

## Alcuni aspetti del sogno di Marx\*

Tom Rockmore (Università di Pechino)

*Marx is by any measure a gigantic figure, one of the most influential thinkers of modern times, someone whose influence is spread widely throughout the contemporary world. Nowadays is a moment when, following the great recession of 2008, Marx is in the air again. This paper focuses on a philosophical approach to Marx as the central inspiration for the Marxist-Leninist application of his ideas in the October Revolution as well as for the events now taking place in China. The paper discusses Marx's dream in four sections. The first section analyses Marx's relation to Marxism in suggesting that we must understand Marx through his own writings. The second section links Marx to the modern version of what I will be calling Rousseau's problem, or the traditional philosophical concern with human fulfillment. The third section identifies examples of Marx's protean conception of human social freedom. The fourth and last section will take up the practice of Marx's theory, more precisely its capacity to bring about the transformation of capitalism into communism in examining four suggestions based on Marx's theories.*

*Marx; October Revolution; Rousseau; Hegel; Communism.*

Marx è sotto ogni aspetto uno dei pensatori più importanti dell'epoca moderna, tanto che la sua influenza si fa ancora sentire in tutto il mondo contemporaneo. La fama dei grandi pensatori si diffonde per poi tramontare inevitabilmente. Ma in questi anni, a partire soprattutto dalla recessione del 2008, Marx è tornato a far parlare di sé e anche i suoi interrogativi sono tornati a farsi sentire. L'interesse nei confronti del capitale, che costituisce il tema centrale del pensiero marxiano, è ad esempio una delle ragioni alla base del successo internazionale di cui ha goduto il libro di Piketty.

Marx, che è stato un pensatore dell'Ottocento, è nato quasi due secoli fa e quasi un secolo prima di quella rivoluzione d'Ottobre che a lui si sarebbe largamente ispirata. Il 10 novembre del 1619 il giovane Cartesio fece tre sogni che – dirà - lo avrebbero condotto alle sue teorie più mature. A distanza di poco più di due secoli, il giovane Marx elabora il sogno di un mondo migliore, che dovrà realizzarsi grazie a una teoria originale che mira sia ad interpretare che a trasformare il modo moderno. Il sogno di Marx si manifesta dunque in gran parte nella proposta di una transizione dal capitalismo al comunismo, transizione che rappresenta un mezzo e non certo il fine ultimo. In ballo c'è una risposta alla versione moderna dell'antico interesse filosofico dell'Occidente al tema della prosperità [*flourishing*] umana. Marx, secondo il quale gli uomini non progrediscono [*flourish*] e non possono progredire nel mondo industriale moderno, ritiene invece che essi possano prosperare come

---

\* Trad. it. dall'inglese di Leonardo Pegoraro.

individui umani pienamente realizzati dopo la transizione dal capitalismo al comunismo. Tuttavia, non avendo saputo elaborare fino in fondo la sua posizione, alcuni elementi importanti della sua argomentazione mancano di chiarezza: si pensi proprio al tema cruciale della transizione dal capitalismo al comunismo, o ancora ai contorni che dovrà assumere la libertà umana nel mondo post-capitalista.

Questo articolo concentra l'attenzione su due punti chiave: l'applicazione marxista-leninista delle idee di Marx nella rivoluzione d'Ottobre e gli odierni sviluppi in Cina. Il "sogno di Marx" verrà trattato in quattro paragrafi. Nel primo si analizzerà il rapporto tra Marx e il marxismo, con l'idea che per capire il filosofo di Treviri occorre partire dai suoi stessi scritti. Il secondo paragrafo verterà sul legame che intercorre tra Marx e la versione moderna di ciò che chiamo la "questione di Rousseau", ovvero il tradizionale interesse filosofico verso la piena realizzazione dell'uomo. Nel terzo paragrafo passerò in rassegna alcuni esempi della concezione marxiana proteiforme della libertà umana e sociale. Infine, il quarto e ultimo paragrafo affronterà la messa in pratica della teoria di Marx, più precisamente la sua capacità di sollecitare la trasformazione del capitalismo in comunismo, esaminando quattro proposte che sono basate su di essa.

