesso, le cui ragioni vanno cercate con l'aiuto della psicologia. De Man si allontana dal marxismo a partire dalla sua pretesa scientificità e parla del «complesso di inferiorità sociale» come della strada per studiare il movimento operaio e valutare il socialismo, che vuole posizionare sul terreno della morale e della psicologia. Parte dall'osservazione di quello che chiama l'«istinto di stima di sé medesimo» che definisce come:

la disposizione che spinge gli uomini a ricercare gli stati emotivi i quali siano accompagnati da un sentimento accresciuto dal valore personale e ad evitare gli stati opposti. ... È con la mediazione dell'istinto di stima di sé che si esercita l'azione della nostra coscienza, cioè dei nostri giudizi di valore, delle nostre valutazioni sul bene ed il male.⁴⁰

De Man offre delle considerazioni interessanti sulla civiltà industriale, «imbevuta di spirito individualista e razionalista, che ha fatto dell'Io pensante un idolo e della concorrenza individuale la legge suprema di conservazione», con ovvio influsso sull'istinto di stima. Ci parla della repressione di questo istinto come della causa più frequente di nevrosi e psicosi: da mettere in relazione, ad esempio, col fenomeno dell'alcolismo. De Man parla di malattie sociali e del bisogno di mezzi artificiali per compensare un sentimento dell'Io che viene spesso scompensato in ambito lavorativo. Facendo ricorso a Freud introduce il complesso di inferiorità: un agglomerato di contenuti psichici, di immagini, ricordi ed esperienze «colorate da uno stato emotivo

³⁹ Ivi, p. 32 vol. I.

⁴⁰ Ivi, p. 37 vol. I.

determinato e tendente di conseguenza verso una volizione di direzione data». Ed il complesso di inferiorità è:

il prodotto di una repressione ripetuta degl'istinti di stima ... che genera un risentimento contro le cause reali o supposte di questa valutazione spiacevole. Esso tende verso atti di volontà che eliminano le cause⁴¹

Il movimento operaio vuole essere una forma di compensazione della repressione accumulata nel lavoro: se l'istinto costruttivo è represso in un ambiente di lavoro monotono, l'operaio cerca soddisfazione altrove. Ma non è il solo modo: de Man aggiunge lo sport, con la particolarità che non si tratta tanto dello sport praticato, ma di quello seguito da spettatori. L'Inghilterra è la patria della rivoluzione industriale e anche dello sport professionistico e del fanatismo sportivo. Ci avverte che «il segreto sta nella soddisfazione di istinti eroici per interposta persona» ed il meccanismo è quello «di un'esaltazione immaginaria dell'Io con l'aiuto della tensione psicologica inerente alla lotta e all'avventura». Quasi ovvio notare che questo tipo di sport, come fenomeno di massa, non esisteva nel medioevo. Considerazioni simili si ripetono a proposito del cinema e del romanzo, in particolare del romanzo d'appendice, il feuilleton. De Man propone un'ultima osservazione sul tema dell'insoddisfazione operaia: chiunque sappia cos'è un villaggio minerario inglese si rende conto che non si tratta solo di condizioni di lavoro e di compenso. Si pone un problema di cultura, che può essere risolto solo analizzando le possibilità psicologiche di felicità: «cioè della soddisfazione e dell'educazione dei bisogni istintivi degli uomini». De Man introduce il grande tema dell'educazione, che ritroveremo spesso. Il socialismo non deve parlare solo di interesse economico, si tratta di un problema di dignità non meno di quanto lo sia di interesse.

Capitolo II *Sfruttamento ed Oppressione.*

Il sentimento di sfruttamento necessita di due condizioni, la prima che pur lavorando non si riescono a soddisfare i bisogni giudicati legittimi, la seconda l'osservare che i frutti del lavoro avvantaggiano altri assai più di noi stessi. La sola disuguaglianza non è sufficiente per parlare di sfruttamento, nel sistema feudale le differenze erano grandi,

⁴¹ Ivi, p. 40 vol. I.

ma il signore si assumeva i compiti di giurisdizione, amministrazione e protezione. Nel mondo dell'artigianato il maestro aveva lui stesso l'obbligo di produrre lavoro qualificato, ed il lavorante era in grado di calcolare, con ottima approssimazione, quale parte spettasse a lui e quale al maestro. Senza contare che aveva buone prospettive di divenire maestro lui stesso un giorno. La situazione nell'industria è ben diversa e «le prime rivendicazioni non ebbero altro scopo che quello di fare assumere al padrone i doveri di assistenza e di previdenza»⁴².

De Man suggerisce considerazioni interessanti, che sono non meno valide oggi: il capitalismo porta una tensione continua e crescente tra bisogni e capacità di soddisfarli oltre ad una tensione con i progressi politici, collegati al sistema democratico, che sono di ulteriore stimolo alla rivendicazione di diritti economici. Anche se è certamente vero che il capitalismo ha aumentato la produttività enormemente e che il lavoratore gode di comodità che Luigi XIV neanche si sognava. Ed è parimenti vero che la migliore risposta alla teoria marxista dell'impoverimento è che il lavoratore odierno non tollererebbe le condizioni di un secolo prima per oltre otto giorni. Ma facendo una sintesi, non si può non ricavarne che la ragione del malcontento risiede nel fatto che i bisogni sono cresciuti più della partecipazione alla produttività, che pur sta crescendo. Significa che:

l'industrialismo lavora per il guadagno e non per il consumo, ha spinto alla ricerca di nuovi sbocchi e, quindi, alla creazione di nuovi bisogni ... il capitalismo industriale ha fatto dell'istinto di lucro illimitato il movente principale della produzione ... Il nuovo comandamento fu: arricchitevi. Il principio di selezione degli strati superiori ne uscì trasformato ... questo istinto diventò la legge fondamentale dei nuovi costumi sociali. L'operaio ne fu ugualmente affetto.⁴³

In termini storici, de Man parla del crollo delle barriere che avevano limitato l'istinto di lucro: la scomparsa della separazione nei ceti sociali, professioni ereditarie, corporazioni, la fine del divieto di esercitare l'usura, la fine dei monopoli commerciali e industriali di Stato. In termini ideologici osserva che l'ideale cattolico dell'ascetismo e della moderazione fu sconfitto dalla formidabile statuizione calvinista che il successo negli affari è indice inoppugnabile del favore di Dio. Idea che ha avuto e ha tuttora un successo straordinario.

⁴² Ivi, p. 51 vol. I.

⁴³ Ivi, p. 52-4 vol. I.

Questo è un periodo di democrazia incipiente: di soppressione dei privilegi di nascita e di uguaglianza dei diritti di tutti gli esseri umani. Ciò che va bene per uno va bene per tutti; de Man sottolinea il forte ascendente culturale che la vita borghese ha sul proletariato, al quale si estende il desiderio crescente di acquisizione. Al precariato, alla necessità di guadagnare il più possibile per sopperire ai periodi di mancato guadagno, si aggiunge un meccanismo psicologico che porta a desiderare, e questo meccanismo è tanto più potente quanto più le possibilità di soddisfare il desiderio sono limitate dalla capacità economica. Così nasce il sentimento di sfruttamento e la teoria del plusvalore diventa il simbolo di una volontà proletaria di rivincita.

De Man propone ancora una considerazione circa la sottrazione di dignità nell'essere umano: la perdita di autostima che deriva da un lavoro meccanizzato. Afferma che:

Il rimprovero che il marxismo fa al modo capitalistico di produzione si riassume nella formula: il capitalismo ha separato il produttore dai mezzi di produzione. Ma è accaduto qualche cosa di ben più grave: il capitalismo ha separato il produttore dalla produzione, l'operaio dall'opera ed ha creato così un senso di ripugnanza per il lavoro, che condizioni di vita migliori hanno spesso contribuito a rendere più acuto. Non è con un semplice spostamento della proprietà che si potrà guarire quel male.⁴⁴

L'autore ci sottopone un paragone tra i suoi giorni ed il medioevo (ricordiamoci che ha studiato storia con Henri Pirenne):

una civiltà armoniosa di lavoro per la comunità in confronto alla quale la nostra civiltà attuale, signoreggiata dal denaro, sembra un caos di fastidiose dissonanze. Tutto ciò che la civiltà medievale ha prodotto ci è rimasto come viva testimonianza di un apogeo della storia umana, poiché in ognuna delle sue opere palpita l'anima dell'operaio che l'ha creata ... le condizioni tecniche o sociali del lavoro dell'operaio industriale sono in contrasto quasi assoluto con quelle che davano all'artigiano la gioia del lavoro⁴⁵.

Comunque de Man insiste soprattutto sull'aspetto psicologico dell'insicurezza, che considera la ragione più profonda del malessere che ha generato il movimento operaio. Accusa il marxismo di «ingenuità razionalista» quando crede che sia sufficiente sostituire al movente del lavoro perduto un obiettivo di natura sociale «come la difesa della rivoluzione». Questo può forse valere per qualche centinaio di militanti, ma si tratta di eccezioni. Per tutti gli altri, per le masse, è più facile spingerle a combattere e

⁴⁴ Ivi, p. 59 vol. I.

⁴⁵ Ivi, p. 61 vol. I.

a versare il sangue in nome di un'idea piuttosto che creare nuove abitudini di lavoro, entusiasmarle ad un lavoro così poco gratificante come quello dell'industria moderna. Semmai la strada giusta da seguire è quella già scelta dai sindacati, «un compito paziente ed oscuro per ostacolare il processo di dequalificazione del lavoro industriale».

Osserviamo che Henri de Man scrive in termini assai critici della Russia sovietica: parlando di moventi al lavoro e di psicologia, si domanda cosa abbia permesso all'URSS di mantenere la produzione industriale dopo la rivoluzione. Nuove formule politiche o «non piuttosto le antiche abitudini di lavoro e di subordinazione dei sudditi dello zar?». ⁴⁶

Un altro errore del marxismo è la credenza che la squalifica crescente del lavoro sia una fatalità del capitalismo, ma che con la rivoluzione cambierà tutto. De Man si domanda se questo dovrebbe significare che occorre attendere fino a quel giorno per migliorare la vita in fabbrica? «La pratica del movimento sindacale ha già risposto con un categorico no!».

Un altro errore ancora è la convinzione che la meccanizzazione sia una tappa che genera necessariamente dequalificazione del lavoro. L'autore osserva che la meccanizzazione ha inizialmente portato ad una svalutazione del lavoro, fra l'altro col lavoro operaio messo in concorrenza col lavoro femminile e minorile. Ma osserva anche che la complessità crescente delle macchine porta ad una riqualificazione, con «l'operaio che è sempre meno l'aiuto della macchina ed è sempre più il suo sorvegliante e il suo signore». L'operaio deve avere delle capacità aggiuntive, non si tratta più di maneggiare un utensile, ma di conoscere il funzionamento della macchina e di saperne risolvere i problemi quando si presentano. Un'altra osservazione ricorda il tentativo di meccanizzazione nelle Fiandre e nell'Italia del nord tra XII e XIII secolo. Di questi metodi di lavoro semi-meccanici non si trova più traccia nel secolo XIV.

Vi si rinunciò, non già perché non fossero abbastanza produttivi ma perché lo erano troppo. Anche quando la qualità del prodotto non ne soffriva, si soppressero colla forza perché non si voleva che si impiantassero metodi di produzione contrari alla morale sociale dell'epoca. ... tutti gli artigiani, la Chiesa, gli ordini religiosi insomma, tutti i rappresentanti dell'ordine corporativo feudale che essi sentivano minacciato nei suoi fondamenti morali. ⁴⁷

⁴⁶ Ivi, p. 70 vol. I.

⁴⁷ Ivi, p. 85 vol. I.

De Man parla del progresso tecnico e ci dice che il macchinario è un vantaggio solo dal punto di vista quantitativo, per la qualità si tratta di un regresso rispetto all'artigianato; e osserva che il progresso tecnico è ampiamente influenzato dalle condizioni sociali, neanche con il capitalismo è un divenire necessario. In particolare pesa l'atteggiamento operaio e la sua capacità di contrapporsi al proprietario. L'uso delle macchine è tanto più incentivato quanto più il costo della manodopera che sostituisce è elevato. Il taylorismo ha cercato di portare avanti una razionalizzazione così spinta del processo produttivo da semplificare il lavoro «a un punto tale che lo si possa affidare ad un gorilla ammaestrato»⁴⁸. Questa è una valutazione inappuntabile da un punto di vista logico ma catastrofica da un punto di vista psicologico: tant'è vero che persino negli Stati Uniti nessuna azienda importante ha recepito il taylorismo in pieno, e questo è risultato applicabile soprattutto con i più deboli, gli operai immigrati dai paesi più arretrati d'Europa. De Man sintetizza in poche pagine alcune delle notazioni scritte in *Au pays du taylorisme* del 1919. Il calcolo razionale getta l'esca di un aumento del guadagno, ma la realtà è che non riesce a impedire che si generi un drammatico senso di ingiustizia. Secondo Taylor il calcolo razionale serve agli imprenditori, e agli operai e può assicurare la pace sociale, ma la realtà è che la scientificità delle misure è molto più che dubbia: tutti i sistemi di salario basati sui risultati sono sistemi misti in cui ad un salario a tempo si aggiunge un premio che vuole ricompensare l'efficacia del lavoro. De Man aveva osservato nel 1919 che lo studio della fatica appartiene ai fisiologi e agli psicologi e che in nessuna fabbrica americana è mai stato fatto un tale studio. Taylor agisce come un ingegnere che, nella costruzione di un ponte, basa i calcoli sul carico di rottura e non sul limite di elasticità.

In polemica col marxismo, conclude il capitolo scrivendo:

La crescente dequalificazione del lavoro nell'industria non è una legge, ma soltanto una tendenza che può venire annullata da controtendenze sociali, e specialmente dalla resistenza operaia. L'attuazione del socialismo non dipende quindi dal compimento automatico di una legge economica, ma dall'azione in senso opposto del movimento operaio, il quale cerca di conservare e di restituire all'operaio la gioia del lavoro.⁴⁹

⁴⁸ Ivi, p. 88 vol. I. Qui de Man riprende una espressione usata da F. W. Taylor.

⁴⁹ Ivi, p. 91 vol. I.

Capitolo III *Eguaglianza e Democrazia.*

L'autore propone considerazioni sociologiche, psicologiche, storiche... che cercano di approfondire il significato profondo del socialismo e mettono in risalto l'incapacità del marxismo di essere ancora una dottrina trainante per le masse, in quanto inetto ad un'analisi della realtà. De Man è un convinto sostenitore delle teorie elitiste: visto da una minoranza il socialismo può essere «organizzazione ideale della società o attuazione dell'amore del prossimo o garanzia della libertà individuale». Ma quando si parla delle masse il movente principale è il desiderio di diminuire la disuguaglianza sociale, la cui causa è sempre psicologica, la compressione di un istinto che investe sia l'ambiente lavorativo che «l'ambiente di vita». Non c'è bisogno di sapere niente del plusvalore marxiano, basta e avanza il senso di ingiustizia che trova la sua dimensione più importante nella precarietà dell'esistenza dell'operaio e nell'«angoscia cronica che ne risultano», ancora più che nella scarsa retribuzione. L'inferiorità sociale del proletariato poggia, in ultima analisi, su di uno stato psicologico.

La caratteristica essenziale di questa inferiorità è il fatto di credere in questa inferiorità. La classe operaia è in condizioni di inferiorità perché *si sente* in condizioni di inferiorità: l'opposto non è che apparenza.⁵⁰

Il marxismo non comprende il fatto psicologico, non comprende che «L'origine del fatto psicologico è sempre un altro fatto psicologico», e non riesce che a costruire «una caricatura della mentalità operaia». Il dato centrale è che l'operaio medio considera le classi possidenti come esempi di un genere di vita superiore ed il fine ultimo della lotta di classe è avvicinarsi a quella condizione. L'autore ci fa osservare che:

il desiderio di eguaglianza e il bisogno di disuguaglianza, anziché escludersi, si condizionano reciprocamente. La natura individuale dell'istinto di stima di sé medesimi spinge l'uomo a desiderare l'eguaglianza, ma i suoi istinti sociali esigono contemporaneamente che ogni società abbia una classe «superiore», la quale fornisca l'esempio di uno stato desiderabile ... un obiettivo ed una direzione. ... nessuna società è possibile senza aristocrazia.⁵¹

De Man presenta una serie di esempi storici. Ancora una polemica verso la Russia sovietica: neanche il comunismo si può mantenere, e non si mantiene, senza

⁵⁰ Ivi, p. 96 vol. I.

⁵¹ Ivi, pp. 101-2 vol. I.

aristocrazia. Al posto di uno zar un dittatore e al posto dei funzionari la burocrazia del PCUS. L'autore sembra replicare alcune parti di *The English Constitution* di Walter Bagehot riprendendo la storia del costituzionalismo inglese e l'attuale posizione della Corona e conclude che la catastrofe della guerra non ha spazzato via che quei monarchi che volevano essere più che non soltanto un potere rappresentativo e che la monarchia inglese, il cui potere è eminentemente rappresentativo, è tanto salda che quasi non ci sono più repubblicani in Inghilterra.

Interessanti sono le osservazioni sull'uguaglianza, che sembrano riecheggiare quelle di uno dei più grandi intellettuali dell'età contemporanea, Alexis de Tocqueville. Con la borghesia c'è un rapporto di lotta-invidia e de Man osserva che gli operai somigliano sempre più ai borghesi tanto più guadagnano terreno su di loro.

Questa corsa paradossale tra il desiderio e la sua attuazione ha per risultato che l'obiettivo sembra allontanarsi quanto più ci si avvicina. Non appena un'aspirazione di eguaglianza si traduce nella realtà, diventa il punto di partenza, di un nuovo sentimento di diseguaglianza. Soltanto un secolo fa l'eguaglianza elettorale sembrava nella maggior parte dei paesi d'Europa; un'utopia. Oggi è diventata una cosa che va da sé. Al tempo stesso però, il risentimento delle masse contro le diseguaglianze economiche e sociali si è esacerbato più velocemente di quanto sia diventata una realtà l'eguaglianza politica ...il complesso di inferiorità sociale può aggravarsi mentre le differenze tra le fortune diminuiscono e viceversa.⁵²

De Man è un socialista, per quanto sia convinto sostenitore del ruolo delle élites, non può o forse non vuole esprimere i concetti come li ha espressi un aristocratico francese della prima metà del XIX secolo. Ma la direzione è la stessa, i suoi numerosissimi riferimenti alla necessità che il socialismo sia soprattutto educazione vanno nella direzione di scongiurare il pericolo che già Tocqueville aveva previsto.

La passione dell'uguaglianza penetra da tutte le parti nel cuore umano, vi dilaga, lo riempie interamente di sé. Inutile dire agli uomini che, abbandonandosi così ciecamente a una passione esclusiva, compromettono i loro più cari interessi: rimangono sordi. Inutile mostrare ... che la libertà sfugge loro dalle mani: sono ciechi, o piuttosto non scorgono in tutto l'universo che un solo bene degno delle loro brame.⁵³

⁵² Ivi, p. 106 vol. I.

⁵³ A. de Tocqueville, *Scritti politici. La democrazia in America*, Torino, 1968, p. 588.

Il pericolo di abbassare il livello di tutti piuttosto che lo sforzo di elevare quello di chi sta più in basso. La preoccupazione nell'osservare l'imborghesimento della classe operaia sta qui, niente di più attuale direi.

De Man inoltre sembra anticipare Thomas Humphrey Marshall e le sue tre dimensioni della cittadinanza quando parla della conquista del suffragio universale, che soddisfa il divario politico e permette il passaggio alla lotta per la democrazia sociale.

L'indice che più colpisce ... è il passaggio del movimento sindacale dallo stadio dello sciopero sporadico a quello dell'organizzazione permanente, contrattuale e legale del diritto degli operai di partecipare all'organizzazione sociale della produzione.⁵⁴

Ancora una critica al marxismo e alla sua incapacità di dare un esito positivo al rapporto tra socialismo e democrazia. Il movimento operaio non è che una lotta di interessi e la democrazia politica non è altro che un mezzo per assicurare la vittoria in virtù di una futura superiorità numerica. Una concezione simile intanto ha il demerito di aver «fortemente contribuito a paralizzare la resistenza alla tentazione comunista della scorciatoia offerta dalla dittatura». De Man parla di «soperchieria comunista» e della necessità di finirla con la «credenza nefasta nei “mezzi” indipendenti dal “fine”»: il socialismo deve essere qualcosa d'altro che non una ricetta per la conquista del potere. La democrazia è «una condizione psicologica senza la quale il socialismo non può attuarsi, un elemento essenziale del suo ideale giuridico, la sostanza stessa delle sue idee» mentre il socialismo è «una credenza morale che cerca di ispirare tutti i rapporti sociali»⁵⁵, perciò dittatura e violenza gli sono profondamente estranei.

I partigiani della dittatura sono, in generale, democratici delusi spinti, da un'impazienza ingenua, a vedere nella dittatura la via più breve verso la vittoria della volontà popolare. «Il desiderio dei popoli di governarsi da sé precede la loro capacità di farlo». Ma il desiderio di democrazia non è mai stato così forte, «tutto il resto non è che questione di tempo».

Ancora una lezione di storia e di attualità. Il comunismo mente quando sostiene che la democrazia è la maschera del dominio borghese cui oppone il «dispotismo burocratico come il regime propriamente proletario di governo». La realtà è complessa: è vero che

⁵⁴ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 107 vol. I.

⁵⁵ *Ivi*, p. 108 vol. I.

il Terzo Stato si è diviso dopo la rivoluzione tra possidenti e non possidenti ed ha rinnegato l'uguaglianza politica promessa e che ciò ha fatto ricadere sulle classi inferiori l'onere della battaglia per la conquista del suffragio universale. Però de Man osserva che le idee che ispirarono questa lotta si basano sull'idea di uguaglianza cristiana e sui principi corporativi medievali, così come tutte le rivendicazioni di eguaglianza politica e sociale hanno invocato l'idea fondamentale del cristianesimo ben prima delle grandi rivoluzioni borghesi.

il sentimento cristiano rimane una delle fonti più feconde delle convinzioni democratiche e socialiste ... Se si vede nel socialismo qualche cosa di diverso e di più che una antitesi al capitalismo moderno, e se lo si riconduce alle sue radici ... si troverà che sono le stesse radici di tutta la nostra civiltà occidentale. Il cristianesimo, la democrazia e il socialismo non sono più allora, anche dal punto di vista storico, che tre forme di una sola idea. Una fonte inesauribile di energia spirituale si rivela al socialismo che prende coscienza di questa unità.⁵⁶

L'esistenza di partiti di classe non è affatto incompatibile coi principi della democrazia politica, semmai più lo Stato moderno aumenta i suoi compiti, più diventa difficile fare una pura politica di classe. Da ciò deriva che ogni partito, a maggior ragione il socialista, deve cercare di attrarre elettori ovunque, specialmente tra gli intellettuali. «Dappertutto, il compromesso è la regola».

Capitolo IV *Solidarietà, Escatologia, Simbolismo religioso.*

De Man insiste sulla formazione di un senso etico comune. Il marxismo cerca di spiegare il sentimento di solidarietà con una comunanza di interessi di fronte alla classe padronale: ossia, l'etica di classe non è altro che interessi ed è un evento necessario. Il problema è che questo approccio è di ostacolo alla crescita di un'etica di solidarietà. Fondare un sentimento solidale sull'interesse significa cancellare il nesso che «conduce dall'interesse economico particolare alla legge morale generale» nella coscienza degli individui. Tale sentimento si deve solo alla conoscenza di un interesse, ossia secondo la dottrina marxista, non ha niente a che fare con l'etica, la quale necessita di ideali e di sentimenti che siano indipendenti da considerazioni di interesse. La teoria marxista dell'etica nasce semplicemente dall'idea di «homo oeconomicus»

⁵⁶ Ivi, pp. 114-5 vol. I.

dell'economia politica liberale, «l'egoista ed edonista perfetto, che non conosce altro istinto fuorché la ricerca del proprio interesse "ben compreso"». ⁵⁷ Ma non possiamo pensare all'uomo reale soltanto in questi termini: questo uomo ubbidisce anche ad istinti altruisti che erano già presenti nel proletario quando ha incontrato il nuovo sistema produttivo, formati dal cristianesimo e dall'esperienza sociale dei secoli passati. Se è vero che l'interesse di classe marxiano ha avuto una rilevanza storica enorme, però è stato un istinto di comunanza etica precedente che ne ha permesso la nascita. La solidarietà operaia acquista un valore etico e di incivilimento se si fonda sulla rivolta comune del sentimento morale contro un'ingiustizia, e questa condizione fa nascere un sentimento di nostalgia in uno stato futuro migliore.

Questa fede è un bisogno psicologico ... Non si può comprendere il socialismo se non considerandolo come una fede e riferendo la sua opera dottrinale alla sua funzione essenziale, che è di fornire a questa fede dei simboli direttivi ⁵⁸

Nasce un sentimento escatologico, senza il quale non si può pensare il socialismo, il quale non può essere ridotto a conflitto di interessi materiali. Georges Sorel chiama l'idea dello sciopero generale *mito*.

Solo che il socialismo «scientifico» volesse esserlo tanto da vedere nelle proprie dottrine un oggetto di analisi psicologica, troverebbe che nozioni quali la rivoluzione sociale, la dittatura del proletariato o la società futura sono ... semplici miti, cioè simboli di fede sotto forma di racconti. ⁵⁹

Non è possibile costruire il futuro con deduzioni logiche delle tendenze economiche. De Man insiste che:

Il vigore del pensiero socialista proviene dal fatto che dà una forma razionale ad una aspirazione emotiva, eterna ed universale quanto la società stessa. Per trasformarsi in azione, occorre che questa emozione fertilizzi l'immaginazione; in altre parole, occorre che essa formi un'immagine che sia un fine. Questa immagine è il prodotto di un desiderio, la rappresentazione sostanziale di uno stato che soddisfa un sentimento morale determinato e concreta un ordine giuridico voluto. ⁶⁰

⁵⁷ Ivi, p. 125 vol. I.

⁵⁸ Ivi, pp. 134-5 vol. I.

⁵⁹ Ivi, pp. 159-60 vol. I.

⁶⁰ Ivi, p. 168 vol. I.

L'ennesima notazione storica del nostro autore: coloro che crearono il costume ed il vocabolario della solidarietà operaia furono tipografi, incisori, falegnami, muratori, guantai ... lavoratori semi-artigianali della piccola industria, le cui:

condizioni di vita relativamente piccolo-borghesi furono animate da un vigoroso sentimento di comunanza e collegate coll'antico spirito corporativo cristiano.⁶¹

Parte Seconda *I Fini* - Capitolo V *L'Utopia Socialista*.

L'autore ci sottopone altre analisi che ruotano attorno ai moventi e continua la sua valutazione polemica sulle disfunzioni del marxismo. Afferma che l'economia politica classica considera il modo di produzione capitalistico come sinonimo di organizzazione razionale, in quanto produce grandi quantità di beni in maniera efficiente. Però aggiunge che alcuni suoi rappresentanti più accorti cominciano a comprendere che «il capitalismo non si limita a creare dei valori, ma ne sperpera anche in grande quantità» ed è sottinteso che i valori consumati sono le vite di troppi uomini coinvolti nel ciclo produttivo in condizioni miserande. La questione gioca attorno a cosa si consideri valore: per l'autore socialismo è attuare la felicità e la libertà degli uomini, cosa che lo pone in conflitto con bolscevismo e capitalismo al tempo stesso. De Man si pone alla ricerca di quel principio che possa giustificare il socialismo con la ragione pura che presiede alla conoscenza scientifica. Ma una tale condizione appare sostenibile solo in presenza di «una norma di giudizio che implica valutazioni etiche». Ci suggerisce come Jung ritenga che una valutazione così generale non sia possibile, «Non vi è un linguaggio comune per tutta l'umanità ... non appena si comincia a definire, si introduce un elemento estraneo di differenziazione». È vero che risulta consueto vedere un fondo comune nelle religioni etiche come anche tra l'imperativo categorico kantiano e la *regola d'oro* del Vangelo. De Man afferma che le religioni tradizionali ci conducono molto vicino ad una comprensione totale, però scrive anche che per molti è una strada diventata impraticabile perché è richiesta un'abdicazione della ragione o perché si sono create delle «formule particolari di un frammento di umanità». Scrive:

⁶¹ Ivi, p. 132 vol. I.

la via metafisica che ci mostra il sentimento religioso ci rimane, in linea di principio, accessibile e praticabile; ma noi vorremmo una strada unica più larga e più nuova invece dei numerosi sentieri troppo angusti delle religioni tradizionali⁶²

Alla fine la ricerca di una giustificazione scientifica non riesce: d'altronde è già fallita la scienza marxista che voleva motivare il socialismo con l'interesse, il disaccordo tra la teoria e la pratica l'hanno fatta cadere. Questa dottrina non può più essere utile: nel futuro il socialismo dovrà sostituire le ipotesi materialistiche con ipotesi psicologiche, «la subordinazione dei moventi egoistici ai moventi altruistici». De Man ripete che il socialismo non è mosso dalla scienza ma da una condizione psicologica:

risultato di una tensione tra un modo di giudicare ... e stati sociali che contraddicono a questi giudizi di valore. La radice comune di ogni convinzione socialista è uno stato psicologico: la rappresentazione compensatrice e teleologica di un istinto sociale represso ... per opera di una realtà dell'ambiente sociale.⁶³

Capitolo VI *Gli Intellettuali e lo Stato* e Capitolo VII *Il Socialismo degli Intellettuali*.

Trattando del ruolo degli intellettuali l'autore ripete che il marxismo nasce da intellettuali, per lo più borghesi, ma che il marxismo stesso non assegna loro nessun posto, questo malgrado la classe degli intellettuali ricopra incarichi sempre più importanti, sia nel funzionamento della cosa pubblica che delle industrie. «La sociologia marxista semplifica troppo le cose identificando la categoria economica capitalismo e la categoria sociale borghesia». Contrariamente a ciò che è affermato nel *Manifesto*, lo Stato è ben altro che un comitato che amministra gli interessi delle classi dominanti: se queste ultime cercano di influenzarlo con la proprietà di giornali e riviste, significa che sono entità distinte.

Lo Stato ha due caratteristiche interessanti: è formato da esseri umani ed il suo funzionamento procede per contrattazioni e compromessi risultanti dalla volontà e dall'azione di una pluralità di forze. La prima di queste due caratteristiche ci dimostra la fallacia della credenza, soprattutto tedesca, nel ritenere lo Stato un'entità superiore. De Man osserva come nemmeno «le funzioni più sublimi la legislazione e la giurisdizione» possano innalzare lo Stato sopra l'imperfezione tipica di ogni creazione

⁶² Ivi, p. 189 vol. I.

⁶³ Ivi, p. 193 vol. I.

umana. Invece, rivolto verso il marxismo, osserva come sia impossibile identificare il dominio dello Stato con quello della classe proletaria; politica e amministrazione sono infatti sempre più mestieri di specialisti. Quand'anche dei proletari occupino posizioni politiche o amministrative, in quel momento «cessano di essere proletari ... e diventano degli intellettuali».

Nell'epoca nostra le comunità politiche sono troppo estese, i loro problemi troppo complicati e la loro amministrazione soggetta a una troppo grande divisione del lavoro perché si possa ancora governare come al tempo delle repubbliche urbane, dell'Ellade o delle antiche tribù germaniche. Disgraziatamente, la politica è ancora dominata da modi di pensare che trovano la loro giustificazione in queste condizioni già perente. Ne consegue, che parecchi democratici hanno preconizzato sistemi dei quali i risultati pratici hanno troppo spesso smentito le buone intenzioni.⁶⁴

L'autore avverte che non è più possibile credere all'identità di Stato e di volontà popolare e che tale idea va semmai nella direzione di intralciare la realizzazione della volontà popolare. «Il vero problema è organizzare un controllo efficace dello Stato per mezzo della volontà popolare». Il rapporto tra «masse e dirigenti» è un problema sociologico nuovo che necessita una ratifica sociale: la differenziazione sociale tra dirigenti e masse è inevitabile, falso risulta pertanto pensare che i dirigenti siano solo dei rappresentanti di una volontà popolare. I vertici hanno tutte le informazioni e sono coloro che devono prendere le iniziative e il rapporto tra dirigenti e diretti si deve risolvere a livello della fiducia. Il successo della democrazia dipende dalla capacità di formare (e aggiungerei di selezionare) dei dirigenti capaci di governare, ed è su questa capacità che deve basarsi la fiducia. Le democrazie non possono, né devono, negare la disuguaglianza nelle capacità: su di questa e sull'uguaglianza dei diritti si deve basare una selezione efficace. «Rendiamo l'accesso al potere difficile per quanto è possibile» scrive de Man, il potere dei dirigenti così sarà ancora più reale ed efficace.

Il marxismo definisce i capitalisti come coloro che si appropriano del plusvalore: ma costoro sono molto pochi, e ciò spinge ad affermare due cose: primo che è facile immaginare una società capitalista senza capitalisti [cooperative o quello che noi oggi chiamiamo azionariato diffuso] e secondo che:

⁶⁴ Ivi, pp. 205-6 vol. I.

Il dominio del capitalismo significa ben altro che il dominio della classe dei capitalisti, la quale poggia sul desiderio che ognuno ha di diventare capitalista. In altre parole, alla base della società borghese c'è la civiltà borghese. Se fosse altrimenti, è un bel pezzo che il capitalismo avrebbe finito di esistere, dati il numero relativamente piccolo dei capitalisti e la potenza che la democrazia del suffragio universale accorda al grande numero.⁶⁵

Capitalismo significa dominio di una mentalità, e questo è tanto più rilevante con riferimento agli intellettuali, che sono coloro che fanno funzionare una società sempre più complessa; sulla loro disponibilità ad assecondare il sistema poggia il capitalismo. In sintesi sul loro adattamento psicologico al sistema capitalistico.

Riprendendo un'idea dei fabiani inglesi, de Man intravede dietro questa analisi una strada per sorpassare il capitalismo: convertire gli intellettuali, la trasformazione della società da «lucrativa» a «funzionale» ad opera degli intellettuali.

Parte Terza *Il Movimento* - Capitolo VIII *Cultura proletaria o imborghesimento?*

De Man riprende un concetto già affrontato; ossia che la condizione della classe operaia la renda permeabile alle idee socialiste con conseguente rafforzamento del movimento operaio e progresso della condizione stessa. Tutto ciò però, aumenta l'esposizione proletaria all'ambiente borghese e capitalistico.

La cultura proletaria non è un fatto, è solo una rivendicazione. Come tale, proviene da una minoranza di intellettuali ... che cercano di reagire contro una situazione che li spaventa, cioè che le masse trovino sempre più la soddisfazione dei loro bisogni istintivi nella civiltà borghese.⁶⁶

La pretesa cultura proletaria è un prodotto intellettuale basata sull'ostilità verso il mondo borghese. Facendo riferimento al *Manifesto*, de Man osserva che è di scarso interesse sapere se nel 1848 la situazione fosse quella descritta da Marx circa "i pregiudizi borghesi". Al presente questo non è vero, la situazione si è semmai ribaltata:

per quel che riguarda il rispetto delle leggi, della morale, della religione, la classe operaia è oggi forse la sola classe che non consideri questo sentimento come un "pregiudizio borghese"⁶⁷

⁶⁵ Ivi, p. 229 vol. I.

⁶⁶ Ivi, p. 8 vol. II.

⁶⁷ Ivi, p. 9 vol. II.

De Man adduce considerazioni sensate: la possibilità di produrre cultura presuppone delle condizioni che non sono alla portata della classe operaia, né mai, una classe oppressa, ha creato una civiltà nuova prima di avere potuto usare quella esistente. In sintesi, «Non c'è cultura senza autonomia e responsabilità; ora, la caratteristica del lavoro proletarizzato è precisamente la dipendenza e l'irresponsabilità». La civiltà è di un'epoca più che di una classe, «i modi estetici di sentire, le concezioni morali, filosofiche e religiose caratterizzano il contenuto della civiltà». La sociologia marxista ha tratto dalla cultura borghese coeva ipotesi generali, gnoseologia, dialettica. De Man scrive che:

Il socialismo è la condanna della moralità regnante in nome della morale generale, od anche, se non abbiamo paura delle parole, la condanna del capitalismo in nome del cristianesimo⁶⁸

Ogni epoca ha bisogno di un sentimento morale comune alle diverse classi, anche se, purtroppo, queste non lo applicano allo stesso modo. L'essere umano possiede, nel suo profondo, il senso di percepire le azioni come buone o cattive, «che nessuna scienza sociale potrà mai giustificare». La spinta che muove il socialismo non è un sentimento etico nuovo, semmai è vantaggioso che esso provenga dal passato e che sia comune a tutti. Rende più facile reclamare i diritti accusando il presente di sopruso ed è anche per questo motivo che la moralità delle classi inferiori non si evolve così facilmente. L'opera di de Man è incentrata sull'idea di una civiltà diversa e sull'educazione che ne è la premessa necessaria. L'autore ci propone alcune considerazioni di solido buon senso: il complesso di inferiorità, sul piano sociale, genera una reazione del tipo «meno si è, più si cerca di apparire» e chiede a prestito una frase da G. B. Shaw «The poor ... do not want the simple life, nor the esthetic life on the contrary, they want very much to wallow in all the costly vulgarities». ⁶⁹

L'autore ritorna allora sulla stampa, il cinema, il romanzo e la vita di città, la cui promiscuità ha cancellato la distanza tra l'ambiente dei ricchi e dei poveri. L'orientamento del gusto è fortemente influenzato da questi elementi e la diffusione di prodotti a buon mercato dell'industria hanno permesso ad un fenomeno come la

⁶⁸ Ivi, p. 17 vol. II.

⁶⁹ G. B. Shaw, *Major Barbara*, New York, 1923, p. 18.

moda di diffondersi negli strati più bassi. Un tempo la moda interessava un numero esiguo di persone ed era ignota a coloro ai quali un abito da adulto durava quasi quanto il suo proprietario. Gli strati inferiori della popolazione sono caduti nella trappola, evidentemente ben congegnata. La produzione industriale è molta, a buon mercato e di cattiva qualità, ed in questa «cultura dei surrogati» l'autore si indigna non che le masse desiderino tanto, ma che si accontentino di così poco. La diminuzione della qualità degli oggetti ed in parallelo l'aumento della quantità assieme al loro «carattere rappresentativo e suntuario». Il fenomeno porta con sé il vero problema: il mutamento nei bisogni modifica la soglia di povertà, si introduce l'idea di impoverimento relativo. Senza dimenticare di aggiungere la valutazione di come pesare la perdita di alcuni benefici a causa dell'urbanizzazione: aria pulita, intimità, tranquillità, che erano gratis. Ed il tutto generato da un fatto psichico, tanto potente quanto discutibile. De Man si appoggia ad un gigante del '900, cita direttamente Bertrand Russell: «the important fact of the present time is not the struggle between capitalism and socialism, but the struggle between industrial civilization and humanity»⁷⁰.

Il capitolo termina insistendo sulla centralità dell'azione educativa che è doverosa e necessaria, come del compito più socialista e che non può essere svolto che da un'élite. Un compito difficile che:

non può essere fruttuoso che a condizione che abbia una chiara coscienza del suo carattere e dei suoi limiti. Solo questa coscienza può evitarci errori nefasti ed illusioni ... Bisogna persuadersi che la civiltà a cui la classe operaia domanda di accedere non è altro che la civiltà borghese.⁷¹

La capacità delle masse di accogliere i bisogni spirituali necessita di un minimo di soddisfazione dei bisogni materiali di base. Pochi (borghesi e proletari) possono farne a meno per raggiungere una cultura nuova, ma è necessaria ai grandi numeri. Significa che il compito più urgente del movimento operaio è creare le condizioni materiali preliminari di ogni civiltà socialista a venire. Ben sapendo che questo stesso sforzo, pur necessario, assoggetta gli operai sempre più alle norme di esistenza delle classi borghesi.

⁷⁰ B. Russell, *The prospects of industrial civilization*, Londra, 1923, p. 8

⁷¹ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 36 vol. II.

Capitolo IX *Il Socialismo nel Tempo* e Capitolo X *Il Socialismo nello Spazio*.

La partecipazione del movimento operaio alle istituzioni pubbliche inizia come opposizione propagandistica, ma il movimento è talmente cresciuto che non ha potuto evitare di assumersi delle responsabilità di potere, pena la perdita di efficacia nella propria azione. Il rappresentante operaio che tratta con gli industriali agisce fuori del suo ambiente, il movimento cooperativo può fare gli interessi dei suoi membri solo con la concorrenza. È un effetto involontario che implica che, col tempo, «ogni mezzo impiegato per attuare un fine lontano diventa un fine per sé stesso». Si parla di «eterogenesi dei fini»: ossia uno scostamento dal fine ad opera di un'attività attuata in ragione di quel fine.

De Man scrive che è un'evoluzione «favorita dal fatto che si sottrae generalmente all'attenzione»: si trae vantaggio da un mezzo, e la catena dei mezzi tende a diventare fine. Tutte le strutture sottostanno a questa legge che le porta ad evolvere nel tempo: per realizzare un ideale occorre potenza, per ottenere la quale, si sviluppa una struttura col movente della volontà di potenza. Però la potenza, una volta conquistata, va mantenuta e accresciuta, la potenza da mezzo diventa fine per il tramite della struttura. Il punto cruciale che l'autore vuole sottolineare, prendendo a prestito da Lassalle, è che «il fine deve essere già eseguito ed attuato nel mezzo»: una situazione ideale mai attuabile del tutto poiché il fine tende a modificarsi e ad eclissarsi. De Man suggerisce degli esempi storici, accenna a Robespierre che parla di «dispotismo della libertà contro la tirannia» e conclude sconsolato che la tirannia è rimasta e la libertà si è eclissata. Non manca un riferimento critico alla Russia sovietica e alla ricaduta nel dispotismo; e analizza le situazioni domandandosi se, al posto degli antagonismi vecchi, non sia più che ragionevole ipotizzare che se ne possano generare di nuovi. Propone vari esempi, ma la considerazione di maggior peso riguarda la cancellazione del potere del capitalismo che provocherà necessariamente una concentrazione di potere nelle mani della cosa pubblica. I compiti richiederanno degli specialisti e le burocrazie avranno una densità di potere ancora superiore. Fatale, forse meglio dire umano, che queste burocrazie acquisteranno potere sugli altri uomini e vorranno conservarlo e consolidarlo «non foss'altro che per salvare la rivoluzione» ride amaro de Man:

Ci vuole tutta l'ingenua credenza del marxismo nella formazione dei moventi psicologici dovuta a un fine razionalmente concepito, per immaginarsi l'avvenire sotto un aspetto diverso⁷²

e annota come Proudhon avesse affermato che la rivoluzione non può essere un mezzo di progresso sociale. Invece il marxismo ha insistito sulla formula che pretende «di presentare atti politici importanti come questioni di tattica e non di principio ... e ne sono venute tante disgrazie, specialmente al marxismo stesso». Inoltre sulla dittatura come fase di transizione, il marxismo non vuole vedere che nessun dittatore vorrà mai rinunciare al suo potere. Commenta anche Max Adler, il quale parla di «passaggio alla non violenza per mezzo della violenza», ma:

dimentica che la violenza forma degli esseri violenti e che questi non sono certo i più adatti per fondare un ordine dal quale la violenza dovrebbe essere bandita. Gli effetti psicologici della guerra mondiale sono bastantemente probativi in proposito.⁷³

Come la comunità religiosa diventa una Chiesa, così il partito diventa una «macchina» e la cooperativa un «affare». Si può sintetizzare parlando di passaggio «dallo spirito rivoluzionario allo spirito riformista», ove questi due termini indicano non «due sistemi teorici differenti quanto due mentalità differenti»: tra loro c'è un differente approccio all'azione non una contraddizione logica. Invece nella pratica sono due modalità opposte, l'una non può agire se non a spese dell'altra: «Ogni compromesso accettato rappresenta una scelta, imposta alla coscienza, tra il fine a cui si tende e l'obiettivo parziale realizzabile». Comunque sia, lo spostamento dei moventi si verifica in ogni organizzazione.

De Man ritorna sul concetto di *eterogenesi dei fini* e avvisa che assieme alla crescita della forza politica e sociale del movimento operaio è prevedibile che le riforme sociali saranno realizzate più dai governi borghesi che non da quelli socialisti. Ci sarà un alternarsi di governi tra conservatori e socialisti e questa situazione porterà sia un indebolimento dei partiti intermedi, sia una perdita dei caratteri più radicali dei partiti che saranno obbligati a maggiore moderazione, soprattutto quelli al governo.

⁷² Ivi, p. 49 vol. II.

⁷³ Ivi, pp. 51-2 vol. II.

Ancora polemico col comunismo, l'autore contesta la critica rivolta ai socialisti definiti «lacchè»: intanto osserva che è molto meglio avere un sistema produttivo ben funzionante prima di cambiarlo, poi le esperienze russe sono tali da non invogliare a seguire quella strada.

Nel 1926, De Man inizia a pensare all'idea di solidarietà europea e ai troppo effetti psicologici che la intralciano: afferma che la guerra è il primo e principale avversario del socialismo. «Qual è la classe che non troverebbe il proprio tornaconto economico a che l'Europa diventasse un'unità come gli Stati Uniti d'America»⁷⁴. Al processo che sposta l'indole rivoluzionaria verso il riformismo se ne affianca un altro: quello della differenziazione dei movimenti socialisti nazionali con la perdita del sentimento internazionalista, e questa evoluzione è culminata con la guerra.

De Man analizza le ragioni della difficoltà di Marx di valutare questa situazione: il pensiero economico del maestro di Treviri si è fondato sul modello classico, sul modello manchesteriano. L'Inghilterra edifica un impero, è indiscussa signora dei mari e ha un vantaggio enorme nella produzione industriale, non teme concorrenza e può considerare l'idea liberoscambista come la migliore. Ma alla fine del XIX secolo inizia la rincorsa imperialista in politica estera e si accorge della concorrenza produttiva e commerciale di Stati Uniti e Germania. Il marxismo non riconosce il fatto che il buon andamento di un settore industriale porti vantaggi ai lavoratori e che non sia più il tempo di parlare di opposizione assoluta tra proletari e padronato: non più da quando l'influenza dell'azione sindacale e politica è cresciuta tanto da contrattare le condizioni di lavoro ed esistenza. De Man accenna ai sentimenti che agitarono la dirigenza sindacale tedesca alla presa del porto di Anversa e del bacino metallifero di Briey e al comportamento socialista in merito alle compensazioni economiche previste dal trattato di Versailles; sono tutti esempi dell'impossibilità socialista di contenere le spinte nazionaliste. Nel dopoguerra, l'Internazionale riuscì a salvarsi dal dissolvimento solo perché era impotente nella gestione di questo processo. L'autore aggiunge che:

Il comunismo non fa eccezione a questa regola; lo stesso Trotskij ha giustificato la conquista della Georgia fatta dall'esercito russo col dire che l'interesse economico della Russia esigeva un «coordinamento della produzione mondiale», in altre parole, il possesso delle fonti petrolifere del Caucaso.⁷⁵

⁷⁴ Ivi, p. 80 vol. II.

⁷⁵ Ivi, p. 79 vol. II.

Il sentimento nazionale della classe operaia non è un residuo di epoche passate ma semmai un «risultato della sua ascesa politica e sociale». Un esempio ancora di eterogenesi dei fini dato che il movimento socialista è cominciato al grido di «Proletari di tutto il mondo, unitevi!», proclama che ha avuto la più drammatica smentita nei giorni di luglio-agosto 1914. Il mondo aveva proceduto diversamente: i partiti socialisti erano già entrati nei ministeri, il suffragio universale era stato conquistato o si era sulla buona strada, i socialisti potevano impostare politiche attive, non era più solo propaganda o vagheggiamenti insurrezionali. Non è più l'epoca del *Manifesto*, i proletari non sono più senza patria, e hanno da perdere ben altro che le loro catene. Succede anzi che l'aumento del loro potere, si confonde con l'aumento dei poteri e delle competenze dello Stato. Per cui de Man osserva un ribaltamento di prospettiva rispetto al 1848, il capitale vuole minare e rimpicciolire lo Stato:

La dipendenza finanziaria dello Stato dagli Istituti di credito, dall'umore della Borsa e dalla buona volontà fiscale dei grossi contribuenti, la potenza monopolizzatrice crescente dei grandi industriali, il bisogno di denaro dei giornali e dei partiti, il reclutamento degli alti funzionari, degli ufficiali e dei giudici tra le classi dominanti, tutto questo fornisce alla classe capitalistica il mezzo di erigere uno Stato nello Stato fuori della Costituzione e di scalzare il governo parlamentare.⁷⁶

In questa condizione i socialisti sono i veri sostenitori dello Stato e della nazione. De Man sottopone un altro esempio storico con intenti polemici: parla dell'occupazione della Ruhr tra 1923 e 1924 ad opera di francesi e belgi e di come i capitalisti tedeschi si siano intesi con gli occupanti, «passando sopra allo Stato e cercando di porre il governo davanti ai fatti compiuti», per eliminare la potenza del sindacato e del partito. In quel frangente, furono gli operai la vera forza a sostenere lo Stato nazionale.

De Man aggiunge altre considerazioni sul rapporto socialismo-nazione; afferma infatti che un partito socialista al governo non potrebbe che continuare a difendere gli interessi nazionali in opposizione con altri Stati. Abbiamo parlato delle organizzazioni complesse e della loro volontà di potenza che trova il suo limite nella potenza altrui: tutto ciò vale anche per gli Stati. L'autore preconizza per il futuro l'America fornitore di viveri e banchiere del mondo, e osserva come la classe operaia americana difenda i suoi interessi esaltando alcune tensioni. Sull'immigrazione, in chiaro conflitto col

⁷⁶ Ivi, p. 83 vol. II.

padronato, sostiene una politica contraria all'arrivo di nuovi lavoratori, in particolare questo genera un rancore profondo in Giappone: ed i sindacati socialisti sono allineati. Il Partito operaio australiano ha portato avanti una battaglia energica contro il servizio militare obbligatorio e contro la politica degli armamenti, ma segue la stessa politica americana quanto ad immigrazione, politica che minaccia di sfociare in una soluzione violenta. E stiamo parlando di paesi anglo-sassoni, mediamente più ricchi, meno colpiti dalla guerra, pacifisti e poco toccati dai problemi di riparazioni, sicurezza e di rettifiche di frontiere. De Man conclude il capitolo:

Il movimento socialista internazionale è una pluralità non già una unità. Il sentimento nazionale è una parte integrante del contenuto emotivo del socialismo di ogni paese e diventa sempre più forte a mano a mano che il destino delle masse operaie di un paese si congiunge più strettamente col destino di quello stesso paese ed anche a mano a mano che quelle masse si conquistano un più largo posto nella comunità della civiltà nazionale.⁷⁷

Parte Quarta *La Dottrina* - Capitolo XI *Il Razionalismo marxista*.

De Man presenta il marxismo come «figlio del secolo XIX» e delle enormi speranze riposte nelle potenzialità delle scienze esatte: con la possibilità di applicare delle leggi necessarie, meccaniche anche al divenire sociale. L'ottimismo del secolo ritiene che non ci siano ragioni per cui scienza e tecnica, che hanno già creato le nuove macchine ed un sistema di scambi ormai planetario, non debbano potere riuscire in questa sfida. L'esperienza religiosa diviene superstizione, l'estetica, che non si può spiegare con la logica, diviene «un accessorio dell'utile, un ornamento di agiatezza». Siccome le scienze esatte necessitano di valori quantitativi e misurabili, la scienza sociale è solo scienza economica: e Marx segue gli economisti classici nel ritenere che gli uomini siano spinti dal solo meccanismo di lucro. «Dei sociologici credettero persino ... che d'ora innanzi l'uomo sarebbe stato in grado di ricavare dalla sola ragione i fini e, le norme della sua vita».⁷⁸ Il calcolo è però risultato fallace: la Grande guerra, Wittgenstein ed il Tractatus ed il castello crolla. Anche se è più viva e forte che mai l'idea che l'unica razionalità sia quella economica; quest'idea ha resistito, forse ha persino guadagnato in capacità di penetrazione, in particolare dopo il 1989 ed il 1991, quando uno studioso “impazzito” ha persino parlato di “fine della storia”. A parte che

⁷⁷ Ivi, p. 99 vol. II.

⁷⁸ Ivi, pp. 105-6 vol. II.

ha fatto marcia indietro poco dopo, stiamo proprio freschi se questa è la fine della storia.

De Man parla di Marx materialista «nel senso che cercò di spiegare la storia del passato coll'aiuto del principio di causalità materiale»⁷⁹, quello stesso delle scienze della natura, ma ne parla anche come di un idealista razionalista, in quanto pensa l'evoluzione umana come attuazione di un'idea che deve però essere conosciuta dalla ragione. Quindi è vero che ci sono delle cause materiali dell'evoluzione storica, delle leggi meccaniche, ma queste devono diventare «superstruttura ideologica» prima di poter agire nella realtà sociale. Inoltre, Marx considera l'evoluzione continua dell'«infrastruttura materiale» come un processo dialettico, cioè come uno sviluppo per via di contraddizione soggetto alle stesse regole della ragione dialettica. Marx ed i marxisti non accettano l'idealismo hegeliano, e si parla giustamente di un raddrizzamento della dialettica che «cammina sulla testa». «Marx non ha mai creduto che l'evoluzione dialettica delle forme sociali fosse l'attuazione di "idee pure" viventi un'esistenza super-materiale». Il metodo dialettico è quello hegeliano, ma cambia il soggetto, che non è l'idea hegeliana ma la materia, ossia l'economia. «Marx ha formato una sintesi sociologica del pensiero filosofico della sua epoca»⁸⁰ una sintesi così potente, soprattutto in campo sociologico, che è «rimasta per un mezzo secolo l'«ultima parola»». Marx ha colto dalla filosofia idealista e materialista ciò che gli ha permesso di spiegare l'evoluzione sociale con leggi dialettiche, ed il cuore del suo pensiero sta nel divenire storico pensato come compimento di un principio di causalità simile a quelle che governa le leggi di natura, ossia un divenire necessario fatto di leggi meccaniche.

Nel passato, egli vede questo principio in azione nella determinazione causale del pensiero per opera della materia, e nell'avvenire - in virtù di questa conoscenza - nella determinazione teleologica della materia per opera del pensiero ... Ciò che le dottrine di Marx esprimono è il materialismo causale di Darwin e l'idealismo teleologico di Hegel.⁸¹

L'autore vede una trasformazione radicale nel pensiero del XX secolo, specialmente nel dopoguerra. La conoscenza umana non si può intendere solo come pensiero logico:

⁷⁹ Ivi, p. 107 vol. II.

⁸⁰ Ivi, p. 108 vol. II.

⁸¹ Ivi, p. 109 vol. II.

non è solo conoscenza mediata da un sistema concettuale, ma anche «dall'esperienza immediata dell'universo reale, della sensazione e dalla volontà». Il pensiero razionale è un modo particolare di conoscere tra gli altri, dei quali «primari e più diretti sono la percezione sensoria, l'intuizione (la percezione per mezzo di un sentimento subcosciente) e l'introspezione». Non più la «ragione sovrana», ma una funzione della vita psicologica chiamata a servire la volontà che procede dalla disposizione istintiva dell'uomo. De Man comunque si affretta a negare qualsiasi svalutazione del pensiero logico-razionale. Probabilmente, qui l'autore parla di istinti facendo un tutt'uno di quello che noi oggi distinguiamo tra un corredo genetico, quindi una condizione fisico-materiale e l'idea, che oggi appare sempre più rilevante, dell'essere umano come animale culturale, nel quale la dimensione culturale è determinante.

L'autore parla delle categorie e si addentra nella teoria marxista: definisce la categoria come «concetto collettore, dedotto per astrazione dai concetti particolari già astratti dei fenomeni». Il marxismo usa le categorie per stabilire rapporti di causalità, e la cosa in sé è legittima: ma se lo studio del passato è lo spiegare i fatti coi fatti, questo non è possibile per anticipare il futuro, per i quali i fatti sono ignoti. Allora si usano le categorie per anticipare l'avvenire in ossequio alla credenza nella causalità. Ma concetti e categorie sono astrazioni, mezzi ausiliari, che diventano fonte di errore se li vogliamo usare come interpretazioni per eludere le spiegazioni. Il marxismo usa una categoria, l'economia mondiale come la causa di tutte le altre: la sua essenza è la trasformazione della realtà «secondo le leggi che sono al tempo stesso le leggi naturali del movimento della materia e le leggi logiche del pensiero dialettico». Questo sistema pretende di introdurre una determinazione causale che corrisponde ad un fenomeno meccanico, ma che esclude il fenomeno della volontà.

De Man obietta che questa riduzione significa l'equiparazione di tutti i valori in differenze quantitative, quando la psicologia fatica a misurare e vede solo il confronto di idee e valori. Non accetta un sistema che cancelli «la natura volontaristica e teleologica delle reazioni psicologiche che stanno a capo di tutte le azioni della storia»⁸². Con coraggio ed acume, ci sottopone un passaggio ove parla di capitalismo e socialismo come di approssimazioni: le categorie sono astrazioni e non c'è una realtà che corrisponda sia al concetto capitalismo che al concetto socialismo. «Il socialismo

⁸² Ivi, p. 124 vol. II.

in particolar modo, non è che una ipotesi, la rappresentazione di un ordine sociale possibile». Ma anche il capitalismo è una rappresentazione, ove l'oggetto che si vuole rappresentare in realtà muta col tempo. «Una rappresentazione non coincide mai esattamente con tutti i fatti della vita, perché la rappresentazione è statica mentre la vita è dinamica ed in perpetua metamorfosi». Le lotte sociali non hanno come posta il capitalismo o il socialismo, ma sempre obiettivi concreti. L'idea di una lotta tra mondi incompatibili è basata in realtà su un giudizio etico: si tratta di un fenomeno psicologico ma non per questo irreali, anzi, capace di sprigionare energie reali anche molto potenti. Resta il fatto che il socialismo, fenomeno reale, è altra cosa dal socialismo immaginato, quindi anche il suo rapporto con la realtà e col capitalismo è altro. Se nel mondo delle idee si possono pensare opposizioni assolute, nella realtà si assiste alla lotta tra volontà umane con obiettivi ben determinati.

Marx ha prodotto idee che hanno modificato la storia, ha posto l'attenzione su fenomeni trascurati e ha fatto sì che si attivassero delle forze straordinarie. Se è vero che alcune sue ipotesi non sono più utilizzabili è altrettanto vero che non voleva scrivere la storia ma modificarla: è questo lo ha ottenuto.

Capitolo XII *L'Edonismo economico marxista*

Un sistema determinista è un sistema la cui evoluzione è fissata una volta per tutte, però, nota de Man, lo stesso Marx non è stato capace di «dedurre le linee essenziali di quella che sarebbe stata l'evoluzione del movimento operaio»⁸³: invece di impoverirsi il proletariato ha visto crescere salari e potere sociale, invece di una lotta sempre più dura contro lo Stato borghese, è stata percorsa una strada di trattativa e di compromesso, invece dello sciopero generale soreliano e della rivoluzione, il sindacato ha scelto di spingere verso l'aumento della produttività e del benessere che ne deriva.

Il marxismo analizza le forme economiche di produzione e ne trae delle leggi che saranno recepite dagli uomini diventando indicazioni per la loro volontà. Questo fenomeno avviene perché l'interesse di classe, il desiderio di guadagno, una volta arrivato a conoscenza del proletario ne determina la volontà. Al che de Man si domanda come mai l'operaio inglese o americano non debbano avere questa spinta

⁸³ Ivi, p. 138 vol. II.

meccanica, di impronta marxista, pari a quella degli omologhi tedeschi o russi che lavorano «alle stesse macchine». La prima risposta del nostro autore è che «l'effetto dell'ambiente si produce attraverso un complesso di nozioni di cui una parte significa un adattamento, ed un'altra parte una reazione contraria». Il movimento operaio è l'esito combinato di entrambe. Le reazioni di adattamento ad un ambiente nuovo sono necessarie, ma accanto si possono trovare reazione contrarie: rappresentazioni giuridiche compensatrici di una realtà che non si può accettare, almeno non in toto. Scrive de Man:

La vita umana combina due funzioni: nelle sue funzioni organiche, l'uomo è un oggetto sottoposto ad una causalità esterna; nelle funzioni della coscienza spirituale, è un soggetto che si crea da sé, sotto forma di rappresentazioni di volontà, le cause della trasformazione del proprio ambiente ... L'ambiente viene adattato ad un fine, che nasce come rappresentazione di uno stato desiderabile, solo in quanto l'adattamento allo stato esistente è risentito come un male. Il malcontento è un non adattamento psicologico, e il non adattamento è la condizione del progresso ... Se non ci fosse che un adattamento della superstruttura ideologica all'infrastruttura economica, non ci sarebbe il socialismo.⁸⁴

Il socialismo è sia adattamento che reazione, come lo è l'essere umano nel complesso: ecco spiegato il suo carattere ibrido, da una parte un processo, più o meno inconscio, verso l'imborghesimento, dall'altra la volontà conscia di rovesciare la gerarchia di alcuni valori sociali.

L'antagonismo divide venditori e compratori di forza di lavoro: Marx considera il plusvalore che i possessori dei mezzi di produzione sottraggono ai produttori come un elemento fisso, altrimenti «avrebbe minato il sostegno principale della sua teoria sociologica, la determinazione dovuta a cause economiche»; perché se si ammette che l'attività economica poggia anche su moventi soggettivi, salta il meccanismo scientifico. D'altronde, che non esista un conflitto assoluto si può comprendere mettendosi nei panni del proprietario che, pur cosciente di possedere una capacità contrattuale soverchiante, sa di doversi trattenere dal suo desiderio di minimizzare il salario: non foss'altro che per evitare gli scioperi ed il rischio di perdere gli operai migliori. L'esempio di alcune imprese americane importantissime, Ford su tutti, è chiaro «salari alti e spese di produzione minime». Così come sindacati ed operai

⁸⁴ Ivi, pp. 147-8 vol. II.

sempre più comprendono che richieste salariali troppo elevate possono compromettere sia una singola impresa che l'industria nazionale tutta.

Attingendo alla sua esperienza personale, di chi ha avuto modo di osservare i conflitti del lavoro sia dal lato padronale che operaio, de Man aggiunge che l'aspetto psicologico è spesso determinante: i padroni avrebbero avuto vantaggio ad accordare aumenti superiori se non fosse per un senso di amor proprio e di potenza messo in discussione da «quei fannulloni che non guadagnano mai abbastanza».

Il nostro pensatore prosegue attaccando la teoria del plusvalore e insiste che non si può spiegare l'interesse di classe solo con criteri economici. La teoria del plusvalore:

riveste di esteriorità pseudoscientifiche un risentimento sociale uscito dal sentimento di un iniquo sfruttamento della classe operaia per opera dei padroni. Se si elimina dalla teoria del plusvalore il suo nocciolo etico - il rimprovero dello sfruttamento - le si toglie il significato che la riannoda alle altre tesi della sociologia marxista.⁸⁵

E prende a prestito le parole usate da Bernstein, nel 1899, nella sua opera principale:

Il plusvalore è un fatto empirico, sperimentalmente dimostrabile, che non ha bisogno di una dimostrazione deduttiva ... la teoria marxiana del valore ... non è una tesi dimostrativa, ma soltanto uno strumento di analisi e di chiarificazione.⁸⁶

De Man parla di una «montagna scientifica» che ha prodotto un minuscolo topo: alla fine il plusvalore è una formula che poggia sopra una ipotesi: «la creazione del valore col lavoro». Una teoria che non prova ciò che tutti sanno: ciò che intendeva provare, «l'immoralità del profitto capitalistico», è proprio quello che non prova, ma che si limita a supporre. Scrive che il successo della teoria deve la sua popolarità proprio a questa supposizione tacita. Ed entra nel dettaglio, la teoria implica le seguenti ipotesi:

- 1° il desiderio di acquisizione è il solo incentivo all'attività tanto nei padroni quanto negli operai;
- 2° ogni lavoro è quantitativamente misurabile e si può ridurre ad un valore eguale al tempo di lavoro;
- 3° il solo lavoro nell'intrapresa capitalistica che crea valore è quello dell'operaio;
- 4° la determinazione del salario è l'effetto unilaterale della volontà padronale.⁸⁷

⁸⁵ Ivi, p. 157 vol. II.

⁸⁶ *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, cit., p. 81.

⁸⁷ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 158 vol. II

Analizziamo questi punti: sul primo l'autore si è già pronunciato più volte, dicendo che spesso i proprietari sono troppo presi dalla loro impresa per spendere, oppure quando dice che il loro atteggiamento sindacale non è solo questione di soldi ma di atteggiamenti soprattutto psicologici. Affermare che il solo incentivo sono i soldi significa negare l'umanità: gli esseri umani sono fatti di parole, idee, sentimenti. Anche le scimmie hanno il pollice opponibile, anzi hanno opponibile pure l'alluce, ma il grande salto è la parola. È fin troppo facile osservare che se mancano le parole, le idee ed i sentimenti, i soldi non bastano a fare un uomo minimamente soddisfatto, equilibrato. Edmund Hillary non è salito sull'Everest per soldi, gli atleti non partecipano e vincono le Olimpiadi per soldi, almeno non solo.

Il secondo punto: sembra che si parli di retribuire qualsiasi lavoro umano allo stesso modo! Non è nelle intenzioni di questa tesi ragionare se sia opportuno: magari sì, forse sarebbe bello, chissà? Temo che siamo ancora un po' lontani. Anche in Matteo 20,1-6 i lavoratori sono stati pagati in modo differente! Cosa ne possiamo trarre? L'unica cosa che mi sembra sicura è che, per il socialismo, non è il punto più importante.

Il terzo punto è forse il più clamoroso abbaglio preso da Marx: il quale scrive nel *Manifesto* che «la *borghesia* ha compiuto ben altre meraviglie che piramidi egiziane, acquedotti romani e cattedrali gotiche ... ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate». Per quanto poche pagine dopo parli delle armi e degli eserciti che la seppelliranno, comprendiamo bene che Marx non è ironico. Meraviglie straordinarie, ma il solo che crei valore è l'operaio!? Come si conciliano queste due affermazioni? Come si spiega il fatto che la Russia, granaio d'Europa con gli Zar, paese più vasto del mondo, con immense risorse geologiche e minerarie, sia finito per importare grano dagli Stati Uniti per buona parte della guerra fredda? Come si spiega che l'URSS sia stata in grado di colmare in breve tempo il divario tecnologico con gli Stati Uniti in fatto di bombe e di missili ma sia rimasto un nano nella IT fin quasi ai giorni nostri? L'opera di distruzione dell'iniziativa privata e del libero mercato intrapresa nell'URSS dopo la rivoluzione ha portato al bisogno di rimpiazzare quell'infinità di azioni economiche che erano prodotte gratuitamente dagli operatori che agivano nel mercato, grandi o piccoli che fossero. Quello che dice Adam Smith «sulla nostra cena e su benevolenza ed interesse del macellaio» è cancellato e occorre stabilire centralmente e burocraticamente uno strumento alternativo. Sennonché questa

operazione si è rivelata straordinariamente difficile e costosa per due motivi: primo, perché il birraio ed il macellaio generavano il mercato gratis, milioni di azioni gratuite da sostituire con burocrati pagati, secondo, perché il macellaio privato è mediamente molto più capace, e se non lo è, il mercato lo espelle e lo sostituisce con uno più capace. Il burocrate non è soltanto mediamente molto meno capace, è anche molto meno interessato a che qualcuno possa cenare grazie al suo lavoro: in totale opposizione col macellaio privato. Risultato? una catastrofe dal punto di vista dell'efficienza: non si sono resi conto dell'incalcolabile numero di informazioni necessarie a far funzionare il sistema produttivo, e che questo numero diviso per milioni di operatori che agiscono attivamente, efficacemente ed in autonomia è totalmente diverso dallo stesso numero diviso per decine o persino centinaia di migliaia di burocrati il cui compito principale è quello del burocrate medio: non correre rischi, né a monte né a valle. E probabilmente, in particolare nell'URSS, non era un compito né trascurabile né agevole. Come si spiegano le questioni dei missili e dei computer è presto detto, ed in linea con quanto sopra. Un conto è sapere che qualcuno ha realizzato una bomba od un missile, avere fisici e matematici estremamente capaci, come li ha sempre avuti la Russia, cui dare ordine di studiare il problema ben provvisti di risorse. Un altro conto è realizzare quello che è successo in Occidente dove chissà quanti si sono messi all'opera su computer ed informatica di propria iniziativa, in Italia Adriano Olivetti, e dove pochi sono arrivati a risultati strabilianti: i vari Gates, Jobs, Wozniak... In un sistema centralizzato una cosa simile è impensabile, e lo è anche perché il burocrate, soprattutto in un sistema ideologico e sempre considerando una media, è scelto secondo criteri altri: perché ha la tessera, perché va alle riunioni di partito, perché blandisce il suo capo, perché non è troppo intelligente da impensierire quello stesso capo... Inoltre è quasi impossibile che l'Adriano Olivetti o lo Steve Jobs si trovino al momento giusto, nel posto giusto, che riescano ad avere alleato il proprio superiore, che non capirà nulla del loro lavoro e li considererà dei pazzi, il rischio non rientra nel panorama del burocrate medio. Un sistema centralizzato gestisce difficilmente il progresso, è quasi impossibile che inventi cose nuove, semmai può copiare, andare dietro alle scoperte altrui. L'impero turco ha copiato tecnologia per secoli, anche con un discreto successo, ma non è mai stato all'avanguardia. Burocrazia e progresso sono tendenzialmente incompatibili. Questo discorso non ci piace e ci lascia un po' di amaro

in bocca? Facciamocene una ragione: sembra che 2500 anni di filosofia e 2000 anni di cristianesimo non abbiano ancora prodotto gli effetti sperati. De Man è giustamente scettico che possa riuscire il marxismo in virtù di non si sa bene quale prodigio. Marx era un ottimista, e ha pensato ad un uomo nuovo, ma chi lo deve formare questo uomo nuovo? E quanto tempo ci vuole?

In merito al quarto punto, ripete come una delle miopie di Marx sia stata non comprendere che il sindacato, il movimento operaio in genere, avrebbero guadagnato una capacità contrattuale notevole. Il punto quattro forse non era vero nemmeno al tempo di Marx, almeno per il singolo imprenditore, senz'altro contiene una grande parte di verità per la categoria in generale.

De Man insiste sul fatto che lo sfruttamento sta nel rapporto di forza tra il padrone e l'operaio che è:

diversissimo dal rapporto normale tra il venditore e il compratore di una merce: è un rapporto diseguale della potenza sociale. E questo è un fatto sociale e storico e non un elemento del meccanismo economico.⁸⁸

L'autore sta dicendo che considerare la forza lavoro come una qualunque altra merce è un'idea ignobile. Ma contesta ancora la scelta di Marx di escludere i giudizi etici e aggiunge che, dal punto di vista strettamente economico, la sola accusa che si possa rivolgere al capitalismo è «quella dello sperpero; la sola che Marx non ha formulata», e cita di nuovo Bertrand Russell il quale dice del sistema: «coins wealth out of human lives».⁸⁹

De Man scrive che non è tanto il fatto economico in sé, la frazione del valore che il padrone trattiene, è piuttosto la questione sociologica:

L'accusa più grave che si possa formulare contro il capitalismo non è già che l'operaio si vegga sottratta una parte dei valori che crea, ma che sia condannato alla dipendenza ed all'inferiorità sociali, all'esistenza senza gioia di un oggetto economico diretto dalla coercizione, dalla fame e dalla paura.⁹⁰

⁸⁸ Ivi, p. 159 vol. II.

⁸⁹ B. Russell, *Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, New York, 1919, p. 18.

⁹⁰ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 160 vol. II.

E insiste sull'accusa al marxismo che ha puntato tutto sul fatto economico, che coltiva l'istinto al lucro «grossolano ed in fondo piccolo-borghese», finendo col danneggiare lo stesso movimento, nel suo sforzo educativo e costruttivo.

Notiamo come Henri de Man sia un personaggio incapace di trattenersi, rifiuta di tacere, di nascondere, la sua opera è spigolosa, tutt'altro che agiografica verso la classe operaia. Riporta come già siano accorate le lamentele dei dirigenti sindacali: «la massa dei lavoratori considera sempre più l'organizzazione come una macchina per procurar vantaggi» oppure parla delle «difficoltà incontrate per impedire ai soci dei sindacati e delle mutue di “spillar la cassa”», o della «tendenza crescente verso il parassitismo sociale». De Man non vuole barare, e riconosce che tutto ciò non è certo colpa solo del marxismo, eppure questa situazione, queste tendenze egoistiche e «capitalistiche» sono incoraggiate e non indebolite dal marxismo: il quale ha terminato la sua spinta propulsiva, non porta più vantaggi con sé.

La classe è una valutazione sociologica non economica: il marxismo ha voluto vedere un meccanismo che dalla presa di conoscenza di una realtà porta necessariamente alla creazione di una classe con la propria coscienza. Invece de Man ritiene che la coscienza di classe, intesa come conoscenza razionale di interessi, sia prodotta da uno stato emotivo, creatosi nel passato, nella fattispecie nel passato precapitalistico. Porta l'esempio di una questione che sta crescendo di rilevanza negli Stati Uniti, quella dei «negri nei quali si desta la “coscienza di razza”»: ovvio che non sia la presa di coscienza del colore della pelle, si tratta della presa di coscienza di un risentimento contro l'ingiustizia subita, per il loro stato di inferiorità sociale e «questo sentimento li porta ad una nuova direzione della loro volontà sociale comune». «Le dottrine nelle quali si riflette questa coscienza di razza sono il prodotto di questo stato affettivo e costituiscono un mezzo per consolidarlo, ma non ne sono l'origine».⁹¹

Se la classe è una comunanza di volontà che deriva da una comunanza di sorte, allora è impensabile costruire una sociologia solo sul concetto di classe. L'interesse di classe si basa su una condizione soggettiva, psicologica determinata da valutazioni etiche a loro volta determinate da una condizione culturale: non è possibile basare l'idea di classe su categorie pure, categorie economiche.

⁹¹ Ivi, p. 163 vol. II.

De Man parla di comunanza di sorte e comunanza di carattere e osserva che non bisogna confondere le due: non si può riconoscere nella comunanza di classe o di nazione o di professione delle comunanze di carattere. Le comunanze di sorte sono date da elementi di ambiente cui gli esseri umani reagiscono variamente dando come risultato atteggiamenti sociali.

Capitolo XIII *Il Determinismo marxista.*

Il marxismo afferma che esistono delle leggi che hanno lo stesso carattere di necessità delle leggi naturali, studiate dalle scienze “dure”, che reggono l’evoluzione dei sistemi sociali. La conoscenza di queste leggi serve per fondare la prescienza dell’avvenire: in tal modo l’avvenire diviene noto a chi sa interpretarle ed il marxista può affrontare la lotta sociale avendo la certezza della vittoria. Un approccio ideale per rafforzare un movimento ai suoi esordi, che si trova a combattere un nemico tanto più potente. Dunque, Marx è determinista, ma non lo si può accusare di fatalismo, dice de Man; la volontà umana ha un’influenza sulla storia, infatti non avviene un compimento puramente meccanico di eventi. Affinché possano agire, attraverso la lotta di classe, occorre che il proletariato prenda coscienza di queste leggi. Quindi è necessaria la volontà di coloro che sono consci di questa situazione, volontà di rendere la classe operaia edotta e consapevole del suo destino. Soltanto questa operazione può mettere in moto il processo meccanico; da qui in poi il marxismo parla di esito determinato, e la classe operaia diviene effettivamente lo strumento di un’evoluzione ineluttabile, ove la volontà perde la sua influenza. De Man osserva che una forma di fatalismo razionalista è presente: la determinazione dell’avvenire ha bisogno solo della conoscenza: «Basta conoscere la legge per adempirla».⁹²

Ma è l’osservazione della storia che cancella la necessità delle pretese marxiste ed in modo definitivo, ben più che ogni considerazione logica. Affinché degli obiettivi siano ineluttabili bisognerebbe che fossero permanenti; ma la storia del movimento socialista ha visto mutare gli obiettivi in relazione ad eventi che Marx non aveva previsti. De Man crede nell’importanza della volontà e delle scelte morali e ci avvisa che le previsioni che devono essere valutate sono quelle che «si riferiscono alle

⁹² Ivi, p. 169 vol. II.

condizioni ed agli effetti dei nostri atti o degli avvenimenti ai quali partecipiamo».⁹³ Da questo punto di vista quello che è rilevante è definire uno scopo, una direzione per la nostra vita e per far ciò l'unica legge di cui abbiamo bisogno è quella morale. La conoscenza della storia non ci fornirà una legge necessaria, ma ci potrà dare indicazioni affinché i nostri atti siano la causa più efficace possibile di effetti che noi desideriamo e non ancora dati: ma si tratta di indicazioni abbastanza incerte.

L'uomo vuole, ed è il suo volere che trasforma la società, soltanto che le sole modificazioni volute, suscettibili di riuscire e di mantenersi, sono quelle che sono compatibili con le condizioni materiali costituenti l'ambiente. Queste condizioni derivano in parte dalla natura umana, e in parte dalla situazione sociale del momento.⁹⁴

Marx ha previsto diversi fenomeni: ad esempio la concentrazione capitalistica delle intraprese, l'accrescimento del proletariato, i progressi della sua coscienza di classe e della sua potenza politica; «Invece, là dove egli si è fidato dei ragionamenti logici, si è generalmente sbagliato». È stato smentito dai fatti nella previsione che la produzione agricola si sarebbe accentrata anch'essa, nell'impoverimento crescente del proletariato, mentre non ha previsto che la lotta di classe politica avrebbe portato ad una crescente differenziazione nazionale e ad una solidarietà crescente con lo Stato. Non ha previsto il ruolo dei sindacati nel movimento operaio ed i cambiamenti nelle tendenze del movimento. De Man ritiene che la scelta determinista sia stata il tentativo di rafforzare la volontà:

La fede in leggi ineluttabili caratterizza la mentalità di tutti i movimenti intellettuali troppo giovani o troppo deboli per poter fare a meno della rappresentazione di una compensazione che deve diminuire il contrasto tra il loro grande compito e la loro piccola potenza ... L'atto di fede determinista significa che si fa appello ad una forza soprannaturale per ispirare la paura ai suoi avversari e la fiducia ai suoi partigiani.⁹⁵

Un po' quello che è stato l'Antico Testamento per il popolo ebraico, ma qui siamo in un'epoca in cui prevale l'ateismo, e le «leggi naturali dell'evoluzione sociale» sono una forma simbolica sostitutiva di Dio. Ancora una volta le osservazioni di de Man sono acute, e ricordiamoci che sono state scritte nel 1926.

⁹³ Ivi, p. 171 vol. II.

⁹⁴ Ivi, p. 172 vol. II.

⁹⁵ Ivi, p. 175 vol. II.

È un Dio severo, che tradisce una evidente rassomiglianza col Geova dell'Antico Testamento e col Dio dei Calvinisti, i pionieri predestinati della civiltà capitalistica ... Egli esige dagli uomini che sacrifichino a un fine riconosciuto come inevitabile, assolutamente tutto, persino il sentimento della loro libertà. In cambio, promette ai suoi servitori quando, nei tribunali rivoluzionari, si fanno strumento dei suoi verdeti, di liberarli dai rimorsi di coscienza che provengono dal libero arbitrio. La legge che si dà l'apparenza di sostituire il volere individuale con una sottomissione piena ad un volere sovrumano non è che una forma, magnificata sino allo stato metafisico, della propria volontà.⁹⁶

Il determinismo dà «una specie di supervalutazione mistica» agli atti che suggerisce e li eleva al di sopra della legge morale. Si genera una credenza in un dovere naturale che indebolisce la credenza nel dovere morale: alla lunga, però, questo sentimento porta ad indebolire il marxismo intralciandone i moventi etici.

Marx ha inteso spingere la classe operaia a diventare «la levatrice» della nuova società e si nota come l'energia dei comunisti russi durante la rivoluzione provi che la credenza nel determinismo non paralizza la volontà. Se il marxismo non ostacola la volontà, però «merita il rimprovero di ostacolare i moventi del senso etico in favore degli altri moventi e specialmente degli interessi economici». Se vogliamo, essendo nient'altro che un modo diverso di intendere il capitalismo.

Una credenza è buona o cattiva secondo che rende gli uomini migliori o peggiori. Una dottrina che concepisce il divenire sociale come l'effetto di leggi economiche favorisce una valutazione minore di tutti i moventi che non sono giustificati da quelle leggi.⁹⁷

De Man valuta la credenza non per il suo contenuto di verità: ecco che il cristianesimo può nobilitare il socialismo a prescindere da valutazioni teologiche. L'autore difende Marx di cui dice che ha voluto intendere la lotta di classe come necessaria sulla base di un giudizio morale tacito. Ma il punto è che fino a quando il movimento era costituito da pochi intellettuali entusiasti, la necessità dei moventi etici era superflua: oggi che il socialismo è soprattutto organizzazione, ed i moventi etici restano sullo sfondo, questo penalizza il movimento, gli fa perdere attrattiva mentre facilita «la pusillanimità degli adoratori del Dio Organizzazione». De Man ritorna sulla interpretazione di quello che è stato uno dei momenti topici della sua vita: parla del determinismo come dell'elemento caratterizzante l'azione della socialdemocrazia

⁹⁶ Ivi, pp. 175-6 vol. II.

⁹⁷ Ivi, p. 178 vol. II.

tedesca dal 1914 fino alla rivoluzione del 1918-19. La responsabilità della guerra venne da alcuni addossata al sistema, da altri ad una evoluzione necessaria; invece, di fronte alla rivoluzione del 1918, «iniziata contro la volontà dell'immensa maggioranza dei dirigenti marxisti, ci si rassegnò come ci si rassegna ad una noiosa corvée». Commenta sarcastico: «La “rivoluzione involontaria”, che satira della decadenza del determinismo, che Marx aveva immaginato come la leva psicologica essenziale dell'attività rivoluzionaria!».⁹⁸ Marx ha fatto fare un salto colossale agli studi sociologici, ha mostrato come il socialismo utopistico non potesse evolversi in maniera significativa, ma la spinta è finita. Il socialismo ha percorso molta strada, ha guadagnato potenza ed influenza, ormai è un'organizzazione, ed ogni organizzazione può procedere positivamente con dei «dirigenti esperti, pieni di zelo, onesti e imbevuti del sentimento della loro responsabilità», ma per il socialismo non bastano: occorrono dirigenti che mostrino gli obiettivi, siano capaci di leadership, si distinguano dalle masse. De Man avverte che si sente la necessità di prestare maggiore attenzione ai fenomeni psicologici e che a ciò si è stati spinti dalla guerra, dal comunismo e dal fascismo, ed è lucido nell'affermare:

Una crudele esperienza ci ha mostrato che la ragione, creando la tecnica, si è resa schiava del proprio arnese, e si è così assoggettata all'impero di istinti inferiori, come l'istinto di guadagno e di potenza, la cui azione lasciata senza freni porta alla negazione di ogni fine ragionevole. Noi diventiamo sempre più consapevoli del pericoloso conflitto tra i nostri obiettivi razionali e le nostre possibilità istintive.⁹⁹

Paradossalmente, un secolo lanciato verso il trionfo della razionalità si evolve in una «valutazione più alta dei moventi non razionali». Ma de Man scrive che proprio lo scetticismo può rappresentare un buon punto di partenza per un ritorno alla ragione, dopo che una corsa idolatra ha «trasformato la nostra civiltà in un caos di passioni sfrenate». Dobbiamo troncare la dipendenza dell'uomo dai suoi mezzi tecnici ed economici: la tecnica e l'economia devono dipendere dall'uomo perché sia «possibile credere che la tecnica e l'economia hanno un senso».

⁹⁸ Ivi, pp. 182-3 vol. II.

⁹⁹ Ivi, p. 185 vol. II.

Capitolo XIV *Marxismo Puro e Marxismo Volgare.*

De Man parla di un autore che ha pubblicato un'opera di alcune migliaia di pagine, che pochissimi hanno letto e di un'opera famosissima di poche decine di pagine molto conosciuta, ancorché abbondantemente introduttiva. Rivendica il diritto di discutere non solo il teorico, ma anche ciò che di costui è stato recepito, quei «fenomeni di decadenza» che chiama «marxismo volgare», che è impossibile eliminare dal fenomeno marxismo. Dopo che un autore ha elaborato un concetto, questo acquista vita propria distanziandosi in qualche misura dagli intendimenti originari: questa è una situazione ineliminabile. Le parole di Marx si sono caricate di valore simbolico, diventando simboli di stati emotivi sentiti dalle masse, che le hanno fatte proprie, le parole si sono caricate di emozioni. L'idea diventa il simbolo di una certa volontà, la fortifica e favorisce certe azioni: a questo punto il valore di un'idea è misurabile solo dalla sua efficacia emotiva, e non dalla comprensione.

Il concetto dello sfruttamento è un esempio perfetto: «milioni», scrive l'autore, credono che Marx abbia dimostrato che i padroni si appropriano ingiustamente di una parte dei valori e questa situazione si basa sul sentimento che l'operaio ha di essere sfruttato. «Le nozioni di sfruttamento e di plusvalore sono conformi a quel sentimento» ed in più Marx assicura che il tutto ha una dimostrazione scientifica ed indiscutibile. Chiunque pensi trasforma in oggetto il suo sentimento soggettivo. Marx, con questa oggettivazione, crea delle nozioni, invece «il marxista concepisce quelle nozioni come fatti oggettivi e li trasforma in simboli del suo sentimento e della sua volontà ... la parola diventa un grido di guerra».¹⁰⁰ In sintesi, interessa sapere non tanto quello che Marx ha dimostrato, ma quello che è passato dall'irradiazione delle sue dottrine: dobbiamo preoccuparci, non della dottrina di Marx, ma del marxismo. Marx ha formulato una dottrina per cambiare il mondo e:

quello che, delle sue dottrine, non si trova nel marxismo non ha agito ed è per noi una quantità trascurabile. Ci interessa soltanto quello che ha agito e che vive ancora oggi. Lo si chiami pure questo marxismo volgare, ma tutto il marxismo oggi è marxismo volgare ... La verità viva e l'errore vivo sono entrambi più forti della verità morta¹⁰¹

¹⁰⁰ Ivi, p. 196 vol. II.

¹⁰¹ Ivi, p. 197 vol. II.

Occorre liquidare il marxismo volgare, dice De Man, l'unico ad essere vivo e del quale i soli usufruttuari sono i comunisti.

Il comunismo è il solo movimento di masse nel quale il marxismo sopravvive allo stato di credenza. Esso ha fatto fruttificare tutte le sementi vitali che Marx ha seminato nell'anima delle masse. Ha fatto del marxismo una religione, che era l'unico modo di realizzarlo, poiché la scienza non diventa cosa nelle masse altro che il giorno in cui essa fonda una fede.¹⁰²

All'edonismo economico del marxismo corrisponde la preminenza del movente economico: l'operaio, che vive in un ambiente che gli appare dominato dall'istinto di lucro, considera questo movente come superiore. Il marxismo offre un'immagine della società, riducendo o cancellando l'influenza delle confessioni cristiane: d'altronde il cristianesimo sembra un'ipocrisia dato che predica una morale che non corrisponde alla moralità reale che si vede all'opera nell'attività economica. Osserva de Man che una tradizione secolare ha ceduto il passo al marxismo, «la cui attrattiva deriva dal fatto che essa deduce la concezione del mondo dall'esperienza sociale, mentre le chiese cercano invano di fare il contrario». De Man rimarca che questo marxismo volgare:

non ha nulla di socialista in sé. È vero che corrisponde ad un'esperienza proletaria; ma questa esperienza implica un «adattamento» all'ambiente capitalistico, senza la «reazione contraria» che è il proprio della convinzione socialista. Essa è l'indice della miseria intellettuale e spirituale del proletariato, e non della sua capacità creativa.¹⁰³

Le cause di questo cinismo e materialismo proletario, di questo capitalismo «di segno contrario», l'autore crede di vederle in alcuni fattori. Dapprima nell'aver prevalso in «paesi senza democrazia o per lo meno senza tradizione democratica»; in secondo luogo nell'aver accettato l'equiparazione della lotta di classe ad una pura questione di potenza. In ciò vede un riflesso dello Stato militare tedesco: «la rigida dialettica marxista ed hegeliana, che condanna ogni minoranza politica ad aumentare la sua potenza, fino ad abbattere l'avversario in un'aspra lotta finale». A questo, l'autore contrappone la tradizione dei partiti socialisti francese ed inglese abituati a «progredire

¹⁰² Ivi, p. 199 vol. II.

¹⁰³ Ivi, p. 205 vol. II.

in modo graduale e sperimentale», grazie ad una tradizione democratica e all'abitudine verso il compromesso parlamentare.