### *1. Sul rapporto tra Marx e il marxismo*

Conviene iniziare dal rapporto tra Marx e il marxismo, che è sempre stato centrale in ogni sforzo di interpretazione e applicazione del suo pensiero. L'idea di Locke secondo cui per prima cosa è necessario debellare le erbacce vale perfettamente anche per Marx e il marxismo. Per capire meglio il primo occorre fare astrazione da quest'ultimo e quest'operazione non può che portare vantaggi. In circostanze normali, non leggeremmo mai Platone attraverso gli interpreti di Platone, Kant attraverso i kantiani e così via. Eppure, per ragioni diverse, è da un pezzo che Marx viene letto con le lenti del marxismo, relegando i suoi scritti a un ruolo secondario. Il risultato è che, invece che da una lettura diretta di Marx, si tende a "conoscerlo" attraverso gli scritti di eminenti marxisti che si sentono autorizzati a parlare a suo nome.

Vi sono diverse ragioni che spiegano questo fenomeno inusuale: il ritardo, spesso decennale, nel pubblicare gli scritti di Marx; il rapporto di vicinanza personale e intellettuale con Engels, durato oltre quarant'anni; il prestigio di cui gode Lenin in ragione del suo ruolo centrale nella rivoluzione d'Ottobre;

il ruolo di Stalin, il dittatore russo che ha negato il diritto al dissenso; la preoccupazione tutta politica di una schiera di marxisti impegnati a presentare il pensiero di Marx come una dottrina coerente e unitaria; e così via. Infatti, nel dibattito contemporaneo Marx è costantemente ritratto nelle vesti del marxista. La discussione su Marx verte il più delle volte sulla visione marxista di Marx più che sulle sue teorie, e verte ancora più spesso sull'accettazione o il rifiuto di uno o più aspetti della lettura marxista di Marx piuttosto che sulle vere posizioni del filosofo. Alcune evidenze aneddotiche indicano che Marx rigettava queste forzature. Rivolgendosi a Paul Lafargue pare che abbia affermato: «L'unica cosa che so è che non sono marxista!»<sup>1</sup>.

Questo aneddoto nega la pretesa, tipica del dibattito marxista, di una continuità omogenea tra Marx e il marxismo. Per “marxismo” intendo qui ciò che intendeva Engels, in particolare dopo la scomparsa di Marx nel 1883, in una serie di scritti tra cui *L'ideologia tedesca*, *L'Anti-Dühring* e soprattutto *Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*. In questi e in altri lavori Engels fa propria un'interpretazione di Marx basata su una lettura errata di Feuerbach. Quest'ultimo, il quale aveva studiato con Hegel, era diventato un critico hegeliano minore e successivamente un importante teologo protestante. Il titolo dell'opuscolo di Engels faceva riferimento al “*der Ausgang*” *dalla filosofia classica tedesca*, espressione con la quale descriveva l'idealismo tedesco, una tendenza che a parere suo come di altri giovani hegeliani aveva raggiunto l'apogeo e un punto di approdo definitivo con Hegel. Il poeta Heinrich Heine, sodale di Marx e allievo di Hegel convinto che la filosofia fosse giunta al suo compimento, parlava anche a nome di molti altri quando scriveva, cripticamente, che «la nostra rivoluzione filosofica si è conclusa; Hegel ha chiuso questo grande cerchio»<sup>2</sup>. Secondo Engels, Marx aveva abbandonato Hegel per mettersi per seguire Feuerbach, il più grande genio filosofico vivente, nel suo distacco da Hegel e poi dall'idealismo tedesco, dalla filosofia, per avvicinarsi al materialismo e alla scienza.