De Man aggiunge una serie di annotazioni: parla dell'attitudine gregaria del popolo tedesco e di come appaia combinarsi con una dottrina marxista guerresca che chiama alla disciplina e alla lotta. Racconta come la soppressione del servizio militare obbligatorio dopo la guerra abbia "privato" milioni di tedeschi del modo per esercitare:

istinti combattivi ed abitudini di comando e di subordinazione ... non tanto la passione per la violenza fisica quanto la gioia tradizionale della partecipazione a una truppa irreggimentata, il piacere di portare un'uniforme, di marciare in fila, di comandare e di obbedire.¹⁰⁴

Narra del *Reichsbanner* repubblicano che, in breve tempo, ha radunato milioni di iscritti, in gran parte operai socialisti: la sua valutazione è che è stata «un'idea di genio quella di sottrarre ai reazionari nazionalisti il monopolio dei giochi dei soldati». Per de Man il socialismo marxista tedesco è un elemento della mentalità politica nazionale che vede l'individuo come un mezzo di attuazione di un fine più grande che è lo Stato. Degli inglesi dice che considerano la cosa pubblica come un mezzo per attuare e mantenere fini individuali, mentre per la Francia scrive di un paese dove «le dottrine socialiste, proudhonismo, anarchia, federalismo sindacalismo rivoluzionario, etc. [sono] tutte fortemente colorite di individualismo e di autonomismo». Durante l'ultimo terzo del secolo XIX, da Stato di contadini e di piccoli borghesi, la Germania è divenuta una grande potenza industriale, senza che l'evoluzione politica sia mutata. Una classe capitalistica nuova è cresciuta nel volgere di una generazione: allo Stato autoritario, ad una persistente tradizione di obbedienza nel popolo, si è aggiunta una nuova gerarchia sociale, selezionata tra «i più freneticamente e più grossolanamente pervasi dalla brama di lucro e di potenza». Con ovvia reazione dall'altra parte e con la ricezione del messaggio che vuole l'istinto di lucro spinto in primo piano.

De Man chiude il capitolo dicendo che, se prima della guerra, il marxismo tedesco si poteva considerare la sola vera forma del socialismo, ormai questa credenza viene a cadere e resta uno dei molteplici modi nei quali si manifesta, anche nel socialismo, la crescente diversità tra le ideologie nazionali.

¹⁰⁴ Ivi, p. 210 vol. II.

Capitolo XV *La Dottrina e la Pratica.*

Possiamo sì cercare di riconoscere ciò che fu come la causa di ciò che è, ma quello che fu ed è non potrà mai essere la causa di quello che dovrebbe essere: il dovere è determinato non da cause, ma da obiettivi. Il materialismo storico non può servire l'uomo che agisce se non come dottrina delle condizioni e dei limiti della sua azione, ma non come dottrina dei suoi motivi di agire. Il marxismo è una scienza che capisce e spiega bene il capitalismo ma che non è capace di fornire le giustificazioni della volontà socialista: solamente considerazioni di ordine etico possono. L'economia politica e la storia studiano l'ambiente in cui si muovono gli umani mentre l'etica è una disposizione degli umani che si relazionano con l'ambiente: e l'etica può essere studiata al più dalla psicologia.

L'autore parla del riformismo e di come, in principio, questo sia stato considerato una deviazione di pochi individui isolati: ma che è arrivato il momento in cui non è più stato possibile sostenere l'idea della confusione di pochi eretici. Il riformismo esprime tendenze vive nel movimento delle masse e le spiegazioni cercate per darne conto, in conformità al materialismo storico, «la situazione privilegiata degli operai qualificati, lo sfruttamento imperialista dei popoli stranieri, l'elevazione del tenore di vita dei funzionari delle organizzazioni, etc.» non potevano che cercare di coprire un fenomeno disprezzato ma non compreso. «Non si è vinti che da potenze spirituali che non si comprendono», il marxismo è stato battuto da fenomeni, riformismo e social-patriottismo, che non capiva e ci si può azzardare a dire che era strutturalmente incapace di comprenderli.

De Man scrive che il sindacato ha espresso le aspirazioni delle masse, e che il marxismo si è accorto tardi che puntando tutto sul recupero del plusvalore favoriva la propensione riformista, pur avversandola a parole. Così come ha dovuto ammettere che il marxismo rivoluzionario trova il minor numero di sostenitori dove l'industria è più progredita, e la cultura borghese è più sviluppata. Tanto che i paesi più industrializzati sono le fortezze del riformismo (USA, Inghilterra, Belgio ...) con la Germania sola eccezione, dovuta allo sviluppo industriale spinto da uno Stato rimasto politicamente autocratico. Accenna al contrasto inevitabile tra il marxismo, la cui azione è fin dal principio politica, ed il movimento sindacale; anche, o forse soprattutto, se i migliori successi li ottiene quest'ultimo. In Inghilterra è il sindacato

che porta al potere il Labour Party, «per lungo condannato, in nome del marxismo, come un'impresa futile e vagamente reazionaria». In Germania il movimento sindacale, dal 1890 in poi, adotta tattiche come «la neutralità politica della sua Commissione generale, la conclusione dei contratti collettivi, l'autonomia sindacale in rapporto allo sciopero generale»: la critica marxista l'ha combattuto e disprezzato, «confermando così i dirigenti sindacali nella loro opinione essere le dottrine del partito null'altro che un impaccio, che era più acconcio ignorare che combattere».¹⁰⁵

Se il marxismo vede la lotta come un antagonismo assoluto di interessi è chiaro che questa può essere una visione politica ma non sindacale: se poteva avere senso da principio, ora che l'organizzazione si è sviluppata non l'ha più. Il sindacato è riuscito a porre fine a una delle ipotesi di Marx, la determinazione unilaterale delle condizioni di lavoro da parte del padronato. L'azione sindacale è costitutivamente per la trattativa: l'azione tende a stabilire contratti collettivi, regole... per i quali occorre intendersi ed arrivare ad un compromesso. Per il sindacato, il fine dell'azione non può essere la lotta per sé stessa, ma l'attuazione di uno stato giuridico migliore. De Man ammette che non è certo il paradiso, ma ha già affermato che la soppressione di tutti gli antagonismi è illusoria, anche, o forse soprattutto, in una realtà di tipo sovietica. Comunque gli equilibri sono temporanei, possono mutare nel tempo con la variazione dei rapporti di forza: l'unico fattore che non deve cambiare è il rifiuto della violenza, della guerra, ossia l'accettazione della democrazia e dell'idea di un miglioramento progressivo. La qual cosa significa gestione dei conflitti sulla base di norme accettate: fatto che non esclude la trasformazione ulteriore di quelle norme secondo la variazione dell'equilibrio delle forze in opposizione. De Man insiste sull'importanza di rendersi conto che questo equilibrio dipende sempre da un fatto psicologico: «in qual misura gli obiettivi corrispondono ai giudizi etici collettivi della comunità sociale che coinvolge operai e padroni?». Il marxismo crede che l'unica soluzione sia «un rovesciamento catastrofico delle condizioni della proprietà», sotto l'influsso delle idee di Malthus e di Ricardo, vale a dire nello spirito di determinazione delle leggi dell'economia. Il movimento sindacale «crede alla possibilità di vincere quelle leggi con atti di volontà diretti dall'idea di un fine». I marxisti hanno subito più che voluto i sindacati, figli di un altro spirito, «di quell'Inghilterra tradunionista rimasta per tutti

¹⁰⁵ Ivi, p. 225 vol. II.

i marxisti, da Marx a Trotskij, una mostruosa anomalia ed un problema psicologico insolubile». L'idea cardine del sindacato è il principio, deriso da Marx e da Engels: *a fair day's wage for a fair day's work*, che è un principio di equità. De Man avverte che se si elimina questo principio, si vieta il percorso «delle trasformazioni giuridiche» che invece devono essere l'essenza del socialismo, in quanto unica possibilità pacifica, portata avanti con uno sforzo di volontà e non sulla base di una certezza pseudoscientifica andata fallita. L'uomo è il soggetto, retto dal sentimento morale, capace di una reazione variabile ad un ambiente sociale in trasformazione: questa «è la condizione necessaria per ravvivare, ogni movimento operaio riconducendolo a un movente etico e ad un compito di trasformazione giuridica e morale».¹⁰⁶ L'autore avverte che la costruzione di un movimento internazionale è il compito più urgente:

non già l'assicurazione troppo comoda di un sentimento di fraternità, ma delle convenzioni, elaborate fino nei più minuti particolari, sulle soluzioni da preconizzare o da accettare dei problemi concreti della politica, quali ne sorgono di nuovi ogni giorno dopo la guerra sulle questioni delle riparazioni, della sicurezza, del disarmo, e dei diritti dei popoli.¹⁰⁷

De Man è lungimirante quando avvisa che:

Per anni queste questioni domineranno tutta la politica, questa politica dominerà la mentalità dei popoli e questa mentalità dei popoli dominerà i loro destini. ... oggi non c'è più altra politica che la politica estera. Ma non c'è più una questione di politica interna che si possa staccare dal complesso delle relazioni internazionali.¹⁰⁸

Condizione preliminare per il socialismo, prioritaria su ogni altro compito, è evitare la guerra, «organizzando l'Europa e il mondo in una unità giuridica supernazionale». E non rinuncia a lanciare l'ennesima stoccata all'URSS di cui denuncia la grettezza quando impone condizioni ideologiche per l'affiliazione all'Internazionale.

De Man rimprovera il marxismo di non aver aiutato l'Internazionale ad opporsi alla guerra: se è vero che non si poteva ragionevolmente pretendere un successo, però il socialismo avrebbe dovuto fare molto di più; accusa inoltre il marxismo tedesco ed austriaco di essere risultati l'ostacolo principale, mentre inglesi e francesi specialmente

¹⁰⁶ Ivi, p. 233 vol. II.

¹⁰⁷ Ivi, p. 239 vol. II.

¹⁰⁸ Ibidem

fecero sforzi importanti per dare concretezza all'azione contro la guerra. Il simbolo massimo di questo sforzo fu la risoluzione Keir Hardie-Vaillant, al Congresso di Copenaghen del 1910, in favore dello sciopero generale contro la mobilitazione, risoluzione che avrebbe dovuta essere riproposta a quel congresso di Vienna che non fu mai tenuto. Malgrado la presenza di un pugno di antimilitaristi, rappresentati da Karl Liebknecht, i marxisti tedeschi si oppongono. De Man dichiara che non volevano turbare «lo spirito di subordinazione delle masse o mettere in forse l'obbligo morale degli operai ad assoggettarsi come soldati alla volontà dello Stato». I marxisti tedeschi si rendono conto che le masse operaie sono sensibili al nazionalismo, e non vogliono essere loro a opporsi. Secondo l'autore il marxismo ha cercato di mascherare la sua debolezza col vigore della teoria, cercando di servirsi del materialismo storico per:

dimostrare che era ozioso voler combattere il militarismo in modo più diretto che non con la lotta di classe ... come se non ci fossero stati eserciti e guerre prima del capitalismo, come se non si potesse immaginare una produzione capitalistica senza catastrofi bellicose, come se la lotta contro il militarismo e contro la guerra non fosse la condizione preliminare più urgente per la lotta per il socialismo! Così un falso fatalismo dottrinario venne in aiuto alla più ordinaria pusillanimità burocratica, rappresentando la passività pratica come una forma superiore della coscienza teorica.¹⁰⁹

De Man si dice quasi certo che il movimento socialista avrebbe perso la battaglia, ma avrebbe perso con onore e la sua ripresa sarebbe stata più facile, e, avvisando della necessità di rafforzare la fiducia reciproca, attacca le pretese dottrinarie come:

Quando il comunismo d'oggi senza alcuna forma di processo, dà ai socialisti non infeudati a Mosca il titolo di canaglie, di traditori e di lacchè della borghesia, dimostra ... nulla più che la esagerazione in caricatura di un orgoglio fanatico antico quanto il marxismo stesso.¹¹⁰

De Man si rende conto ed accetta che le organizzazioni di massa debbano difendere interessi, debbano conservare ed estendere la loro potenza: però questi interessi sono una condizione per il fine, non il fine stesso. Se la politica deve essere opportunistica, ossia non deve aspettarsi dagli altri che atteggiamenti che vadano nella direzione delle volontà collettive vigenti, però è anche vero che il socialismo risulta più di una politica,

¹⁰⁹ Ivi, p. 246 vol. II.

¹¹⁰ Ivi, p. 248 vol. II.

deve essere una credenza morale. Anche sulla scorta della sua esperienza personale, de Man vede nella guerra il primo degli avversari, rifiuta allo Stato di disporre della sua vita e di quella di altri.

Per il socialismo, non vedo a lungo andare, che una possibilità di liberarsi dalle conseguenze fatali della divergenza ognora crescente fra i moventi nazionali e i compiti internazionali: ed è di dichiarare la guerra tabù e di far penetrare nelle forze vive del movimento operaio la coscienza etica superiore dell'iniquità dell'uso della violenza contro gli Stati.¹¹¹

Sulla scorta del pensiero di Jaurès, ciò non significa rifiutare l'idea di patria, ma di «trasformare, ampliare, e nobilitare» questa nozione, in modo che «invece di ispirare agli altri popoli la paura e l'odio, rechi loro la fiducia e la pace». Il socialismo per primo deve ammettere che l'idea di pace deve essere prima vissuta entro i confini nazionali prima di essere matura per la civiltà mondiale. Primo compito urgente è «la liquidazione della psicosi della colpeabilità unilaterale della guerra».¹¹²

Capitolo XVI *Credo ...*

De Man parla della tensione tra l'obbligo dell'osservatore di essere oggettivo e il desiderio soggettivo di giudicare che anima l'uomo: la scienza dovrebbe sfuggire a questa situazione, ma in realtà si tratta di un «gioco a rimpiattino» che disgusta il nostro autore, e che gli sembra più d'ostacolo che non d'aiuto ad una conoscenza profonda. Il marxismo ha mostrato l'impossibilità di stabilire la relazione tra necessità e volontà secondo dei principi logici: la tensione tra mondo quale è, e mondo che dovrebbe essere, non è logica, ma psicologica. Tutto ciò che la conoscenza logico-razionale può fare, «è di far passare questa tensione dal piano subcosciente allo stato di coscienza», la qual cosa non risolve certo il problema ma lo rende meno penoso, permettendo strumenti nuovi. Restano tensione e sofferenza dell'uomo che vuole la perfezione; quella perfezione che deriva dalla morale cristiana da cui il socialismo trae e deve trarre il desiderio di armonia, e la tensione che vuole la perfezione ben sapendo che le scelte sono sempre nel senso del meno peggio.

¹¹¹ Ivi, pp. 249-50 vol. II.

¹¹² Ivi, p. 251 vol. II.

In questa ricerca, de Man ripete che non si possono dare giudizi di valore basati sul fine ultimo, e cita Dostoevskij: «Chi ama l'umanità di un amore astratto quasi sempre ama soltanto sé stesso».¹¹³ Può contare solo il movente presente, e ciò senza negare l'importanza del fine ultimo: solo che questo, se non è una copertura ma conta davvero, è compreso nel movente attuale.

Io sono socialista, non perché creda nell'attuazione di una visione socialista dell'avvenire più che in qualsiasi altro ideale, ma perché sono convinto che il movente socialista rende gli uomini più felici e migliori. L'idolatria dell'ideale che caratterizza i sentimentali e i romantici mi ripugna. I promettitori di felicità collettiva a lunga scadenza mi sembrano ridicoli quando sono ingenui e ripugnanti quando sono dei mariuoli.¹¹⁴

Solo un errore di prospettiva della nostra volontà può far sì che noi astraiano dalle azioni del presente per puntare tutto su un fine lontano. De Man aggiunge un passo che sarà ripreso da Carlo Rosselli nel suo *Socialismo liberale* e che è stato una delle scintille della presente tesi:

Se l'uomo confida nel tempo perché esso gli rechi l'avvenire desiderato, è vinto in anticipo dal tempo. L'uomo non può calmare la sua nostalgia più profonda, la vittoria sul tempo, se non trasformando i suoi fini futuri in moventi attuali e incorporando così un frammento dell'avvenire nel presente.¹¹⁵

Rosselli ha osservato che de Man ha ripreso e perfezionato il moto di Bernstein: il moto è tutto, il fine è nulla; il fine è presente qui e ora, se la distanza tra aspirazione e realtà non è troppo grande. E la migliore garanzia perché questo avvenga è ricordarsi che dobbiamo stare bene qui e ora, che il socialismo ha senso solo se rende migliori gli uomini. Tutto quello che noi possiamo sapere del socialismo è quello che esso è fin d'ora, il resto è un mito ed un rischio, ricordando la citazione di Proudhon:

cet aphorisme du parti radical, que les doctrinaires et les absolutistes ne désavoueraient assurément pas : *La révolution sociale est le but; la révolution politique (c'est-à-dire le déplacement de l'autorité) est le moyen*. Ce qui veut dire : Donnez-nous droit de vie et

¹¹³ F. Dostoevskij, *L'Idiota*, Milano, 2020, III, 10, p. 559

¹¹⁴ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 259 vol. II.

¹¹⁵ *Ibidem*.

de mort sur vos personnes et sur vos biens, et nous vous ferons libres !..... Il y a plus de six mille ans que les rois et les prêtres nous, répètent cela !¹¹⁶

Il socialismo è «la somma delle azioni individuali che creano altri rapporti sociali tra gli uomini, altri stati psicologici, altre norme di vita, altre abitudini ed altre istituzioni». Significa che l'ideale socialista non è la promessa di un paradiso in terra, ma è un pensiero eroico, di azione. De Man parla di ideali però non si dimentica di rimanere coi piedi ancorati per terra: per poter parlare di uomini migliori, persino di felicità, occorrono delle condizioni materiali minime. Ad onta di religioni, filosofie, idee politiche, il sistema economico vigente condanna troppe persone a condizioni di vita tali da impedire ogni aspirazione superiore: condizioni troppo lontane da quelle che permettano di parlare di una «esistenza degna del nome di esistenza umana». E non si può pensare che il risentimento generato da questa situazione sia ingiustificato: questa condizione, che porta a invidia ed odio, avrebbe potuta essere evitata da chi ne aveva le possibilità. Allora non si può pensare alla lotta che si è generata come ad un «disavanzo etico» quando rapportato agli ideali cristiani: questi ideali sono stati traditi per primi da chi non è intervenuto, e la colpa deve ricadere su di loro. La lotta va intesa come «un guadagno indiscutibile rispetto allo stato di soggezione senza speranza e di demoralizzazione assoluta che era la sola alternativa possibile». La lotta lanciata da Marx è stata giusta, era il solo sistema per spingere «le classi dominanti ad un minimo di moralità sociale pratica»: chiunque si lamenti che il socialismo ha predicato l'odio non dimentichi che chi poteva ha scartato le strade che potevano [forse] evitare il conflitto. Abbiamo già accennato ai suoi ricordi di studente universitario e de Man scrive che si rende conto come i risultati non siano stati quelli che sperava: parla «della più nera disperazione davanti all'imborghesimento della classe operaia». Ma si rende conto che lui e quelli che, come lui, hanno pensato lo stesso sono ciechi e ingiusti. Ha il coraggio di scrivere: «Per questo - confessalo - essi ti sono diventati meno simpatici». L'autore ci parla di «romanticismo rivoluzionario estetizzante», del benessere che «è sempre meno pittoresco della miseria», beninteso quando sono gli altri a soffrire della miseria. Parla di «filistei» e di come in tutte le situazioni e le classi sociali la maggioranza sia composta da filistei. Non senza aggiungere che,

¹¹⁶ P. J. Proudhon, *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, Paris, 1849, p. 7.

probabilmente, è meglio così: «se non ci fossero che degli scapigliati e dei geni, il mondo sarebbe in preda al caos». È necessario soddisfare prima le esigenze vitali per potere poi passare a soddisfare le esigenze più alte, quelle dello spirito. «Troppe comodo condannare la fede delle masse nel denaro»: per aiutare le masse occorre prima ridurre la tensione tra bisogno e soddisfazione. E non è ragionevole predicare il verbo francescano e ipotizzare un fenomeno di massa: troppo pochi san Francesco in giro. Nel medio-lungo periodo la sola strada è aumentare la soddisfazione: che si ottiene sia aumentando la produttività del lavoro che aumentando la quota parte di spettanza. Solo allora sarà possibile uno scostamento verso fini differenti.

La povertà volontaria è una virtù di cui pochi sono capaci; la povertà involontaria impedisce alla maggioranza di procacciarsi virtù superiori. La comune dei mortali deve possedere del danaro per poterlo disprezzare o per lo meno perché possa liberarsi dalla sua ossessione; occorre che le masse abbiano raggiunto un certo minimo di benessere prima di poter rinunciare a credere all'identità della ricchezza e della felicità.¹¹⁷

Con riferimento alle masse, il percorso deve passare dalla miseria attraverso «la mediocrità piccolo-borghese»; solo da qui comincia il vero compito del socialismo.

Le rivendicazioni socialiste degli operai sono la forma sublimata di un risentimento naturale che, senza questa valvola di sicurezza, condurrebbe ad una aggressività individuale esacerbata e ad un furore nichilista devastatore. Nel linguaggio dell'etica religiosa si esprimerebbe così: il socialismo è una credenza che rende gli uomini migliori perché li eleva al disopra di loro stessi, e li orienta verso fini superindividuali.¹¹⁸

De Man attacca Bentham e l'idea della maggior felicità per il maggior numero. La felicità è un giudizio soggettivo e qualitativo: inoltre una condizione di appagamento può cessare di apparire come tale non appena sia stato raggiunto l'obiettivo che l'ha generata. Poi ci sono gli utopisti del paradiso in terra, fra questi i marxisti, i quali rappresentano la felicità del «giorno dopo della rivoluzione»: si tratta di «finzioni orientatrici» non dissimili dai «terreni di caccia eterni» dei Pellirosse, ove la selvaggina è sempre numerosa. Il marxismo è utopistico perché pretende «l'aumento della felicità futura con la garanzia istituzionale della soddisfazione di bisogni la cui natura corrisponde ad una realtà istituzionale attuale». Le istituzioni possono facilitare,

¹¹⁷ *Il superamento del marxismo*, cit., p. 265 vol. II.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 266 vol. II.

rimuovere ostacoli, ma la questione principale sta in una modifica nei moventi: in sintesi da un approccio materialista ed edonista che è del marxismo [e del capitalismo] ad un approccio umanista. È necessaria l'evoluzione della cultura perché non si tratta tanto del rapporto tra felicità e infelicità o della quantità di felicità, quello che conta è «la tensione complicata e socialmente dinamica tra una specie di felicità ed un'altra».

Aumentare la quantità di felicità è un problema insolubile; c'è voluta tutta la sciattezza filisteica della filosofia di Bentham solo per porla. Si può ripetere di questi filosofi da retrobottega, parafrasando Schopenhauer: dicono felicità e vogliono dire denaro.¹¹⁹

Anche il marxismo parla di felicità e vuole dire benessere: certamente necessario rispetto alle condizioni dell'epoca industriale, ma che non riesce ad arrivare ad obiettivi superiori. De Man aggiunge che negli Stati Uniti, gli osservatori più attenti, già intuiscono che il grado di benessere raggiunto dal *maggior numero* non significa *maggiore felicità*. Sebbene il maggiore benessere al maggior numero serva affinché si impari a cercare «una felicità diversa e più elevata». Progresso allora, non significa porre il problema tra felicità e infelicità, ma spostare il modello di felicità. «Il sogno di una soddisfazione di tutti i bisogni di tutti è stupido quanto è volgare», sono gli affamati, i diseredati a sognare il paese di Cuccagna. «Si dica dunque alle masse la verità: non si può realizzare una maggiore felicità se non elevando i bisogni secondo la gerarchia dei valori etici».¹²⁰

Nel movimento operaio si osserva la coesistenza dell'«anima capitalistica», prodotto del processo di adattamento, e dell'«anima socialista», prodotto della reazione contraria: la prima porta avanti la lotta, la seconda l'attività educativa. Soltanto quest'ultima è veramente socialista «nel senso di una concordanza reale tra il mezzo e il fine»; sebbene la lotta ad oggi sia indispensabile, secondo il suggerimento ripreso da Schiller: «Coprite la nudità, e la dignità verrà da sé».

De Man afferma che questa concezione educativa evidenzia l'enorme differenza tra il «socialismo, basato sull'idea cristiana e democratica dell'autodecisione, e il fascismo e il bolscevismo». Fascisti e bolscevichi pretendono anch'essi di volere la «felicità delle masse», ma la loro è una politica di potenza che sfrutta i moventi inferiori e le

¹¹⁹ Ivi, p. 278 vol. II.

¹²⁰ Ivi, p. 280 vol. II.

paure delle masse, «*materia prima* permanente ed invariabile per le creazioni istituzionali dei partiti o dei dittatori». Ed è vero, e col senno di poi noi lo possiamo ben confermare, che tutto ciò conduce ad un deterioramento dei moventi.

Il socialismo invece vuole puntare sulla qualità dei moventi etici, educabili con la sublimazione degli istinti, nell'ottica dell'innalzamento del livello dei bisogni. L'attività educativa è centrale per la proposta politica socialista e ribadisce che la ricerca di una maggiore felicità va pensata nel presente.

Dal punto di vista psicologico, la civiltà è un processo di sublimazione, cioè una trasformazione dei fenomeni fisici in fenomeni psicologici ed intellettuali con l'aiuto della ragione, la quale sostituisce con moventi intellettuali i moventi non intellettuali. Più si è convinti delle imperfezioni della conoscenza, più ci si sente spinti ad allargare questa conoscenza.¹²¹

Ci sono coloro che hanno scorto la debolezza della ragione e si sono affidati a ciò che vi è di «irragionevole e persino di bestialmente istintivo nell'uomo»; ma costoro sono degli «adoratori delusi della Dea Ragione ... Non si comporterebbero così se la loro fede non fosse stata una superstizione». Ma è la superstizione che deve essere combattuta, non la ragione o la scienza. La scienza è un mezzo per conoscere la propria natura ed i propri limiti: «l'insufficienza della nostra conoscenza è la meno insufficiente delle nostre conoscenze possibili».

Il XIX secolo ha voluto vedere troppo nella conoscenza scientifica, ha cancellato la fede che gli poteva parlare di dovere ed al suo posto ha messo la scienza: ma questa nuova idolatria ha creato il barbaro che la guerra ha rivelato, mentre il socialismo deve mirare a disvelare ed attuare i nostri obblighi morali come membri di una comunità.

Sulla spinta del secolo in cui è nato, il marxismo ha relativizzato tutte le ideologie sociali eccettuato sé stesso: però la sua certezza è crollata. Prevenendo una possibile domanda, sull'ipotesi che una perdita di certezza possa determinare l'inattività sociale, de Man risponde che sarebbe altamente auspicabile che gli uomini, convinti della incertezza della loro conoscenza, reagissero evitando di imporsi sugli altri in nome di tale conoscenza. Sarebbe una grande vittoria dell'umanità, contro tutti coloro che hanno usato la violenza sulla base della certezza di qualche dovere, della certezza del loro sapere o del sapere di qualche altro essere umano. Né l'autore si preoccupa troppo

¹²¹ Ivi, p. 285 vol. II.

di coloro che lo mettono in guardia dal pericolo del relativismo: semplicemente avviene che il concetto di relatività si disfa da sé stesso. Invece, il socialismo è una credenza: non c'è bisogno della certezza di un futuro necessario per lottare, basta che la coscienza vi si consacri; il socialismo è un divenire, lo stato sociale avrà sempre bisogno delle sue idee. De Man si sbilancia in una previsione che, a distanza di quasi un secolo, si è avverata, probabilmente, meno di quando si aspettasse o sperasse:

La sola cosa probabile è che il movimento operaio socialista europeo accederà un giorno al potere politico, in forza della superiorità degli strati dei quali esso difende gli interessi, e soprattutto mercé il vigore che gli deriva dalla concordanza dei suoi fini con gli istinti sociali più nobili dell'uomo intellettuale.¹²²

Vero è che l'autore ha l'accortezza di specificare che pensa al socialismo europeo e che scrive prima che la seconda guerra mondiale porti a termine il processo di declino politico del continente europeo che, ad oggi, non ha più ripreso il posto centrale nella storia che ha avuto per oltre due millenni. Il più socialista dei continenti, l'Europa, è rimasto una provincia dell'Impero, inoltre il socialismo europeo ha governato in maniera discontinua nel tempo e non uniforme nello spazio.

De Man dice di sentirsi sempre più rivoluzionario, ma di credere sempre meno nella rivoluzione; ossia è necessario un cambio radicale rispetto al capitalismo; ma più essenziale che non una modifica istituzionale è «il modo di vivere che importa cambiare prima di tutto». E questa rivoluzione è anche più difficile: «il cambiamento delle leggi non ha senso per il socialismo se non in quanto esse ostacolano il consolidamento di nuovi costumi». Ed è più difficile anche perché la violenza è inutile: «la violenza non solo provoca una reazione in chi la subisce, ma demoralizza anche chi l'adopera»; il socialismo si può attuare solo facendo a meno della violenza. De Man insiste sull'educazione, sull'elevamento ideale ed è per questo che è tanto più urgente allargare il processo agli intellettuali e presentare il socialismo non come una questione di classe ma come un umanesimo, «una causa dell'umanità».

Per il nostro autore è fin troppo facile affermare che bisogna diffidare della violenza, i fatti del dopoguerra hanno dimostrato che un movente socialista si può tramutare facilmente «in un movente guerresco devastatore. Non c'è arma più potente contro la

¹²² Ivi, p. 293 vol. II.

violenza del rifiuto di usare la violenza». De Man precisa che il suo rifiuto della violenza non vuole essere un pacifismo imbecille, ma un «combattimento di una specie più elevata e più intensiva»: quello su cui insiste è la sfiducia nella possibilità di raggiungere un fine onorevole con un mezzo disonorevole, la guerra non può che allontanare da tutto ciò che è meritevole, forse potremmo aggiungere, soprattutto la guerra moderna, «La guerra è diventata assurda per quanto è immorale».

Nella nostra epoca dell'economia mondiale e degli Stati democratici, ogni guerra diventa una guerra di popoli, che distrugge le fondamenta economiche della prosperità nazionale tanto dei vincitori come dei vinti, e lo stesso avviene della rivoluzione in quanto ribellione violenta. L'autore avverte che la forza del capitalismo sta nel prestigio sociale del danaro e che la violenza può servire a rovesciare un governo, ma non un ordine sociale. Per porre fine al capitalismo occorre essere in grado di sostituirlo ed il socialismo può farlo se rivendica il suo patrimonio ideale:

Non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che l'azione politica non sembra esser altro che un mercato di interessi. Dietro a questa realtà ce n'è un'altra più profonda ... nessun interesse può a lungo andare affermarsi o mantenersi se non si giustifica, davanti alla coscienza morale della comunità, con una considerazione di diritto.¹²³

De Man è convinto che: «Nulla vi è di più reale nell'uomo della potenza divina della legge morale» e non c'è stato bisogno della psicanalisi per riconoscere la forza della credenza nel bene e nel male. Sulla stessa linea, de Man scrive che la ragione principale dell'aumento della forza del movimento socialista non è tanto l'aumento numerico ma quanto l'impossibilità di negare la correttezza delle sue rivendicazioni da parte delle classi al potere: così come il socialismo tedesco non ha saputo opporsi alla guerra perché non è stato capace di contrapporre ai moventi del patriottismo che delle considerazioni di interesse.

Abbiamo già detto che de Man si colloca nella corrente elitista e la chiusura dell'opera rafforza il punto. L'autore sostiene che servono parole d'ordine, simboli che possano spingere le masse alla lotta: ma egli non è un uomo da slogan, lancia idee che possono guadagnare posizioni solo nel tempo. Parole che hanno bisogno di essere predicate dal «piccolissimo numero di coloro tra i quali si trovano i possibili dirigenti della

¹²³ Ivi, p. 301 vol. II.

generazione futura», intellettuali, in un lavoro lungo, faticoso e incerto, il lavoro dell'educazione.

Questa rinnovazione spirituale del socialismo, che per cominciare non può essere che l'esperienza di un'élite, diventerà forse, più velocemente di quel che si possa sperare oggi, un fenomeno di masse ... Io credo fermamente in un ritorno prossimo del movimento di pendolo che ricondurrà le masse dal cinismo materialistico dominante al fervore religioso che animò il socialismo ai suoi inizi.¹²⁴

¹²⁴ Ivi, p. 305 vol. II.

III. L'Idea Socialista

Il libro di de Man *L'Idée socialiste* esce in Germania quasi in contemporanea con l'avvento al potere di Hitler: sarà tra i libri bruciati a partire dal maggio 1933, come racconta l'autore nella prefazione all'edizione francese del novembre 1934.

De Man scrive di come l'idea socialista si sia indebolita, se vogliano anche sotto il peso dei suoi innegabili successi, a fronte di un'importante partecipazione al potere di governo che li ha permessi, ma che comporta anche delle rigidità maggiori, una distanza tendenzialmente in aumento dagli ideali di fondo, a difesa delle conquiste più recenti, per quanto importanti possano essere. Storicamente parlando l'idea socialista si è anche indebolita a causa di una crisi economica dalla durata e dalle conseguenze non previste cui, né i partiti conservatori né il socialismo hanno saputo reagire, dando ampio spazio al successo del fascismo su scala europea. Resta comunque che il socialismo vada considerato "l'esecutore testamentario" di tutte le idee umaniste: la dignità della persona, la libertà necessaria alla democrazia, l'umanità al di sopra di istituzioni e nazioni. Il successo di *Au delà du marxisme* forse ha dato anche troppo vantaggio agli avversari e occorre chiarire ogni possibile confusione tra «anti-marxismo» e «oltre il marxismo». L'autore scrive che se lo si obbligasse a scegliere tra l'etichetta marxista e anti-marxista, la sua predilezione andrebbe senza indugi per la prima.

Nella prefazione dell'edizione tedesca del 1933 l'autore sottolinea la differenza tra la situazione del 1926 e quella attuale: nel '26 sovrastimava le possibilità di evoluzione positiva del socialismo in senso riformista, e credeva che il problema principale del movimento fosse impedire che il progresso capitalista ne accentuasse l'imborghesimento. Al presente il socialismo si scopre impotente a trasformare la crisi del capitalismo nel suo rovesciamento.

Occorre sottolineare che, nel 1932, sono pubblicati la versione integrale dell'*Ideologia tedesca* e soprattutto i *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*. De Man è uno dei primi a commentarli, e sottolinea con forza il suo accordo con quel Marx; la decisione etica viene prima della critica dell'economia politica, e la concezione dialettica non presume solo cause materiali ma interazioni tra cause materiali e spirituali.

Capitolo 1 Che cos'è la cultura socialista?

Una domanda cui la letteratura socialista non ha quasi mai dato risposta, scrive l'autore. D'altronde tutte le energie sono state rivolte alla lotta per la conquista dei diritti: è relativamente da poco tempo, dalla conquista della giornata di otto ore, che la classe operaia ha ottenuto un minimo di spazio per organizzare la sua vita. Il tempo libero è una condizione preliminare ed è stata realizzata: la dottrina pensata da Marx ha agito con successo dando alla classe operaia un sentimento di dignità umana e la spinta per affrontare un compito che sembrava proibitivo.

Secondo l'autore, proprio perché il movimento operaio ha fatto molta strada, è sempre più necessario affrontare non solo il tema delle trasformazioni politiche, ma rivolgersi anche alla trasformazione degli uomini. La formazione spirituale, l'educazione della gioventù, l'impostazione da dare alla vita: si tratta di modificare le circostanze cambiando gli uomini, e non di cambiare gli uomini modificando le circostanze secondo il percorso di coloro che vogliono intervenire sulle istituzioni. Ma una impostazione della vita è impossibile senza una scelta in una credenza, in una gerarchia di valori che prende corpo in un modo di vivere. Occorre una valutazione personale su una scala che è etica ed estetica. Si tratta di fini che non trovano le loro radici in interessi materiali come quelli generati dal mondo capitalista: se è vero, e con giusta causa, che il movimento socialista ha dovuto procedere con la ricerca di interessi materiali, è però necessario che i passi ulteriori portino a dematerializzare gli scopi. Si continua altrimenti ad agire attorno ad un orizzonte di idee che è quello dettato dalla società capitalista, ma ciò sarebbe la negazione del socialismo. Se c'è qualcosa di nuovo nel socialismo, è la ricerca di un diverso ordine di valori.

L'opera di Marx contiene sufficienti elementi per passare da una teoria di cause ad una teoria di fini; nelle opere di gioventù mostra un processo che è sia materiale che spirituale. Però il marxismo è evoluto nella direzione di dare spazio solo alle cause materiali, le quali influenzano la formazione culturale e spirituale cancellando l'azione dialettica reciproca e le retroazioni. Si impone l'azione dell'ambiente sull'uomo, ma non dell'uomo sull'ambiente; la sovrastruttura dipende solo dalla struttura; la cultura è determinata da cause esterne ed è incapace di determinarsi e trasformarsi da sé stessa. In questa ottica, scrive de Man, la cultura socialista è stata pensata in due modi: come sovrastruttura culturale di un ordine socialista futuro, o come cultura di una classe

proletaria impegnata nella lotta di classe, quindi come sovrastruttura spirituale dei suoi interessi (materiali) di classe. Invece, de Man ribadisce quanto già detto; il socialismo deve recuperare l'utopia, intesa non come scopo finale bensì come realtà psicologica attuale.

Esaminando le soluzioni di cui sopra: il primo modo consiste nel considerare un'immagine del mondo socialista per poi cercare di rappresentarne una cultura corrispondente. Osserva l'autore che, per fortuna, non è la sola strada perché, così facendo, sarebbe difficile dare un fondamento teorico al movimento culturale socialista. Se si considera la cultura come risultante da uno stato economico e sociale, allora si ammette che in una società socialista non può esistere che una cultura socialista: sarebbe come immobilizzare il socialismo considerandolo uno stato, una condizione, ma il socialismo non può essere solo la cultura di una società socialista futura. Esiste un movimento che *hic et nunc* vuole realizzare e realizza un progresso culturale.

Il secondo modo ipotizza di costruire una superstruttura sull'idea di lotta di classe odierna: è la cultura del proletariato cosciente dei suoi interessi, e che si sviluppa in accordo coi progressi di questa coscienza. Questa teoria è più realistica, però la cultura proletaria si è rivelata incapace: la lotta operaia avrebbe dovuto portare ad una diminuzione dell'influenza esercitata dalla borghesia, ma la realtà è assai diversa. Se anche la lotta di classe ha conseguito dei successi indiscutibili, lo stile di vita borghese ha però un'influenza crescente, pur in presenza di una radicalizzazione della lotta.

I marxisti sono incapaci di risolvere questa contraddizione con il loro credo, sono costretti ad abbandonare l'interpretazione puramente determinista ed economica del movimento culturale operaio in favore di una interpretazione volontarista.

Inoltre, si tratta della cultura prodotta da una minoranza, da una "avanguardia" che si deve estendere a tutta la classe. Non è una cultura del proletariato ma per il proletariato, ad opera di intellettuali, i quali poi si focalizzano molto di più sulle idee rivoluzionarie e socialiste che non sul destino del proletariato stesso.

Nella dottrina marxista, le masse sono viste come la forza trainante dell'azione politica, però la rivoluzione è stata portata avanti da una minoranza e si è visto che il governo del proletariato è, al più, un governo per il proletariato.

Scrivono de Man che uno dei primi teorici della “cultura proletaria”, Trotzki, già nel 1924 in *Littérature et Révolution*, conclude che è sostanzialmente falso opporre cultura ed arte borghesi a cultura e arte proletarie. Il termine cultura proletaria si rivela un contro senso; il destino del proletariato è quello di dipendenza culturale.

Però un aspetto deve essere sottolineato, soprattutto dal movimento socialista, o non-comunista, come lo definisce de Man, l'idea che la vita vada impostata come missione. L'imborghesimento delle masse necessita di un impegno culturale costante per un movimento socialista che non voglia trovarsi a formare una nuova classe piccolo-borghese.

Il rapporto tra lotta di classe e movimento di cultura non obbedisce ad una legge di causa ed effetto, ma va costruito giorno per giorno sulla base di una volontà precisa e ben direzionata. Occorre volere realizzare i due compiti, la lotta di classe e la configurazione di una vita nuova, sotto la stessa proposta socialista.

La soluzione del problema passa per la conoscenza dell'essenza della cultura socialista. Ma questa conoscenza non si può ottenere seguendo nessuna delle vie di cui abbiamo già detto: né la strada che passa per il socialismo dell'avvenire, né la strada che passa per gli interessi di classe. L'evoluzione della cultura, sostiene de Man, implica un principio dialettico, ed occorre domandarsi da dove venga l'idea della cultura socialista. Anzitutto la cultura socialista non va compresa come uno stato di fatto, ma come una direzione della volontà, è un'idea che si oppone ad una cultura regnante. Questa protesta non sorge dal niente, ma da un giudizio storico e da esigenze umane concrete. La cultura è una visione della vita che riposa su credenze comuni che formano una gerarchia di valori, fornendo un senso preciso alla comunità e incarnando uno stile di vita attraverso bisogni e norme di giudizio.

Le idee socialiste provengono da valutazioni di valore: soltanto che sentimenti e valutazioni provengono non dall'adattamento ad una situazione esistente ma da un non-adattamento. Al termine di questo processo si trova un sentimento di rivolta che deriva proprio da un giudizio di valore negativo. Si osserva il mondo attuale, sostenuto dalla fede in certi valori cui si contrappone una cultura nuova che rappresenta valori diversi, e cui fa seguito il rifiuto dell'esistente e la volontà di rovesciarlo o trasformarlo. Il processo reale parte dall'opposizione ad un ordine di valori esistente che forma una volontà diretta contro tale ordine cui segue l'idea di un nuovo assetto.

Occorre il sentimento di ciò che è male, nell'ordine esistente, per rappresentare ciò che è bene. La sola rappresentazione reale alla quale la cultura socialista può fare riferimento è l'idea della cultura esistente, quella borghese o capitalista. Per comprendere veramente la cultura socialista, occorre quindi prima capire cos'essa sia.

Capitolo 2 La cultura borghese

La letteratura socialista descrive la cultura borghese come l'ordine dei valori ai quali corrisponde il comportamento sociale delle classi superiori nella società capitalista odierna: questa visione annulla la distinzione tra borghese e capitalista. La letteratura socialista, però, contiene giudizi sulla cultura borghese di ordine diverso ove si parla con rispetto dei valori culturali creati dalla borghesia. Jean Jaurès ne è l'esempio forse più evidente: nessun socialista del XIX secolo ha visto nel socialismo, più chiaramente di lui, un movimento la cui vocazione è quella di rivedere i valori culturali vigenti. Ma nessun socialista ha riconosciuto con più entusiasmo le forze spirituali che hanno creato quei valori. De Man rimanda alla lettura del capitolo X di *L'armée nouvelle*: la cultura socialista appare come la realizzazione di uno scopo che risulta dall'evoluzione della cultura borghese. Già abbiamo osservato dell'elogio di Marx sull'azione e sul progresso borghese e l'autore cita anche Lenin:

Marx a prolongé et achevé d'une façon géniale l'œuvre des trois courants spirituels les plus importants du XIXe siècle, qui appartiennent aux trois nations les plus avancées de l'humanité: la philosophie classique allemande, l'économie politique classique anglaise et le socialisme français.¹²⁵

Certo che la cultura borghese ha subito un contraccolpo, essendo passata da una logica rivoluzionaria ad una conservatrice e di dominio. Rifacendosi a Spengler, de Man accetta la distinzione tra cultura e civilizzazione, non due momenti successivi ma funzioni diverse di un processo in divenire continuo, dove cultura è la fase creatrice e civilizzazione la fase di ricezione; distinzione che ha preso piede soprattutto dopo Nietzsche¹²⁶. La prima crea un mondo di valori nuovi, l'altra li assimila o li espande, ma solo in senso quantitativo. L'autore le paragona a due funzioni della vita sociale,

¹²⁵ H. de Man, *L'Idée socialiste*, Paris, 1935, p. 40.

¹²⁶ Ivi, p. 43.

produzione e consumo: la cultura come produzione di valori e la civiltà come il loro uso, il consumo.

De Man osserva che l'equazione posta tra borghesia e capitalismo, borghese e capitalista, ha già causato non pochi disastri. La cultura borghese è all'incirca vecchia di nove secoli mentre il capitalismo, prodotto della civiltà borghese, è assai più recente. Dall'XI secolo si parla di borghese come degli abitanti delle città in opposizione agli abitanti del contado; il borghese non deve nemmeno essere proprietario, gli basta vivere in città ove l'attività economica non è più assoggettata alla signoria feudale. L'economia cittadina si regola nel mercato e scappa alla servitù, il guadagno personale ne è lo stimolo. Il denaro che circola non è ancora capitale nel senso in cui lo intende Marx, non serve per asservire la capacità di lavoro altrui. Ogni produzione è personale, apprendisti e *compagnons* occupano un posto intermedio nella scala che conduce alla *maestria*, la quale è accessibile a tutti. L'organizzazione politica cittadina è la democrazia con una corrispondenza stretta tra sistemi politico ed economico.

Con la borghesia appare la persona libera, grazie al suo lavoro autonomo che lo affranca da ogni legame con la terra; e trattandosi di un lavoro artigianale o mercantile, la persona non dipende più dalla natura così strettamente come il contadino. La produzione artigiana crea oggetti in tutta indipendenza, l'uomo domina i suoi mezzi di produzione invece di esserne dominato. La borghesia medievale dell'Europa occidentale tra XI e XIV secolo va anche pensata come umanista:

signifie animée par la croyance que l'homme porte en soi-même les buts de sa vie et qu'il dispose des moyens de les réaliser, c'est-à-dire d'assurer son existence matérielle en domptant la nature, et d'assurer le salut de son âme en reconnaissant la loi morale.¹²⁷

De Man scrive che la democrazia medievale è stata superiore a quella della Grecia classica, visto che questa era riservata solo ad una classe dominante che fondava il suo dominio sugli schiavi e sul brigantaggio coloniale. Quel medioevo è una società di produttori autonomi che vivono del loro lavoro, ed è il lavoro a fornire il fondamento morale della proprietà. E sempre tramite il lavoro l'uomo svolge il compito assegnatogli da Dio: da maledizione successiva alla caduta, il lavoro umano diviene la partecipazione al disegno divino. In questo modo la fede cristiana si unisce alla fede

¹²⁷ Ivi, p. 54.

nella ragione, ereditata dall'antichità e diviene, da religione di attesa millenarista che era, religione di liberazione positiva ed attiva. Dal cristianesimo sparisce la paura di fronte al mondo espressa dalla magia, il cristianesimo diviene una dottrina che crede nel valore delle opere e della conoscenza. Osserva ancora:

A côté des anciennes églises des monastères, ou l'effroi devant un monde de péché avait ciselé sur les portails et les chapiteaux des images de cauchemar sataniques, les cathédrales des villes bourgeoises s'ornent d'images de l'homme beau et sain, noble et sans crainte. Les créateurs de ces images ne pressentent même pas encore qu'il n'y a qu'un pas entre la représentation de Dieu sous la forme d'un homme beau et la divinisation de la beauté humaine, entre l'humanisme religieux du Moyen Age et l'humanisme laïque de la Renaissance.¹²⁸

E conclude dicendo finalmente:

Il est en effet inadmissible de ne faire commencer qu'à la Renaissance l'humanisme bourgeois et occidental, selon l'expression de l'Aufklärung.¹²⁹

Tale umanesimo ha trovato la sua sintesi più completa nell'opera di Tommaso d'Aquino, i suoi monumenti più impressionanti nelle cattedrali gotiche e la sua espressione più alta nella poesia di Dante e nei dipinti di Giotto. De Man parla di un prodotto tipico di intellettuali, il cui sfondo sociale è la borghesia cittadina e la cui funzione culturale è una dottrina catartica, ossia una dottrina di salvezza e liberazione, liberazione dalla paura davanti al mondo e alle forze della natura. Se la paura dell'inferno, per certo, non è ancora completamente superata, però la ragione la domina e la illumina a sufficienza per trasformarla in semplice rispetto.

Questa condizione è la sintesi nuova, caratteristica dell'epoca, tra fede cristiana e amore antico per la ragione: la scolastica di Tommaso, il mondo è lì per l'uomo il quale possiede la ragione che usa per conoscere ciò che è e ciò che deve essere, le domande sul bene trovano la loro risposta in Cristo. L'amore conosce e fa il bene allo stesso tempo, gli uomini sono fratelli in quanto figli dello stesso Dio, hanno la stessa dignità visto che la loro anima è immortale e sono liberi perché la ragione li mette in grado di comprendere il messaggio della rivelazione e di conoscere il mondo. Le parole d'ordine della rivoluzione borghese *Liberté, Egalité, Fraternité* non sono mai state tanto vicine alla loro realizzazione, come durante le repubbliche comunali medievali.

¹²⁸ Ivi, p. 55.

¹²⁹ Ibidem.

Lo stacco tra civiltà comunale e capitalismo è un processo lungo e complesso, che sostituisce all'unità di ideale e reale la loro differenza crescente.

Capitolo 3 Le origini del capitalismo

De Man scrive che non è esatto affermare che il medioevo non abbia conosciuto il capitalismo, ci sono stati dei tentativi, soprattutto nel XIII secolo, ma sono stati soffocati, e cita Pirenne nel dire che il medioevo non è stato non-capitalista, semmai anti-capitalista. La storia del capitalismo primitivo si riduce essenzialmente alla storia del commercio della lana e dei drappi nel nord della Francia, nelle Fiandre e nell'Italia del nord, un'industria che lavora soprattutto per l'esportazione. Alcuni mercanti si trasformano in imprenditori dell'industria a domicilio mentre tessitori ed altri artigiani che lavorano il drappo sono trasformati in operai salariati. Così appaiono le classi sociali basate sulla differenza di fortuna e non più sulla differenza di funzione dei tre ceti medievali. C'è un tentativo di conquista del potere politico e nascono nuove tensioni, si originano anche le corporazioni dei lavoratori. De Man scrive «cette industrie a commis un suicide», le lotte sono anche sanguinose, spesso portavano allo sterminio fisico della maggioranza degli avversari e al bando dei rimanenti.

Ciò che ha contribuito alla vittoria del capitalismo industriale moderno, l'istinto di guadagno senza freni, l'impulso ad una produttività accresciuta dalla tecnica è ciò che è fatale al capitalismo medievale. È incompatibile con la mentalità economica ed etica del mondo medievale che cerca nel lavoro l'indipendenza per tutti, l'esatto opposto di un sistema di subordinazione sociale. L'industria a domicilio ha potuto imporsi solo fuori delle città grazie alla subordinazione sociale del sistema feudale: subordinazione che non contraddiceva le norme ammesse. La proletarizzazione di una classe sociale non solo contraddice la tradizione artigiana, ossia indipendenza economica, dignità sociale del lavoro ed uguaglianza politica, ma trova avversari anche tra l'opinione pubblica cittadina, la classe media, il clero ed i "ceti" feudali.

È bene notare come un segno distintivo dell'economia medievale sia la coesistenza di situazioni differenti: il capitalismo primitivo è solo una parte dell'economia urbana che a sua volta risulta solo una piccola parte dell'economia complessiva, in maggioranza agricola e feudale.

Le due grandi forze che, due secoli più tardi, hanno preparato la riorganizzazione del continente europeo su basi diverse sono il capitale e la monarchia. Occorre prima vincere gli ostacoli: il sistema corporativo che ha prevalso sulla produzione libera, le dimensioni dell'economia che sono cittadine, i vincoli alla circolazione delle merci, i regolamenti municipali che controllano i mestieri e si adattano alle corporazioni.

Servono condizioni politiche e spirituali che non esistono nel medioevo. Le guerre distruggono il sistema economico atomizzato, la formazione dello stato nazionale monarchico scuote il feudalesimo, le eresie distruggono l'unità della fede, l'età delle scoperte geografiche, la Riforma, la rivoluzione scientifica e l'umanesimo laico.

Occorre sopprimere i monopoli industriali di cui godono le città che ostacolano lo sviluppo dell'industria rurale, occorre distruggere il quadro normativo dell'ordine corporativo. Grandi ricchezze appaiono con le nuove rotte marittime, mentre le città sono spinte a legare le loro sorti agli stati nazionali che stanno crescendo in modo da poter disporre di vie di comunicazione più libere e senza diritti di dogana. Il futuro è la pace nazionale garantita dalla monarchia che mette fine alle lotte feudali e ai prelievi doganali diffusi che sono sempre meno tollerati. Le città si adattano all'idea di guerra nazionale da cui prende origine il carattere "patriottico" ed il sentimento nazionale della borghesia, la quale lega i suoi interessi allo sforzo accentratore della monarchia. In questo frangente la borghesia guadagna posizioni e conoscenza del funzionamento del potere, ma è la ricchezza finanziaria il vero punto di forza per influenzare il governo regio, che ha bisogno di denaro molto più dei signori feudali. La borghesia procede verso una divisione in strati sociali sostanzialmente diversi: le grandi fortune, la classe media che comprende artigiani e piccoli commercianti ed i salariati dell'industria a domicilio. Vero che il terzo stato della Francia pre-rivoluzionaria raggruppa, fino al 1789, tutti coloro che non sono nobili e chierici, però le differenze interne sono enormi. È anche vero che, nel periodo pre-capitalista, il successo economico non oppone tanto i borghesi ai salariati: il successo non risiede nell'economizzare manodopera ma nel trovare la strada giusta nella rete di ostacoli che intralciano i traffici in tutti i modi.

De Man osserva che i pensatori borghesi credono ad un movente politico e spirituale: l'interesse per uno stato che lasci campo libero alle iniziative lavorative della borghesia

e come ciò vada a vantaggio dell'umanità tutta intera, basandosi su considerazioni di verità e giustizia. Cita Jaurès:

La bourgeoisie n'aurait pas eu la force d'entreprendre et de conduire, à travers des difficultés terribles, la révolution économique, si elle l'avait abordée d'une âme ratatinée et sordide, si elle n'avait pas eu foi dans l'excellence finale de son œuvre pour toute la masse des hommes.¹³⁰

Anche se è lo stesso Jaurès a fare propria la critica già di Marx su «l'egoismo ripugnante» della borghesia del XIX secolo che:

a pu s'accommoder de toutes les pratiques violentes et frauduleuses, de toutes les atrocités coloniales, de toutes les roueries mercantiles, de toutes les variétés d'exploitation qui ont marqué les premières périodes du capitalisme.¹³¹

Capitolo 4 I moventi spirituali della cultura borghese

La rivoluzione scientifica ha avuto per risultato la concezione borghese dell'universo, la rivoluzione industriale ha invece generato l'organizzazione borghese della società, ma il percorso che ha condotto a questi eventi è stato lungo e complesso.

Le invenzioni che preparano la rivoluzione industriale, ossia le macchine per filare, i telai meccanici e la macchina a vapore datano all'ultimo terzo del XVIII secolo, ma presuppongono un'evoluzione secolare che crei le condizioni giuridiche, politiche ed etico-religiose necessarie allo sviluppo capitalista. Questa evoluzione delle condizioni culturali non è sospesa nel vuoto, così come le rivoluzioni tecniche non riguardano solo le forze produttive. Ciò che è stravolta dapprima è piuttosto la sovrastruttura, le relazioni di proprietà, le forme giuridiche, politiche, religiose... ossia le forme ideologiche. La trasformazione della struttura arriva dopo.

I primi grandi stravolgimenti tecnici non coinvolgono il sistema produttivo: la polvere da sparo, la bussola e altre tecnologie navali, la stampa a caratteri mobili... La polvere da sparo ha distrutto la forza militare dei signori feudali, la bussola rende possibile l'apertura del mercato mondiale, stampa e carta a buon mercato mettono fine al monopolio dei religiosi sulla produzione di cultura.

¹³⁰ Ivi, p. 83.

¹³¹ Ibidem.

De Man puntualizza il fatto che, benché molti insistano sui presunti vincoli imposti al pensiero medievale, nella civiltà urbana del basso medioevo mancano le due cause di costrizione che hanno limitato la libertà: il regime di classe e lo Stato nazionale.

Il dogma del patriottismo si è rivelato non meno intollerante di qualsiasi dogma religioso e, nel medioevo, la religione non è ancora “l’oppio dei popoli”, agisce semmai come stimolo per tutte le spinte dello spirito, compreso il desiderio di conoscenza. Sia il pensiero antico che il cristianesimo sono ugualmente orientati verso l’etica e la giustizia, che caratterizzano sia la filosofia post-socratica che la dottrina biblica; la credenza in un mondo soprasensibile è sia platonica che cristiana. La dottrina agostiniana dell’illuminazione diretta è rimasta per secoli il brodo di coltura delle idee ereticali, combattendo le quali la Chiesa cerca di contenere le forze che minacciano la sua autorità ed il suo potere temporale.

Il cattolicesimo medievale è stato un processo di sintesi, operato dalla scolastica, tra il cristianesimo primitivo e la filosofia, processo non privo di tensioni che ha infine condotto alla dissoluzione della concezione medievale del mondo. La ragione di tale dissoluzione sta nella contraddizione irrisolta tra due universi spirituali: tra la credenza collettiva fondata sulla rivelazione e appoggiata sull’autorità di un’istituzione ed il carattere personale della ragione critica. Il medioevo ha appreso la morale del Cristo dagli apostoli, dai padri della Chiesa, ma ha appreso a pensare da Socrate, Platone e Aristotele. Il compito rivoluzionario e distruttivo della ragione critica proviene dal pensiero antico: se il Cristo fa appello alla ragione è solo affinché la rivelazione sia compresa. La legge dei costumi cristiani è espressa in forma imperativa mentre il pensiero greco è libero, non riconosce alcuna legge, se non quelle della logica, alcuna verità al di fuori di quelle che trova da sé stesso. La grande scoperta dei greci è lo scetticismo, inteso come concetto che la conoscenza deve cominciare dal dubbio, nei confronti della tradizione e della percezione sensibile. Invece, se i cristiani non rigettano la ragione, la subordinano però alla rivelazione. È uno sconvolgimento inaudito concepire che il pensiero critico dell’individuo possa condurre alla conoscenza del bene e del male, del giusto e dell’ingiusto: significa poter pensare un ordine morale e sociale conforme alla ragione. D’altronde il pensiero greco, con lo stato platonico, genera la prima utopia socialista. Siamo debitori al pensiero greco di ciò che l’umanesimo occidentale contiene: la fede nella ragione, l’essere l’uomo la

misura di tutte le cose, l'ideale di uno Stato giusto, il carattere divino dell'Idea, la validità universale della conoscenza razionale e l'idea che l'umanità porta in sé stessa i mezzi per liberarsi di quell'errore che è la paura della morte. È vero che questi semi non hanno fruttificato, nessun ordine è stato costruito; Nietzsche afferma che Socrate inaugura la decadenza della cultura ellenica ed il suo pensiero contiene un germe di verità visto che la filosofia socratica, come ogni filosofia morale e critica, non può che essere compresa come azione dello spirito che si pone in autonomia. Ma noi siamo un'epoca in cui la realtà sociale si sta distaccando dallo spirito che l'ha creata.

De Man cita l'americano Preserved Smith, il quale ha scritto che fra tutti i fattori che hanno determinato la cultura della modernità «la Renaissance avait été le moins important, mais par contre le plus surestimé». Aggiunge che il Rinascimento ha proposto uno stile di vita a uso e consumo delle élites, svolgendo una funzione conservatrice, il cui simbolo principale fu il consolidamento del regime di proprietà con l'aiuto del diritto romano. Se il Rinascimento è stato sovrastimato, è a causa della prospettiva storica con la quale la borghesia colta, dalla fine del XVIII secolo, valuta il proprio passato. Passando ad una civiltà impostata sull'individualismo ed il piacere, la borghesia cerca un'ideologia che illumini la brillante eredità delle élites greche e romane, con le loro virtù, il loro gusto raffinato. L'estetica si collega ai canoni della bellezza classica, l'individualismo rammenta il culto degli eroi, l'etica sociale profana e massonica, alla morale stoica. De Man conclude dicendo che il Rinascimento è stato più imitazione che rinascita; le vere forze attive della cultura hanno agito ben diversamente e appoggiandosi all'antichità in ben altri modi che non l'estetica. Per la prima volta dopo il crollo di Roma nasce una cultura urbana, ossia una cultura che si sviluppa ad un ritmo che nessuna società agreste avrebbe mai potuto generare. Soltanto nella città l'ordine naturale perpetuo ed eterno, il circolo di nascita e morte poteva fare spazio all'idea di una creazione in divenire perenne: l'attività professionale e la libera concorrenza sono le basi del pensiero personale. Nelle città del medioevo si realizzano le condizioni per dare un nuovo sviluppo al pensiero antico, il quale era stato critico ma non tecnico, si era fermato alla speculazione filosofica, quasi senza toccare l'economia e la forma della società. Il lavoro professionale forma la base di un'esistenza in cui l'essere umano è pur sempre padrone di sé stesso. Nel mondo tardo antico il libero pensiero è appannaggio di una minoranza di stoici e scettici, nella città

medievale può essere la forma generale della coscienza di tutti visto che la città ha affrancato la persona da ogni dispotismo e che il cristianesimo ha liberato la persona spirituale dal terrore magico davanti al mondo grazie al suo principio rivoluzionario, la possibilità di un rapporto personale con Dio. L'anima è un dono di Dio fatto alla persona: questa posizione fa del cristianesimo occidentale la religione della persona per eccellenza.

Anche se è vero che nel medioevo, lo sforzo di invenzione che si manifesterà con la rivoluzione scientifica e con quella industriale incontra ancora grandi ostacoli, non si può comunque sottostimare la capacità tecnica medievale: l'architettura gotica e la relativa capacità costruttiva da sole forniscono l'idea di un'abilità straordinaria.

La conoscenza individuale, primo comandamento della morale ateniese e l'amore universale, primo comandamento della morale del cristianesimo primitivo, si uniscono in una morale umana nella quale il fine è universale ed il mezzo è la persona.

Il processo avviene tra l'anno Mille e la fine del XIII secolo: se una rivoluzione si prepara, è che la scolastica riconosce un ordine del mondo come ordine razionale; per Tommaso tutto ciò che è naturale, umano e ragionevole fa parte del piano divino. Ma questa visione del mondo contiene in sé le forze che la dovevano disperdere; se nella natura agisce la ragione di un creatore e se l'anima e la ragione appartengono a questa natura, allora non si può proibire di studiare la natura, e nella natura la sua propria natura. Ma la conoscenza è un atto personale e nel basso medioevo cristiano resta sempre viva l'idea che sia possibile entrare in rapporto con Dio attraverso la rivelazione fornita alla ragione. Ma una volta resa libera questa strada è sufficiente che un uomo acquisisca la libertà personale, ed è ciò che avviene nei comuni medievali, affinché l'illuminazione, una volta riservata alla Chiesa, divenga accessibile senza alcuna intermediazione. Per questo motivo, con la cultura borghese cittadina, inizia il periodo delle grandi eresie che anticipano la Riforma; la credenza nella ragione spiana il cammino al pensiero profano e alla rivoluzione scientifica.

Certo che il credo nella ragione della scolastica non è un razionalismo nel senso moderno, ossia il sapere razionale come una via della conoscenza. La scolastica crede nella razionalità della creazione e nella possibilità di dimostrare le verità contenute nella rivelazione. Ma una volta cominciato non è più stato possibile imporre altri limiti se non quelli riconosciuti dalla ragione stessa. Alcuni hanno intravisto il pericolo, per

questo motivo Bernard de Clairvaux ha combattuto di Abelardo, non solo un pensiero pericoloso per la Chiesa, ma anche il metodo stesso di pensiero. Appena un secolo dopo Tommaso d'Aquino deve già lottare su due fronti: da una parte il misticismo che riporta a sant'Agostino e a san Bernardo, rappresentato principalmente dai francescani che abbassano la ragione e la conoscenza davanti alla fede e, dall'altra, i tentativi stimolati dal pensiero greco di esaltare il punto di vista della «filosofia» a fronte del punto di vista della fede, Sigeri di Brabante, i partigiani di Averroé, Avicenna, Avicbron... sostengono idee come l'eternità del mondo, il determinismo fisico e psicologico, escludono il libero arbitrio e l'immortalità è solo dell'intelletto unico e comune a tutti gli uomini. Il progresso del nominalismo prodotto da Occam apre la strada alla rivoluzione scientifica ed il volontarismo di Duns Scoto prepara l'avvento della religione a venire, laica e borghese. La Chiesa non riesce a contenere il fenomeno anche se prova due volte a vietare l'uso delle opere di Aristotele nell'insegnamento. La lotta ingaggiata dal sapere scientifico per la sua emancipazione comincia con la discussione tra realisti e nominalisti, la filosofia di Abelardo già segna un punto di rottura ed il passaggio tra ortodossia ed eresia è solo questione di tempo. De Man riporta le sue parole: «C'est en doutant que nous sommes amenés à poser des questions, et c'est la recherche qui peut nous conduire à la vérité».¹³² Le stesse parole di Socrate 1500 anni dopo e saranno le parole del positivismo scientifico passando per Bacone e Cartesio. Da qui in poi scienza e fede formano due mondi distinti.

Dall'XI secolo, la possibilità di illuminazione diretta attraverso la ragione ha fatto nascere innumerevoli movimenti ereticali che sono combattuti dalla Chiesa. Non sono l'anticipazione della Riforma, sono già “protestanti”, semplicemente sono stati sconfitti, non sono riusciti a fondare una nuova chiesa. Semmai si può sostenere che sono loro i veri protestanti, visto che la creazione di una chiesa genera una nuova ortodossia. Nei movimenti ereticali del medioevo si trovano tutte le idee che la Riforma elaborerà: la superiorità della Bibbia come sorgente di conoscenza sulla tradizione rielaborata e predicata dalla Chiesa, la coscienza individuale come luogo delle decisioni morali, il carattere simbolico dell'eucarestia, l'opposizione al celibato ecclesiastico, la potenza del male nel mondo che viene spesso indicato come regno del demonio opposto al regno di Dio...

¹³² Ivi, p. 114.

Capitolo 5 La mentalità economica della borghesia

«Borghesia» ed «economia mercantile», nella loro forma primitiva, sono un mezzo di liberazione sociale e non per asservire terzi. L'artigiano riceve un prezzo per il suo lavoro, ma questo compenso rientra in una logica non capitalista: il denaro non costituisce capitale, se non quando serve a ricavare profitto dal lavoro altrui, in generale di una classe di non possidenti. Per una produzione capitalista occorre un accumulo preventivo di capitali ed occorre una pauperizzazione di larghi strati della popolazione. I germi del sistema capitalista sono già presenti all'inizio dell'economia cittadina, però occorrono circa 500 anni tra il momento in cui prospera l'industria dei tessuti e la rivoluzione industriale. In questo lasso di tempo l'evoluzione è stata interrotta e anche respinta all'indietro da ostacoli e da situazioni le più varie.

Come succede che una classe che si è liberata dalla soggezione feudale e che aumenta la sua agiatezza non metta il denaro al vertice del suo sistema sociale? In ogni tempo ci sono stati uomini che hanno avuto una brama di denaro che vinceva qualsiasi ostacolo sociale e, dove gli affari sono trattati non più con il baratto ma col denaro, è facile che questo istinto possa crescere fino ad una avidità illimitata.

La particolarità del medioevo è che il culto del denaro è condannato e limitato dal diritto vigente: la sola forma di guadagno ammesso è quello che corrisponde ad un lavoro personale. Il lavoro assume il valore più alto e ciò è un'evoluzione rispetto all'antichità e al feudalesimo: il cristianesimo attribuisce al lavoro il carattere sacro di una «*opera*», uno dei doveri più alti che l'uomo deve svolgere per la maggior gloria di Dio. Un mutamento netto se si considerano l'idea antico-testamentaria del lavoro come castigo e sistemi economici largamente basati su schiavitù o servitù.

Se è vero che alcuni passi evangelici come la parabola dei gigli del campo (Mt 6, 25-33) testimoniano di un ascetismo di origine orientale che stima alcuni valori ben più dei prodotti del lavoro, è anche vero che, in altre parti, si trovano indicazioni sul forte valore etico e sociale del lavoro che riportano all'idea centrale del cristianesimo, l'uguaglianza di fronte a Dio degli uomini e di ogni possibile stato umano. Ovvio che, partendo da una situazione di svilimento del lavoro e delle classi che lo svolgono, innalzare il valore del lavoro significa automaticamente rivalutare quelle classi. Si consideri anche che, nei primi secoli del cristianesimo, l'ascetismo dei consumatori

prevale sull'ascetismo occidentale dei produttori: la classe inferiore che domanda assistenza è quella dei poveri e non quella dei lavoratori.

Il lavoro muta, non è più solo l'aumento della produzione di prodotti naturali ma la creazione di prodotti che nascono dall'abilità umana: «L'aria della città rende liberi». L'etica del lavoro non è più l'etica quietista e cupa del cristianesimo orientale, ove il lavoro è quasi sempre svolto da schiavi. È l'etica attiva e gioiosa del cristianesimo occidentale, ove la borghesia ha già liberato il lavoro manuale dalla macchia sociale dell'asservimento e della subordinazione. Nel XIII secolo si ritorna ad onorare una forma di attività già caduta in disuso, le «arti liberali» ossia il lavoro dello spirito svolto da intellettuali. La formula che Jakob Burckhardt ha applicato al Rinascimento «la riscoperta dell'uomo», vale bene anche per l'umanesimo del XIII secolo.

De Man riporta una delle più antiche testimonianze della fierezza borghese a fronte dell'orgoglio nobiliare; il poeta Hammand Jacob van Maerlant esprime già nel XIII secolo il concetto cardine dell'umanesimo: «N'est noble que celui qui a des mœurs cultivées et pures».¹³³

La borghesia cittadina sviluppa una cultura propria, fonda nuove scuole, le prime biblioteche pubbliche e aumenta l'accesso alle grandi sorgenti del sapere. De Man contrappone questo processo al Rinascimento italiano che descrive nei termini di trovatori che soddisfacevano le esigenze di una classe elevata e oziosa: «culture signifie non pas raffiner le goût des jouissances, mais travailler avec abnégation à l'édifice d'une société nouvelle».¹³⁴

La nuova idea del «rispetto del lavoro» ha il senso di una rivoluzione sociale, la Chiesa intera, in quanto istituzione che dirige la società, la fa propria: colui che lavora deve essere onorato, così come ognuno deve lavorare per essere onorato, sulla scorta delle parole dell'apostolo Paolo. Questo principio sarà la base giuridica per la futura liberazione del servaggio agricolo e della schiavitù, ma intanto il lavoro contadino asservisce, mentre il lavoro borghese libera. L'apprezzamento medievale del lavoro è una convinzione di base di una classe che è ancora composta essenzialmente da artigiani e commercianti.

¹³³ Ivi, p. 136.

¹³⁴ Ibidem.

L'etica protestante del lavoro riflette una società che sarà molto diversa da quella medievale. Il punto di partenza della teologia luterana è simile a quello di Tommaso, ma è l'ambiente sociale ad essere cambiato. Ciò che è nuovo rispetto all'etica medievale è l'approvazione alla separazione sociale che oppone, all'interno della borghesia, una classe di poveri, una condizione di lavoro privato della proprietà ed una classe ricca: è ciò che è espresso nella confessione luterana del duca Christoph de Wurtemberg (1540) che de Man riporta:

celui qui est pauvre en vertu de son état, devra le supporter; mais s'il fait vœu de rester pauvre, c'est la même chose que s'il faisait vœu d'être éternellement malade ou d'avoir à jamais une mauvaise réputation¹³⁵

Il potere monarchico ha lasciato libero corso al commercio e si orienta verso il mercantilismo, la trasformazione da borghese a capitalista diviene un fenomeno di libera ascesa individuale. Meno facile è la giustificazione per condannare la ricchezza estrema perché il limite varia in ragione di una condizione sociale; ora si considera non più solo la condizione politica e giuridica, ma anche la situazione economica ove si è nati. Da un sermone di Lutero: «Chacun doit voir ce dont il a besoin selon son rang, et mesurer ses biens d'après celui-ci».¹³⁶ Lutero è netto nella condanna dell'usura, di ogni guadagno attraverso prestiti, quindi senza lavoro eseguito; l'argomento contro l'usura va a favore dell'utile di origine commerciale; è giusto che un mercante guadagni per coprire il suo lavoro ed il suo rischio, invece chi presta ad usura pretende che il rischio se lo accoli qualcun altro. Alla fine, conclude de Man, è la legge della domanda e dell'offerta.

Bisogna condannare solo gli affari in cui il libero gioco della domanda e dell'offerta è falsato da questione di interessi, di monopoli o di speculazioni egoiste... dice Lutero, facendo appello alla coscienza di commercianti e autorità per regolamentare i prezzi. Sembra ciò che aveva detto Tommaso, ma sono le parole «coscienza» e «autorità pubblica» che sono cambiate. Il giudizio è lasciato all'individuo, una breccia è stata aperta. La seconda breccia consiste nel fatto che l'autorità pubblica, nelle città medievali, era democratica, ora è l'ordine signorile e gerarchizzato. Al disotto del ceto

¹³⁵ Ivi, p. 145.

¹³⁶ Ibidem.

borghese proprietario si trova uno strato formato di non possidenti che deve servire, anche se non è composto di servi, ed è questo l'ordine neo-feudale che Lutero realizza quando dice: «Soyez soumis à tout ordre humain» in *Contro le bande rapaci e assassine dei contadini*. Attenzione che l'obbedienza riguarda anche il lavoro con la distinzione, di fatto, tra condizione dirigente e subordinata; de Man tira le somme: in pratica il padrone serve Dio e può fissare a sua coscienza prezzi e salari, invece il servitore serve il padrone e deve accettare le condizioni imposte in quanto membro sottoposto di una società gerarchizzata. Si prepara la transizione tra la considerazione verso ogni tipo di lavoro, professata dalla borghesia medievale, e la svalutazione del lavoro subordinato voluta dal capitalismo anche grazie al tramite della Riforma. L'intermedio di questa finzione è l'opposizione tra "anima" e "corpo" o "beni", mezzo che si rivela fecondo soprattutto in Germania, terra d'elezione delle coperture idealiste della realtà. Lutero è un monaco agostiniano, erede diretto del fondatore dell'ordine e massimo sostenitore dell'idea di un mondo terreno per lo più malvagio, ove qualsiasi sforzo deve essere fatto per avere l'unico vero bene, la vita ultraterrena, con il rifiuto conseguente verso tutto ciò che può mettere a rischio quella conquista e con la svalutazione di tutto ciò che è terreno. Le conseguenze economiche del luteranesimo sono il consolidamento dell'autorità politica e del mercantilismo, e la costituzione di una classe operaia docile e paziente che fornisce al capitalismo nascente materiale umano senza resistenza.

Le forme non luterane del protestantesimo hanno fatto molte meno concessioni ad una concezione neo-feudale in termini di obbedienza: il concetto di sottomissione manca completamente o è molto meno accentuato. In compenso hanno allargato altre maglie nella rete che poneva ostacoli al capitalismo, in particolare l'autonomia della coscienza individuale. De Man annota come appaia una contraddizione tra la teoria determinista e la pratica volontarista, tra la predestinazione e l'autonomia della coscienza. In realtà il determinismo è la base della teoria della predestinazione ed il pilastro della dottrina della libertà personale. In un sistema umano caratterizzato dal peccato, l'uomo si può appoggiare solo sulle Scritture la cui interpretazione è lasciata all'individuo. È un attacco al feudalesimo ben più importante di quello di Lutero che si è «accontentato» di distruggere la Chiesa romana, ma costruendo nuove chiese al suo posto. Ognuno è il pastore di sé stesso e artefice del proprio benessere, sennonché ciò che gli accade è

essenzialmente dovuto alla grazia di Dio: il successo è decisivo in quanto segno della grazia divina. Il protestantesimo ha contribuito a fare della febbre ardente del lavoro la forza motrice del capitalismo industriale. Le fondamenta teoriche differiscono: il luteranesimo mette in primo piano il dovere verso il governo secolare mentre il calvinismo insiste sull'idea del vincolo personale e diretto verso Dio. Le dottrine non luterane separano il valore dell'opera e la persona che l'ha eseguita e incorporano il valore nel prodotto. Quindi non sorprende che la teoria del valore oggettivo del lavoro di Adam Smith e Ricardo sia nata in Inghilterra, l'economia più liberale che presuppone la concezione economica e la religione più liberali. Calvinismo e puritanesimo spingono verso un ordine liberale e democratico ove tutto il potere viene dalla base e dove ogni regola si deve giustificare davanti al giudizio morale degli individui, uguali nei diritti. Una società ove tutte le operazioni sociali si compiono nel mercato sottomesso ad una concezione unica. Calvino ed i suoi successori creano una visione economica che fonda il capitalismo. Il luteranesimo invece crea quel processo che ha portato ad una alleanza del capitalismo con il feudalesimo che è caratteristico della Germania.

Scrive de Man come appaia che siano stati i movimenti religiosi ad avere mosso il meccanismo sociale e non viceversa, dunque non è la sovrastruttura ad essere influenzata dalla struttura, ma il contrario. Annota inoltre come l'influenza dei moventi spirituali si senta anche nel socialismo: confrontando i vari movimenti si osserva una concezione autoritaria tedesca in confronto a quella liberale dei paesi dell'Europa occidentale. La grande importanza che il marxismo tedesco ha attribuito alla nozione di classe, la svalutazione dei valori della persona, la sua propensione per le forme di tutela governative e per un socialismo di Stato, la sua fiducia nella capacità pubblica di regolare l'economia sono tutti indizi di come il socialismo tedesco si distingua dagli altri come il luteranesimo si distingue dal calvinismo.

Il protestantesimo ha generato una fede intensa, con riferimento diretto al Cristo e alla morale evangelica, ha lottato contro la mondanità della Chiesa affermando che questa aveva tradito la fede primitiva. Se è vero che ricorrere alle fonti bibliche è un ritorno alle origini, è ancor più vero che questa strada porta ad una situazione ove solo ragione e coscienza individuale hanno l'ultima parola. Col protestantesimo la ragione ha secolarizzato l'universo: la conoscenza è libera e la vita non va più determinata

secondo l'obbedienza a dei canoni stabiliti. Poco importa se Dio è esiliato dal mondo piazzandolo con molto rispetto ben al di fuori di esso oppure espellendolo senza riguardo alcuno. Il risultato ultimo è che i valori sono profani, contenuti nella natura e accessibili all'uomo: la scienza si stacca dalla teologia e l'economia diviene creazione e possesso di valori. I valori sono misurati secondo il processo di scambio del libero mercato. La nozione che riporta il valore al lavoro della persona che l'ha eseguito è sostituita col valore dell'utilità del prodotto, così come l'idea della proprietà come incarico o mandato è sostituito da quella di diritto acquisito.

Capitolo 6 Le virtù borghesi

Sotto l'influenza della Riforma non è tanto cambiata la sete di lucro quanto la condizione di liceità del profitto. Max Weber ha scritto che l'istinto acquisitivo non è mai mancato in nessuna epoca, quello che è cambiato è il modo di considerare le sue manifestazioni.

Il capitalismo nasce sotto la logica che non bisognava più rapinare ma sfruttare. Qualcosa di simile all'idea di un furto legalizzato che si esercita verso una classe inferiore invece che contro individui senza difesa. Però de Man scrive che non si può disprezzare il valore della legalità, ossia l'obbligo morale e giuridico imposto all'istinto acquisitivo. I contratti di lavoro, di affitto e di vendita tra possidenti e non possidenti sono sì una spoliazione sociale, ma sono pur sempre contratti che creano un rapporto giuridico. Questa è la logica del movimento socialista e della democrazia che converte il proletariato da oggetto in soggetto del diritto: e l'arma è tanto più efficace in quanto i principi giuridici che hanno permesso lo sfruttamento, lo condannano in nome del loro significato fondamentale.

Il capitalismo non solo mette fine al brigantaggio feudale, si può parafrasare Proudhon «la proprietà mette fine al furto», ma consegna al proletario l'argomento principale a sua difesa, la protesta contro lo sfruttamento in nome dei principi stessi proclamati dalla borghesia. Nessuna società può sopravvivere alla violazione costante del diritto e della morale.

Invece della conquista violenta c'è il guadagno meritato, e dietro il guadagno c'è l'obbligo di giustificarlo. Il sentimento di sfruttamento appare solo nel mondo borghese, il signore feudale non deve sfruttare dato che si può imporre con la violenza

o con la sua minaccia. Solo quando c'è un'unità di misura per i valori scambiati si può parlare di sfruttamento, ossia di uno scambio diseguale. La norma del giudizio che grida allo sfruttamento è presa dall'etica borghese: i valori scambiati devono essere uguali, se c'è disuguaglianza in virtù della costrizione, o del bisogno, allora c'è uno scambio diseguale, ossia c'è sfruttamento. Per dimostrare lo sfruttamento, Marx considera la vendita del lavoro come una qualsiasi merce e usa principi che sono molto più vecchi di lui; già Tommaso d'Aquino pone il principio che è un'ingiustizia ed un peccato comprare qualcosa ad un prezzo inferiore del suo valore. Aggiunge de Man che questo è il motivo per cui la borghesia, da quando è diventata proprietaria, prova inquietudine nella sua coscienza sociale.

La borghesia stabilisce l'esigenza morale di cui impone la realizzazione al capitalismo: l'equivalenza di tutte le merci scambiate in base al lavoro incorporato in esse e l'immoralità del guadagno ottenuto senza lavoro. La borghesia pre-capitalista è stata il punto di partenza di una cultura nuova, fondata sul lavoro, quando il lavoro era per lo più affidato a servi o a schiavi; in un momento successivo ha finito per svoltare verso una cultura diversa, più di ricerca del godimento, con il ritorno alla svalutazione del lavoro. Il socialismo, quindi, ha ereditato il senso borghese per il lavoro, e si può inquadrare come continuazione della cultura borghese medievale.

Capitolo 7 Dalla borghesia del lavoro alla borghesia proprietaria

Il capitalismo industriale ha completato la trasformazione da borghesia del lavoro a borghesia proprietaria; la borghesia diventa la classe proprietaria e non si oppone più alla nobiltà, ma al proletariato. Tale cambiamento avviene ben prima della Rivoluzione francese, ma è solo dopo di questa che tale opposizione si accentua.

Non si può affermare che la vita borghese sia una vita oziosa, il distacco dal lavoro che è attribuito alla borghesia significa che non esercita più un lavoro manuale, fisico, esercita invece un "lavoro intellettuale", di direzione, ove quello manuale è di esecuzione: questa è la nuova divisione di classe. Però si può parlare di assenza di lavoro per coloro che possiedono abbastanza capitale affinché questo lavori per loro. De Man sottolinea anche l'enorme vantaggio della possibilità di un'educazione migliore che non riposa tanto sul monopolio dell'istruzione, ma nel sentimento di

sicurezza e nell'assenza di preoccupazioni di coloro che possono studiare ed iniziare la vita professionale senza problemi economici.

Riprende da Thorstein Veblen, e dal suo *Theory of the leisure class*, che in tutte le organizzazioni sociali ove una classe dominante vive di rendita, allora questa classe fonda la sua superiorità su una suggestione di prestigio sociale che si crea tramite certi processi psicologici. In tal senso i mezzi più efficaci sono le spese che testimoniano che non si ha bisogno di lavorare; in particolare sta alla donna di ostentare un lusso che accentua la distanza tra borghesia e proletari moltiplicando artificialmente i bisogni attraverso la moda e la mondanità.

Ma la borghesia non ha costruito subito la gerarchia di classe che si osserva oggidì: da principio la sua ascesa è dovuta all'ascetismo e al lavoro. Se il borghese vuole consacrare la sua fortuna e vivere senza lavorare deve solo imitare la nobiltà. De Man osserva e scrive di ciò perché il processo che ha portato la borghesia a «nobilitarsi» assomiglia al processo di imborghesimento del proletariato, contro il quale combatte una battaglia serrata. Un fenomeno sociale come l'imitazione delle classi superiori e l'adozione dei loro valori implica anche un processo istituzionale. Nello sviluppo del capitalismo europeo, il ruolo giocato dalla nobiltà è stato tanto importante che là, dove questo ruolo è mancato, come nel Nord America, si è assistito ad un capitalismo senza gerarchia e, di conseguenza, anche senza di un fenomeno concomitante come il socialismo proletario, in quanto coscienza di classe.

L'influenza nobiliare è in parte economica, in parte politica ed in parte storica. L'elemento economico più importante è stato il monopolio del suolo che ha tolto al proletariato la possibilità di sottrarsi al suo destino di proletario forzato. L'eredità politica più importante del feudalesimo è lo Stato: in tal senso si osserva che nessuna rivoluzione borghese ha promosso l'uguaglianza nel suffragio. La tendenza neo-feudale della borghesia non scompare col passaggio al capitalismo industriale, il capitalismo ha provato a imporre un nuovo ordine feudale, trasformando la relazione tra classe superiore ed inferiore in una relazione di dipendenza signorile. Il capitalismo evolve verso le grandi imprese le quali possono sviluppare una sistema di tipo signorile in due direzioni: nei confronti dei produttori l'operaio resta asservito ad una sorta di servitù la cui *ultima ratio* è il potere di privarlo del lavoro, il consumatore invece è

sempre meno libero perché la determinazione del prezzo passa gradatamente dalla concorrenza all'oligopolio/monopolio.

De Man parla anche della tendenza borghese a sostituire relazioni politiche libere con un predominio politico che assicuri la supremazia di classe; con l'abbandono del liberalismo per uno Stato autoritario, come il fascismo ed i movimenti simili che possono anche mascherarsi, persino in buona fede, da movimenti anticapitalisti, ma che tuttavia non possono che corrispondere ad esigenze capitaliste.

La sola grande innovazione della borghesia in termini di prestigio sociale è di avere fatto dell'educazione un segno di superiorità; un mezzo di selezione sociale. Al posto delle virtù cavalleresche e guerriere la borghesia si è rifatta alla cultura umanistica per creare una barriera insuperabile per tutti coloro che dovevano lavorare per vivere.

Scrivono De Man che il lusso che caratterizza la nobiltà, soprattutto in epoca di assolutismo, è troppo contrario allo spirito del capitalismo nascente; la borghesia ha bisogno di segni distintivi diversi, anche per stimolare la crescita all'interno della propria classe. A cospetto del lusso nobiliare ha senso osservare un codice per il quale la decenza, nozione di matrice borghese, diviene prestigio. Cita Schopenhauer:

*Les classes supérieures, avec leur éclat, leur faste et leur luxe, leur magnificence et leur représentation de tout genre, peuvent dire: notre bonheur est tout à fait en dehors de nous-mêmes: il se trouve dans la tête des autres.*¹³⁷

Più è svincolata dai problemi pratici del presente e dalla produzione, più la cultura ha valore come mezzo di elevazione sociale. La cultura classica umanista, in realtà più classica che umanista, prepara ad un'esistenza ove ci si sente vicini a Epitteto e Orazio, ma non al proletario del presente. De Man cita Léon Werth che ha ben espresso questa idea in una frase:

*Au lycée de Lyon, je savais déjà que 1830, c'était le romantisme, et que Théophile Gautier avait un gilet rouge. Mais je ne savais pas qu'un tisseur lyonnais travaillait quinze heures par jour.*¹³⁸

Aggiunge De Man che la cultura umanista si disumanizza perché la sua idea di uomo si stacca dall'umanità del presente, l'educazione «pratica» o «scientifica» si

¹³⁷ Ivi, pp. 202-3.

¹³⁸ Ivi, p. 207.

disumanizza per la frantumazione della specializzazione e dell'industria, per la reificazione del suo oggetto.

L'ingénieur n'a pas besoin d'avoir une culture intellectuelle; il suffit qu'il ait une «instruction technique» et qu'il connaisse son métier. Pour lui, il n'est pas question de valeurs humaines, même sous la forme défigurée du dressage scolaire soi-disant humaniste, car il n'a à faire qu'à des choses et à des ouvriers.¹³⁹

Se Goethe poteva scrivere: «D'où procède la plus belle culture, sinon du bourgeois?», da allora è sempre più sistema di differenziazione sociale, una barriera a giustificare l'ingiustificabile.

Capitolo 8 Gli intellettuali e la scissione della cultura

Scrivono l'autore che per comprendere il carattere dialettico dell'evoluzione della cultura borghese il concetto chiave è la divergenza crescente tra idea e realtà. La borghesia inizia il suo percorso come creatrice di idee ed istituzioni, di un nuovo sistema produttivo e di un nuovo ordine giuridico, nuove forme che appaiono l'incarnazione di bisogni rinnovati. La borghesia riunisce in sé la «cultura» come produzione di valori, e la «civiltà» come consumo. Ma quando il capitalismo introduce la separazione tra idee e realtà nasce un conflitto tra le forze spirituali che vogliono costruire un nuovo ordine e la realtà che vuole affermare e monetizzare i valori conquistati. La lotta che opponeva la borghesia al mondo feudale oggi è interna alla borghesia, per uno sdoppiamento della borghesia stessa: allo stesso modo in cui produzione e consumo, lavoro e proprietà si trovano ad essere separate.