L'interpretazione che Engels dà di Marx attraverso Feuerbach è assurda al rango di testo sacro nel marxismo, il quale continua infatti a difenderne la validità. Tale lettura si fonda su tre pilastri essenziali. In primo luogo, Marx non sarebbe un filosofo ma uno scienziato, alla stregua di Darwin. E così come Darwin ha scoperto le leggi della biologia, Marx ha scoperto quelle dello sviluppo della storia umana. In secondo luogo, Marx aveva iniziato a studiare

---

<sup>1</sup> Si veda la lettera di Engels a Eduard Bernstein, datata Londra, 2-3 Novembre 1882, in MECW, vol. 46, p. 353.

<sup>2</sup> HEINE 1986, p. 156.

filosofia poco dopo la morte di Hegel per poi scrollarsi di dosso le catene concettuali di questa disciplina. Abbandona cioè l'idealismo, che erroneamente discendere dalla mente al mondo sensibile, e abbraccia il materialismo, che correttamente risale dal mondo verso la mente. Infine, la presa di distanza di Marx da Hegel, dall'idealismo e più in generale dalla filosofia è in gran parte da attribuirsi all'influenza di Feuerbach.

L'interpretazione che Engels dà di Marx è stata ampiamente accolta, se non altro perché molte opere di Marx vennero pubblicate solo più tardi e in alcuni casi molto dopo, quando il marxismo si era già affermato come un fenomeno istituzionalizzato fondato sulla lettura marxista di Marx. Lenin, per esempio, nel fondare il leninismo o il marxismo-leninismo si rifà soprattutto a Engels e alla lettura che questi fa di Marx. In *Materialismo ed empiriocriticismo* (1909), il suo testo filosofico più importante, Lenin cita Engels più di trecento volte mentre riserva a Marx una sola citazione.

Il pensiero di Hegel si è evoluto lentamente nel corso dei decenni. Marx invece è stato un pensatore frenetico. Quello nei confronti di Feuerbach è un interesse che nasce improvvisamente nei primi anni Quaranta dell'Ottocento, quando Marx è ancora agli inizi del suo percorso, per poi smorzarsi quasi altrettanto bruscamente. Ne adotta però le stesse idee in fatto di religione. Inoltre, Feuerbach influenza la concezione del soggetto che emerge dai *Manoscritti economico-filosofici*. Se è vero che Marx è influenzato per qualche tempo da Feuerbach, e attraverso questi da Fichte, il resto della dottrina marxista è però falso.

La creazione di un "marxismo classico" da parte di Engels presenta una serie di limiti. Anzitutto, ci sono differenze tra Marx ed Engels quanto alla loro formazione e capacità intellettuale. Mentre il primo aveva studiato filosofia come si conveniva all'epoca, il secondo, invece, non aveva esperienza filosofica. Quando aveva abbandonato le scuole superiori prima del diploma per andare a lavorare nell'azienda di famiglia, Engels conosceva solo ciò che chi proveniva dal suo ambiente doveva conoscere.

Un secondo problema è la lentezza con cui furono pubblicati gli scritti di Marx. Engels fece pubblicare il secondo e il terzo volume de *Il capitale* prima di morire nel 1895. Ma i due brevi scritti sui *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel usciranno nel 1927, i *Manoscritti economico-filosofici*, che daranno vita a un importante dibattito sull'umanesimo marxista, verranno dati alle stampe nel 1929 in Unione sovietica e nel 1932 in Occidente, i *Grundrisse* solo nel 1939, e così via. Questo basta per capire che in molti casi l'idea che Marx avesse

abbandonato il terreno della filosofia per approdare alla scienza si era affermata ben prima che i suoi testi più importanti fossero accessibili.

Un terzo aspetto riguarda il richiamo di Engels alla presunta differenza filosofica tra materialismo e realismo. Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx respinge quell'atteggiamento contemplativo che attribuisce a Feuerbach e alle forme precedenti di materialismo e caldeggia un atteggiamento pratico fondato sull'attivismo sociale e, per dirla con lui, sull'«umanità sociale». Il filosofo di Treviri fa correttamente notare che il materialismo feuerbachiano, ovvero l'idealismo della società civile, pietra angolare della cosiddetta filosofia del futuro, non è altro che un nome diverso per una versione aggiornata dell'idealismo hegeliano. È altresì interessante constatare che quest'aspetto, che evidenzia non già la discontinuità, bensì la continuità tra materialismo e idealismo, non viene colto né da Lenin<sup>3</sup> né da Lukács<sup>4</sup>.