Le norme del consumo culturale sono in direzione del prestigio sociale di classe, ma le forze spirituali generate dalla cultura borghese esercitano ancora un'azione critica e rivoluzionaria. È la rivolta della persona contro l'istituzione, dell'uomo contro l'ambiente sociale: per questo motivo il denominatore comune di questa protesta, dal medioevo fino a Marx si chiama *umanesimo*. Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* fornisce un concetto di umanesimo: la tendenza dell'umanità a trasformarsi da oggetto in soggetto del processo storico. L'uomo che è divenuto straniero alla sua natura, trasformato in cosa, disumanizzato dalla divisione del lavoro, dalla proprietà

¹³⁹ Ibidem.

privata e dall'economia monetaria; eppure quest'uomo, per la sua natura, i suoi bisogni e le sue passioni non può adattarsi a questa situazione e, prendendone coscienza, pensa e organizza la rivolta. Lo spirito di questa rivolta è lo stesso umanesimo della borghesia medievale, anche se è divenuto un umanesimo proletario, al cui fianco, però, agiscono ancora le forze di produzione culturale della borghesia. Questo avviene perché le forze spirituali, senza le quali non ci sarebbe cultura ma semplice adattamento alle condizioni ambientali, tendono a sorpassare le forme realizzate e agiscono al contrario della sottomissione alla realtà sociale screditandone i valori. Espressione del bisogno incoercibile, ed in fondo rivoluzionario, che l'uomo ha di giudicare il mondo vigente secondo le categorie trascendenti della verità, della giustizia e della bellezza.

De Man analizza i condizionamenti che le circostanze sociali esercitano su qualsiasi conoscenza umana e, parlando degli intellettuali, scrive:

Si un intellectuel tel que Marx, est capable de reconnaître la «vérité de son temps», en formulant sur la situation générale de son milieu social - et particulièrement sur celle d'une classe qui n'est pas la sienne - des idées nouvelles et des problèmes qui coopèrent à la transformation de cette société, un tel intellectuel est «libre»¹⁴⁰

Anche se, poco dopo, prendendo in prestito da Otto Bauer, scrive che la borghesia:

engage à son service une armée d'intellectuels qui considèrent de bonne foi comme l'intérêt commun du peuple entier ce qui, dans l'intérêt du capital, doit être considéré comme intérêt du peuple entier.¹⁴¹

Aggiunge però, che se ciò può essere corretto per una buona parte della categoria, è anche vero che se la funzione degli intellettuali si riduce unicamente a cassa di risonanza delle idee dominanti, allora da dove provengono le idee, quali il socialismo? L'autore forse si lascia un po' andare, sembra quasi di leggere *If* di Kipling, quando continua scrivendo:

Les capitalistes le sentent bien. Ils savent que leur règne de classe ne pourrait subsister sans les services idéologiques des intellectuels, mais ils savent aussi qu'ils s'appuient sur un support très peu sûr. Ce n'est pas tout à fait la même chose d'acheter les efforts physiques d'un ouvrier et d'acheter les services spirituels d'un intellectuel. On peut contraindre le corps, mais la pensée est libre. Il est dangereux de payer les hommes pour qu'ils pensent d'une façon déterminée, car il faut toujours compter avec la possibilité

¹⁴⁰ Ivi, p. 228.

¹⁴¹ Ivi, p. 231.

qu'ils viennent à penser autre chose ... alors le malheur est consommé: la vérité se fait jour; on peut affamer, corrompre, enchaîner, assassiner les hommes, mais non les idées. Si l'intellectuel est un véritable producteur de culture, un créateur de valeurs nouvelles; s'il travaille non seulement avec des moyens spirituels mais aussi pour des fins spirituelles; s'il cherche d'une manière désintéressée la vérité objective; s'il se laisse posséder par le démon des idées, par l'impératif contenu dans l'instinct d'expansion sans limite des facultés spirituelles productives, alors son activité appartient à la révolte de l'esprit contre le monde, à la révolte du devenir contre le devenu.¹⁴²

Continua osservando che il «vero borghese» odia il vero intellettuale, se comprende l'operaio che aspira ad una posizione migliore, non riesce però a comprendere come si possa volere rovesciare uno stato di cose favorevole per una «creazione spirituale inutile». Appoggiandosi a Flaubert, parla di odio che contiene anche della paura. Descrive anche ciò che prova l'intellettuale, parla di un sentimento che è più disprezzo, e del senso di superiorità che questo disprezzo implica, scrive del risentimento dell'uomo spirituale contro i piccolo-borghesi «droghieri» e «filistei» non senza aggiungere che Marx ha parlato di «filistei» prima che di «capitalisti».

Dans chaque intellectuel le bourgeois flaire l'homme qui adore d'autres dieux, et cet homme est un ennemi beaucoup plus dangereux de la société que celui qui voudrait simplement s'y établir avec un peu plus de confort.¹⁴³

Secondo de Man, alla fine la borghesia è riuscita a trasformare la maggioranza degli intellettuali, se non in produttori al soldo di ideologie vantaggiose, almeno in produttori inoffensivi. Si trovano tra gli intellettuali tanti imborghesiti che non hanno resistito, e le grandi crisi influiscono sul processo producendo intellettuali senza lavoro. In Germania, per un intellettuale proletarizzato che diviene socialista o comunista, ce ne sono quattro che passano al fascismo. De Man non crede ad una classe intellettuale il cui «volo» sarebbe «libero», gli pare una finzione, scrive: «seule l'intelligence est libre, ou peut se libérer», oscilla tra ottimismo e pessimismo e le parole di questo capitolo sono da tenere a mente con riferimento alla scelta che compirà dopo l'invasione del 1940. Dopo avere parlato di un genio del passato, il capitolo si chiude con una riflessione sul significato di «genio».

¹⁴² Ivi, p. 232.

¹⁴³ Ivi, p. 233.

Le génie se révèle précisément en exprimant quelque chose de son temps, une nostalgie inconsciente, commune à beaucoup de ses contemporains ... La qualité décisive du génie, c'est de créer non seulement *d'autres* valeurs de consommation, mais encore de nouvelles valeurs de production, de *nouvelles* forces productives. Cette activité est indépendante de la condition sociale du créateur, mais non de l'état social de son époque.¹⁴⁴

Capitolo 9 Il divenire della verità

De Man parla della possibilità che qualunque autore, creatore di idee e valori, possa credere di realizzare dei valori assoluti: il bello, il giusto, il vero. Ma questa è solo un'illusione, non esiste un mondo dei valori a fianco del nostro mondo reale, esiste un mondo in divenire che noi possiamo realizzare grazie alle nostre idee. Allora verità, giustizia e bellezza appaiono come forze produttive in un processo, non come prodotti. La verità non è un assoluto, «la vérité, comme la beauté et la justice, signifie moins ce que l'on trouve que ce que l'on cherche».¹⁴⁵ L'idealismo reifica i valori quando li pretende assoluti, ed il marxismo volgare fa lo stesso relativizzandoli, perché il relativismo è in sé un assoluto. Scrive invece de Man:

La «relativité de la vérité», qui résulte de la relation entre le sujet connaissant et un milieu historique et social déterminé, n'est donc que la relativité historique et sociale de l'erreur. Elle ne contredit pas le caractère absolu de la vérité que nous cherchons; elle prouve seulement le caractère relatif des vérités que nous trouvons, et d'où prend naissance «la» vérité.¹⁴⁶

Scrive di Marx che:

lui-même avait fort bien compris qu'en reconnaissant la dépendance sociale de toutes nos connaissances, nous devons être conduits non pas à la relativité de toutes les vérités, mais à la possibilité de distinguer entre la vérité et l'erreur¹⁴⁷

Vuole mettere in risalto la distanza tra un'esigenza umana verso un assoluto ed il risultato sempre umano, che assoluto non può essere. Il divenire della verità è un processo di verità parziali che si contraddicono, si correggono, si evolvono tendendo ad una verità assoluta come un asintoto tende verso un certo valore all'infinito senza mai raggiungerlo.

¹⁴⁴ Ivi, p. 238.

¹⁴⁵ Ivi, p. 242.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 243-4.

La conoscenza in atto, la conoscenza realizzata non è mai una conoscenza generale, ma una conoscenza di fenomeni particolari e delle loro relazioni. Partendo da questa posizione l'autore può affermare che la superiorità del socialismo non sta tanto nella sua immagine della realtà, quanto nell'immagine della realtà cui aspira. Al contrario, la borghesia ha perduto la sua superiorità morale da quando s'è convinta di possedere la verità invece che di aspirarvi e ciò è avvenuto da quando la via del suo interesse di classe ha cessato di correre parallela alla via della verità. Oggi la borghesia, possedendo tutto, non aspira più alla verità perché questa le impedisce di difendere ciò che possiede. Invece il proletariato:

Il ne trouve pas toujours la vérité; peut-être même ne la cherche-t-il pas toujours, mais il n'a pas, comme son adversaire, de raisons de la craindre. Parce que les ouvriers n'ont aucun privilège social, leur unique privilège est, selon un mot de Jaurès, celui «de n'avoir jamais besoin du mensonge.»¹⁴⁸

La causa del socialismo e quella della cultura fanno tutt'uno così com'è stato per la borghesia nella sua lotta contro la feudalità, il socialismo ha preso il testimone.

Capitolo 10 La rivolta della natura

De Man parla di una società che si assoggetta a dei valori ammessi, il primo dei quali è il denaro, con il risultato che gli uomini si disumanizzano, si reificano, si spogliano cioè delle caratteristiche che definiscono l'uomo: la libertà, la facoltà di trasformare il mondo a propria immagine come soggetto attivo. Il mondo si trasforma a partire da idee che possono entrare in conflitto con le condizioni sociali: in tal senso, le idee vanno considerate come forze produttive. Idee ed ideologie (queste ultime intese come falsa coscienza) nascono dal conflitto degli uomini con la situazione reale. Quindi sono immanenti alla condizione storica e la trascendono solo in quanto le esigenze reclamate possono nascere sia da necessità naturali, ossia proprie dell'uomo come essere biologico, sia da valori di natura culturale, ossia ereditate dalla società.

La produzione di cultura nasce dal desiderio di liberarsi da una sofferenza, ed è segno di libertà, così come il consumo di cultura nasce da un obbligo, cerca di impadronirsi dei valori riconosciuti ed è schiavo dell'approvazione altrui.

¹⁴⁸ Ivi, p. 255.

La production de culture est une œuvre de bravoure, de sacrifice; celui qui la réalise est toujours un premier-né, il est «toujours sacrifié» (Nietzsche). Sa seule joie est de pouvoir s'appliquer à lui-même les paroles de Zarathustra: «Mais c'est ainsi que le veut notre espèce; et j'aime ceux qui ne veulent pas se préserver. Ceux qui succombent, je les aime de tout mon amour, car ils passent sur l'autre rive». La consommation de culture s'effectue sous la pression de la peur: peur de la désapprobation de notre entourage, peur du scandale, peur du doute, peur de l'isolement, mais surtout, puisque la vie apparaît alors comme un trésor à garder, peur de la mort.¹⁴⁹

De Man scrive che la crisi culturale dell'epoca presente si può intendere come crisi, come rivolta della natura in quanto sorgente di ogni forza produttiva. Parla del confronto tra natura e cultura, e di come questo confronto è vecchio quanto la società umana. Si tratta del concetto che la cultura impone dei freni agli istinti umani¹⁵⁰ e crea valori e norme sociali.

En ce sens, même dans une société socialiste et dans un ordre de culture socialiste, il y aura encore une révolte de la nature, selon toute apparence, comme le prolongement de la lutte de la personne pour une liberté plus grande contre les institutions qui auront été créées au cours de cette même lutte pour la liberté. Et l'on voudrait dire ici «Dieu soit loué!» car autrement le socialisme serait non pas le commencement véritable de l'histoire de l'humanité, mais sa fin.¹⁵¹

Natura e cultura sono pertanto degli opposti, e la cultura è la trasformazione della natura operata dagli uomini. L'idea borghese del mondo è evoluta radicalmente: se all'inizio si considerano natura e società come un'unità, l'ordine umano e l'ordine extra-umano appaiono governati da una sola legge. In questa fase storica, secondo de Man, il polo contrario dell'uomo non è la natura, bensì Dio che ha creato entrambi e li ha sottoposti alla sua volontà. Ma l'uomo è una creatura capace di volontà, cosa che gli permette di liberarsi dal peccato.

Solo in età moderna la natura assume un ordine suo proprio: la ragione, il desiderio di conoscenza, la rivoluzione scientifica che cancella la differenza tra la fisica del mondo

¹⁴⁹ Ivi, pp. 258-9.

¹⁵⁰ De Man usa la parola "istinti", che anche Freud ha usato inizialmente, ma che poi ha sostituito passando dall'uso di *instinkt* a quello di *trieb*, che si può tradurre con pulsioni. La differenza sta nel fatto che gli istinti sono risposte agli stimoli rigide, non apprese, stereotipate, destinate a permanere invariate mentre le pulsioni sono risposte non rigide, sono soggette a trasformazioni che hanno a che fare con la nostra esperienza, con la nostra vita psichica, dunque hanno un contenuto culturale che non esiste negli istinti. Ciò non toglie che gli uomini, esseri biologici, animali, abbiano degli istinti, il primo e più netto è l'istinto di conservazione, poi l'istinto sessuale che però è assai più complesso e comunque non è oggetto della tesi presente.

¹⁵¹ Ivi, p. 260.

terrestre e quella del mondo celeste, la tecnica, l'emancipazione dall'autorità della Chiesa. L'idea del piano divino e teleologico perde potenza a favore del principio di causalità meccanica: la natura perde il suo carattere magico o divino e diviene un mondo materiale, un meccanismo. Non più l'opera di una volontà superiore, un piano di salvezza ma il risultato, in continua trasformazione, dell'azione di forze particolari regolate da leggi di causa ed effetto: «Une «aliénation» de la nature ou, pour parler le langage de Marx, sa matérialisation». Questa visione è applicata prima al mondo inorganico e ai corpi celesti per poi trasferirsi agli esseri viventi, Marx ricorda che Cartesio definiva gli animali come semplici macchine. Infine Darwin e l'idea dell'evoluzione umana sottoposta alla causalità materiale.

La nature devient ainsi, selon l'expression de Kant «le concept de la régularité de tous les faits». Cette notion de la nature prend une valeur spéciale avec le «Droit naturel» qui fleurit au XVIII siècle: les lois de la nature indiquent les normes conformément auxquelles les hommes doivent régler leurs relations sociales, leur Droit, leur Morale et leurs institutions.¹⁵²

La natura è diventata sia il principio di spiegazione che l'antitesi della società "snaturata". Quando l'uomo scopre l'autonomia della natura come principio esplicativo di ogni realtà, è anche il momento in cui aliena la natura ad un uso puramente utilitario. Ma non si rende conto che così facendo aliena sé stesso alla sua ideologia della natura. Rousseau è il primo a ribellarsi contro la snaturazione dell'uomo, la proprietà individuale del suolo e l'evoluzione dei mezzi di produzione hanno dissolto l'ordine naturale e prodotto la società civile. De Man scrive che il giovane Marx procede da Rousseau come da Hegel per risolvere l'opposizione tra necessità naturale e libertà morale nel quale si era rinchiuso il razionalismo illuministico del XVIII secolo, che aveva fatto ricorso al diritto naturale, pretendendolo eterno. Il diritto naturale è presentato come un criterio normativo capace di fornire valutazioni sulle opere dell'umanità. Marx spoglia l'idea di evoluzione dell'idealismo hegeliano ed applica l'idea di evoluzione alle norme stesse. Ma «Marx n'avait nullement renoncé au caractère transcendant des exigences que l'homme pose au milieu dans lequel il vit», come invece faranno i suoi successori: e queste esigenze hanno per origine i «bisogni vitali» immanenti alla natura dell'uomo. Nei *Manoscritti*

¹⁵² Ivi, p. 265.

del 1844 Marx postula che la riconciliazione dell'uomo con la natura non può avvenire se non dopo che la natura è diventata un oggetto per l'uomo, ossia dopo che la natura sia «alienata», quella natura «aujourd'hui «matérialisée» et «aliénée» par la propriété privée». Occorre che l'uomo, come soggetto, prenda coscienza della sua relazione oggettiva con la natura. Scrive:

Cette thèse de Marx contient la clef qui permet de résoudre la contradiction apparente qu'entraîne la dualité de la conception bourgeoise du monde: si la nature est considérée tantôt comme une idylle, tantôt comme un mécanisme, parfois comme un paradis qu'il s'agit de reconquérir, parfois comme un monstre qu'il faut dompter, cela nous révèle le double aspect d'une relation entre sujet et objet, qui doit devenir consciente d'elle-même, avant que le conflit latent puisse en être surmonté.¹⁵³

Comunque il socialismo si costruisce sulla base dell'eredità borghese: comprende come suoi postulati sia la conquista della natura da parte dell'uomo, sia la soddisfazione delle necessità che derivano all'uomo dalla sua natura (e dal suo sviluppo culturale-sociale). Secondo de Man, il socialismo considera la natura umana non come la manifestazione e la realizzazione graduale di valori immanenti riconosciuti una volta per sempre, ma come uno sviluppo, un processo ove la non soddisfazione di bisogni spinge verso aspirazioni sempre più elevate e coscienti.

Capitolo 11 La rivolta della coscienza

Nel subcosciente degli umani vive un bisogno invincibile di stima per sé stessi. Afferma l'autore che se le norme variano, l'istinto di moralità rimane invece costante nella sua essenza e appartiene alla natura umana come l'istinto di nutrirsi o l'istinto sessuale. Soltanto la fame fa diventare l'uomo un lupo per l'uomo; se questo è vero, continua de Man, occorre solo proteggere l'uomo dalla fame affinché sia incline a riconoscere nell'uomo un suo simile. «L'homme n'est ni complètement égoïste, ni complètement altruiste, mais son altruisme appartient tout autant à sa nature que son égoïsme». Semmai niente è più contrario alla natura e alla natura umana che l'egoismo economico scatenato dal capitalismo.

Se al presente, la borghesia ha perso la sua buona coscienza, Jaurès sottolinea che la prova migliore che questa coscienza sia esistita sta nell'educazione. La Riforma, di cui

¹⁵³ Ivi, p. 267.

la borghesia è stata la grande forza propulsiva, ha spinto verso l'educazione, verso la possibilità per tutti di poter leggere. E quale libro? La Bibbia, dove i profeti hanno lanciato i loro anatemi contro i ricchi usurpatori, hanno proclamato i loro sogni di fratellanza. Sempre la Riforma ha esortato tutti a osservare coi propri occhi, a non abbandonarsi a degli intermediari. Queste sono le prove della mancanza di «cattiva coscienza», eppure il tempo della cattiva coscienza è qui: il tempo delle ideologie. Afferma de Man che la funzione delle ideologie non è di ingannare gli altri, ma sé stessi, ad impedire l'irruzione della verità nella coscienza. Solo da dopo la Riforma, nella storia di tutte le chiese appare l'uso della religione «come oppio dei popoli». Soprattutto la dottrina calvinista della predestinazione, ma anche il giansenismo e l'utilitarismo morale elastico dei gesuiti. Detto ciò, aggiunge de Man: «Le catholicisme n'a jamais pu complètement libérer le capitalisme de l'odeur de soufre du mammonisme». Invece:

Le protestantisme et tout particulièrement le puritanisme calviniste de l'Amérique du Nord, a presque complètement moralisé le gain de l'argent. L'optimisme souriant de l'Américain du Nord, qui se maintint jusqu'à ces tout derniers temps, sa transformation heureuse de la joie de vivre en joie au travail, sa foi absolue dans l'avenir ... sa certitude naïve qu'une *efficient production* est un *service* agréable à Dieu, sa confiance dans l'amélioration progressive du monde, sa conviction de ne rien gagner d'immérité à condition d'être honnête et généreux, tout cela détermine le caractère avancé et progressiste du capitalisme américain.¹⁵⁴

Secondo de Man il rappresentante più tipico di questa mentalità è quell'Henry Ford che lo psicologo tedesco, Heinz Marr, ha definito «l'ultimo capitalista in buona fede». E sembra riprendere un'osservazione già fatta quando scrive che l'odio quasi isterico della borghesia americana verso il socialismo, che è senza alcun rapporto con la forza del movimento operaio americano, si spiega solo con la paura di perdere il ristoro della propria coscienza. Che l'operaio americano sia soddisfatto del capitalismo è importante per qualcosa dal valore ben maggiore del conto in banca, ossia l'autostima. Secondo l'autore, da un secolo la storia delle istituzioni di previdenza sociale e la loro ideologia sono un miscuglio tra la paura, che proviene dall'interesse di classe e che spinge a depotenziare il movimento operaio, ed un sentimento di dovere che viene dalla coscienza sociale. D'altronde, annota de Man, l'inquietudine della coscienza

¹⁵⁴ Ivi, pp. 292-3.

trova una sua espressione anche nella letteratura che descrive la società del XIX secolo. L'autore presenta una panoramica della letteratura europea che, pur scritta non necessariamente da autori socialisti, ha creato un genere che ha avuto l'effetto di aprire la strada alla propagazione di idee socialiste. Il tutto in un periodo in cui il movimento socialista era praticamente sprovvisto di risorse spirituali. De Man osserva, con la sua abituale schiettezza, che il «marxismo popolare» ha sottostimato l'azione «rivoluzionaria» di questa letteratura, eppure de *I Miserabili* di Victor Hugo dice che hanno forse spinto più uomini verso il socialismo di tutta la letteratura di partito di mezzo secolo. Si legge un lungo elenco di autori che hanno partecipato a questo movimento assieme alle considerazioni di pensatori socialisti che ne hanno sottolineato l'importanza. Quello che mi sembra importante sottolineare, in perfetta continuità con la logica demaniana, è il fatto che l'autore sottolinea espressamente che questi scrittori non erano socialisti: dicendo di Balzac che era un monarchico reazionario, di Stendhal un apologista dell'ambizione borghese, Dickens un piccolo-borghese riformista, Dostoevskij un reazionario, mistico devoto e nemico del socialismo, Tolstoj un altro mistico le cui dottrine hanno tendenze reazionarie... Però il loro punto di partenza ed il risultato delle loro opere non è stato reazionario, dei due grandi russi scrive:

ce ne sont pas les haines sociales, l'étroitesse de cœur, l'égoïsme de caste, l'attachement à l'ordre existant, qui dominant leur pensée et leur sentiment, mais au contraire: l'amour humain le plus large et le plus profond sentiment de responsabilité devant l'injustice sociale¹⁵⁵

È l'idea del «libero volo», del pensiero non sottoposto (e non sottoponibile) a coercizione, della voglia di osservare, della passione critica. Lo spirito ha bisogno di osservare e conoscere la realtà perché l'evoluzione poggia sulla conoscenza fredda e razionale, ossia sulla scienza. In un contesto come l'attuale, questa conoscenza, per quanto fredda, ha di per sé una forza rivoluzionaria.

L'artiste qui crée des bibelots, - même si ces bibelots sont un hommage à une tendance artistique révolutionnaire, - trouvera un mécène bourgeois beaucoup plus facilement

¹⁵⁵ Ivi, p. 300.

que le sociologue à la recherche des relations sociales réelles, — même s'il ne s'agit que d'un pur travail descriptif. Car l'esthétisme dissimule, tandis que la sociologie dévoile.¹⁵⁶

Senza contare che se è facile tenere i gingilli per sé, con la conoscenza è più complicato: de Man ha già scritto che la Chiesa medievale in due occasioni ha cercato di espellere Aristotele dall'insegnamento. L'azione rivoluzionaria di autori che non hanno professato impegno politico sta tutta nell'aver cercato di mostrare le cose per come erano: mostrare il vero volto del nuovo sistema borghese. Ancora una nota lucida e polemica:

Toute la décadence du catholicisme entre le XIII et le XIX siècle s'exprime dans ces mots de Lacordaire, prononcés, oh oui! avec la meilleure intention: «Il y a deux vies, la vie extérieure et la vie intime. La vie extérieure ne serait rien sans la vie intime... La vie intime est la conversation de soi-même avec soi-même... [C'est] cette conversation de soi à soi, qui fait sa vie véritable... C'est cette vie intime qui est tout l'homme, qui fait toute la valeur de l'homme... C'est au jour du jugement... que le colloque mystérieux de chaque homme étant connu, l'histoire commencera.»¹⁵⁷

La borghesia, consumatrice di cultura, fugge nell'estetismo e de Man prende a prestito, da un personaggio di Aldous Huxley: «La majeure partie de notre vie est un effort prolongé pour nous empêcher de penser». Scrive di una corrente sotterranea di protesta per la riforma della vita borghese che parte da Rousseau ed arriva diretta fino al XX secolo con Ibsen, Tolstoj, Nordau... Una corrente che si trova nel romanticismo, ma anche nell'antiromanticismo di naturalisti e impressionisti, anche se la sua forma più radicale si trova nel nichilismo che parte da Schopenhauer e si acuisce con Nietzsche. A proposito di quest'ultimo de Man parla di «esagerazione» quando dice che i valori si degradano, che manca lo scopo, che manca la risposta al *perché*. Se l'analisi può essere giusta, le conclusioni sono opinabili. Si tratta della tensione che colpisce il mondo borghese tra un bisogno di conformismo ed un bisogno di verità: Nietzsche stesso riconosce che il problema non sta tanto nell'assenza di valori, ma nel loro essere contraddittori, così dicendo non si tratta di azzerare tutti i valori. Il vero problema sta nella perdita del senso, dello scopo, nella mancanza della risposta al «perché». E la presa di coscienza della contraddizione può essere fonte di palingenesi: almeno questa

¹⁵⁶ Ivi, p. 304.

¹⁵⁷ Ivi, p. 305.

è l'idea socialista. Il nichilismo di Nietzsche sembra piuttosto rappresentare l'intellettuale borghese:

qui est suffisamment intellectuel pour reconnaître la contradiction entre l'idée et l'institution et pour en souffrir mais qui est tout de même trop bourgeois pour voir la solution de cette antinomie dans la création d'institutions nouvelles.¹⁵⁸

L'attenzione del filosofo tedesco è troppo rivolta alla storia dello spirito da cancellare lo sfondo sociale.

Capitolo 12 Effetti ulteriori della produzione di idee

De Man accusa Marx di mancanza di chiarezza circa il processo che genera la produzione di cultura, e quello invece che ne regola il consumo. Marx pensa due concetti diversi di cultura, il primo considera il pensiero dominante di un'epoca come quello della classe dominante, ossia la classe che domina materialmente è anche quella che domina spiritualmente, e questa teoria fornisce l'idea della cultura come unità. La seconda teoria parte dal concetto che ogni classe sviluppa le sue idee in ragione dei suoi interessi particolari. De Man sostiene che le due teorie possono coesistere solo a condizione di mantenere un corretto rapporto dialettico tra produzione e consumo di cultura ossia se tra i due processi ci sono delle interazioni per cui l'uno influenza l'altro e viceversa. La produzione di cultura è lo sviluppo scientifico, tecnico, filosofico, giuridico, morale, estetico... sono tutte condizioni comuni ad un'epoca e ad una società. Invece le ideologie, che sono sviluppate da ogni classe, sono il segno di una volontà sociale e politica particolare col risultato di prevalere sull'unità culturale: il socialismo è una coscienza di classe contraria all'attuale ordine economico, invece altre classi usano le ideologie per giustificare o occultare condizioni di privilegio e di sfruttamento. De Man scrive che l'indebolimento graduale della forza del movimento socialista ha fatto seguito alla scelta di accettare un'interpretazione materialista della storia, ossia che deriva le situazioni spirituali solo dalle cause materiali, col risultato di ottenere un sistema determinista, ovviamente a scapito di una concezione dialettica. Ed il marxismo volgare è andato oltre, facendo dipendere la produzione di idee solo dagli interessi. De Man osserva che il marxismo ha così creato un'ideologia, quando

¹⁵⁸ Ivi, p. 310.

la teoria marxiana era una teoria feconda che doveva essere verificata e sviluppata. Alla fine il marxismo ha creato un'ideologia, mascherata da scienza, in funzione di consumo di cultura, ossia di un interesse di classe. De Man invece spinge per separare conoscenza e interessi:

*L'évolution des sciences dont l'objet est le plus éloigné des luttes et des intérêts de classes, démontre encore mieux le fait que la découverte des vérités nouvelles, la formation des nouvelles idées et, par conséquent, la production culturelle se prolongent encore aujourd'hui comme des processus indépendants.*¹⁵⁹

La verità di una teoria non può dipendere da quanto corrisponda agli interessi di qualcuno: lo sforzo è che, in ogni dominio possibile, la scienza, la produzione di idee spazzino via le ideologie pietrificate. De Man non nega che l'evoluzione delle scienze stia in rapporto con l'evoluzione sociale in generale, considerato che coloro che studiano e ricercano sono determinati socialmente nello spazio e nel tempo. Quanto al progresso della scienza l'autore sottolinea i due casi più vistosi, la fisica e la psicologia, e sottolinea alcuni momenti del loro sviluppo. Per quasi tutto il XIX secolo l'uomo è considerato come un oggetto isolato che ha delle reazioni, la rivoluzione della psicologia ci ha portati all'idea che:

*Aujourd'hui, nous considérons l'homme comme un être qui apparaît dans le monde avec des exigences déterminées par sa nature même; ce sont ces exigences qu'il pose au monde qui l'environne et c'est conformément à elles que les relations et les institutions sociales doivent être organisées.*¹⁶⁰

In sintesi è una rivoluzione, l'uomo è un essere sociale abbondantemente determinato dall'insieme delle sue relazioni col mondo. Freud mostra che il subconscio non si limita a registrare eventi, ma crea anche forze che orientano l'azione umana dandogli il carattere di attività che procede verso un fine.

Sa théorie [di Freud] des instincts a pour la conduite individuelle des hommes une importance comparable à celle de la théorie marxiste des intérêts pour leur comportement collectif, et les écrits de jeunesse de Marx montrent que les deux théories, une fois libérées de la partialité et des exagérations de la polémique, ont leur racine

¹⁵⁹ Ivi, p. 323.

¹⁶⁰ Ivi, p. 324. Vale la pena ribadire quando detto nella nota 25, De Man segue ancora una linea che dà massimo risalto agli istinti.

anthropologique commune dans la croyance humaniste aux fins qui sont immanentes à la vie humaine comme une totalité spirituelle et corporelle.¹⁶¹

Freud fornisce un elemento che manca in Marx, indica la direzione per spiegare il rapporto tra «determinazione sociale» e «motivazione psicologica». La psicologia supera il materialismo e intende l'uomo non come proprietà materiali ma soprattutto come insieme di relazioni.

Quanto alla fisica accenna alla teoria di Einstein come di una rottura non meno profonda di quella avvenuta con la concezione magica del passato. Invece delle categorie intuitive di spazio e tempo, una nuova dimensione spazio-temporale, invece dell'opposizione tra massa ed energia una loro equivalenza.

Ainsi, le monde ne consiste plus en choses douées de qualités, mais en forces qui s'expriment sous forme de champs et de fonctions. La logique qui est à la base de cette conception, repose non plus sur la correspondance aristotélicienne du prédicat et du sujet, mais sur l'unité du sujet et de la fonction. En surmontant la conception «chosiste» de la matière, on a surmonté aussi la notion de causalité rigoureuse, qui — d'après un mot du physicien Hans Reichenbach — repose sur la confusion du modèle avec la réalité.¹⁶²

Le scienze sono state costrette a introdurre nelle loro equazioni la posizione ed i movimenti dell'osservatore: significa che l'oggetto di conoscenza cessa di essere un'entità perfetta situata nel tempo e nello spazio per diventare un processo che include il soggetto conoscente.

On aboutit ainsi à une nouvelle révolution copernicienne, où l'esprit humain échange son rôle de spectateur immobile contre le rôle de participant actif, non seulement dans les processus sociaux mais encore dans les processus naturels.¹⁶³

Il mondo non è più una creazione ultimata, ma un processo in divenire; e de Man richiama le idee espresse da Marx circa la trasformazione da oggetto in soggetto e sul salto fuori dal regno della necessità in quello della libertà, definizioni ultime di umanesimo.

¹⁶¹ Ivi, pp. 326-7.

¹⁶² Ivi, p. 336.

¹⁶³ Ivi, p. 338.

L'umanesimo riposa su valori che costituiscono lo scopo della vita umana, valori umani per ogni essere umano. E tutto ciò che esiste di non umano deve essere denunciato e contrastato. De Man scrive che allo stato attuale l'idea umanista trova il suo vertice nel socialismo che riprende l'idea cristiana di fratellanza attraverso la quale superare la paura dell'uomo verso l'uomo. Ed il non umano di oggi sono le potenze economiche e sociali che trasformano gli uomini in merci, che «disumanizzano» le relazioni sociali. Il non umano sono delle forze sociali che l'uomo ha scatenato e che non riesce più a dominare, ma da cui è dominato. Il denaro come Dio, l'accumulo senza limiti, quanto di meno naturale e meno ragionevole si possa pensare, l'uomo come mezzo e non come fine.

Capitolo 13 L'idea del socialismo

Le idee sono quelle rappresentazioni che provocano orientamenti della volontà e indirizzano l'azione verso fini ben determinati: ma la rappresentazione comporta non solo immagini, ma anche un giudizio, giudizio di quello che deve essere, quindi è insito nell'idea un valore creativo. Le idee hanno anche la proprietà di essere reali, non come oggetti, ma come forze; e la loro realtà è dimostrabile col fatto che possono essere comunicate e che, in quanto tali, agiscono sugli ascoltatori o sui lettori. «La réalité de l'idée comme d'une force agissante ne peut mieux se vérifier aujourd'hui que par l'exemple éloquent de l'idée du socialisme». Le idee presuppongono un linguaggio, e qui si rischia di cadere nel paradosso se sono nate prima le idee o le parole. Probabilmente non possono che essere nate insieme, e comunque quello che importa sottolineare è che il linguaggio è un prodotto comunitario, sociale, senza il quale non esiste l'essere umano, al massimo le scimmie antropomorfe, le quali sono comunque esseri sociali, così come i lupi. Gli esseri umani sono sostanzialmente fatti di parole, quello che eccede l'animalità sono le parole. Questa considerazione, che non è fatta da de Man strettamente in questi termini, comunque distrugge la concezione materialista della storia.

Parole ed idee modificano la volontà soprattutto in merito a considerazioni di ordine etico o estetico: de Man dice che questi due campi in particolare gli esseri umani hanno bisogno di norme che aspirino a validità universale. Ed il punto non sta tanto se queste norme sono dimostrabili o meno, quanto nel fatto che ci sia un bisogno umano di tali

giudizi. «On désire un ordre juste, on s'élève contre l'injustice incarnée par l'ordre de choses existant», e l'intensità delle forze generate dipende meno dall'idea che rappresenta lo stato ideale che dai sentimenti che nascono dall'esperienza dello stato presente.

Affinché il processo ideale si trasformi in forza agente sono necessarie due condizioni: degli uomini che nutrono dei desideri e delle situazioni determinate che sono in contraddizioni con quei desideri. Il che significa anche che l'idea, come ideale, come anticipazione di uno stato diverso, non sta all'inizio di un processo di cambiamento ma piuttosto alla fine: per la qual cosa ad un'idea socialista possono corrispondere differenti stati ideali.

La crisi economica del 1929 ha causato l'indebolimento del socialismo: la crisi del mercato, la disoccupazione, la distruzione dell'economia sociale, il panico delle classi medie proletarizzate o che temono di divenirlo, il fascismo ed il nazionalismo... è ciò che aumenta la forza della reazione contraria al socialismo. Eppure, osserva l'autore, in questo frangente il capitalismo stesso deve usare le armi dell'economia pianificata, sia in prima persona, sia sotto le mentite spoglie del fascismo-nazionalismo il quale:

vit de paroles et de promesses socialistes, et bien des groupes de population prolétarienne ou semi-prolétarienne ne peuvent être détournés du mouvement socialiste qu'avec l'argument que ce dernier n'est pas radical, qu'il n'est pas assez socialiste.¹⁶⁴

Conclude l'argomento dicendo che se mai il nemico ha avuto argomenti più potenti è anche vero che mai ha agito con una coscienza più falsa. Un'altra considerazione aggiunge, che ci riporta al passato più prossimo e all'oggi stesso e che andrà analizzata: un ordine economico che unisce la minaccia di una disoccupazione massiccia ad un aumento della produttività non può durare, e questo va messo in relazione al concetto, già espresso, che la forza del socialismo è data dal trauma che si crea dal confronto tra idee e realtà. E che l'unico modo per sconfiggere il socialismo è fare sparire quel trauma. Le idee sono più forti della falsa coscienza; se si può tranquillamente convenire che il socialismo può non essere eterno, è molto più difficile pensare che un certo modo di giudicare situazioni ed eventi possa mutare radicalmente. Il socialismo è una forma storica, un processo psicologico in divenire pienamente inserito nel tempo

¹⁶⁴ Ivi, pp. 369-70.

e nello spazio: non è uno stato ma un moto, «il ne peut être défini mais seulement décrit». I movimenti, come il socialismo, che tendono a realizzarsi nel tempo, seguono un cammino con certe regole:

L'impulsion sentimentale subconsciente apparait avant l'acte de volonté rationnel et conscient, l'intuition de la forme générale avant le détail du travail configurateur, le désir avant l'action, l'espérance avant l'exigence, l'abstraction avant la concrétion.¹⁶⁵

Se, in analogia e continuazione col senso della misura del pensiero greco, con l'idea di uguaglianza del cristianesimo, con l'idea di sviluppo della persona umana del movimento borghese medievale, il senso ultimo del socialismo è la creazione di una società più giusta; se questo è vero allora il socialismo non può essere la dilatazione indefinita del potere dello Stato. Se si chiede giustizia, lo si può fare solo in nome degli esseri umani, e se le forme possono essere diverse, resta il fatto che il nucleo del socialismo non può che essere umanista.

La lotta del terzo stato ha avuto come base l'abolizione dei privilegi di nascita i quali sono tutti scomparsi tranne, guarda caso, l'ereditarietà del capitale. La lotta del socialismo si incentra sull'espropriazione degli espropriatori, ossia sulla socializzazione dei mezzi di produzione. Dalla socializzazione restano escluse sia la proprietà privata dei beni di consumo sia la proprietà dei mezzi di produzione utilizzati come strumenti di lavoro dal loro proprietario. Ma è importante che la proprietà sia socializzata e non nazionalizzata, ossia che per il lavoro salariato non ci sia un semplice passaggio da regole di diritto privato a regole di diritto pubblico. E la socializzazione della proprietà non può essere separata dalla socializzazione del potere legislativo nell'ottica di realizzare il più alto grado di libertà ossia la massima autonomia giuridica dell'individuo. Il nucleo è sempre la vecchia idea umanista e borghese della liberazione dell'uomo per mezzo del lavoro.

Capitolo 14 Dal proletario all'uomo socialista

De Man annota che secondo Marx il socialismo riceve in eredità dal capitalismo le sue straordinarie forze produttive: tecnica, organizzazione, cooperazione nel lavoro, commercio mondiale, ma deve rivoluzionare le condizioni di produzione come la

¹⁶⁵ Ivi, p. 374.

proprietà capitalista e la società di classe. Questo rientra nell'essenza dell'uomo, il quale eredita dal passato non solo un patrimonio genetico, ma anche e soprattutto una cultura.

Padre Sertillanges ha scritto: «On ne devient le maître du genre humain qu'à condition d'en avoir été le disciple. Le novateur le plus hardi est celui qui peut s'appuyer sur la sagesse de tous». Queste sono considerazioni che, ancora una volta, mostrano il disaccordo dell'autore con il materialismo storico. Se è vero quello che scrive il giovane Marx, che le idee che non sono ancorate ad interessi mancano di forza, dunque che il socialismo non si può realizzare senza porre radici negli interessi delle masse, De Man ribatte come molti interessi del proletariato non possono essere definiti socialisti, e aggiunge una lista puntigliosa e discretamente lunga.¹⁶⁶ La qual cosa lo porta a concludere:

L'union de l'idée socialiste et des intérêts prolétariens n'est donc pas un point de départ déjà donné, mais une fin à réaliser, et l'intérêt prolétarien n'est pas un principe configurateur, mais une matière à laquelle l'idée doit donner sa forme.¹⁶⁷

Socialismo non è la scoperta e la difesa di qualsiasi interesse, ma è la «trasformazione del proletario in uomo socialista»: tutto l'impegno della politica socialista sta nel suo fine ultimo, l'educazione, «édifier un pont reliant l'intérêt et l'idée». La conquista del pane è un valore ideale visto che la mancanza di pane significa perdita della libertà, e certamente in questo non c'è imborghesimento; il quale invece si trova qualora la volontà di ascesa sociale significhi la volontà di appropriarsi di uno stile di vita. De Man scrive che la lacuna della dottrina socialista più grave da superare è di armonizzare gli scopi del movimento culturale con quelli della lotta di classe in generale; ed il problema è tanto più grave proprio da quando la tendenza all'imborghesimento è apparsa evidente. Marx è stato ottimamente capace di rimuovere il velo ideologico che copriva gli interessi del capitale, ma quando poi sono state avvertite le tendenze del riformismo e dell'imborghesimento e, come conseguenza, la necessità di entrare in una fase più costruttiva della struttura sociale, Marx ed il marxismo non sono più stati capaci di mettere «à l'ordre du jour le problème

¹⁶⁶ Ivi, p. 390.

¹⁶⁷ Ivi, p. 392.

de la configuration socialiste des idées». Si tratta di dare un contenuto positivo al socialismo sia in merito al problema della trasformazione sociale, sia riguardo a nuove idee per configurare l'esistenza; si tratta di armonizzare queste idee con interessi e bisogni, anche contraddittori, che la condizione storica recente ha fatto nascere. Idee e interessi sono processi psicologici, sono reazioni del soggetto alle sollecitazioni dell'ambiente. De Man avverte che:

la réalisation du socialisme par la lutte des intérêts de classe est liée à une condition, c'est que ces intérêts soient dirigés et formés par l'idée socialiste, c'est-à-dire par une cohésion des sentiments de valeur et de l'idée du but.¹⁶⁸

Ossia da una sintonia tra sentimenti di valore e intuizioni di finalità. De Man insiste sulla certezza che questa sia la strada giusta dato che questa sintesi si appoggia sulla tradizione umanista, nella direzione della realizzazione dell'umanità e per l'autonomia delle persone. Inoltre, crede, assieme ai marxisti, che il problema del socialismo sia un problema di transizione: ma i «mezzi» mostrano la tendenza a trasformarsi in «fini» ed i «fini» primieri a mutarsi in «ideali» di un eterno avvenire, e questa è una considerazione di storia che non si può contraddire. La qual cosa lo porta a ribadire che è necessario che i fini sia incorporati nei mezzi da subito, non si può pensare che gli uomini siano oggetti durante il movimento e soggetti solo a movimento concluso: e poi chi lo dice quando il movimento è concluso? Il movimento deve presentare, *hic et nunc*, valori umani universali.

Capitolo 15 La morale socialista come morale dell'umanità

Il socialismo non deve inventare una morale nuova, per le sue fondamenta va bene quanto già esiste. E non si tratta tanto di prendere a prestito da una morale sistematica, religiosa o no, da quella morale universale ed eterna che si chiama «naturale». La morale è in divenire ed il socialismo, così come si appoggia al passato, così deve partecipare all'evoluzione, la quale è un processo dialettico tra una necessità sociale di valori il più possibili riconosciuti e le valutazioni individuali che spingono per modificare questi valori, tanto più in un'epoca di pensiero critico come è il nostro. De Man cita Bergson:

¹⁶⁸ Ivi, p. 404.

Il y a une morale statique qui existe en fait à un moment donné, dans une société donnée; elle s'est fixée dans les mœurs, les idées, les institutions; son caractère obligatoire se ramène, en dernière analyse, à l'exigence par la nature de la vie en commun. Il y a d'autre part une morale dynamique, qui est élan, et qui se rattache à la vie en général, créatrice de la nature qui a créé l'exigence sociale.¹⁶⁹

Se la rivolta della ragione contro le circostanze sociali genera nuove rivendicazioni è pur sempre vero che le condizioni che danno origine alla rivolta sono considerate contraddittorie già nella morale esistente. Non ci sarebbe morale dinamica se la morale statica non contenesse in sé un'inquietudine, quel principio che Bergson chiama «slancio vitale». Anche se la morale non può essere dedotta a priori dalla ragione, è però vero che il pensiero critico cosciente è la molla storica della sua evoluzione.

De Man inserisce un inciso interessante sul cambiamento recente della morale sessuale che ha fatto gridare molti alla dissoluzione dei valori tradizionali: inciso che riprende e allarga le considerazioni fatte da Marx ed Engels nel *Manifesto*, e dove riflette su come questa nuova morale sia soprattutto una rivolta contro quella che colpevolizza le relazioni sessuali. L'idea che vuole che il matrimonio non sia indissolubile non è assolutamente la negazione del principio che pretende che il matrimonio sia l'espressione di un amore autentico che aspira ad una unione durevole. A smentire questa pretesa sono più che sufficienti l'adulterio, la prostituzione ed il libertinaggio i quali, oltretutto, sono riconosciuti diritti innegabili solo per gli uomini e non per le donne. La protesta si volge piuttosto contro l'ipocrisia sociale. La protesta si volge piuttosto in direzione del principio di sincerità e del desiderio innegabile di relazioni amorose basate sul consenso di persone libere ed uguali, di persone libere e uguali!

Il socialismo non deve scoprire massime morali nuove, perché la società solidale cui aspira è un obiettivo che scaturisce naturalmente dalla cultura pre-capitalista e dalla disumanizzazione causata dal capitalismo. Invece il marxismo considera «il bene ed il male» come principi di classe, pregiudizi e rifiuta loro, di conseguenza, qualsiasi posto nell'educazione socialista. Se il socialismo non può che avere una morale laica, questo non significa che debba negare il ruolo che le religioni hanno avuto nel divenire della morale e nemmeno deve porsi su posizioni antireligiose. Semmai deve essere cosciente di rappresentare oggi un legame che unisce più di qualsiasi religione odierna, e che le religioni si devono allineare almeno in materia di libertà di coscienza.

¹⁶⁹ Ivi, pp. 412-3. Da H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*

La morale dinamica della religione ha trionfato sulla morale statica della Chiesa, come già quella del Nuovo Testamento sulla morale statica dell'Antico. Dalla sconfitta del predominio politico della Chiesa, dalla rottura dell'unità religiosa doveva sorgere «la croyance à l'unité du genre humain».

De Man cita Jean Guéhenno: «Nos prières d'autrefois et nos révoltes d'aujourd'hui, c'est la même âme et la même foi» ma «La révolte, c'est la noblesse. Il y a plus de grandeur à lutter qu'à souffrir».¹⁷⁰

Da questo punto di vista il socialismo è più vicino al Cristo che non alle chiese del presente: «le Christ n'a pas prêché une nouvelle morale, mais une doctrine de l'action, en vue de l'accomplissement d'exigences supérieures avec lesquelles l'ordre existant entrainait en contradiction». Non ha istituito comandamenti ma ha dato l'esempio, non ha codificato ma prodotto una morale.

Capitolo 16 Dei valori veri e dei valori falsi

Il capitolo comincia con una citazione di Rathenau in epigrafe che fa un po' il paio con l'aforisma di Aldous Huxley: «La moitié du travail du monde civilisé sert à produire des déchets, et la moitié des gains est employée à les payer». Purtroppo de Man è assai “parco” con la bibliografia, ma considerando che Rathenau è morto nel 1922, questa frase data circa un secolo durante il quale, temo, le cose siano andate solo peggiorando. Questa situazione è necessaria al capitalismo; dal suo punto di vista non è assurda semmai è indispensabile, dato che si è imposta l'idea di una crescita indefinita: la qual cosa ci fa riflettere su quanto siamo molto lontani dal μέτρον greco, da un giusto mezzo, dall'equilibrio. Esprimere ogni elemento in valore di scambio permette di equiparare ciò che non è equiparabile col risultato che il bisogno solvibile ha il sopravvento e che si assicura il superfluo ad una minoranza prima di avere assicurato il necessario a tutti.

De Man ragiona su due concezioni, «in apparenza opposte», della felicità umana che sono in lotta da sempre: un'idea edonista che esige la soddisfazione di bisogni materiali ed una ascetica che in qualche modo critica la prima e ne chiede la limitazione. Questo dissidio si ritrova anche nel movimento socialista, e de Man è tra coloro che vi insiste maggiormente, è il dissidio tra la protesta indirizzata al

¹⁷⁰ Ivi, p. 432.

capitalismo che si incentra sull'ingiusta distribuzione e quella che si incentra sull'ingiusto ordine di valori. C'è un bisogno e c'è un giudizio:

Le besoin sans le jugement ne demande qu'une meilleure répartition des richesses, le jugement sans le besoin ne demande qu'un changement dans l'ordre des valeurs; seul le besoin éclairé par le jugement peut résoudre la tension¹⁷¹

Da una parte abbiamo l'idea del piacere per amor-proprio, dall'altra l'idea di rinuncia che procede dalla comunità e va nella direzione dell'amore per il prossimo. Se l'egoismo separa gli uomini solo le soddisfazioni ottenute con la rinuncia creano la comunità. Però anche l'ascetismo assoluto non è conciliabile col socialismo per il motivo, persino banale, che in un'epoca in cui troppi mancano dello stretto necessario non ha alcun senso esortare alla rinuncia. Il socialismo si gloria di essere azione, lotta e non solo sermoni ed elemosina; vuole cancellare la miseria in nome della dignità dell'uomo, che è il valore assoluto, e vuole ordinare la società in maniera che non contraddica l'idea basilare della morale, la giustizia. De Man ritiene che occorra distinguere tra bisogni di una vita sana e gioiosa e bisogni di godimento e vanità: in sintesi «entre confort et luxe»,¹⁷² ove il primo termine si può forse tradurre meglio con "benessere". Una tale distinzione sembra problematica, l'autore ci si dedica con qualche difficoltà, però qualche risultato credo che si possa accettare come definitivo. Il primo e più evidente è che anche a parità di oggetto, l'idea di lusso varia nel tempo e nello spazio: pepe e spezie, caffè, tè o zucchero, ma persino il sale sono stati prodotti di lusso, in quanto esotici e soprattutto rari; oggi sono un consumo piuttosto diffuso. Il secondo risultato è che lusso risulta quel consumo che ha come suo obiettivo primario quello di stupire, abbagliare, di mostrare una capacità di spesa superiore volendo rivelare una posizione sociale elevata. Si può sostenere che la valutazione va lasciata all'individuo, il quale considera quali valori gli sono raggiungibili. Si può anche osservare che certi consumi si possono considerare o meno un lusso: colui che si appagasse mangiando cibi molto costosi in segreto e solitudine non avrebbe un consumo di lusso secondo il criterio di cui sopra se non, semmai, per l'effetto sul

¹⁷¹ Ivi, p. 435.

¹⁷² Ivi, p. 437.

mercato, acquistando quei prodotti tende ad alzarne il prezzo. Sempre in merito alla difficoltà di valutazione, de Man osserva che:

choses qui peuvent bien apparaître comme superflues au sentiment général, mais qui en certaines occasions et indépendamment de toute considération sociale, reposent sur des besoins aussi urgents et aussi réels que le besoin de nourriture, et seule une triste ironie permet de les désigner comme un luxe.¹⁷³

Se la funzione sociale del lusso è distinguersi, allora abbiamo a che fare con valori e non con quantità. De Man aggiunge che da tempo il socialismo ha riconosciuto che non si può risolvere la soddisfazione dei bisogni economici secondo uno schema rigidamente egualitario: e sa di non poter ignorare la legge del mercato che stabilisce l'equilibrio tra risorse limitate e bisogni potenzialmente illimitati. Generalmente ci si accorda su «da ciascuno secondo le sue capacità», ma molto meno su «a ciascuno secondo i suoi bisogni». Si tratta di modificare il sistema in modo che ci possa sì essere una differenza tra salario e reddito, ma che non si possa generare l'enorme disparità che deriva dalla proprietà privata dei grandi mezzi di produzione. Qualcosa di simile a ciò che scrive Rousseau:

Ho già detto che cos'è la libertà civile; riguardo all'uguaglianza ... quanto alla ricchezza, che nessun cittadino deve essere abbastanza ricco da poterne comprare un altro, e nessuno tanto povero da esser costretto a venderci.¹⁷⁴

Alla fine, il socialismo cerca di cancellare il lusso abolendo l'antagonismo di classe e non con altri mezzi, come le leggi suntuarie che non hanno dato grandi risultati nel passato. Soltanto una società senza classi può realizzare il «superfluo»: il piacere del riposo e della rigenerazione delle forze e la libertà di sviluppare gli istinti creativi che sonnecchiano in ogni essere umano:

Il y aura place alors d'autant plus pour l'épanouissement des caractéristiques individuelles qui distinguent les personnes, et même pour l'instauration d'une hiérarchie sociale qui, au lieu de reposer sur les différences de fortune, se fondera sur les différences de qualité naturelle et les services rendus¹⁷⁵

¹⁷³ Ivi, p. 440.

¹⁷⁴ J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, Milano, 1965, II, 11, p. 60-1.

¹⁷⁵ *L'Idée socialiste*, cit., p. 444.

Alla fine la questione del lusso va inquadrata prima come stile di vita e poi come differenza di reddito e come problema di disuguaglianza. Il primo compito del socialismo è di indicare il lusso come disvalore, per via delle sue motivazioni, poi di riconoscerlo come ingiustizia. Il lusso non si può condannare in quanto godimento o spesa superficiale, ma in quanto falso valore che, in primis, ostacola un godimento vero, e poi comporta un sistema di sfruttamento, alienazione dell'uomo e divisione in classi. Dopodiché ogni valutazione resterà affare privato, almeno fino ad un certo grado, anche in una società socialista, senza divenire questione giuridica. Ovviamente ciò significa principalmente giudizio ed educazione, significa che non si può perdere di vista l'idea della responsabilità, che tutte le decisioni individuali andrebbero prese avendo sempre in mente le possibili ricadute sociali. Così si sviluppa la cultura della personalità; scrive de Man:

le contraire de «personnel» ce n'est point ce qui se présente sous l'aspect de «communauté» mais sous l'aspect de «chose». La personne, ce n'est pas ce qui reste lorsque l'on abstrait de l'individu toutes ses relations avec la société, mais ce qui se produit lorsque l'on fait la somme de toutes ces relations.¹⁷⁶

Materialmente, solo nel possesso, nell'avere, l'individuo entra in conflitto con la comunità. Ma la natura psicologica del desiderio comporta che i sentimenti di fruizione e di rinuncia non si escludano a vicenda ma si condizionino. La gioia necessita di rinunce e la felicità massima si ottiene sempre quando si associa all'adempimento di un compito sentito come dovere. Godimento e rinuncia obbediscono alla legge della tensione verso la felicità sulla base di una gerarchia di valori. L'ascetismo obbedisce a questa legge quando rinuncia ad un valore inferiore a favore di uno superiore.

L'envie sociale rend difficile la tâche de persuader les gens, les envieux comme les enviés, que les valeurs de luxe sont de fausses valeurs. Le problème est encore envenimé par le ressentiment social, qui empêche la reconnaissance objective des valeurs; c'est ce poison qu'il faut extirper avant de pouvoir poser le problème sous sa forme positive et authentique. Le regard sera libre pour reconnaître un fait qui est la clef de tous les autres, à savoir que la raison décisive contre le luxe c'est qu'il est un obstacle au bonheur supérieur¹⁷⁷

¹⁷⁶ Ivi, p. 446.

¹⁷⁷ Ivi, p. 448.

Alla fine il maggior danno del lusso è proprio di nascondere questa verità più che il lato economico di sfruttamento. L'ascetismo sano significa educazione verso la sublimazione dei desideri, non verso la loro distruzione, ed un ascetismo imposto rischia di avere effetti contrari perché non educa ma violenta. De Man attacca gli ascetismi cupi che frenano il desiderio invece di nobilitarlo: come il puritanesimo, un appagamento farisaico di sé stessi. Le virtù predicate cessano di essere tali quando non nascono dalla libertà, ma limitano le libertà altrui. Comunque è opportuno porre dei limiti oltre il quale si tratta di lusso: se anche il limite dipende da circostanze personali eppure questo limite esiste per ogni persona, anche se è molto difficile, forse impossibile stabilirlo per via teorica. Però, che questa difficoltà non porti a negare che il lusso continua ad essere un disvalore. Nella ricerca si appoggia a due principi: la regola dell'imperativo kantiano e l'idea socialista che ogni ricchezza della società capitalista poggi sulla povertà e ogni valore economico si basi su un lavoro imposto attraverso la miseria.

De Man affronta l'importanza dell'esempio soprattutto da parte degli intellettuali e dei capi del movimento; è assolutamente necessario che la loro vita sia specchiata e la loro volontà non deviata dalle tentazioni, a dimostrazione delle quali dedica un riferimento all'affaire Barmat in Germania negli anni '20. Cita Lenin come esempio di colui la cui influenza inaudita fu tutt'altro che estranea alla sua vita vissuta nella più completa trasparenza e nell'indifferenza, non solo apparente ma sentita e radicata, verso tutti i segni di distinzione borghesi. Il tutto tenuto assieme da una volontà indistruttibile, messa al servizio del trionfo del socialismo e della distruzione dei valori borghesi.

Capitolo 17 La realizzazione del socialismo

L'autore esordisce affermando che il socialismo non si può realizzare poco a poco, modificando il capitalismo. La crisi economica post 1929 da un lato rende più difficile sia l'azione sindacale che politica del socialismo, dall'altro origina l'adozione di politiche quasi-socialiste volute da partiti conservatori o nazional-fascisti. Ossia il capitalismo deve in qualche modo arginare la miseria da lui stesso generata: ma queste politiche non sono la realizzazione del socialismo per il semplice motivo che non hanno questo fine. Il socialismo è: «*décision libre, volonté de disposer de soi-même, de satisfaire à une exigence de justice, de réaliser une idée morale, de créer dans*

l'enthousiasme», queste politiche servono a mantenere uno status quo. Il socialismo può nascere solo da uomini che vogliano lottare per esso, se non vive negli uomini non può vivere nelle istituzioni.

In questo momento esiste un disaccordo tra la rappresentazione ideale e l'azione reale, ossia tra l'idea e l'interesse: la storia di questa discordanza è la storia di riformismo e revisionismo, che oggi si può sintetizzare nell'opposizione tra partito comunista e socialista ovvero social-democratico. L'ascesa della classe operaia fino alla conquista del potere era fondata su due supposizioni: la crescita continua del proletariato e l'unificazione dei suoi interessi pensati come conseguenza dell'evoluzione capitalista. Ma i fatti si sono svolti diversamente: se in un primo momento la tecnica ha fatto aumentare gli operai, in un secondo momento sono aumentati più i disoccupati e gli impiegati. Ormai è chiaro, in tutti i paesi sviluppati, che la classe operaia industriale non è destinata a divenire maggioranza: la qual cosa significa che restano aperte solo due strade, quella della conquista violenta da parte di una minoranza, oppure la costituzione di una maggioranza che coinvolga altri strati sociali. Anche l'unificazione crescente delle posizioni proletarie s'è rivelata fallace. L'aumento degli operai non qualificati e la distruzione di una parte della classe media con la sua proletarianizzazione non sono avvenuti come previsto. Invece la tecnica ha creato una nuova classe di operai specializzati che controllano, «stanno sopra la macchina», che cresce relativamente più di quella composta da coloro che stanno «sotto la macchina». Il tutto significa che all'interno della classe operaia crescono le differenze di qualifica, retribuzione e protezione dalla disoccupazione; una sorta di differenza tra un quarto ed un quinto stato con un impatto diretto sulla divisione, anch'essa crescente tra movimento comunista e socialista. De Man riporta che secondo stime attendibili il partito comunista tedesco nel 1932 è composto circa per l'80% da disoccupati.

Ed è comprensibile come si crei una stratificazione: gli operai in attività, e più di tutti quelli qualificati, sono interessati alla contrattazione sindacale e alla legislazione sociale che, invece, non interessa al disoccupato quasi cronico; il quale, spinto dalla disperazione, è più preso da un gioco al ribasso nella speranza del collasso del sistema. La classe media, nel complesso, non è stata risucchiata nel proletariato; se artigiani e piccoli commercianti sono diminuiti il fenomeno è stato più che compensato dalla nuova classe media: impiegati, funzionari, professioni liberali. De Man osserva a

proposito di questo gruppo sociale che, in funzione della congiuntura, è stato proletarizzato e tenuto in stato di dipendenza con un impoverimento ed insicurezza crescenti. Però, aggiunge l'autore, che questo è un fenomeno collettivo e non individuale, il significato ultimo non è quello di una perdita di status: e comunque la classe media cresce, sono i figli dei proletari a rafforzarla quando cercano impieghi diversi inseguendo sicurezza, considerazione sociale e reddito migliore. Reale o illusoria che sia questa superiorità di classe, il «proletariato col colletto» reagisce alle minacce sia con sentimenti anticapitalisti che anti-proletari. Ed è questa la chiave della prepotente ascesa del fascismo presso le classi medie, il suo carattere contraddittorio che oscilla tra odio verso il capitale e odio verso il comunismo; un conflitto che il fascismo cerca di mascherare trasformando un risentimento sociale in risentimento nazionale.

De Man pone il problema di come realizzare il socialismo e, dal suo punto di vista, la soluzione comincia da un nuovo rapporto tra fini e mezzi, ossia tra idee e interessi. All'impulso iniziale di Marx deve seguire un nuovo impulso, che superi ciò che si è trasformato in ideologia delle idee del gigante di Treviri. si tratta di modificare le linee prese sia dal riformismo che dall'insurrezionalismo: due strade che ormai divergono da mezzo secolo, che hanno fallito nel loro scopo e che non possono avvicinarsi se non a partire dal riconoscimento della superiorità dell'idea sull'interesse, ossia del fine sul mezzo.

Il riformismo sta dirigendo il movimento da tre generazioni; in realtà anche i comunisti occidentali ne sono dominati; nell'impossibilità di procedere ad eventi vittoriosi, il comunismo europeo non riesce a fare altro che a criticare il riformismo, è un anti-riformismo: «Le réformisme socialiste et l'antiréformisme communiste vivent aux dépens l'un de l'autre, seul le socialisme en meurt». Se non è possibile negare i successi del riformismo, è altrettanto evidente che il suo destino sia quello di rinviare *sine die* lo scopo finale, nell'illusione, più o meno in buona fede ma falsa, di realizzare il socialismo con delle riforme. De Man annota che questa idea trova il suo senso storico nella concezione rivoluzionaria e nelle sue difficoltà. Una rivoluzione è il rovesciamento dell'ordine esistente, la riforma è un cambiamento che soddisfa delle esigenze, ma all'interno di un sistema dato. In un caso si modificano i rapporti di forza con la creazione di un diritto nuovo, nell'altro sulla base del diritto vigente. Il

riformismo si fonda sull'«interesse immediato» per un «oggetto» esistente, la rivoluzione sull'«interesse lontano» per una condizione non ancora esistente.

D'altronde è vero che, come il riformismo più mansueto non rinuncia all'idea di un rovesciamento completo come «scopo ultimo», così l'anti-riformismo più feroce non disdegna le riforme. Secondo de Man:

Le réformisme ne consiste donc ni dans le fait d'exiger des réformes, ni dans le fait de renoncer au renversement de l'ordre social comme but ultime. Consiste plutôt en ce que l'on renonce pratiquement à maintenir l'union entre l'exigence actuelle de réforme et la révolution future, pour reporter toute l'activité réelle sur les réformes, tandis que la révolution est renvoyée à un avenir de plus en plus lointain. L'essence du réformisme consiste à déplacer les motifs qui sont à la base de l'action, au profit des intérêts, qui peuvent être satisfaits à l'intérieur de l'ordre existant.¹⁷⁸

De Man puntualizza che, siccome questi interessi sono posizioni già raggiunte nella legislazione, la loro conservazione presuppone la conservazione dell'ordine esistente; il che significa che in momenti di crisi, il socialismo riformista diviene particolarmente conservatore. D'altra parte, l'anti-riformismo non è riuscito ad andare oltre l'antitesi «riforma o rivoluzione», ove la rivoluzione non è che una guerra civile vittoriosa, in mancanza della quale non resta che screditare il riformismo. L'errore sta nel non riconoscere l'enorme differenza tra Russia ed Europa; la rivoluzione del 1917 non ha sconfitto il capitalismo, ma un sistema decrepito che non aveva colto i segnali di cambiamento. Nessuna rivoluzione è possibile se non si prende come punto di partenza il movimento operaio riformista; altrimenti sarebbe solo affare della parte più svantaggiata del proletariato quando invece serve unità, e neanche è sufficiente. La frattura che separa la classe operaia ha una base sociologica che non si può superare se non con un interesse che trascenda questa frattura, con l'idea della realizzazione di un ordine economico socialista.

Pour obtenir la suprématie, cet intérêt n'a besoin que d'être exactement reconnu par la conscience et d'être correctement constitué comme but par la volonté politique. Non pas comme un vague «but final» au sens allégorique de l'idéalisme réformiste, mais comme un but d'action précis, concret et immédiat, le but d'un mouvement général et actuel.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Ivi, p. 484.

¹⁷⁹ Ivi, p. 489.

De Man ammette che a lungo ha creduto alla possibilità di un riformismo che potesse procedere anche in senso rivoluzionario; trova una spiegazione nel suo aggrapparsi ai successi in particolare, per quanto riguarda il Belgio, la conquista della giornata di otto ore, da undici che erano, ma ammette che ormai questa ipotesi è impraticabile. La crisi economica sta travolgendo il capitalismo, per non essere coinvolti in questa catastrofe occorre un cambiamento radicale.

Il problema centrale è sempre rinnovare l'impulso ideale; la costituzione di un'élite, come scritto nel 1926, se è sempre una condizione preliminare, non è sufficiente di per sé, occorre un movimento di massa che nasca da una necessità sociale, lo psicologismo, il volontarismo, intesi come pura convinzione e volontà personali, non bastano. Ovviamente la necessità degli avvenimenti storici è già stata rifiutata, per cui idee e volontà entrano nel processo come elementi indispensabili.

Continua de Man, oggi non c'è più bisogno di attendere la necessità sociale, è già qui, risultato dell'evoluzione del capitalismo. E non si tratta solo della crisi economica, della quale è impossibile dire se sia congiunturale o meno, ma nel fatto che il capitalismo, è ormai chiaro, provoca delle mutazioni che sono e saranno «en conflit avec les forces qui tendent au socialisme». Si tratta del passaggio dal capitalismo di concorrenza al capitalismo di monopolio: della tendenza ad ingrandire e concentrare le imprese che ha dato come risultato il predominio del capitale finanziario, cui segue la riduzione degli spazi di tutto ciò che non è mercato mondiale capitalista. Da un punto di vista sociale invece, il fenomeno più grave da contrastare è che, malgrado l'aumento della produzione, il numero di nuovi assunti cala in rapporto ai salariati e a quelli che ricevono sussidi o sostegni. In politica estera gli stati nazionali si stanno organizzando come organismi economici chiusi grazie al protezionismo e sviluppano tutte le manifestazioni del nazionalismo guerriero. In politica interna, le classi minacciate di proletarizzazione si orientano verso il fascismo, il neo-feudalesimo: d'altronde il riformismo socialista non ha quasi niente di essenziale da proporre mentre il comunismo è solo uno spaventapasseri.

Se la concorrenza tra imprenditori è sostituita da quella tra economie nazionali allora lo Stato impiega tutta la sua energia nella lotta per la conquista di mercati di sbocco, lotta che comporta anche la riduzione dei salari e delle opere sociali. Che la produttività crescente del lavoro si accompagni all'aumento della disoccupazione e alla riduzione

del potere d'acquisto delle masse è un fatto che di per sé mostra il carattere retrogrado del capitalismo. Malgrado ciò, non si può concludere che il capitalismo stia andando verso un tracollo inevitabile, i potentati economici si adattano senza problemi alla miseria altrui, anzi possono basarvi un'egemonia ancora più solida:

grâce à l'impérialisme et au nationalisme qui divisent les peuples, au protectionisme qui oppose les paysans aux citadins, grâce enfin à la rationalisation et à la féodalisation de l'industrie qui divise la classe ouvrière.¹⁸⁰

L'ordine sociale esistente è sempre più intollerabile, non può essere riformato, si tratta solo di rovesciarlo, la qual cosa non significa svalutare lotte e conquiste del passato ma solo integrare scopi e mezzi in una lotta finale.

De Man osserva che la diminuzione delle ore di lavoro, fra le esigenze della classe operaia, è forse quella che ha maggiori possibilità di successo anche in tempi di crisi economica. Se la situazione economica mondiale spingesse la classe operaia a chiedere la settimana di 30 ore, questa richiesta sarebbe assai meno radicale di quanto non lo sia stata la giornata di 8 ore. Occorre però avere chiaro che questa non è la via per superare la crisi e ritrovare la prosperità. Se salari bassi e orari di lavoro alti sono tra le cause che generano una crisi, una volta che questa è cominciata, non sono certo gli aumenti di salario o il calo delle ore lavorate che possono farla terminare: altrettanto e forse ancora più ovvio che neanche un ulteriore peggioramento di quelle condizioni avranno buon esito.

De Man aggiunge che l'impotenza della politica sociale riformista a modificare una situazione di crisi economica non deve condurre a rinunciare al miglioramento delle condizioni di lavoro, deve semmai portare a dare un carattere rivoluzionario a quelle richieste: e questo carattere è sorretto dal fatto che le rivendicazioni soddisfano dei criteri umani che bisogna imporre a qualsiasi sistema economico-sociale. Tra queste rivendicazioni: la possibilità di godere di una vita dignitosa basandosi sul lavoro, la diminuzione delle ore di lavoro anche in funzione della produttività accresciuta, la liberazione del lavoro dal suo carattere di mercanzia, che lo sottomette alle oscillazioni della congiuntura. Solo così si affronta in maniera radicale un sistema fallito e non soltanto i sintomi della sua crisi, solo così è possibile mettere in moto la forza delle

¹⁸⁰ Ivi, p. 498.

masse. Altri programmi sono solo palliativi, come quelli che vogliono dare lavoro senza trovare sbocchi ai prodotti di quel lavoro.

De Man analizza la politica riformista che vuole imporre tasse più elevate ai ceti possidenti; osserva che se è doveroso opporsi a che siano i ceti più deboli a pagare il conto è illusorio e pericoloso credere che certe politiche possano allo stesso tempo far superare la crisi e imporre la giustizia aumentando le spese sociali da una parte ed il carico fiscale dall'altra:

A une époque où la thésaurisation et la retraite des capitaux (pour ne rien dire de leurs évasions!) sont une des causes les plus graves de la crise, le problème du rapport entre les dépenses et les revenus de l'Etat ne peut plus être résolu comme un simple problème de comptabilité¹⁸¹

Quasi un secolo fa de Man scrive che tutti vogliono ritagliarsi una fetta della torta, ma il gioco funziona quando la torta si ingrandisce grazie all'espansione del mercato mondiale, ora non più. Se la crisi economica diminuisce o azzerà le possibilità di miglioramento richieste dal riformismo, se la realtà e l'incapacità del riformismo è ormai manifesta, se il sistema è divenuto intollerabile per la miseria diffusa e per i tentativi autoritari, se tutto ciò è vero, conclude l'autore, è necessario che si passi a rovesciarlo. De Man anticipa quello che scriverà in maniera più dettagliata in *Le Plan du Travail*: per prima cosa occorre trasformare banche ed istituti di credito in proprietà comune, socializzazione, subito dopo occorre la socializzazione delle industrie chiave del capitalismo, quelle già nella fase monopolista, poi le grandi proprietà terriere nei paesi ove ancora esistano. Questa è la sintesi del *Piano*.

L'autore si premunisce di chiarire meglio il termine "socializzazione", che ha un passato troppo ingombrante. Non deve essere una «statalizzazione» pura e semplice, non si deve aumentare il potere del capitalismo di stato e della burocrazia. Occorre sovvertire il regime di classe e, nel contempo, organizzare la regolamentazione dei produttori e la regolamentazione dei diritti dei consumatori. La regolamentazione della produzione, divisa tra sindacati e consigli di industria, non va intesa secondo il vecchio slogan sindacalista «le miniere ai minatori». È importante che le attività socializzate siano amministrate grazie al personale che vi si è formato e che ci lavora; in tal senso,

¹⁸¹ Ivi, p. 503.

de Man riporta il caso russo che vide prima l'allontanamento di queste figure con immediate difficoltà operative e poi il loro richiamo. Così come è importante che si stabilisca un equilibrio tra le funzioni di gestione e controllo delle attività con un contraltare organizzato costituzionalmente. De Man avverte che il piano deve essere elaborato fino nei dettagli e che dopo la sua partenza:

il faut laisser à ceux qui sont chargés de les exécuter la même liberté de s'adapter aux possibilités et aux difficultés imprévues. Que le rôle des autorités législatives doive se limiter ici à la nomination de commissaires investis de pouvoirs personnels étendus, c'est dans la nature de la chose: des commissions ne peuvent diriger une action.¹⁸²

Il *Piano* si differenzia nettamente dai programmi dei partiti socialisti per il fatto che questi ultimi prevedono molte azioni di natura la più disparata, senza un ordine di priorità chiaro. Il *Piano* prevede delle misure che devono tutte essere realizzate, con alcune da realizzare prima, per ottenere la massima efficacia. Niente sarebbe meno opportuno di un'azione lenta, ciò che è pratico e possibile è solo un'azione radicale preparata nei dettagli ed eseguita con audacia che agisca su tutta la linea. Allo stato attuale non è possibile controllare la finanza con delle commissioni o pretendere di socializzare un'industria senza disporre del capitale.

De Man parla delle attività non monopolistiche, non tanto di artigiani, commercianti o piccoli agricoltori, per i quali non ha alcun senso pensare ad una socializzazione, quanto dell'industria, prevalentemente manifatturiera, che opera in condizioni di concorrenza, quindi di quell'industria che comunque prevede la differenza tra proprietà e lavoro dipendente. La sua indicazione è precisa, non deve essere socializzata, ed anche in questo caso tira in ballo l'esperienza negativa della Russia. Occorre mantenere e semmai consolidare un settore economico «libero» ed aggiunge che un tale settore, proprio dopo la socializzazione delle industrie monopoliste, può garantire rendimenti ed utilità sociale ancora maggiori, soprattutto se il nuovo sistema è completato da un monopolio di Stato del commercio estero. De Man afferma che ciò che il socialismo cerca è più facile raggiungerlo dando una direzione alla libera iniziativa economica, la quale è e sarà preziosa in fatto di rendimenti, pratiche amministrative ed organizzative. Il principio del libero mercato può dimostrare meglio

¹⁸² Ivi, pp. 507-8.

il suo valore se è liberato dai monopoli privati. Per le stesse ragioni non si tratta di socializzare il piccolo risparmio, semmai invogliarlo verso le banche pubbliche o le banche cooperative.

Non sono tanto considerazioni politiche e strategiche sulla necessità di non avere avversarie le classi medie e la proprietà contadina che spingono verso una forte economia libera, quanto il carattere profondamente democratico del socialismo europeo. In merito a questo l'autore, anche con l'aiuto di Eduard Heimann, scrive:

«la démocratie signifie non pas uniformité», mais «prolongement de la tradition chrétienne occidentale, qui est dirigée vers la liberté, le droit et la personne», donc précisément «amour de la diversité des formes au sein de l'unité sociologique, c'est-à-dire sur la base fermement assurée de droits égaux».¹⁸³

E aggiunge citando Marx:

Cela ne correspond peut-être pas à la manière de voir de tous les marxistes, mais cela correspond certainement à celle de Karl Marx, qui jamais n'a voulu un socialisme de caserne mais, pour citer les propres termes du Manifeste communiste, «une association ou le libre développement de chacun soit la condition du libre développement de tous».¹⁸⁴

De Man affronta il tema del panorama internazionale: in un'epoca in cui il capitalismo si fa sempre più nazionalista un programma come il *Piano* deve essere completato da un programma, al presente inesistente, di organizzazione economica e giuridica internazionale in mancanza del quale resta irrimediabilmente carente. D'altronde non è nemmeno possibile aspettare che vi siano le condizioni propizie, sarebbe un rinvio all'infinito: occorre iniziare con la «socializzazione in un paese isolato».

Per portare avanti un tale programma occorre superare le divisioni nel proletariato, oltrepassando il riformismo; ma occorre trovare altresì un interesse comune con le classi non-capitaliste che vada nel senso di un passaggio dai potentati economici ad una proprietà comune. Una tale politica può interessare strati delle classi medie molto più che una politica riformista e opportunistica che si limita ad alcuni strati del proletariato. Le forze del socialismo anti-riformista possono essere conquistate dall'idea che si propone un passaggio immediato verso la socializzazione con

¹⁸³ Ivi, p. 513.

¹⁸⁴ Ivi, p. 514.

probabilità di successo ben più concrete di quelle del romanticismo rivoluzionario che crede solo nella conquista militare del potere.

L'idée que le capitalisme européen puisse être vaincu par une victoire militaire remportée sur le pouvoir exécutif est tout aussi naïve que l'idée réformiste selon laquelle il suffirait de remporter une victoire dans le domaine législatif.

Le réformisme a déjà dû reconnaître plusieurs fois son impuissance lorsque, en dépit d'une situation parlementaire favorable, il eut à affronter en dehors du Parlement les puissances maîtresses du capitalisme: les banques, la force de l'argent en tant que moyen de créer l'opinion publique, l'armée ou les milices fascistes, etc.¹⁸⁵

De Man scrive che l'uso della forza, nell'ottica del movimento operaio, ha sempre più chiaramente la natura di arma di difesa di poteri e diritti già conquistati in regime democratico. Se le rivoluzioni borghesi del passato hanno potuto usarla con successo è perché il vecchio ordinamento basava la sua autorità soltanto sulla forza dello Stato, mentre i ceti rivoluzionari erano già padroni dell'economia e della cultura, ed i ceti al potere avevano ormai perso l'egemonia economica. Per il loro pieno successo si trattava soltanto di eliminare l'ostacolo politico. Oggi la situazione è ben diversa, sottrarre il potere politico allo Stato non è più sufficiente, se non si usa tale potere per una trasformazione rapida e chiaramente definita nei suoi contorni nonché animata dal desiderio di dare vita ad un sistema nuovo. Occorre superare tanto il mero riformismo quanto il semplicistico insurrezionalismo.

Riguardo alla questione della violenza, De Man ritiene che i successi durevoli delle rivoluzioni stiano in rapporto inverso con la quantità di violenza impiegata. Se credesse che l'uso della violenza fosse bastevole a garantire il successo sarebbe una condizione sufficiente a vincere la sua repulsione per la violenza. Ma le sue ragioni non sono romantiche ma realiste, non sentimentali ma tecniche:

l'essence de la révolution est non pas une destruction mais une organisation nouvelle, et sa force dépend de la force créatrice de l'idée qui se réalise en elle. C'est cette force qu'il s'agit de développer, de diriger vers un but constructif, de transformer en une puissance spirituelle, politique et organisatrice.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Ivi, p. 528.

¹⁸⁶ Ivi, p. 530.

IV. Il Piano del Lavoro

A partire dal 1930 de Man conduce la sua attività di militante per un rinnovamento del movimento socialista, e per scuoterlo dal suo immobilismo. In questo periodo il nostro autore insegna in Germania e non è inserito in alcun partito. La sua azione nasce dalla duplice convinzione della crisi del capitalismo che, molto probabilmente non è solo congiunturale, e della crisi della politica riformista. È da allora che de Man inizia a valutare la necessità di una svolta netta. D'altronde, le condizioni economiche e sociali sono tali che non è possibile pensare né ad un aumento quantitativo del proletariato né ad un'unione delle due componenti della sinistra; parla del passaggio da una guerra di posizione ad una di movimento.

Nelle sue memorie tiene a precisare che il suo rientro in Belgio era già stato definito prima che gli eventi precipitassero tra gennaio e marzo 1933, e che Vandervelde gli aveva proposto di condurre un centro studi del partito già nel novembre 1931. In aprile de Man ritorna in Belgio dopo undici anni di assenza dove, non per carriera interna, ma per volontà della direzione del POB ed in particolare del suo presidente Vandervelde, assume responsabilità importanti nel partito. Sono gli anni difficili del post 1929, ed il POB vede in lui una risorsa preziosa. Nelle sue memorie Henri de Man scrive che Vandervelde gli aveva detto:

Ce qui nous tue, c'est que nous sommes impuissants contre la crise économique. Moi-même, je ne vois pas trop bien ce qu'on peut faire. Ma formation date d'une époque où l'on attachait beaucoup moins d'importance aux problèmes économiques et financiers. Aidez-nous et voyez si vous ne pouvez pas nous donner un bon programme d'action contre la crise.¹⁸⁷

Dopo due generazioni di progresso il movimento socialista è in stallo se non in regresso, e non si tratta di una fase legata alla congiuntura, ma dell'evoluzione del sistema economico: lo sviluppo del capitalismo finanziario, il nazionalismo che conduce a guerre economiche latenti. Basti pensare all'incredibile progresso del fascismo in Europa degli ultimi anni e di come, in caso di ripresa economica, questo non ne risulterebbe che rinforzato.

¹⁸⁷ *Après coup*, cit., p. 205-6.

Gli aspetti più significativi del cambiamento in atto sono il passaggio da un capitalismo industriale ad uno finanziario con la trasformazione da un'economia di libera concorrenza all'era del monopolio ed il passaggio dal libero-scambio al nazionalismo protezionista. In questa situazione la reazione delle masse si divide tra la rassegnazione di una parte e l'idea di praticare strade insurrezionali: due ipotesi entrambe pericolose. I fautori della violenza non si rendono conto che la loro idea è un mito, in un senso più letterale di quanto già non lo intendesse Sorel poco tempo prima. Un tentativo insurrezionale avrebbe l'effetto di spingere la maggioranza non capitalista delle classi medie a compattarsi con la minoranza capitalista, spaventata per un disordine ed una miseria ancora maggiori. La prova ne è che quanti spingono verso il mito lo fanno in maniera emotiva, senza riflettere, senza domandarsi perché e verso quale risultato. Ad esempio, uno sciopero potrebbe ben servire a permettere ai padroni di smaltire le loro giacenze di magazzino a prezzi superiori, così facendo ricadere il maggior danno sui sindacati e sul pubblico.

De Man avvisa che, se in questo periodo i dirigenti del movimento socialista, intendendo con ciò l'insieme di partiti, sindacati, cooperative, mutue... fanno opera di coloro che azionano il freno, è solo perché si rendono sempre più conto che il vero avversario sfugge. L'avversario cui allude è ben inquadrato dalla citazione seguente:

Pendant que les syndicats se saignent à blanc pour conquérir une augmentation de salaire d'un couple de pour-cent quelques hommes dans les bureaux de la Haute Finance peuvent réduire du jour au lendemain de 25 ou 50 pour-cent la puissance d'achat de ces salaires, par des manœuvres qui échappent à notre contrôle, par exemple en troublant la relation entre les prix des marchandises et la valeur de la monnaie.¹⁸⁸

In queste condizioni spingere le rivendicazioni tradizionali con la violenza sarebbe insensato, invece arrestarle o cedere lentamente terreno sarebbe disastroso. Occorre agire sulle cause, sulla struttura stessa del regime economico in modo da eliminare le cause profonde dell'emergenza: riformismo e metodi rivoluzionari si sono rivelati incapaci, bisogna agire diversamente, passare da «riforme di ripartizione», come è stato fatto finora, a «riforme di struttura». La ripartizione significa modificare il modo in cui viene diviso il reddito nazionale a prescindere da come questo reddito è prodotto. Le riforme di struttura mirano a modificare la ripartizione del reddito, agendo sul

¹⁸⁸ H. de Man, *Le Plan du Travail*, Bruxelles, 1934, p. 4.

sistema economico stesso. De Man crede anche che ciò porterà ad aumentare la produzione, dunque con un doppio effetto a favore della classe operaia, non solo una distribuzione più equa, ma un totale da distribuire superiore.

Ma intanto il movimento socialista mostra una mancanza di accordo tra ciò che fa nella pratica e quello che dichiara di volere, e questo fatto rischia di portare ad una decadenza. Ormai la socializzazione è un ideale lontano come lo è il Regno dei Cieli per i cristiani, occorre decidersi a «saltare il fossato» o rassegnarsi a non farlo mai, costretti piuttosto ad indietreggiare e a perdere alcune posizioni acquisite. De Man afferma di conoscere bene le perplessità molteplici e molto diffuse anche tra i militanti, ma risponde che è possibile agire anche in un momento di crisi economica, come quello presente; Solo che l'azione non può essere quella tradizionale di aumentare le imposte o di scatenare lotte corporative anche all'interno del movimento operaio. Se i minatori vogliono aumentare il prezzo del carbone per combattere la loro miseria, lo fanno a svantaggio di altre corporazioni operaie, in primo luogo dei ferrovieri, e di tutta la popolazione che lo usa per riscaldamento. Non c'è via d'uscita se non quella di un'azione diversa che vada a vantaggio della maggioranza della popolazione: una maggioranza che comprenda ampie fasce potenzialmente ostili, non al capitalismo tout court, ma a certe forme di capitalismo finanziario e monopolista. Il problema è fare in modo che si passi da un'opposizione potenziale ad un'opposizione effettiva, occorre coinvolgere tutti i lavoratori, manuali o intellettuali, dipendenti o indipendenti per un programma di nazionalizzazione del credito e dei monopoli, in vista di una ripresa del mercato interno. Si tratta di vincere la disoccupazione e di utilizzare il sistema economico a pieno carico liberandolo dal peso di oneri improduttivi. D'altronde, la situazione di protezionismo universale aumenta le possibilità di successo invece che diminuirle; e non è più possibile attendere la tesi classica che vuole la realizzazione internazionale del socialismo come evento necessario dello sviluppo internazionale del capitalismo. Certo che se si intende il socialismo come uno spazio diverso per un'umanità diversa, dove si possa parlare di condizioni di fratellanza universale, allora è assurdo parlare di «socialismo in un paese solo», vi sarebbe una contraddizione fin troppo evidente tra l'ideale universale e la realizzazione nazionale, però la realtà contingente vuole che la soluzione internazionale sia preclusa. De Man aggiunge che un paese come il Belgio, che volesse seguire la strada della rivoluzione russa di una

socializzazione integrale, correrebbe rischi assai gravi, ovviamente sottintende rischi politico-militari. Ma è inutile parlarne perché non è questo il caso, un sistema di economia mista si inserirebbe senza problemi in un ambiente internazionale come quello corrente visto che, anche nazionalizzando il credito ed alcuni monopoli, lascerebbe sussistere l'economia mercantile, il regime monetario, il sistema salariale e la proprietà privata non monopolista. E non ci sarebbero motivi per cui un tale paese non potesse avere quelle normali relazioni politiche ed economiche necessarie al suo buon funzionamento.

Secondo de Man i fattori positivi di un sistema misto sono che gli impianti lavorano a pieno regime, che la disoccupazione viene riassorbita, che i suoi oneri non gravano più sul sistema e che le materie prime e l'energia saranno disponibili a prezzi migliori non essendo più soggette a monopoli privati. Quest'ultimo punto significa una ripartizione più equa delle risorse, sia a vantaggio dei lavoratori dipendenti che della proprietà privata non monopolista e vuol dire tagliare le situazioni estreme di ricchezza e povertà. Al tempo del presidente Wilson, della creazione della Società delle Nazioni e del Bureau International du Travail, de Man ammette di avere creduto alla possibilità di instradare le nazioni nella direzione del socialismo, ma il capitalismo è andato in direzione opposta, principalmente in virtù del carattere monopolista e nazionalista che ha assunto. Non esiste più una forza che possa avviare una trasformazione a partire dal livello sopranazionale; una tale possibilità esiste soltanto sul piano nazionale: ogni socializzazione presuppone un cambiamento del regime di proprietà che non può avvenire che per azione legislativa e non esiste alcun potere legislativo internazionale che possa agire in tal senso, non esiste né a Ginevra (SdN e BIT) né altrove. Non si può che agire a livello nazionale e già si osservano paesi molto diversi tra loro, Stati Uniti, Russia, Italia e Germania che procedono verso un'economia pianificata a livello nazionale. Il problema è semmai che questa direzione può condurre sia verso il fascismo che verso il socialismo. De Man scrive che un sistema di socializzazione può funzionare solo se ci sono delle precondizioni necessarie. La prima è che le trasformazioni siano opera di una maggioranza che ha conquistato il potere in funzione di un tale programma, e che lo vuole realizzare velocemente e senza tentennamenti. Che sia un partito unico o una coalizione poco importa, occorre che il governo proceda speditamente su un piano d'esecuzione preciso e dettagliato.

La seconda condizione è che questo piano deve operare alcune trasformazioni immediate per ottenere una trasformazione limitata, ma radicale nei limiti già definiti. Si tratta di evitare gli errori del passato che hanno portato ad aumentare il numero di consigli e commissioni che dividevano l'autorità dei poteri esistenti senza condividere l'autorità reale. Così facendo non si otteneva altro risultato che:

superposer les tares d'un parlementarisme mal compris aux tares d'un capitalisme mal ordonné. Nos adversaires ont parfaitement raison en disant que le plus mauvais de tous les systèmes de gestion est celui qui consiste à disséminer, entre des organismes différents, la responsabilité d'une part et l'autorité de l'autre.¹⁸⁹

La situazione ambientale: la crisi, i sostenitori e gli avversari

De Man cerca collaboratori fuori e dentro il POB per formare il Bureau d'Etudes Sociales che inizia a funzionare a luglio. Forse il più importante redattore del Piano è Robert Lemoine, giovane professore universitario di simpatie socialiste, direttore del centro studi della Banque Nationale de Belgique ove era entrato nel 1926; diverrà poi capo di gabinetto nel ministero diretto da de Man nel 1935. Tra i collaborati più attivi si segnalano Jef Rens, Max Buset e Paul-Henri Spaak: tutti, a vario titolo, esponenti del socialismo belga; in particolare l'adesione di quest'ultimo ha un'importanza notevole visto che, nel 1933, è il leader della corrente di sinistra del partito nonché "bestia nera" dei suoi dirigenti e di quelli del sindacato. La rilevanza di tale atto è soprattutto di natura politica, infatti quando una bozza del progetto è presentata a fine ottobre le obiezioni principali vengono da dirigenti dell'ala riformista del POB. De Man riporta nelle sue memorie:

Les uns disaient: «Vous êtes vraiment trop modéré, puisque vous remplacez la notion de la socialisation par celle de l'économie dirigée. Et au lieu de rester fidèle à la lutte de classe, vous voulez une alliance avec les classes moyennes et les agriculteurs». Les autres: «Ce que vous nous présentez n'est que du fascisme à peine déguisé. Vous allez rendre l'Etat omnipotent, et vous ne pourrez exécuter votre programme qu'en allant jusqu'à la dictature!»¹⁹⁰

Malgrado lo stesso Vandervelde manifesti delle preoccupazioni, nel giro di neanche due mesi, il piano è acclamato quasi all'unanimità dal Congresso, anche se, scrive

¹⁸⁹ Ivi, p. 15.