Un ultimo elemento concerne poi quella componente politica che, attraversando in profondità il marxismo, sembra ridurre la filosofia alla politica. Il rigetto di Platone nei confronti della sofistica lo aveva portato a rifiutare l'idea che l'argomento più debole potesse apparire come quello più forte. Il marxismo cinese è assai influenzato da quello russo. Non è abbastanza noto che il giovane Lenin nella sua prima pubblicazione coniò il concetto di *partinost*, e cioè di “spirito di partito”.

Quanto detto finora sul marxismo e la sua incapacità o quasi di capire Marx attraverso i suoi scritti deve sollecitarci ad essere molto cauti nel decidere cosa possiamo accettare e cosa dobbiamo rifiutare. Non deve allora sorprendere che G.S Jones, autore di una recente biografia di Marx, concluda il suo dettagliato studio facendo osservare, a mio avviso correttamente, che «il Marx costruito nel Novecento rispecchia solo in minima parte il Marx che era vissuto nell'Ottocento»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Lenin scrive: «In diesem idealistischen Werk Hegels ist am wenigsten Idealismus, am meisten Materialismus. “Widersprechend”, aber Tatsache!»: LENIN 1956--, vol. 38, p. 226.

<sup>4</sup> Cfr. LUKÁCS 1971, p. 33.

<sup>5</sup> V. STEDMAN JONES 2016, p. 594.

## 2. *Il problema di Rousseau: cultura e civilizzazione*

L'interesse principale di Marx è la versione moderna della tradizionale tematica etica dello sviluppo umano. Un tema connesso ad altri aspetti quali la natura e la nutrizione, la felicità, l'autorealizzazione, lo sviluppo umano e così via. Questioni antiche come la tradizione filosofica occidentale: anticipate, sia pure non esplicitamente, da Socrate, studiate e confermate da Platone, riconfermate da Aristotele e riformulate in epoca moderna da Rousseau, attraverso ciò che definirei come "il problema di Rousseau". Questi si pone una domanda cruciale: in quali condizioni sociali, o in quale tipo di società, gli esseri umani prosperano e, ammesso che vi sia una differenza, prosperano al meglio?

Si tratta di un tema che si sviluppa dapprima nell'antica Grecia, per poi attraversare tutta la tradizione moderna, coinvolgendo Kant, Hegel e Marx. Anche se oggi, dopo John Rawls, sembra che siamo nel pieno di una svolta dall'interesse verso lo sviluppo umano alla ben più limitata e meno interessante questione di cosa sia giusto non, come suggerito da Platone, per lo Stato, bensì per l'individuo moderno<sup>6</sup>.

La prosperità umana è oggetto di studio di una serie sorprendentemente vasta di ambiti del sapere come la religione, la medicina, la sociologia, la filosofia e così via. Comprende aspetti quali la felicità (*eudaimonia*), l'indipendenza o l'autosufficienza (*autarkeia*), la virtù o la capacità di eccellere, la salute, i servizi sociali, il pieno sviluppo, e così via. Nell'ottica cristiana la prosperità umana dipende dalla possibilità di invertire la Caduta. Agostino descrive questo approccio, che per i cristiani di qualsivoglia denominazione poggia sulla relazione che sussiste tra esseri umani finiti e un Dio infinito, come il ritorno da Atene a Gerusalemme<sup>7</sup>. Un approccio alternativo è quello che intende la cultura e la civilizzazione come prodotti umani e terreni, o, in poche parole, il risultato di relazioni che intercorrono fra loro in maniera indiretta.

Gli esseri umani si fanno strada tra la natura dando vita alla cultura e, ammesso che vi sia una differenza tra le due, alla civilizzazione. È comunemente noto fin dall'antichità greca che gli esseri umani altro non sono che animali sociali, i quali per loro natura si associano in forme diverse, dalla

---

<sup>6</sup> Questa questione più limitata - più limitata rispetto alla quesitone tradizionale della natura e delle condizioni alla base dello sviluppo umano - interesserà teorici critici successivi, tra cui Habermas, Honneth e più recentemente Jaeggi. V. JAEGGI 2014.

<sup>7</sup> V. AGOSTINO 1986.

*polis* greca alle città e Stati moderni. La città, indipendentemente dalle caratteristiche che assume, riveste un ruolo particolare per gli esseri umani: è il *locus* in cui vivere e vivere sempre meglio. Anche se si è manifestato in modalità via via diverse, il rapporto tra il benessere umano e la trasformazione e antropizzazione dell'ambiente è da molto tempo all'ordine del giorno.

*La Repubblica* di Platone costituisce uno dei primi tentativi di rispondere a questa sfida attraverso una città-Stato delineata razionalmente in un momento in cui la città e lo Stato non si erano ancora sviluppati come entità separate. Il lessico e in parte la questione cambiano nel corso dell'epoca moderna, laddove il centro d'attenzione si sposta dalla felicità<sup>8</sup> alla libertà. Con la modernità, lo sviluppo umano viene variamente inteso come connesso in varie forme all'autodeterminazione e/o allo sviluppo umano<sup>9</sup> da Adam Smith,<sup>10</sup> Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Marx e molti altri autori.

### 3. *La sfida lanciata dalla questione di Rousseau*

Platone individua la soluzione alla questione dello sviluppo umano all'interno della città-Stato ideale nell'idea che gli esseri umani abbiano una natura statica e immutabile e dunque una funzione sociale altrettanto statica e immutabile<sup>11</sup>. Nel corso dell'epoca moderna, Rousseau mette in discussione

---

<sup>8</sup> V. RABBÁS – EMILSSON – FOSSHEIM – TUOMINEN 2015.

<sup>9</sup> V. MILL 2002, p. 11, nella cui prefazione l'Autore cita Wilhelm von Humboldt: «Il grande principio, cui direttamente convergono tutti gli argomenti sviluppati in queste pagine, è l'assoluta e essenziale importanza dello sviluppo umano nella sua più ricca diversità».

<sup>10</sup> La questione della “buona vita”, che emerge fin dall'antichità per poi arrivare ad oggi, è sempre stata dibattuta ma non ha mai trovato una risposta univoca e risolutiva. Il legame tra la buona vita e l'economia è stato evidenziato in epoca moderna. Smith, il fondatore dell'economia moderna, era lucidamente consapevole di questo legame. Marx sembra pensare che tale legame dovrà spezzarsi se si vorrà che la società lasci spazio allo sviluppo dei singoli individui. Successivamente alcuni osservatori si misurano con la dimensione economica del mondo moderno in modi diversi. Becker, un importante esponente della teoria della scelta razionale, ritiene che tutto sia quantificabile in termini economici. Più recentemente, contrapponendosi a questa lettura, Sandel ha richiamato l'attenzione sui dilemmi morali che emergono laddove non si è in grado di mantenere una tensione costante o addirittura una netta separazione tra l'economia e altri aspetti della vita. Rimando a SANDEL 2012.

<sup>11</sup> Per un approccio generale v. TABERY 2014.

questo assunto. Egli passa dal presupposto platonico di un legame immobile tra l'essere umano e l'ambiente sociale alla questione della libertà nel contesto sociale moderno.

Nel Seicento Hobbes si è impegnato a teorizzare la difesa della possibilità della vita in quanto tale, da lui notoriamente bollata come «misera, ostile e breve»<sup>12</sup>, attraverso un contratto sociale. Quando, circa un secolo dopo, ovvero sul finire del Settecento, Rousseau osserverà in un passo altrettanto celebre che «L'uomo è nato libero, ma dappertutto egli è in catene»<sup>13</sup>, la necessità di far parte di un contratto sociale qui non riguarda tanto la tutela della mera vita: si tratta piuttosto di salvaguardare una forma sensata di libertà all'interno del contesto sociale, una libertà posta al centro della concezione moderna di sviluppo umano.