¹⁹⁰ *Après coup*, cit., p. 206-7

sempre de Man, alcuni dirigenti del partito l'hanno sostenuto solo per poterlo meglio affossare in seguito. Ciò che ha permesso il successo di dicembre è stata l'inedita alleanza tra l'ala sinistra del partito ed il potente movimento sindacale che si schierano dalla parte delle proposte del Piano. In particolare il sindacato osserva le idee ivi contenute con uno sguardo molto poco rivolto alle questioni politico/ideologiche e fortemente desideroso di ridurre la disoccupazione.

L'esempio che assolutamente non deve essere seguito, pensa de Man, è uno stillicidio interno che contrappone posizioni tradizionali del partito a posizioni nuove, come è avvenuto in Francia attorno al movimento neo-socialista di Marcel Déat. Così come è necessario evitare l'altro grande pericolo, la strada seguita dalla socialdemocrazia tedesca, la quale ha creduto possibile difendere la democrazia contro Hitler, sostenendo un governo borghese la cui impopolarità cresceva con la sua incapacità di fare fronte alle cause economiche e sociali della crisi.

La situazione economica del Belgio è quella che deriva dal fatto che i governi di coalizione cattolici-liberali, che si succedono, seguono politiche fedeli alla teoria liberale classica: prezzi e salari si devono adattare alla nuova condizione che non può durare a lungo; pertanto niente artifici monetari o ostacoli alle leggi del mercato, solo una politica deflattiva che significa caduta di prezzi, salari e produzione nonché una disoccupazione massiccia. Questa politica è stata mantenuta fedelmente dal 1930 al 1935 quando si è fatta largo l'ipotesi di politiche keynesiane di lotta alla disoccupazione con un intervento pubblico nell'economia. Solo a partire dal 1935, quando la prospettiva di fallimento di banche e imprese industriali sarà concreta, i governi decidono, timidamente, politiche interventiste. Ormai è chiaro che la politica di bilancio in pareggio e di «moneta sana» non può che condurre ad un calo senza fine dei ricavi: le spese non si possono adattare se non con aumenti nelle imposte con una logica intrinsecamente contraddittoria. Le spese pubbliche si dimostrano molto più rigide ed incompressibili delle entrate che invece evolvono secondo la congiuntura; si assiste ad una riduzione dei consumi che richiede maggiori imposte con la creazione di un circolo vizioso.

Anche sul lato del cambio il governo belga decide di abbandonare la convertibilità aurea solo nel marzo 1935, quando la sterlina si era sganciata nel settembre 1931. Durante tutto questo tempo il Belgio è obbligato ad una politica deflattiva, ma in un

sistema da cui non esiste via d'uscita: il livello dei prezzi interno resta comunque più elevato che non quello internazionale e non è possibile aumentare le esportazioni. Il mercato interno si degrada con l'aumento della disoccupazione, la cui crescita è impressionante negli anni dopo la crisi e che resta elevata su valori intollerabili nel triennio 1932-4 come risulta dalla tabella riportata:

En pourcentage du nombre total des assurés non-obligatoires, l'évolution du chômage s'exprime comme suit: ¹⁹¹

	1929	1930	1931	1932	1933	1934
Chômeurs complets	1,3	3,6	10,9	19,0	17,0	19,0
Chômeurs partiels	3,0	7,9	6,9	20,7	17,2	17,2
Total	4,3	11,5	17,8	39,7	34,2	36,2

De Man sa che la sinistra marxista avrebbe attaccato il suo piano definendolo “piccolo-borghese”, così come i partiti borghesi vi vedono una manovra per conquistare i voti della classe media. Ma sa anche bene che le posizioni raggiunte dal partito socialista e dalla sinistra nel suo complesso non possono aumentare di molto: alle elezioni del 1929 la somma dei voti di socialisti e comunisti è il 38% dei voti, nel 1932 è il 40%. Conquistare voti delle classi sociali non operaie ma che non hanno interesse a difendere il capitale finanziario e monopolista diviene una necessità, da cui la scelta di mantenere una libera economia ed il lavoro salariato, oltre ad artigiani e piccoli agricoltori.

Il Congresso di Natale

Il Congresso del POB del 1933 discute il Piano elaborato dal BES e presentato da Henri de Man e lo approva a larghissima maggioranza.

Il documento pone il suo punto centrale nella riduzione della disoccupazione, attraverso una modifica del sistema economico che vada nella direzione di accrescere il potere d'acquisto della popolazione, corrispondente allo sviluppo della capacità produttiva. Il principale ostacolo da rimuovere è il monopolio privato nella gestione

191 A. Pletinckx, *Le Parti Ouvrier Belge dans la première phase de la crise économique 1930-1933* (1ère partie), «Journal of Belgian History», n. 3-4 (1976), p. 278.

Solo dopo la guerra certe forme di protezione sociale sono divenute obbligatorie, entrando nel testo della Costituzione del 1946.

del credito, che ha anche la capacità di paralizzare ogni sforzo di trasformare la democrazia politica in una vera democrazia sociale ed economica. Il POB decide di adottare il Piano di trasformazione economica, fa proprie le indicazioni ivi contenute e incarica il Bureau di proseguire con la definizione dettagliata di tutte le misure necessarie alla sua realizzazione di comune accordo con gli organismi direttivi del POB, con il sindacato, le cooperative e le mutue.

Si annuncia che il partito lotterà per la conquista del potere con tutti i mezzi costituzionali in vista della realizzazione del Piano, e si dichiara che non prenderà in considerazione la partecipazione ad alcun governo che non accetti il Piano come programma esecutivo immediato: sarà accettata la partecipazione di qualsiasi forza politica che concorderà con la sua realizzazione.

Le Plan du Travail

Il piano si pone tre obiettivi:

1. Instaurare un sistema economico misto con un sistema privato ed un settore nazionalizzato che comprenda la gestione del credito e le principali industrie che operano già in condizione di monopolio.
2. Organizzare l'economia secondo direttive che spingano verso l'espansione del mercato interno, per assorbire la disoccupazione ed aumentare la prosperità economica.
3. Realizzare una riforma dello Stato e del sistema parlamentare che crei le basi di una democrazia pienamente realizzata anche in termini economici e sociali.

Un dettaglio maggiore è fornito sulla base di considerazioni articolate su sette punti.

1 Nazionalizzazione del credito

Il potere legislativo deve organizzare la raccolta e la successiva distribuzione del credito nella logica di un servizio pubblico, a tal fine occorre procedere con alcune misure.

a) Creare un'istituzione centrale di Stato che governi le operazioni bancarie e le uniformi alle direttive del Piano. Occorre trasferire opportunamente i titoli di proprietà degli istituti di credito privati all'istituto centrale affinché questo possa esercitare un pieno controllo delle banche che hanno esercitato, nel loro insieme, il monopolio del credito.

b) Coordinare, sotto la garanzia statale e sempre in conformità alle direttive pubbliche, le attività degli istituti attualmente sottoposti alla tutela di Stato come Casse di Risparmio, Uffici di conti correnti postali, la Société Nationale de Crédit à l'Industrie...

c) Modificare lo statuto della Banca Nazionale in modo da permettere di adattare la sua attività di emissione e di sconto alle direttive finanziarie del Piano.

d) Riorganizzare le assicurazioni in conformità al Piano.

e) Creare una commissione della finanza che derivi direttamente dal potere legislativo che sovrintenda il credito, il regime monetario, l'andamento dei conti ed il loro bilancio.

Il nuovo sistema bancario organizzerà la disponibilità di credito in maniera da distribuirlo nella maniera più adeguata allo sviluppo del mercato interno, il quale avrà ricadute positive in virtù della cancellazione dei monopoli privati.

De Man descrive come avverrà l'acquisizione dei titoli di proprietà delle banche private, non entra nei dettagli tecnici, ma si intuisce che si tratterà di concambio o rimborso per le quote minute e di sostanziale espropriazione per causa di pubblica utilità per quelle rilevanti. Aggiunge che i rimborsi saranno forniti in maniera tale da impedire il loro utilizzo per fini pregiudizievoli del nuovo regime.

Il personale degli istituti coinvolti nel processo non subirà modifiche almeno fino a che gli interessati si dimostrino leali nei confronti dell'opera di rinnovamento perseguita dal Piano e scrupolosi nella loro attività lavorativa.

2 Nazionalizzazione delle industrie di base

Il potere legislativo deve organizzare in servizio pubblico le industrie che producono materie prime e forza motrice, industrie che agiscono in condizioni di monopolio, in sintesi si tratta di produzione del carbone, industria siderurgica e produzione di energia. Questi settori industriali saranno gestiti da consorzi che ne organizzeranno il funzionamento in conformità al Piano.

Per il passaggio di proprietà valgono le stesse modalità che sono previste per il settore bancario. In particolare, l'istituto centrale che gestirà il credito fornirà ai consorzi delle industrie di base procure corrispondenti ai titoli appartenenti alle banche nazionalizzate.

3 Organizzazione dei trasporti

Creare un commissariato che gestisca i trasporti, già in gran parte di proprietà pubblica, e che regoli le modalità di cooperazione e concorrenza tra le diverse modalità di trasporto.

4 Settore privato

Tutti i settori economici già non menzionati rientrano nel settore privato, nel quale non ci sarà alcuna modifica nel regime di proprietà. In merito a questo settore la politica pubblica sarà definita in conformità ai principi seguenti:

- Ovunque sussista l'unità di proprietà e di uso dei mezzi di produzione (artigiani, piccoli coltivatori...) occorre proteggere questa proprietà.
- Ovunque la produzione sia organizzata su basi capitaliste ma senza entrare nelle categorie del monopolio già riportate, occorre mantenere il regime di libera concorrenza, semmai liberato e ulteriormente rafforzato dalla scomparsa di quei monopoli privati. Si intuisce che de Man ha espressamente previsto che possano esistere dei monopoli privati, più o meno in concorrenza con monopoli privati di altre nazioni, nei settori in cui le dimensioni del mercato, la tecnologia ed il livello di investimenti rendano difficile l'esistenza di una condizione differente. Occorre che il sistema privato ed il regime di concorrenza aiutino a sviluppare le capacità di iniziativa, invenzione, ricerca, organizzazione, amministrazione in vista di produttività e redditività accresciute.
- Il risparmio individuale va considerato come una forma legittima di assicurazione contro le vicissitudini economiche e come mezzo per partecipare all'accumulo dei capitali necessari allo sviluppo economico tramite il credito. I risparmiatori saranno liberi di scegliere come disporre dei loro risparmi.
- La legislazione sulle eredità sarà modificata solo per ostacolare la ricostituzione di oligarchie finanziarie ereditarie.
- I capitali stranieri presenti in Belgio come i capitali belgi all'estero saranno sottoposti a restrizioni nella libertà di circolazione che avranno come unico scopo la prosperità nazionale e la difesa del patrimonio nazionale contro tutti i tentativi di sabotaggio da parte di elementi ostili.

5 Consiglio Economico

Il potere legislativo deve creare un Consiglio economico con diritto d'iniziativa per elaborare proposte di iniziativa da sottomettere a tutte le istituzioni già menzionate in precedenza e al Parlamento. Nonché diritto di controllo su quelle stesse istituzioni previste dal Piano.

6 Obiettivi generali del Piano

Lo Stato e gli organi direttivi dell'economia devono promuovere lo sviluppo nazionale soprattutto grazie all'espansione del mercato interno. Le misure da prendere saranno:

- 1) Una politica del risparmio che assicuri la collocazione dei prestiti obbligazionari e la repressione di manovre speculative sul mercato monetario;
- 2) Una politica del credito in accordo con gli obiettivi economici previsti dal Piano;
- 3) Una politica di prezzi contro le politiche speculative e la stabilizzazione dei profitti agricoli, industriali e commerciali;
- 4) Una politica del lavoro rivolta verso la riduzione delle ore lavorate, la normalizzazione dei salari e la definizione di un regime di contratti legali del lavoro;
- 5) Una politica monetaria che preservi la stabilità del cambio, le riserve auree nazionali e permetta di accrescere il potere d'acquisto che deriva dal lavoro;
- 6) Una politica commerciale che non proceda verso l'autarchia ma persegua l'interesse dei consumatori. Da sottolineare che de Man prevede di ridurre le misure di protezione verso gli altri paesi, riconoscere l'Unione Sovietica, integrare molto più strettamente l'economia del Congo all'economia nazionale;
- 7) Una politica fiscale che riduca le imposte, soprattutto su produzione e commercio, sfruttando una parte dei vantaggi ottenuti con la ripresa economica;
- 8) Una politica sociale che sfrutterà un'altra parte dei benefici della ripresa e che aumenterà la quota del reddito nazionale destinato al consumo;
- 9) Una politica di locazione, affitti e mutui che riduca le rendite immobiliari a vantaggio dei sistemi produttivi e del commercio.

L'insieme di tutte queste misure vuole orientare in direzione di:

- a) Una maggiore soddisfazione dei bisogni primari, in particolare per alimentazione ed igiene sociale;
- b) Lo sviluppo del benessere abitativo con progetti di nuovi quartieri inseriti in piani urbanistici;
- c) Lo sviluppo economico con innovazioni come l'elettrificazione della rete ferroviaria e la costruzione di una rete stradale extra-urbana moderna;
- d) Il progresso dell'insegnamento, in particolare in vista di un aumento della durata degli studi, ma anche a vantaggio dell'apprendistato, di forme di educazione continuativa, per la formazione di corpi tecnici di élite, ma anche di medici, operatori sociali ed educatori;
- e) La realizzazione di un programma quadro per tempo libero e svaghi.

De Man è decisamente ottimista quando afferma che il Bureau d'Etudes Sociales studierà un piano quinquennale che preveda l'aumento della capacità di consumo interno del 50% in tre anni e del 100% alla fine dei cinque anni. La qual cosa significa una crescita media del 14,5% per ciascuno dei primi tre anni e del 15,5% per ciascuno dei secondi due, non esattamente uno scherzo, soprattutto se si pensa applicata ad un paese relativamente piccolo in un mondo ancora immerso nella grande crisi.

7 Riforma politica

De Man si premunisce di confermare il sentimento democratico che deve sostenere questa operazione. Il Piano deve rafforzare le basi democratiche e mettere le istituzioni parlamentari in grado di realizzare le trasformazioni indicate.

Lo Stato ed il regime parlamentare devono soddisfare le condizioni seguenti:

- 1) I poteri emaneranno dal Suffragio Universale puro e semplice;
- 2) Le libertà costituzionali saranno garantite a tutti i cittadini;
- 3) L'organizzazione politica ed economica assicurerà l'indipendenza e l'autorità dello Stato e dei poteri pubblici di fronte ai potentati economici;
- 4) Il potere legislativo sarà esercitato da una Camera unica i cui membri saranno eletti a Suffragio Universale;
- 5) La Camera, i cui metodi di lavoro saranno semplificati e adattati alle necessità dell'organizzazione sociale moderna, sarà assistita, nell'elaborazione delle leggi da dei consigli consultivi, i cui membri saranno scelti in parte, in funzione delle loro competenze, al di fuori del Parlamento;

- 6) Allo scopo di evitare i pericoli dello statalismo, il Parlamento accorderà agli organismi incaricati di dirigere l'economia, i poteri di esecuzione indispensabili alla rapidità d'azione e alla concentrazione delle responsabilità.

V. Conclusioni

Voglio premettere un'avvertenza al lettore che affronti quest'ultimo capitolo: questa parte della tesi è stata oggetto di una discussione abbastanza lunga e serrata col professor Del Corno il quale mi suggeriva che le pagine che avevo scritto non erano proprio idonee ad una tesi di storia. Infatti questo capitolo arriva a delle conclusioni e ad una esortazione che non sono esattamente storia: su questa considerazione credo di non potere fare altro che convenire. D'altronde credo altresì di potere affermare che i primi quattro capitoli della tesi sono orientati verso un pubblico specialista, e spero così di avere assolto ai miei obblighi di storico e, per così dire, di essermi guadagnato il "diritto" di mantenere una conclusione diciamo non convenzionale. Il professore ha convenuto che la tesi era mia così come la scelta di scrivere queste pagine. Questo capitolo è pensato per un pubblico più vasto, ovviamente si fa per dire, non per specialisti, anche per questo sono partito *ab ovo*. È una serie, forse un po' disordinata, di eventi e di considerazioni di antropologia, filosofia, economia... il dato comune è che parlano tutti di esseri umani, alla fine la storia sono gli esseri umani, presi in tutte le loro possibili sfaccettature o da tutte le possibili angolazioni, per questo esistono la psicologia, la filosofia, l'economia ... e non solo la storia; sono modi un po' diversi di fare storia, si occupano comunque di esseri umani. Abbiamo discusso di Benedetto Croce e della sua frase «ogni storia è storia contemporanea». La spinta a studiare i fatti del passato nasce dal presente in stretto rapporto con i suoi problemi morali e materiali. Qualsiasi evento, lontano o vicino nel tempo, può comunicare ad ogni osservatore qualcosa di diverso, qualcosa che varia nel tempo e nello spazio, quindi secondo lo sviluppo di una determinata società ma, all'interno di essa, anche in funzione delle nostre curiosità, del nostro grado di attenzione, intelligenza e anche delle predisposizioni personali e di carattere. Alla fine stiamo dicendo che ognuno risponde in maniera unica e irripetibile. Si genera una conoscenza che, se forse non serve per prevedere il futuro, però determina una conoscenza migliore del punto di partenza, la qual cosa, oggidì, mi sembra particolarmente importante. Noi studiamo la storia e la filosofia e tutto il resto, per avere un lume o almeno «un lumicino, e se non fermo e sicuro, almeno ondeggiante e tremulo», ma questa fiammellina ci serve e la usiamo oggi. Sono andato a rileggermi Croce, quando scrive: «che alla storia spetti non

giudicare ma spiegare, e che essa debba essere non soggettiva ma oggettiva» e subito dopo aggiunge:

Raccomandazioni che non si è in grado di seguire ... la massima è affatto falsa, e bisognerebbe sostituirla l'opposto: che la storia deve sempre e rigorosamente giudicare, e dev'essere sempre ed energicamente soggettiva ... Ma il motivo originario di quella sentenza, il significato vero e legittimo del «giudicare» e della «soggettività» che essa condanna, è che la storia non deve applicare ai fatti e ai personaggi le qualifiche del bene e del male, quasi si dessero realmente al mondo fatti buoni e fatti cattivi, personaggi buoni e personaggi cattivi ... se la storia deve spiegare e non condannare; essa pronuncerà soltanto giudizi positivi ... Un fatto che sembri meramente cattivo, un'epoca che sembri di mera decadenza, non può essere altro che un fatto non storico, vale a dire non ancora storicamente elaborato, rimasto preda del sentimento e dell'immaginazione¹⁹²

La prima edizione di questa opera è del 1916 la quarta, quella che abbiamo letto, è del giugno 1941 e purtroppo sappiamo bene che Croce ha dovuto ritornare sull'ultimo giudizio. Non si tratta di dare patenti di bene o male e forse non esisterà più un fatto «meramente cattivo».

Non c'è alcuna relazione necessaria tra una tesi di laurea su un pensatore socialista attivo negli anni '20-'30 e valutazioni sull'attualità. Semplicemente ho intravisto un collegamento che è sorto da due considerazioni, la prima è che de Man è sì divenuto celebre grazie ad una critica di Marx, scritta nel 1926, ma è stato soprattutto un anticapitalista; il suo avversario non era Marx, di cui ha amato i *Manoscritti*, bensì il capitalismo. La seconda è che il capitalismo di oggi è di gran lunga peggiore del capitalismo per il quale lui ha ipotizzato di arrivare a patti addirittura con Hitler (nel 1940!). Su questa base ho voluto aggiungere alcune considerazioni solo mie.

Perché una tesi su un personaggio che, almeno in Italia, è semi-sconosciuto, addirittura un esiliato, un reietto, qualcuno per cui meglio far cadere una sorta di *damnatio memoriae*? Forse per lo stesso motivo per cui, alla triennale, ho scritto di un personaggio cui il manuale dedicava una decina di righe... perché è scoccata una scintilla. In realtà una scintilla tra le tante che scoccano ad ogni esame, ad ogni libro letto, anche ad ogni articolo, in una conferenza ed in altre occasioni ancora. Capita a tutti coloro che leggono saggistica, ogni volta che si legge un testo si è spinti a leggerne

¹⁹² B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, 2001, pp. 94-6.

tanti altri, perché ogni libro non può che operare continui rimandi per citazioni ed approfondimenti. Si genera così un sistema divergente che è assolutamente impossibile portare a convergenza: la curiosità è una sete che non si può spengere, più si va avanti meno possiamo evitare di vedere nella nostra ignoranza un abisso senza fine e terrificante. Eppure curiosità ed ignoranza sono cifre identificative dell'umanità e della sua finitezza, cui dobbiamo fare fronte al meglio così come, al meglio delle nostre possibilità, dobbiamo fare fronte al grande evento finale cui molti, troppi guardano con un terrore ed una angoscia che sono totalmente ingiustificati. Ed è in questi affrontamenti che gli esseri umani mostrano la loro dignità, talvolta la loro grandezza. Ma ritorniamo a quella precisa scintilla: della prima ho già detto a pagina 86, Carlo Rosselli cita de Man nel suo libro più celebre. Lo stesso Rosselli scriverà poi in alcune note:

Ecco un libro, anzi, ecco il libro, il *mio* libro, il libro che avevo tante volte sognato di scrivere, tante volte cominciato, sempre abbandonato. È la confessione coraggiosa, onesta, acutissima di un marxista disincantato, o meglio di un socialista convinto e praticante che vede volatilizzarsi il verbo marxista alla luce dei fatti, e delle dure esperienze.¹⁹³

L'altra scintilla è scoccata leggendo Jean-Jacques Chevallier, il quale nella Conclusione, intitolata *Lo Spirito contro Leviatano*, al suo *Le grandi opere del pensiero politico*, parla di Henri de Man e del suo confronto con Marx, del quale rifiuta razionalismo e determinismo, ma di cui esalta la spinta ideale che è stata alla base del socialismo. Devo anche ammettere che, avendo alle spalle una laurea triennale in filosofia, non volevo tanto scrivere di *histoire événementielle* piuttosto rimanere vicino alla storia del pensiero. Con Henri de Man credo di avere raggiunto il mio scopo ma, con mia somma fortuna, sono riuscito ad affrontare, forse è più giusto dire a sfiorare, quello che ritengo essere il massimo problema politico-economico-sociale del nostro tempo, quindi ho comunque potuto rimanere molto vicino al centro della storia "dura", anche se forse dovrei piuttosto parlare di attualità, di desolante attualità. Beh, se anche si trattasse di attualità e non di storia, di politica e non di storia, credo proprio che sia opportuno occuparcene e anche con assiduità. Se c'è un fatto che mi sento di

¹⁹³ S. Mastellone, *Carlo Rosselli e «La rivoluzione liberale del socialismo» Con scritti e documenti inediti, Les Confessions d'un Révolutionnaire*, Leo S. Olschki ed., 1999, p. 215.

rimproverare all'Università degli Studi di Milano, Dipartimento di studi storici è che dedica troppo poco spazio allo studio dell'economia e del pensiero economico, il che, soprattutto per l'indirizzo di storia contemporanea, mi sembra sinceramente un'enormità. Non propone nemmeno un esame sullo studio della globalizzazione, e voi mi dovete dire se esiste un problema storico più urgente da studiare. E se poi qualcuno dovesse affermare che, essendo un fenomeno in atto, non se ne può fare storia... fatemi il piacere, ci stanno sommergendo, il nostro sistema politico e sociale ne risulta ogni giorno più scosso e dico ogni giorno in un senso strettamente letterale. Per non parlare della nostra civiltà che è già caduta nel precipizio ed è solo in attesa dello schianto finale, travolta da un sistema che ormai sfugge al nostro controllo e, a dire la verità, non riusciamo nemmeno a capire nel controllo di chi sia.

Prima ho parlato di fortuna perché, all'inizio del percorso, avevo un'idea alquanto oscura della persona e della sua opera da non sapere dove sarei andato a finire. D'altronde questo è il bello del libero pensare, ed anche il suo aspetto inquietante, si parte da una certa posizione e non si sa dove si arriverà, magari su posizioni che non avremmo mai potuto credere di volere sostenere. La fortuna è stata dalla mia parte e sono straordinariamente soddisfatto di avere affrontato questo studio del quale ora mi accingo a parlare secondo il mio punto di vista. Infatti, durante lo svolgimento della tesi sono stato pressoché silente, come credo sia più giusto fare in un lavoro di storia: chi scrive deve cercare di scomparire pur sapendo bene che scomparire del tutto non è possibile. D'altronde c'era qualcuno molto più bravo da lasciare parlare, ho fatto soltanto qualche modesta aggiunta personale, soprattutto nel secondo capitolo alle pagine 70-72, anche se credo di essere rimasto sempre nel solco del pensiero di de Man. Chi si domandasse cosa è aggiunta mia e cosa no, non ha che da leggere i testi in questione, non avrà a pentirsene. Questa tesi è divenuta soprattutto un invito a riscoprire un autore che merita di essere letto e ponderato, ed oggi molto più che non alla fine della seconda guerra mondiale.

Prima di procedere oltre voglio fermarmi un istante per proporre alcune considerazioni, mettere insieme alcuni strumenti che userò per orientarmi.

Una costante delle comunità umane è il volgersi verso il passato: esiste un numero enorme di miti dell'origine perché senza memoria autobiografica gli uomini non hanno la loro identità. La costruzione di questa memoria è una necessità, non si può scindere

il costituirsi dell'identità umana da un processo culturale. Non siamo api o formiche, che hanno una carica istintuale alla nascita che le predefinisce per tutta la vita, noi nasciamo come se fossimo prematuri, il nostro cervello nasce praticamente vuoto e si riempie a contatto del mondo esterno, abbiamo la carica istintuale più bassa di tutto il mondo animale, e tutto ciò significa che siamo esseri prevalentemente culturali. Il comportamento è acquisito tramite l'educazione e, alla nascita, l'individuo si trova di fronte un corpo di tradizioni già definite. Se all'inizio il cervello umano è una spugna che assorbe informazioni dall'ambiente circostante, più avanti si stabilirà un dialogo tra individuo e organismi sociali. Questo dialogo presuppone due istanze: routine e progresso, e la tensione tra le due è essenziale nelle società umane, soprattutto in una società complessa e specializzata come la nostra. La routine è l'accumulo delle procedure necessarie alla sopravvivenza del gruppo, un dialogo stabilisce un equilibrio tra routine e progresso, ed il progresso è l'intervento delle innovazioni individuali. Chiaro che, parlando di dialogo, sto comunque riferendomi ad un processo storico-sociale, quindi il dialogo-confronto-scontro è da intendersi come più o meno conflittuale. Gli umani hanno una memoria potenziale che appartiene alla società, all'inizio la componente di plasmazione è dominante, veniamo formati durante l'infanzia ma l'uomo cresce e diventa creatore, interagendo con il corpo sociale, tenuto conto delle leggi di interazione tra individuo e società dettate dalla tradizione e degli impulsi all'innovazione. Abbiamo appena detto che l'identità è un dono sociale, è il risultato di un riconoscimento, della scoperta dell'ambiente circostante. Il progresso rappresenta l'intervento dell'individuo nel modificare le routine sociali; è il modo in cui le routine sociali evolvono.

Non possiamo non essere convinti che la dimensione storico-sociale è la più profonda per l'essere umano. La storia non è qualcosa di astratto, ma la nostra stessa vita, ognuno costruisce continuamente la sua memoria autobiografica; nessuno saprebbe chi è senza tenere il filo della propria storia, non è una stravaganza dell'animale uomo ma una necessità stringente. Solo esseri con un forte carico istintuale possono fare a meno della storia, ma noi non lo siamo, siamo esseri parlanti. E per capire come siamo stati formati dobbiamo comprendere il mondo attorno a noi, ossia comprendere la storia, storia intesa nel senso più lato possibile, intesa come umanità. E magari non ci piacerà qualcosa di quello che c'è attorno a noi e cercheremo di cambiarlo nei limiti

delle nostre possibilità. La comprensione del passato è centrale per capire chi siamo, ossia come siamo stati formati. E capire la storia, ossia quel processo di accumulo e di modifica delle procedure sociali è centrale, capire il percorso per come si è sviluppato nel tempo e che è arrivato fino a noi, plasmandoci nel modo che ci ha plasmato. Leggiamo cosa dice Benedetto Croce:

Ogni uomo ha la sua filosofia, rudimentale o sviluppata, più o meno lacunosa, e nessuno è uomo di nessuna filosofia. Il più povero giudizio sull'attività pratica è guidato dal lume di un concetto filosofico; e, se non da un lume, da un lumicino, e se non fermo e sicuro, almeno ondeggiante e tremulo. Talvolta il giudizio si arresta perplesso, non perché manchino documenti e notizie di fatto, ma appunto per le oscurità e difficoltà che sono nella filosofia di un tempo o di un individuo, e che è indispensabile sgombrare per procedere al giudizio richiesto.¹⁹⁴

L'alfabetizzazione è formazione dell'umano; i bambini imparano a leggere e a scrivere e all'inizio non sono tanto importanti i contenuti, importa che i bambini diventino logici, intellettuali, filosofi. Se non lo fanno avranno un accesso limitato all'identità visiva, razionale, critica degli umani di oggi. Leggiamo le parole di Gregorio di Nissa, vescovo e padre della Chiesa vissuto nel IV secolo:

Se l'essere umano fosse privo delle mani, tutte le parti del volto gli sarebbero state fatte a somiglianza dei quadrupedi, in conformità alla necessità del nutrimento, in maniera tale da avere una forma allungata, assottigliarsi in corrispondenza delle narici, e avere le labbra protruse, tumide e dure, spesse, adatte a brucare l'erba; sui suoi denti, inoltre, poggierebbe una lingua diversa da quella che ha ... Se dunque le braccia non fossero presenti nel corpo, come potrebbe essere stata impressa in esso una voce articolata? La costituzione delle parti della bocca non potrebbe essere stata conformata alle necessità della fonazione articolata, in quanto l'uomo sarebbe senz'altro costretto o a belare, o a squittire ... poiché la mano è stata aggiunta al corpo, la bocca è libera di servire alla parola (logos). Dunque, le mani sono comparse come qualità peculiare della natura dotata di logos, in quanto il loro Creatore, così, attraverso di esse, ha escogitato un modo per agevolare il logos.¹⁹⁵

Con un linguaggio naturalmente teleologico, come è normale che sia per un padre della Chiesa, Gregorio ci sta dicendo che l'umanità sta nell'uso della parola. Ricordiamoci che il vangelo di Giovanni comincia con «In principio era il Verbo», la parola.

¹⁹⁴ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari, 1923, p. 63.

¹⁹⁵ I. Ramelli, *Gregorio di Nissa, de hominis opificio 1-13: la natura magnifica della creatura umana, opera di Dio: traduzione e commento filologico*, «Stylos», n. 22 (2013), p. 206.

Conosciamo il caso descritto da Jean Itard, medico e pedagogo, che, ad inizio '800, cercò di educare, con poco successo, un ragazzo incredibilmente riuscito a sopravvivere e a crescere nella selvaggia regione dell'Aveyron; basandosi su quell'avvenimento François Truffaut diresse ed interpretò un bel film nel 1970. È molto più recente il tragico episodio di una bambina lasciata dalla madre, per circa due anni, in uno stato di abbandono quasi totale, degrado e denutrizione; scoperta in circostanze fortuite, sottratta alla madre e affidata ad un istituto specializzato. I giornali riportano che ad otto anni, ossia circa sei anni dopo, ha lo sviluppo mentale di un bambino di due-tre anni e non sa leggere né scrivere, e forse non lo farà mai.

L'uomo è un animale culturale, necessita di educazione e se si perde la finestra giusta nella fase critica dello sviluppo diventa tutto straordinariamente più difficile. È notorio che insegnare a leggere e a scrivere ad un adulto normodotato analfabeta è tutt'altro che semplice, così come imparare una lingua straniera nuova in età adulta. Educazione e cultura, servono per sviluppare l'umanità di quel vivente, animale assai particolare, che è l'homo sapiens. Gli esseri umani sono fatti di parole, idee, sentimenti. Se mancano, ci troviamo di fronte a uomini deformi o comunque mancanti, a causa di quel bagaglio istintuale così basso che contraddistingue la nostra specie.

Affidiamoci ad un altro episodio di cronaca recente. Un signore, che sembra avere fatto una più che discreta fortuna con delle startup, è stato accusato di violenza sessuale e detenuto in carcere per quasi nove mesi. I giornali riportano che è uscito di prigione per passare ai domiciliari ed è in cura disintossicante in attesa della decisione sul rinvio a giudizio che i pubblici ministeri, molto verosimilmente, chiederanno. Di questo episodio, tragico comunque vada a finire, non mi interessano i fatti, quelli sono di competenza del sistema giudiziario. Piuttosto, vado proponendo considerazioni di ordine filosofico e la filosofia non si occupa tanto di fatti, è platonica nel cuore, e non un platonismo idealistico ormai impossibile, ma continua necessariamente ad essere platonica perché pratica lo stile filosofico che è eidetico, ossia pensa il mondo sul piano logico-intellettuale. E noi non possiamo non fare filosofia, come già ci ha suggerito Croce; per non fare filosofia del tutto dovremmo forse andare a Kathmandu, stabilirci in un ashram e abbracciare un'altra cultura.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Con modifiche minori, devo questa frase al professore Carmine Di Martino, ispirata dagli appunti di Gnoseologia anno 2016-17, uno degli insegnamenti più belli di questo mio secondo percorso universitario.

In doveroso ossequio ad un principio giuridico fondamentale possiamo e dobbiamo sospendere il giudizio in attesa di una sentenza passata in giudicato, e questo pur mantenendoci il diritto di distinguere tra giurisprudenza e storia. Ma il punto focale non è questo, la questione che voglio sottolineare è che questo signore ha dimostrato un'intelligenza logico-matematica molto importante, se è vero che ha costruito una fortuna ancora piuttosto giovane, almeno per il metro italiano. Solitamente, anche se questa interpretazione è sempre più discussa e contestata, questo tipo di intelligenza è attribuita più tipicamente ai *sapiens* maschi. Sennonché esistono molte altre forme di intelligenza, alcune di natura più irrazionale, che sono fatte da intuizioni, emozioni, sentimenti. Ebbene di queste, il nostro soggetto, sembra esserne molto, troppo carente, se si definisce lui stesso «schiavo della droga». E questa carenza porta all'esistenza di esseri umani deformi, deformi proprio nel campo che maggiormente deve caratterizzare l'essere umano. È proprio il caso di ripetere: «Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?» (Mc 8,36). Questa persona può, a sua parzialissima discolpa, portare la considerazione di carattere sociale che il sistema va in una certa direzione, che Nietzsche ha proclamato la morte di dio nel 1882 e che il nuovo dio, il nuovo idolo è un altro. In questo momento sto parlando di “deformità”, per quanto riguardo il penale saranno i giudici a occuparsene e comunque non dimentichiamoci di Terenzio e di quello che qualcuno ha definito il più citato degli aforismi, *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

Questo episodio mi porta a prendere in prestito alcune considerazioni dall'antropologo americano Marshall Sahlins (1930-2021). In un libro del 2008 si focalizza sull'idea, straordinariamente pervicace nel mondo occidentale, dell'innata malvagità umana.

né quella cinese, né qualsiasi altra tradizione culturale, eguagliano quel profondo disprezzo per l'umanità proprio dell'Occidente, per il quale l'innata avidità umana trarrebbe la sua motivazione dalla supposta antitesi tra natura e cultura.¹⁹⁷

Lungo tutto il percorso della nostra storia, una teoria di pensatori «Che fossero monarchici o partigiani di repubbliche democratiche, hanno tutti condiviso la medesima sinistra visione della natura umana». Tucidide, i sofisti greci, Agostino di

¹⁹⁷ M. Sahlins *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera ed., 2010, p. 9.

Ippona, Machiavelli, Hobbes, John Adams, gli autori dei *Federalist Papers* (1788) Alexander Hamilton, John Jay e James Madison, fino a Durkheim...

A partire dal V secolo a.C. i filosofi greci svilupparono una separazione netta tra società e natura, tra *physis* e *nomos*, e questo dualismo gettò le fondamenta per quello che un pensatore ha definito il nostro *triangolo metafisico*: due sistemi politico-sociali si contendono il controllo di una natura umana presociale e antisociale, uno è basato su un principio di uguaglianza, l'altro su un principio gerarchico. Hobbes e John Adams propongono sì soluzioni diverse, ma condividono il problema di fondo, tenere in soggezione gli uomini e trattenerli dal perseguire il loro proprio interesse. Perché è la natura umana ad essere malvagia, perché natura significa pulsioni incontrollate, avidità, lussuria, brama di potere: allora serve un sapiente esercizio di bilanciamento dei poteri affinché nessun potere abbia troppo vantaggio su un altro, oppure serve un sovrano assoluto che domini incontrastato nella presunzione, invero non così fondata, che operi per il maggior bene comune e non per potere o vanità personali.

Sahlins parla della natura umana usata come paravento: se il racconto di Tuciddide sugli eventi di Corcira è il primo esempio letterario in cui la cultura si dissolve distrutta dalla perfida natura umana, invece il dialogo tra ateniesi e melii è impostato sulla logica della necessità. La natura ha legge di necessità, gli ateniesi parlano ai melii come se fossero impossibilitati ad agire altrimenti; si incolpa la natura e così facendo si perde la responsabilità morale soggettiva. Di sicuro è molto comodo, sarà anche vero?

Eppure questo non è un pensiero univoco. Nell'*Antigone* di Sofocle si parla di una natura buona a fronte di una legge cattiva. Anche in Omero, nel XIX libro dell'*Iliade*, l'approccio è differente, più complesso: Agamennone ha gravemente offeso Achille e le sorti della guerra volgono al peggio. Ma Agamennone è il re dei re e non può domandare scusa, allora è Ulisse a trovare la soluzione che mette a posto le cose facendo tornare la schiava nella tenda di Achille. Solo allora Agamennone, di fronte ai capi achei, può affermare:

pure non io son colpevole ma Zeus e la Moira e l'Erinni che nella nebbia cammina; essi nell'assemblea gettarono contro di me stolto errore quel giorno che tolsi il suo dono ad Achille. Ma che potevo fare? i numi tutti compiscono. Ate è la figlia maggiore di Zeus, che tutti fa errare, funesta; essa ha piedi molli; perciò non sul suolo si muove, ma tra le teste degli uomini avanza, danneggiando gli umani: un dopo l'altro li impania.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Omero, *Iliade*, trad. it. di R. Calzecchi Onesti, Torino, 1990, p. 681.

Tommaso d'Aquino pensa la proprietà privata come un uso degli uomini e non come una legge naturale, per la qual cosa è moralmente dubbia. Nella tradizione ebraica l'episodio della caduta nella Genesi ha una valenza diversa; se tutti i viventi sono certamente sottoposti alle conseguenze del gesto, non ereditano però la colpa. È il mondo cristiano che insiste sul concetto di peccato originale e Lutero non è casualmente un monaco agostiniano. Per Rousseau non è la natura umana ad essere corrotta, bensì la cultura. Dall'altra parte, Sahlins interpreta la nascita della Repubblica degli Stati Uniti d'America come fortemente condizionata dalla cupa visione dei Padri fondatori, sulla scia di quella tradizione che parte da Tucidide, rafforzata dalla tradizione cristiana della caduta, che è ancora più cupa nella versione calvinista e rafforzata dalla «rivisitazione come legge di natura da parte di Hobbes».

Gli Stati Uniti vennero eretti a partire dalla visione filosofica di Hobbes e dalla visione religiosa di Calvino; il che equivale a dire: dall'assunto che la guerra sia la condizione naturale dell'umanità e che lo spirito umano mal si concilia con il bene.¹⁹⁹

Sahlins aggiunge anche che: «sebbene fosse universalmente accettato che il popolo fosse il depositario della sovranità, era altrettanto risaputo che non doveva governare». Così come aggiunge che la Repubblica è stata aiutata sia dal fatto che l'egoismo si è scrollato di dosso la condanna teologica, soprattutto da parte dei calvinisti, ma anche da Adam Smith e dalla sua *mano invisibile* e poi da un'altra lunga teoria che parte da Montaigne, attraverso Samuel Johnson, Jonathan Swift, Mandeville, Helvétius, d'Holbach, La Méttrie... Secondo tutti questi signori, in estrema sintesi, le persone entrano in rapporti solo per raggiungere i propri interessi, in totale opposizione all'idea kantiana.

Una teoria generale della cultura fondata sull'egoismo naturale oggi giorno [è] più popolare che mai. Nel ventesimo secolo il peggio di noi stessi è diventato il nostro lato migliore. ... Ciò che l'Aquinate percepiva come schiavitù, anzi come punizione divina, ovvero la perenne sottomissione ai desideri della carne, per gli economisti neoliberali, i politici neoconservatori e la maggioranza degli abitanti del Kansas è il fondamento della libertà.²⁰⁰

¹⁹⁹ *Un grosso sbaglio*, cit., pp. 85-6.

²⁰⁰ *Un grosso sbaglio*, cit., pp. 100.

Finalmente, dopo un centinaio di pagine, ecco che Sahlins ci presenta l'altra ipotesi: «Il modo in cui l'Occidente rappresenta la natura è la cosa meno condivisa al mondo».²⁰¹

L'uomo occidentale si è esiliato in un universo senz'anima, il cristianesimo presenta una teologia di una divinità trascendente mentre l'uomo moderno, che ha ucciso dio, mostra un'ontologia puramente materiale. La realtà dei fatti è che nessun animale è feroce come si pretende che lo siano gli uomini per natura. La realtà dei fatti è che hanno ragione quelle tante civiltà, citate da Sahlins, per le quali è la cultura ad essere il punto di partenza dell'esistenza umana, e la biologia è ormai uno stato secondario. Ho volutamente usato il termine civiltà, e non popolazioni, come usato da Sahlins: chi erano i civili? I nativi americani, che avrebbero potuto spazzare via quelle poche decine di cenciosi ed affamati arrivati sul Mayflower, oppure i puritani suddetti, che hanno ricambiato l'aiuto ricevuto colpendo i nativi con malattie a loro sconosciute, in maniera assolutamente premeditata?

Homo homini lupus... che offesa, che infamante menzogna, questo accostare il comportamento sociale degli umani ai branchi di lupi:

con tutte le loro tecniche di deferenza, intimità e cooperazione che ne caratterizzano l'ordinata convivenza! Dopo tutto stiamo parlando dell'antenato del «miglior amico dell'uomo»²⁰²

In natura niente è così perverso dell'idea occidentale di natura umana, Freud «evoca il secolare odio dell'Occidente per sé stesso» ne *Il disagio della civiltà*.

Per metterla in linguaggio antropologico: la cultura è la natura umana ... condurre una vita basata sulla cultura significa avere la capacità e riconoscere la necessità di realizzare simbolicamente le proprie inclinazioni corporee, secondo determinazioni che hanno un senso per noi e per gli oggetti della nostra esistenza.²⁰³

Questa frase non ci ricorda qualcosa? Forse l'articolo 3 comma 2 della Costituzione della Repubblica:

²⁰¹ *Un grosso sbaglio*, cit., pp. 103.

²⁰² *Un grosso sbaglio*, cit., pp. 113.

²⁰³ *Un grosso sbaglio*, cit., pp. 121.

compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana.