La sfida lanciata da Rousseau a metà Settecento è stata interpretata in modi anche molto diversi fra loro. Kant, ispirandosi evidentemente alla filosofia aristotelica, intende la questione di Rousseau nei termini di un rapporto tra morale e felicità. Stando a Kant, Rousseau «nell'*Emilio*, ne *Il Contratto sociale* e in altre sue opere [...] cerca la risposta a questa ben più ardua domanda: in che modo dovrebbe progredire la cultura perché essa possa sviluppare le capacità degli uomini e contribuire per questa via alla loro aspirazione ad eccellere in quanto specie morale e specie naturale? Da questo conflitto [...] emergono tutti i mali che opprimono la vita umana e tutti i vizi che la disonorano»<sup>14</sup>. Il suo *Nachlass* aggiunge a ciò un primo afflato ecologista a proposito del giusto rapporto che andrebbe instaurato con la natura. Secondo Kant, l'umanità dovrebbe adoperarsi per quell'«unità di felicità e morale» che tocca il suo punto più alto non nel dominare la natura ma nel consentirle di prosperare<sup>15</sup>. Altri osservatori, tra cui Hegel e Marx, affrontano invece la sfida di Rousseau come una questione di civilizzazione.

Ci sono, in generale, tre principali soluzioni moderne alla questione dello sviluppo umano. In primo luogo, ritorno da un contesto costruito per via sociale a uno stadio di sviluppo precedente, più primitivo e chiaramente immaginario, che talvolta viene definito come stato di natura. Alcuni osservatori ritengono a questo proposito che lo stato di natura sia risulti comparativamente più avanzato rispetto ad altri approcci alternativi allo

---

<sup>12</sup> HOBBS 2002, chapter 13: XIII: "Of the Natural Condition of Mankind as Concerning their Felicity and Misery," p. 89.

<sup>13</sup> ROUSSEAU 1971, p. 7.

<sup>14</sup> "Speculative Beginnings of Human History" (1786) in KANT 1983, p. 54.

<sup>15</sup> *Handschriftlicher Nachlass*, in KANT 1900--, vol. XV, parte 2.

sviluppo umano. In secondo luogo, vi è la tendenza a individuare ciò che è bene per l'uomo non già all'esterno, bensì all'interno del contesto sociale moderno, qualsivoglia forma esso assuma. Infine, vi è l'idea che è solo facendo astrazione da tale contesto, ossia lasciandosi alle spalle il mondo moderno, che l'uomo sarà finalmente in grado di diventare pienamente umano.

#### 4. *Sulla proprietà, la proprietà privata e lo sviluppo umano*

Marx è contrario alla proprietà privata, o meglio alla proprietà privata dei mezzi di produzione. Il dibattito sulla proprietà risale ai tempi della filosofia greca antica e coinvolge molti autori tra cui Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Rousseau e Locke. I punti di vista sono davvero disparati. Locke, per esempio, sostiene che la giusta proprietà è quella che viene acquisita giustamente. Marx, dal canto suo, ribatte che è ingiusta in qualsivoglia forma essa assuma, in quanto ostacola la libertà sociale o addirittura ne impedisce lo sviluppo. Invece Hegel, che per deduzione presuppone l'esistenza della giusta proprietà, ritiene che essa giochi un ruolo di primo piano nel conseguimento della libertà nel contesto sociale moderno.

Il dibattito sulla proprietà in generale e su quella privata in particolare ha inizio fin da subito. Nella *Repubblica* Platone scrive che i guardiani non possono godere né dell'argento e dell'oro, né della proprietà privata<sup>16</sup>. Platone va annoverato tra i critici di questa istituzione. Diversamente, Aristotele è un sottile difensore del diritto di proprietà. Non è semplice accertare, in questo come in altri aspetti del suo pensiero, quale sia esattamente la posizione di Aristotele. Tuttavia, è chiaro che egli difenda la proprietà in quanto elemento indispensabile per servire il bene comune<sup>17</sup>, o che rifletta sui giusti mezzi per acquisire la proprietà<sup>18</sup>, e altrettanto chiaro è che ne contesti come ingiusta la confisca<sup>19</sup>.

Nel dibattito moderno il tema della proprietà svolge, sia pure in modalità diverse, un ruolo centrale per Locke, Rousseau, Hegel, Marx ed altri pensatori. La proprietà privata viene concepita in modo diverso a seconda che la si intenda, come fanno coloro che si muovono sulla scia di Locke, come

---

<sup>16</sup> V. *Repubblica* 417A, in PLATONE 1997.

<sup>17</sup> KRAUT 2002, p. 347.

<sup>18</sup> V. MILLER 1995, p. 328.

<sup>19</sup> V. *Politica*, in ARISTOTELE 1991, vol. I, 1281a11-38, pp. 58-61.

proprietà della terra, oppure, come fa Marx, come proprietà dei mezzi di produzione, i quali comprendono certamente la terra ma non si riducono ad essa. Pur senza mai opporsi ad essa per principio, Rousseau critica la proprietà privata; epperò il suo punto di vista è piuttosto incoerente. È vero: nel suo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, egli attacca la proprietà privata. Ma nel suo articolo sull'economia politica scritto per l'*Encyclopédie* il filosofo francese la difende come un diritto persino più importante della libertà. Afferma poi che la proprietà infetta tutto ciò che entra in contatto con essa, quando invece ne *Il contratto sociale* sostiene che il lavoro proteggerà il lavoratore e la sua proprietà<sup>20</sup>.

Sono state elaborate diverse teorie a difesa dell'istituto della proprietà<sup>21</sup>. Marx, il quale evidentemente non ha mai esaminato queste teorie, rifiuta tale istituzione in quanto tale e in tutte le sue forme e le preferisce il comunismo, che è il superamento della proprietà privata, e che viene preferito per il contributo che può dare allo sviluppo umano. Per Marx il comunismo non è un fine in sé, ma un mezzo indispensabile per realizzare la libertà umana nella società postindustriale. Il filosofo di Treviri ritiene che se mai la libertà umana potrà realizzarsi, potrà farlo solo in un regime politico in cui l'assenza della proprietà privata costituisce la regola e non l'eccezione.

Nel mondo moderno, sembrano esserci due teorie principali a difesa dell'istituto della proprietà, teorie che fanno riferimento al rapporto tra gli esseri umani e il divino o al diritto naturale. Entrambe le teorie postulano che la proprietà non è il risultato di un furto, come ritiene Proudhon e come accetta Marx, ma di un'acquisizione.

Dobbiamo a Locke una prima formulazione importante della teoria del valore-lavoro nonché l'interpretazione moderna più influente dell'acquisizione legittima della proprietà privata. L'idea di fondo ruota attorno al principio per cui ogni individuo dispone dei frutti del proprio lavoro in quanto proprietario del proprio corpo. Per dirla con Locke, «il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani... sono di sua proprietà»<sup>22</sup>. Locke ritiene che il valore delle cose dipenda dal lavoro: «è il lavoro che conferisce un valore diverso a ogni cosa»<sup>23</sup>. E scrive ancora: «Da tutto ciò è evidente che, sebbene le cose della natura siano date in comune, l'uomo ha in

---

<sup>20</sup> V., per un resoconto dettagliato, PIERSON 2016, p. 68.

<sup>21</sup> V. PIERSON 2013.

<sup>22</sup> LOCKE 1988, vol. II, 27

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 40.

se stesso il primo fondamento della proprietà<sup>24</sup>. In più luoghi della sua opera sostiene inoltre che è legittimo acquisire quella proprietà che risulta dalla trasformazione della natura da parte dell'uomo e del suo lavoro. Basti leggere questo passo: «Qualsiasi cosa, dunque, egli rimuova dallo stato in cui la natura l'ha fornita e lasciata, qualsiasi cosa alla quale abbia mescolato il suo lavoro, e alla quale abbia aggiunto qualcosa di proprio, perciò stesso diviene sua proprietà»<sup>25</sup>.