A partire da Pico della Mirandola e dal *Discorso sulla dignità dell'uomo*, con Dio che decise di crearlo «opera di natura indefinita», l'uomo è un animale sociale e la sua natura si forma nella società, non esiste uomo se non all'interno della società. Lo stato di natura dell'uomo è la cultura, gli uomini sono fatti di parole. Non la natura è colpevole, se gli ateniesi vogliono soggiogare i meli, almeno si assumano le loro responsabilità. Termina Sahlins:

La mia modesta conclusione è che la civiltà occidentale sia stata fondata su una idea erronea e perversa di natura umana ... ci siamo proprio sbagliati. E soprattutto non dimentichiamoci che questa perversa concezione di natura umana sta mettendo a repentaglio la nostra stessa esistenza.²⁰⁴

A proposito di altre civiltà, una considerazione che mi sembra indispensabile: parlando di quelle comunità che hanno mantenuto una struttura tecnica e sociale che noi chiamiamo primitiva, se pensiamo ad una differenza di intelligenza non riusciamo a capire nulla. Non c'è una modificazione biologica del cervello, noi siamo identici alle persone che hanno quei sistemi sociali. Certi gruppi umani si sono mantenuti identici fino ad oggi, ma non è una vita naturale, è un'ingenuità pensare questo, dove c'è una popolazione di sapiens non c'è natura, dove c'è linguaggio, ci sono cultura e vita tecnica, soltanto non è la nostra vita tecnica. Provate voi a sopravvivere nella foresta amazzonica da soli anche per pochi giorni. Sono comunità umane, dunque assolutamente culturali, non sono comunità naturali. Dopo il linguaggio, che però necessita di mutazioni biologiche rispetto all'antenato comune che abbiamo con le scimmie, e che segna il definitivo distacco dall'animalità, la maggiore rivoluzione, però già di ordine sociale, è la sedentarietà. Scrive l'antropologo André Leroi-Gourhan

I cereali e il bestiame, chiave della liberazione della umanità primitiva, aprono la via al progresso tecnico ... la storia si svolge su tre piani discordi, quello della storia naturale per la quale l'homo sapiens del secolo XX differisce solo in minima misura dall'homo sapiens del trecentesimo secolo prima della nostra era, quello dell'evoluzione sociale che bene o male adatta le strutture fondamentali del gruppo biologico alle strutture che nascono dall'evoluzione tecnica, e quello dell'evoluzione tecnica, prodigiosa

²⁰⁴ *Un grosso sbaglio*, cit., pp. 127.

escrescenza dalla quale l'homo sapiens trae la propria efficienza senza essere biologicamente in possesso dei mezzi per controllarlo.²⁰⁵

L'evoluzione tecnica è sempre più avanti della società, dei suoi valori morali, della sua etica e oggi questo si nota sempre di più. Tra l'uomo biologico e l'uomo tecnico la mediazione è sempre più difficile; la costruzione sociale, la politica dovrebbe compiere questa operazione, ma anche la politica è sempre più in ritardo rispetto ai problemi.

L'assetto tecno-economico si proietta in un certo corpo sociale: dall'agricoltura, dai villaggi nasce la differenziazione in strati sociali. Non siamo come siamo in quanto sapiens ma in quanto sedentari. Ci siamo concentrati in un territorio molto piccolo e le innovazioni tecniche si sono prodotte non tanto per una particolare intelligenza (rispetto agli altri gruppi di sapiens), ma per un fenomeno diverso. L'agricoltura ha comportato la liberazione di alcuni individui dai compiti di procacciamento del cibo, alcuni membri del villaggio mangiano ciò che non hanno prodotto. Questi uomini possono dedicarsi ad altro, è questo che determina l'esplosione del progresso tecnico; la nascita di un corpo sociale, di individui dediti a compiti che non si traducono in prodotti alimentari, ma in prodotti tecnici. L'altro elemento significativo, che si coniuga accanto al progresso tecnico, è la gerarchia, la stratificazione sociale; la società si gerarchizza perché è sedentaria. L'agricoltura genera gerarchia: capi, guerrieri, e uomini di religione.

Ancora un'ultima serie di considerazioni accessorie, un po' più centrate sull'economia ma che cercano ancora di mantenere una componente filosofica e antropologica.

Siamo nell'epoca del progresso illimitato; già Leopardi, nella prima metà dell'800 manifestava più che scetticismo ne *La Ginestra*. Il positivismo è crollato ma l'idea di benessere materiale e della massima felicità per il maggior numero di persone resiste, con crepe evidenti ma col supporto di tutta la potenza di fuoco di un sistema mediatico eccezionale. In questo contesto, anche socialismo e comunismo hanno modificato il loro obiettivo, dalla costruzione di una società e di un uomo nuovo ad una competizione di carattere strettamente materiale. Una nuova religione che sostituisce alla Città di Dio, la città terrena del Progresso con produzione senza limiti e con libertà e felicità senza restrizioni. Costanzo Preve analizza l'impostazione che Togliatti ha dato al PCI del dopoguerra: basata sulla sempreverde idea che il capitalismo fosse in

²⁰⁵ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. 1 Tecnica e linguaggio*, Torino, 1977, p. 63.

crisi e incapace di modernizzare il paese. La scommessa è stata persa anche se il crollo innegabile è arrivato solo molti anni dopo Togliatti, per dare un riferimento diciamo a partire dal 1980 con la sconfitta alla Fiat.

Se il socialismo ha deragliato resta il fatto che il sistema capitalista sembra essere incapace di mantenere la *Grande Promessa* (ho preso a prestito l'espressione di Erich Fromm). Il quale afferma che due sono i presupposti psicologici: il primo che lo scopo della vita sia la felicità intesa come «soddisfazione di ogni desiderio o bisogno soggettivo», il secondo che «egotismo, egoismo e avidità, che il sistema non può fare a meno di generare conducono all'armonia e alla pace».²⁰⁶

Il comportamento economico, invece che essere valutato all'interno di un sistema di regole fissate dall'etica, come nella scolastica medievale, diviene autonomo rispetto ai valori umani; la domanda non è cosa è bene per l'uomo ma cosa è bene per il sistema. Ovviamente fatta l'ipotesi che ciò che va bene per il sistema vada bene per l'uomo e che le caratteristiche di cui sopra, egotismo, egoismo e avidità sono insite nella natura umana. L'uomo non è più il soggetto ma «l'alienato adoratore di un idolo».

Se la modalità avere, di cui ci parla Fromm, trova le sue origini necessariamente in un fattore biologico, nell'istinto di sopravvivenza, invece la modalità essere insiste nel carattere sociale dell'uomo, questo pure altrettanto necessario. Queste due modalità sono entrambe presenti nell'uomo e noi dobbiamo scegliere a quale delle due offrire la nostra anima, prestando bene attenzione a comprendere come struttura e sovrastruttura influenzino tale scelta. Marx ha mirabilmente sintetizzato:

il regno della libertà comincia in effetti soltanto là dove cessa il lavoro determinato dal bisogno e dalla convenienza esterna; risiede quindi, per la natura stessa della cosa, oltre la sfera della produzione materiale in senso proprio. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare l'uomo civile, e deve farlo in ogni forma di società e in tutti i modi di produzione possibili. Con il suo sviluppo si estende il regno della necessità naturale, perché si espandono i bisogni; ma nello stesso tempo si espandono le forze produttive che li soddisfano. La libertà in questo campo può consistere unicamente in ciò, che l'uomo socializzato, i produttori associati, regolino razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo sottopongano al loro controllo collettivo, invece di esserne dominati come da una cieca potenza ... Ma questo rimane pur sempre un regno della necessità. Al di là dei suoi confini ha inizio lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a sé stesso; il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulla base di quel

²⁰⁶ E. Fromm, *Avere o essere?*, Milano, 1977, pp. 15-6.

regno della necessità. La riduzione della giornata lavorativa ne è la fondamentale condizione.²⁰⁷

Gli animali, col loro carico istintuale, con il loro essere in armonia con la natura non sono sottoposti a questa condizione. Lo sono gli umani, dotati di una coscienza che non è quella animale, la coscienza umana è autocoscienza, coscienza riflessa. Significa che noi possiamo pensare di noi stessi come di terzi, significa che possiamo provare la più assoluta terzietà rispetto ad ogni altro vivente. Attenzione a quello che dice Sahlins, “possiamo” provare la più assoluta terzietà, non “dobbiamo”; mettere in atto una scelta del genere è una risposta culturale e sociale. E la terzietà “può”, ma non “deve”, essere assoluta; la terzietà assoluta è l’inferno cristiano, è la totale separazione, la totale mancanza di amore verso Dio ma soprattutto verso il prossimo. La terzietà, più o meno assoluta, è l’alienazione di Marx. Tutto ciò quando la nostra carenza, la nostra indeterminazione naturale, assieme alla previsione dell’evento finale, ci spingono nella direzione di dare un senso alla nostra vita.

Scrivono Fromm, che Martin Lutero ha dato origine ad una:

forma patriarcale di cristianesimo la cui base era rappresentata dalla classe media urbana e dai principi secolari; l'essenza di questo nuovo carattere sociale è la sottomissione all'autorità patriarcale, con il "lavoro" come unico mezzo per assicurarsi amore e approvazione.²⁰⁸

La facciata rimane cristiana, ma diviene una «religione industriale», incompatibile con il cristianesimo genuino; gli uomini divengono sudditi di un sistema che loro stessi hanno costruito. I sentimenti di solidarietà umana perdono di centralità ed il perno del nuovo modello è la paura dell’autorità con la relativa sottomissione. I caratteri «sacri» della nuova religione sono lavoro, proprietà, profitto e potere. Ne consegue che gli uomini sono valutati e valutano sé stessi secondo questi parametri, occorre avere successo, vincere una gara. Forse non per Diogene di Sinope, ma per la maggior parte degli umani sarà magari sempre stato vero che uno dei fattori principali per la generazione dell’autostima è il riconoscimento di terzi, ma qui il gioco è cambiato: dimostrare certe capacità non è più sufficiente, qui l’asticella da superare è alzata in continuazione. Racconta Umberto Galimberti, filosofo e psicanalista, che oggidi la

²⁰⁷ K. Marx, *Il Capitale*, Libro III, cap. 48-III, Novara, 2013, pp. 1011-2.

²⁰⁸ *Avere o essere?*, cit., pp. 191.

depressione non nasce più da un senso di colpa ma da un senso di inadeguatezza, non si tratta più del gioco tra «permesso e proibito» ma tra il «ce la faccio o non ce la faccio». Ormai tutto è permesso, ci dicono Pasolini e Preve; non ha più senso pensare al capitalismo contemporaneo in termini di borghesia. Il capitalismo ha avuto origini borghesi e patriarcali, in particolar modo nei confronti di donne, figli e variamente sottoposti: un sistema repressivo e paternalista. Ma poi è la volta della produzione di massa, dello sviluppo tecnico-scientifico accelerato, della personalizzazione dei prodotti, della pubblicità... Una società dei consumi non può essere patriarcale e repressiva, perché consuma molto meno. L'uomo è venditore e merce allo stesso tempo, quello che in Italia è avvenuto tra il 1958 ed il 1968; il Sessantotto è una svolta storica, soprattutto in Italia, con il passaggio ad una morale postborghese del consumo. Pasolini parla di “mutazione antropologica”, di “grande trasformazione”. Scrive Costanzo Preve:

Dio è morto, e la sua morte non comporta assolutamente l'avvento dell'Oltreuomo, come credono i nicciani ingenui, ma l'avvento del Consumatore Indifferenziato. Se la morale protoborghese si basava sul potere patriarcale, la morale postborghese (e l'attuale capitalismo è postborghese, anche se i marxisti non se ne sono ancora accorti, e continuano a pigliarsela con un ormai inesistente “potere borghese”) non si basa più sul potere patriarcale, ma su di un self-service di consumi individuali facilitati da Internet.²⁰⁹

Machiavelli è stato superato, perché non sono più dei fini umani a stabilire i mezzi, quello che era un mezzo, con odore di zolfo incorporato, è diventato un fine; e parliamo del denaro. Con la tecnica è persino peggio, non c'è nemmeno più l'umana avidità, per quanto deprecabile ma pur sempre umana; la tecnica è fine assoluto, non ha nessun altro fine che la sua stessa potenza. Se qualcosa è tecnicamente fattibile sarà fatto presto o tardi, che si sappia che farne oppure no, che se ne comprendano gli effetti oppure no. Siamo ormai arrivati all'alienazione di cui parla Marx nei *Manoscritti*, molto amati da de Man. Alle differenti sfumature che Marx dà al termine, ormai dobbiamo aggiungere l'annotazione di Claudio Napoleoni: nel sistema economico attuale solo alcuni sono sfruttati, però tutti sono alienati. Anche i capitalisti rientrano in un «meccanismo anonimo ed impersonale» del quale devono rispettare le regole e

²⁰⁹ *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie*, cit., p. 201.

di cui non sono affatto i “padroni”. Frutto della storia occidentale, che ha portato la filosofia a figliare la tecnica moderna, la quale ha già abbondantemente preso il sopravvento a livello planetario. Ancora Preve:

Al tempo di Marx non esisteva ancora l'attuale lavoro flessibile e precario, la valorizzazione capitalistica non si era ancora estesa mediante la manipolazione pubblicitaria dell'intero “mondo della vita” (Husserl), la famiglia e la sessualità non erano ancora state “liberalizzate”, eccetera, ma ciononostante il raggio sociale del concetto di alienazione da lui disegnato nei Manoscritti resta sempre attuale.²¹⁰

Abbiamo raccolto abbastanza materiale torniamo a Henri de Man e al messaggio che ci ha lasciato.

Inizierei la parte finale della tesi citando lo scritto di una persona che lo ha conosciuto da vicino, un compagno di partito, Paul-Henri Spaak:

Henri de Man, rentré en Belgique après un long séjour en Allemagne, avait largement contribué à me montrer ce que mes positions «d'extrême gauche» avaient de romantique et d'irréaliste. ... Pendant la guerre, il a commis de lourdes fautes, explicables, car ce professeur de psychologie n'avait ni sens politique, ni connaissance des hommes. Sa supériorité intellectuelle le conduisait à les mépriser. Mais ses erreurs, qui furent grandes, qui firent de lui un réprouvé et un exilé, ne peuvent m'empêcher de dire qu'il est le plus authentique penseur socialiste du XX^e siècle, et l'un des rares hommes qui, en quelques occasions, m'a donné la sensation du génie. Un jour, l'étude de son œuvre théorique sera reprise. De Man trouvera alors sa vraie place parmi les meilleurs sociologues de notre temps.²¹¹

Questa citazione merita un approfondimento. Abbiamo scorso brevemente la storia del nostro autore di Anversa, rientra dalla Germania per l'effetto combinato della vittoria di Hitler e per la tentazione dell'offerta fattagli dal POB. Una tentazione forte, una situazione politico-economica bloccata con le strategie tradizionali di risposta alla crisi economica che hanno fallito in maniera manifesta. De Man propone una strategia nell'ottica *Planista*, non siamo lontani da quello che realizzerà Mussolini in Italia, un sistema economico misto dove però il sistema bancario sia controllato dallo Stato e così pure quelle che, all'epoca, erano le industrie chiave, quelle che portano alla produzione dell'acciaio.

²¹⁰ C. Preve, *Introduzione ai Manoscritti economico-filosofici del 1844 di Karl Marx*, in E. Orso, *Alienazioni e uomo precario*, Pistoia, 2011, p. 171.

²¹¹ P.-H. Spaak, *Combats Inachevés. De l'Indépendance à l'Alliance*, Bruxelles, 1969, pp. 25-6.

Il lascito più certo di Henri de Man è la più fiera avversione verso il capitalismo, le sue critiche verso Marx ed il marxismo sono solo strumentali: è un socialista e vuole trovare una strada nuova per applicare un socialismo nuovo. Abbiamo già osservato che la sua avversione, forse il suo disprezzo per il capitalismo lo hanno spinto fino all'incredibile gesto, che pure ha condiviso col re del Belgio, di restare sul territorio nazionale occupato e di tentare una quanto mai improbabile trattativa coi tedeschi. Su quali basi poi? Su questo avvenimento ritengo che la conclusione di Spaak sia corretta. Resta il fatto che è difficile trattenersi dal fare qualche considerazione. Rispetto al 1940 il capitalismo ha fatto almeno un altro grande salto (dal punto di vista tecnologico più d'uno), il capitalismo che osserviamo oggi è quello della globalizzazione. Lo sviluppo delle nuove tecnologie di IT ha permesso di spostare capitali e informazioni rapidamente e virtualmente in ogni luogo del pianeta. Il capitalismo occidentale che, a cavallo tra gli anni '60 e '70 del XX secolo, si trova in pratica ad affrontare una situazione di piena occupazione, con tutte le conseguenze del caso in termini di costi e di conflittualità sul lavoro, grazie a queste tecnologie ha potuto fare ricorso a quella incredibile massa di lavoratori cui allude Marx nel primo libro del Capitale quando scrive di «un esercito industriale di riserva». Questo esercito si trova anzitutto in Asia, ed il caso cinese è quello che merita maggiore attenzione. La Cina, che è una Repubblica popolare, cui le statistiche demografiche dell'ONU attribuiscono una popolazione stimata in 760 milioni di abitanti per il giugno 1970, è una nazione che ha una storia ed una civiltà straordinarie ma, dal punto di vista economico-tecnico, sta vivendo forse il momento più buio della sua esistenza. In Cina, ma non solo, si assiste ad un fenomeno che non ha precedenti nella storia e su cui si dovrebbe discutere a lungo. Il “mondo occidentale” letteralmente regala una conoscenza tecnico-scientifica, che rappresenta un vantaggio competitivo molto difficile da colmare, ad un sistema che è straordinariamente coeso, i fatti del 1989 lo dimostrano, autoritario, ossia estremamente veloce, e desideroso di ritrovare la potenza perduta oltre due secoli prima. Non si può dimenticare che la Cina è stata fatta oggetto di decisioni umilianti da parte dell'Occidente con apertura forzata dei mercati, trattati ineguali, conquiste territoriali, addirittura guerre condotte per mantenere aperto il mercato cinese dell'oppio, ovviamente contro la volontà imperiale... Non possiamo nemmeno

nascondere che nella storia dell'Occidente c'è anche l'ingombrante presenza del narcotraffico, e ciò da almeno due secoli.

Difficile non pensare che la globalizzazione, questo enorme processo, non abbia voluto raggiungere esattamente i risultati che ha ottenuto. Il capitale ha avuto un'occasione eccezionale per investire e per abbattere il costo del lavoro. Con la totale complicità o insipienza dei sistemi politici occidentali il capitale ha danneggiato scientemente i popoli dove è nato e che hanno pagato il conto, e ha prodotto un impressionante accumulo di ricchezza in sempre meno mani: esattamente il processo inverso alla democrazia. Poi capita ancora di sentire la vecchia, stolta litania sul medioevo epoca di barbarie.

Con un meccanismo di causa/effetto che andrà studiato, il potere privato e sovranazionale delle grandi imprese mondiali ha raggiunto un livello assolutamente senza precedenti con un'influenza enorme su qualsiasi sistema pubblico mondiale, anche sul più potente di tutti quanti.

Il 17 gennaio 1961, nel suo discorso radiofonico di addio alla nazione da presidente, Dwight Eisenhower, repubblicano e generale che ha combattuto nella seconda guerra mondiale parla di:

this conjunction of an immense military establishment and a large arms industry is new in the American experience. The total influence - economic, political, even spiritual - is felt in every city, every statehouse, every office of the federal government. We recognize the imperative need for this development. Yet, we must not fail to comprehend its grave implications. Our toil, resources, and livelihood are all involved. So is the very structure of our society.

In the councils of government, we must guard against the acquisition of unwarranted influence, whether sought or unsought, by the military-industrial complex. The potential for the disastrous rise of misplaced power exists and will persist. We must never let the weight of this combination endanger our liberties or democratic processes. We should take nothing for granted. Only an alert and knowledgeable citizenry can compel the proper meshing of the huge industrial and military machinery of defense with our peaceful methods and goals²¹²

A distanza di quarant'anni da questo sorprendente messaggio, nel settembre 2001, avvengono dei fatti che cambiano il mondo e sui quali i dubbi e le domande sono sempre più leciti. Gli effetti di questi episodi sono che quella che è comunemente

²¹² J. Ledbetter, *Unwarranted Influence: Dwight D. Eisenhower and the Military-Industrial Complex*, Yale University Press, 2011, pp. 215-6.

considerata la più grande democrazia del mondo dichiara a tempo di record una guerra ed invade una nazione, con un'occupazione militare che è terminata solo pochi mesi fa. Non sono riusciti ad intercettare un'operazione invero piuttosto complessa, però nel giro di nemmeno un mese scoprono i colpevoli. Niente male! L'ineffabile presidente della grande democrazia il 20 settembre (nove giorni dopo!) non trova niente di meglio che lanciare un messaggio dal tono mafioso «Every nation, in every region, now has a decision to make. Either you are with us, or you are with the terrorists».²¹³ Poco più che un anno dopo, grazie ad una campagna mediatica basata sull'inganno (o in alternativa sulla stupidità), la grande democrazia invade un secondo paese: è il marzo del 2003.

Accenniamo brevemente al primo episodio: il quotidiano di proprietà di Confindustria riporta il dato che in quasi venti anni di occupazione gli Stati Uniti hanno speso quasi 1000 miliardi di dollari cui occorre aggiungere qualche altra decina di miliardi da parte di altri paesi, per l'Italia si parla di 8,7 miliardi di euro.²¹⁴ Oltre 1000 miliardi di dollari spesi durante una permanenza di venti anni ed il paese è ritornato nelle mani dei precedenti governanti nel giro di poche settimane! Da non specialista e con una dizione non molto professionale si può solo dire “soldi buttati nel cesso”. Sarebbe quanto mai opportuno che qualcuno ne desse conto.

Un economista e premio Nobel scrive un libro sull'altra guerra e sull'altra occupazione. La guerra è molto breve, ma l'occupazione dura oltre otto anni. Parla di:

Quasi 4000 soldati [americani] sono stati uccisi e oltre 58000 sono stati feriti o si sono ammalati gravemente ... Centomila soldati americani sono tornati dalla guerra affetti da gravi disturbi psichici, che nella maggior parte dei casi diventeranno cronici. Per quanto terribile fosse il regime di Saddam Hussein, oggi la gente in Iraq sta molto peggio.²¹⁵

Si chiama *Post-traumatic stress disease*, in italiano Disturbo da stress post traumatico. Gli americani hanno cominciato a studiarlo dopo la guerra in Vietnam, nelle trincee della Grande guerra, i molti che ne rimangono colpiti, hanno buone possibilità di finire fucilati come codardi o traditori: almeno questo è un indice di civiltà.

²¹³ *Selected Speeches of President George W. Bush 2001 – 2008*

²¹⁴ https://www.ilsole24ore.com/art/afghanistan-20-anni-usa-spendono-1-trilione-dollari-italia-87-miliardi-euro-AEkJyc?cmpid=nl_morning24

²¹⁵ J. E. Stiglitz, L. J. Bîlmes, *La guerra da 3000 miliardi di dollari*, Torino, 2009, p. VII.

Stiglitz, da buon economista, calcola il costo della guerra e, riconoscendo i grandi margini di incertezza, considera che in uno «scenario realistico-moderato» si arriva alla non trascurabile cifra di 3.000 miliardi di dollari. Viene spontaneo domandarsi perché? Facciamo un'ipotesi sul costo del greggio: ho preso il consumo medio annuo di barili di greggio degli USA (nel periodo 2010-2020)²¹⁶ che è 6708 milioni di barili e l'ho moltiplicato per 20 (che è il numero di anni di occupazione dell'Afghanistan). Dividendo 3.000 miliardi per il valore così ottenuto il risultato è 22,4 dollari per barile. Ossia se ipotizziamo di spalmare il costo calcolato da Stiglitz sui barili di greggio consumati in 20 anni in America otteniamo questo dato. Dobbiamo trovare un'altra spiegazione... e Stiglitz ce la suggerisce:

Il vasto ricorso ai contractor solleva anche un altro problema, in quanto crea numerose occasioni di condurre affari illeciti e di alimentare il fenomeno della corruzione. È risaputo che alcune società hanno ricevuto retribuzioni eccessive, come ad esempio la Halliburton, contractor della Difesa, di cui il vicepresidente Dick Cheney è stato amministratore delegato, ma questa è soltanto la punta dell'iceberg.²¹⁷

Eisenhower aveva qualche ragione a lanciare l'allarme. Si combattono le guerre per fare affari, per avidità, in fondo niente di così sorprendente, peccato che sia totalmente incompatibile con l'idea democratica. E non si può nemmeno dire che le guerre ci sono sempre state perché la differenza è sostanziale. Anche la guerra è evoluta in peggio, Cartesio, che ha scritto quello che ha scritto, tra gli altri modi di sbarcare il lunario, ha preso parte alla guerra dei Trent'anni, ma non è rimasto un abbrutito. Quando il mondo occidentale era governato da monarchie, che si appoggiavano su aristocrazie, i nobili, che avevano un aristocratico rifiuto nei confronti del lavoro, vedevano nella guerra l'unica occupazione degna. Per la qual cosa l'élite della società combatteva. Ancora le élite borghesi paternaliste ed autoritarie, per lo più orientate verso il patriottismo ed il nazionalismo, che pure trovavano la loro occupazione naturale nel lavoro, non potevano pensare che i loro figli non prendessero parte alla guerra nazionale. Giusto ancora nel 1909 Marinetti poteva scrivere nel *Manifesto del Futurismo*: «Noi vogliamo glorificare la guerra – sola igiene del mondo». A partire dall'oscuro carnaio del primo conflitto mondiale, la guerra ha perso totalmente ed irreparabilmente ogni anche pur

²¹⁶ Bp Statistical Review of World Energy 2021

²¹⁷ La guerra da 3000 miliardi di dollari, cit., p. 13.

vagamente ipotizzabile nobiltà; sarebbe molto interessante un'analisi sociologica che comparasse la partecipazione delle fasce alte di reddito e di educazione alle guerre contemporanee rispetto alla Grande guerra. Anche in questo caso la globalizzazione e la tecnica segnano una differenza d'altronde, per l'élite della globalizzazione, l'idea di nazione è semplicemente superata, le istituzioni pubbliche delle singole nazioni stanno perdendo potere. D'altronde il meccanismo è abbastanza chiaro o la democrazia o il WTO, tutti e due assieme è un miraggio e tale resterà almeno fino a che non si manterranno differenze importanti nel costo del lavoro tra un continente ed un altro. Qualsiasi nazione di questo mondo è stata, a seconda della convenienza, di volta in volta protezionista o liberoscambista: de Man ha scritto di quando anche l'Impero britannico ha fatto il salto; ma oggi essere protezionisti è proibito, la globalizzazione non lo permette più. Ma chi ha eletto la globalizzazione a decidere delle nostre vite? Come funziona il meccanismo?

Eisenhower ha scritto che «an alert and knowledgeable citizenry can...», ma non è vero o, forse, non è più vero. Il concetto di fondo, ma su questa strada non è possibile approfondire in questa sede, è che la democrazia non riesce più a svolgere la sua funzione. Il sistema è diventato troppo complesso e la democrazia è sempre più forma, facciata e sempre meno sostanza. A tal proposito le responsabilità, sia del sistema economico che di un sistema pubblico, diciamo disattento, sono tutto. Pasolini diceva qualcosa di simile già a metà anni '70.

Avevo cominciato a dire che il capitalismo di de Man non è più il capitalismo odierno: se dovesse riscrivere oggi il suo Piano è ipotizzabile che apporterebbe delle aggiunte. La principale credo che si possa riferire alla finanza: a fronte dello strapotere del capitale finanziario credo che sarebbe spinto dall'idea di cancellare l'intermediazione finanziaria. Ossia quel sistema, assolutamente iniquo, per il quale una parte si assume tutti i rischi e l'altra ha solo vantaggi. Ma non è solo questo il punto e nemmeno il principale: il problema più rilevante è l'enorme potere che si genera con il fatto che milioni di persone affidano i loro risparmi ad un numero molto limitato di persone, che si trovano a gestire centinaia, migliaia di miliardi, con la creazione di un potere immenso. Un esempio fin troppo banale dell'iniquità del sistema sta nelle "vendite allo scoperto". Permettere questo meccanismo ignobile significa dare un vantaggio competitivo a quelli che sono già molto più forti. Nessun privato cittadino, che non sia

forse Bill Gates, può vendere allo scoperto, sarebbe privo di senso: è possibile solo se hai una disponibilità finanziaria che ti permetta di indirizzare il mercato dove vuoi che vada. La vendita allo scoperto è un po' come una scommessa in cui le tue possibilità di successo aumentano quanto più la posta che stai scommettendo è alta, sono scommesse che si autoavverano. Questi signori, non solo dispongono di analisti, conoscenza ed informazioni molto superiori al resto del mercato, ma anche di un vantaggio extra. Come mai? Inqualificabile!

Un altro esempio che ci aiuta a inquadrare la finanza ci viene dalla gestione del debito pubblico nazionale (intendo quello italiano). Se osserviamo le statistiche fornite dal MEF (Ministero dell'Economia e delle Finanze) ci accorgiamo che la composizione del debito pubblico italiano è radicalmente variata tra gli anni '80 ed oggi. Allora il debito pubblico era costituito circa al 90% da titoli a breve scadenza (BOT e CCT), comprati dai risparmiatori italiani, i quali volevano difendere il capitale e non speculare. Oggidì quasi la stessa percentuale è riservata a titoli a lunga scadenza (BTP). Per quale motivo? Perché i titoli a lunga scadenza sono usati per speculare, per essere comprati e rivenduti molte volte sul mercato secondario. E chi trae vantaggio da questa situazione? I gestori delle società di intermediazione finanziaria che hanno una conoscenza del mercato ed una capacità di influenzarlo, sia mediaticamente che con il meccanismo vendite/acquisti, enormemente superiore al risparmiatore medio. Chi comprava i BOT? I risparmiatori italiani. Perché non si comprano più BOT? Perché gli interessi sono negativi! Questa è una scelta politica... a vantaggio di chi? Si potrebbe parlare delle società di rating, di questi osceni padroni delle nostre vite, dei meccanismi di asta dei titoli pubblici, della possibilità che è data alle multinazionali di evadere le tasse. Perché alle multinazionali? Perché multinazionali significa dividendi, significa rendita, il vecchio lavoro morto del gigante di Treviri. Interessante, ma troppo impegnativo per le mie ancora modeste capacità, anche perché i pochi lettori cominciano ad essere stanchi. Sarà per la prossima tesi, comunque il lettore...

Ancora poche notazioni, una me la suggerisce Gaetano Salvemini il quale scrive:

In Fascist Italy the State pays for the blunders of private enterprise. As long as business was good, profit remained to private initiative. When the depression came, the

Government added the loss to the tax-payer's burden. Profit is private and individual. Loss is public and social.²¹⁸

A parte il fatto che probabilmente il fascismo non aveva molte altre strade da percorrere, mi sembra molto più interessante ipotizzare quale avrebbe potuto essere la reazione dello storico socialista di fronte alla legislazione dell'Unione Europea, civilissima e democraticissima, la quale con la Direttiva 2014/59/UE, cosiddetta *bail-in*, fa praticamente la stessa cosa per «Affrontare i problemi degli istituti finanziari in dissesto».

Raccogliere l'eredità di Henri de Man significa mettersi in cammino per percorrere la sua stessa strada, sennonché abbiamo ancora meno tempo, siamo in una situazione peggiore. Lo scopo è distruggere il capitalismo, modificarlo radicalmente, almeno. È necessario, è urgente, è un sistema anti-umano, Marx lo aveva compreso fin dal 1844. L'ultima citazione per concludere:

Le dittature del passato temevano la libertà d'espressione, censuravano la contestazione, rinchiudevano gli scrittori, bruciavano i libri controversi. I bei tempi dei brutti autodafé permettevano di distinguere i buoni dai cattivi ... Per ridurre l'umanità in schiavitù, la pubblicità ha scelto la linea morbida, la persuasione. Viviamo nel primo sistema di dominio dell'uomo sull'uomo contro il quale la libertà è impotente. Anzi, questo sistema punta tutto sulla libertà, è questa la sua grande trovata.²¹⁹

Inappuntabile, però dobbiamo pur sempre ricordare l'idea di Napoleoni: siamo tutti alienati. Se solo ci svegliassimo tutti non avremmo avversari, che sia questa la strada? L'idea di de Man di spingere su civiltà ed educazione? È anche l'idea di Sahlins, la civiltà occidentale si è incamminata sulla strada peggiore, ma ce ne sono altre.

Forse la strada da percorrere è chiamare in soccorso la tecnica e la politica e trasformare, a insindacabile scelta dell'individuo, la produzione in ore di non lavoro, in quel «regno della libertà» di cui parla Marx. Significa spostare l'equilibrio del sistema economico totalmente a vantaggio del lavoro, di qualsiasi lavoro, significa ridurre drasticamente le ore necessarie per poter vivere una vita degna di un essere umano. Dopodiché ci saranno sempre quelli che vogliono guadagnare di più e sono disposti a lavorare più ore, che sono più capaci, poche pagine sopra abbiamo fatto

²¹⁸ G. Salvemini, *Under the Axe of Fascism*, London, 1936, p. 416.

²¹⁹ F. Beigbeder, *Lire 26.900*, Milano, 2001, p. 20.

l'esempio di uno molto capace... a fare soldi. A quel punto non ci sarebbe più invidia, non più rivalità, solo libere scelte, bisogni e capacità. Rathenau scrive che metà del lavoro serve a produrre rifiuti, nel film *Salò*, Pasolini suggerisce che viviamo tutti nelle feci, nella merda, che mangiamo cacca, e non solo le vittime, sono i carnefici che danno il là; anche i carnefici sono alienati, anzi sono i più alienati di tutti.

Certo che i soldi sono importanti, nessuno vuole raccontare favole. De Man lo ripete in più occasioni, Marx scrive che il regno della libertà si costruisce solo sul regno della necessità. Ma Sahlins, Fromm, il nostro uomo deforme e tutti gli altri servono per dire che stiamo distruggendo una civiltà per avidità e questo non era mai successo nella storia. Sia il denaro che la tecnica oggi non sono più mezzi, sono fini, sistemi che procedono in autonomia, l'uomo è comandato e non comanda più. Abbiamo bisogno di un'altra economia e di un'altra tecno-scienza affinché si possa recuperare un senso umano. Per quale motivo si consuma in maniera incessante, si consumano vite se non per una profonda ed angosciante perdita di senso? Di quel senso che gli esseri umani non riescono a non cercare nella loro vita; perché sono esseri autocoscienti e sono a termine, gli esseri umani sanno di dover morire; gli animali non lo fanno, forse se ne rendono conto ad un certo punto, ma loro sono in equilibrio con la natura, l'Occidente no. Eppure continuiamo a bruciare vite seguendo un percorso di alienazione tanto folle quanto disumanamente attuato. Fin troppo chiaro che il capitalismo è l'esatto opposto dell'umanesimo di cui hanno parlato Marx e de Man, la sintesi dell'umanesimo sta in quell'articolo della nostra Costituzione già citato, è «il pieno sviluppo della persona umana», sviluppo che non è possibile attuare in un sistema capitalista il quale, al contrario, droga l'individuo. Il consumismo è un sistema anti-umanista: esiste, almeno in apparenza, un forte biasimo sociale nei confronti del consumo di droga, però la droga del consumo è assolutamente libera.

Eppure altre strade sono possibili.

In Italia gli occupati nel settore primario sono circa il 3,7% del totale degli occupati, negli USA la percentuale è più bassa ancora. Se usciamo dalla vuota idolatria del consumismo, dalle menzogne del capitalismo basta avere molto meno per essere molto più. Avere o essere, è elementare, gli esseri umani sono, sono in mille modi diversi, il resto è inganno e follia, una follia che noi abbiamo costruito e che non riusciamo più

ad arrestare. Una rivoluzione, de Man la amerebbe, ma c'è così tanto da osservare, da studiare, da comprendere, da meditare in silenzio.

Bibliografia

Fonti

H. de Man, L. de Brouckere, *Le mouvement ouvrier en Belgique (1911)*, Bruxelles, 1985.

H. de Man, *Au pays du taylorisme*, Bruxelles, 1919.

H. de Man, *The Remaking of a Mind*, New York, 1919.

H. de Man, *La Leçon de la Guerre*, Bruxelles, 1920.

H. de Man, *Socialisme et Marxisme*, Bruxelles, 1928.

H. de Man, *Il superamento del marxismo*, Bari, 1929.

H. de Man, *Nationalisme et socialisme*, Bruxelles, 1932.

H. de Man, *Réflexions sur l'Économie Dirigée*, Bruxelles, 1932.

H. de Man, *Le socialisme constructif*, Paris, 1933.

H. de Man, *Marx redécouvert*, Association pour l'étude de l'œuvre d'Henri de Man, Genève, 1980.

H. de Man, *Le Plan du Travail*, Bruxelles, 1934.

H. de Man, *Corporatisme et socialisme*, Bruxelles, 1935.

H. de Man, *L'Idée socialiste*, Paris, 1935.

H. de Man, *Le Plan du Travail et les communistes*, Bruxelles, 1935.

H. de Man, *La Joie au Travail. Enquête basée sur des témoignages d'ouvriers et d'employés*, Paris, 1935.

H. de Man, *Masses et Chefs*, Bruxelles, 1937.

H. de Man, *Le Socialisme gouvernemental d'Henri de Man*, Bruxelles, 1938.

H. de Man, *La politique intérieure*, Bruxelles, 1938.

H. de Man, *Une offensive pour la paix*, Bruxelles, 1938.

H. de Man, *Après coup*, Bruxelles, 1941.

H. de Man, *Réflexions sur la paix*, Bruxelles, 1942.

H. de Man, *Cahiers de ma montagne*, Bruxelles, 1944.

H. de Man, *Au-delà du nationalisme*, Genève, 1946.

H. de Man, *Cavalier seul*, Ginevra, 1948.

H. de Man, *L'ère des masses et le déclin de la civilisation*, Paris, 1954.

Studi

AA. VV., *Histoire de la Belgique contemporaine 1914-1970*, Bruxelles, 1975.

AA. VV., *1885/1985 Du Parti ouvrier belge au Parti socialiste*, Bruxelles, 1985.

E. Barish, *The double life of Paul de Man*, New York, 2014.

F. Beigbeder, *Lire 26.900*, Milano, 2001, p. 20.

E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, 1968, Bari.

A. Blondy, *Nouvelle histoire des idées*, Paris, 2016.

M. Brélaz, Ivo Rens, in *Biographie Nationale*, Bruxelles, 1973.

M. Brélaz, *Henri de Man. Une autre idée du socialisme*, Genève, 1985.

M. Brélaz, *Léopold III et Henri de Man*, Genève, 1988.

B. Bruneteau, *Les Totalitarismes*, Paris, 2014.

G. W. Bush, *Selected Speeches of President George W. Bush 2001 – 2008*

B.-S. Chlepner, *Cent ans d'histoire sociale en Belgique*, Bruxelles, 1972.

E. Collotti a cura di, *L'Internazionale operaia e socialista tra le due guerre*, Milano, 1985.

B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari, 1923.

B. Croce, *Henri de Man : - au delà du marxisme. - Bruxelles, l'Églantine*, «La Critica», V. 26 (1928), pp. 459-60.

B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, 2001

G. De Ruggiero, *HENRI DE MAN. - Il superamento del marxismo*, trad. di Aless. Schiavi., «La Critica», V. 27 (1929), pp. 459-63.

P. Dodge, *Beyond Marxism: the faith and works of Hendrik de Man*, The Hague, 1966.

P. Dodge, *A Documentary Study of Hendrik de Man, Socialist Critic of Marxism*, Princeton, 1979.

J. Droz, *Histoire générale du socialisme. 3 / De 1918 à 1945*. Paris, 1977.

- A. Fabre-Luce, *Une tragédie royale l'affaire Léopold III*, Paris, 1948.
- E. Fromm, *Avere o essere?*, Milano, 1977.
- E. Gerard et AA.LL., *Nouvelle histoire de Belgique 1905-1950. La Démocratie rêvée, bridée et bafouée 1918-1939*, Éditions Complexe, 2006.
- J. Gotovitch, *La Belgique et la guerre civile espagnole : un état des questions*, «Journal of Belgian History», n. 3-4 (1983).
- E. Hansen, *Hendrik de Man and the Theoretical Foundations of Economic Planning: The Belgian Experience, 1933-40*, «European Studies Review», V. 8 (1978), pp. 235-57
- G. Haupt, *L'internazionale socialista dalla Comune a Lenin*, Torino, 1978.
- E. James, *Un nouveau théoricien du socialisme : Henri de Man*, «Revue de métaphysique et de morale», T. 36, n. 1 (1929), pp. 113-144.
- T. La Rocca, U. Santinelli, *L'identità dell'Austria e dell'Europa tra le due guerre mondiali*, Susil ed., 2020.
- P. Landsvreugt
- J. Ledbetter, *Unwarranted Influence: Dwight D. Eisenhower and the Military-Industrial Complex*, Yale University Press, 2011.
- A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. I Tecnica e linguaggio*, Torino, 1977.
- R. Luxemburg, *Rebuilding the International*, «Die Internationale», n. 1 (1915)
- K. Marx, *Il Capitale*, Libro III, cap. 48-III, Novara, 2013.
- S. Mastellone, *Carlo Rosselli e «La rivoluzione liberale del socialismo» Con scritti e documenti inediti, Les Confessions d'un Révolutionnaire*, Leo S. Olschki ed., 1999.
- T. Milani, *Hendrik de Man and Social Democracy*, Palgrave Macmillan, 2020.
- E. Mounier, *Henri de MAN : L'Idée socialiste*, «Esprit», V. 3, N. 31 (1935), pp. 90-3.
- O. Nay, *Histoire des idées politiques*, Armand Colin ed., 2016
- P. Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris, 2002.
- R. Overy, *Crisi tra le due guerre mondiali 1919-1939*, Bologna, 2009.
- D. Pels, *Socialism between fact and value: from Tony Blair to Hendrik de Man and back*, «Journal of Political Ideologies», v. 7, n. 3 (2002), pp. 281–299.

- A. Philip, *Henri de Man et la crise doctrinale du socialisme*, Paris, 1928.
- A. Pletinckx, *Le Parti Ouvrier Belge dans la première phase de la crise économique 1930-1933 (1ère partie)*, «Journal of Belgian History», n. 3-4 (1976).
- C. Preve, *Un secolo di marxismo. Idee e ideologie*, Pistoia, 2003.
- C. Preve, *Introduzione ai Manoscritti economico-filosofici del 1844 di Karl Marx*, in E. Orso, *Alienazioni e uomo precario*, Pistoia, 2011.
- P. J. Proudhon, *Les Confessions d'un Révolutionnaire*, Paris, 1849.
- I. Ramelli, *Gregorio di Nissa, de hominis opificio 1-13: la natura magnifica della creatura umana, opera di Dio: traduzione e commento filologico*, «Stylos», n. 22 (2013).
- S. Romano, *Sternhell lu d'Italie*, «Vingtième Siècle, revue d'histoire», n. 6, avril-juin 1985, pp. 75-82.
- C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Torino, 1973.
- J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, Milano, 1965, II, 11, p. 60-1.
- B. Russell, *The prospects of industrial civilization*, Londra, 1923, p. 8
- B. Russell, *Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, New York, 1919.
- M. Sahlin, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera ed., 2010.
- G. Salvemini, *Under the Axe of Fascism*, London, 1936, p. 416.
- W. Schivelbusch, *3 New Deal. Parallelismi tra gli Stati Uniti di Roosevelt, l'Italia di Mussolini e la Germania di Hitler. 1933-1939*, Milano, 2008.
- R. Schor, *Crises et dictatures dans l'Europe l'entre-deux-guerres 1919-1939*, Paris, 1993.
- G.-H. Soutou, *L'Europe de 1815 à nos jours*, Paris, 2007.
- P.-H. Spaak, H. de Man, *Pour un socialisme nouveau*, Bruxelles, 1937.
- P.-H. Spaak, *Combats Inachevés. De l'Indépendance à l'Alliance*, Bruxelles, 1969.
- Z. Sternhell, *Né destra né sinistra. L'ideologia fascista in Francia*, Milano, 1997.
- J. E. Stiglitz, L. J. Bilmes, *La guerra da 3000 miliardi di dollari*, Torino, 2009, p. VII.
- A. de Tocqueville, *Scritti politici. La democrazia in America*, Torino, 1968, p. 588.

F. van Kalken, *Entre deux guerres. Esquisse de la vie politique en Belgique de 1918 à 1940*, Bruxelles, 1945, p. 79.

M. Van Haegendoren, *Le parti socialiste belge de 1914 à 1940*, Bruxelles, 1995.

J. Vanwelkenhuyzen, *Le gâchis des années 30*, Bruxelles, 2007.

Actes du colloque international sur l'œuvre d'Henri de Man: organisé par la Faculté de droit de l'Université de Genève les 18, 19 et 20 juin 1973, sous la présidence du professeur Ivo Rens, Faculté de droit de l'Université de Genève 1974.