Marx concorda con Locke sul fatto che il valore è creato dal lavoro, il quale appartiene, o quantomeno dovrebbe appartenere, all'individuo ma nega che il lavoratore o qualsiasi altro individuo possa appropriarsi legittimamente di una proprietà privata. Marx non riesce però a spiegare perché tale appropriazione sarebbe illegittima. In più, il suo approccio sembra tutt'altro che coerente. Se è vero che il lavoratore dovrebbe possedere il ricavato del proprio lavoro, e se è vero, come dice Locke, che egli mescola il proprio lavoro con la natura, ciò che ne risulta dovrebbe appartenergli. A meno che non si voglia pensare che nessuno possa appropriarsi della natura, visto che, come sostenuto da alcuni teologi, essa appartiene solo a Dio.

##### 5. *Hegel, la proprietà e il riconoscimento*

Hegel elabora un'argomentazione assai complessa per concludere che gli esseri umani possono prosperare nello Stato moderno, il quale, dal momento che l'attività umana è intrinsecamente razionale, è inteso anch'esso come un'«entità intrinsecamente razionale»<sup>26</sup>. Ciò non significa affatto che Hegel sostenga tutte le forme che lo Stato può assumere. Allo stesso modo, egli non mostra affatto di riconoscersi in maniera assoluta nello Stato del suo tempo, quello affermatosi con la riforma prussiana. È una critica che è stata spesso rivolta dai suoi contemporanei ai *Lineamenti di filosofia del diritto* e che è stata spesso ripresa dai suoi critici di orientamento marxista, ma della quale non ci sono prove adeguate nei testi del filosofo tedesco.

Stando ad Hegel, le relazioni tra gli uomini assumono modalità differenti: possono risultare antagonistiche – anche violentemente antagonistiche – oppure non-antagonistiche, cosa che nelle circostanze migliori si traduce nel riconoscimento reciproco, la cui forma più significativa è quella dell'amore. Il

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 27.

<sup>26</sup> HEGEL 2005, p. 21.

riconoscimento reciproco può diramarsi in varie direzioni a seconda delle forme che assume. Una di queste forme è quella forza profondamente destabilizzante che si sprigiona dalla presa di coscienza della funzione che ciascuno assume all'interno della compagine capitalistica moderna. Cioè a dire quella coscienza di classe che per Lukács svolge un ruolo determinante nella decifrazione marxiana della società industriale moderna<sup>27</sup>. Questa forza centrifuga, anziché stabilizzare lo Stato moderno, lo destabilizza ed è infatti alla radice di molti movimenti di liberazione. Un'altra forma del riconoscimento nella società industriale moderna è poi l'autoriconoscimento. Il quale dipende dal fatto che esistano o meno una serie di strutture che consentano agli individui, per così dire, di trovare se stessi nel mondo sociale moderno. Il riconoscimento, supportato dalla coscienza e, a un livello più elevato, dall'autocoscienza, è mediato da istituzioni e pratiche sociali che sono inscritte nella cornice dello Stato moderno.

Possiamo ripercorrere la tesi di Hegel attraverso la sua interpretazione dell'attività e del riconoscimento umani<sup>28</sup>. Quest'ultimo implica il riconoscimento tra individui e quello dell'individuo nello Stato. Hegel sviluppa la sua teoria del riconoscimento nei *Lineamenti di filosofia del diritto* allorché tratta dello Stato moderno. Sia a livello individuale che statale il riconoscimento comporta una relazione tra due elementi. Ma la differenza è che nel primo caso l'individuo ricerca il riconoscimento interagendo con un altro individuo, ovvero con qualcuno attraverso la cui relazione arriva a conoscere se stesso. Mentre il secondo caso riguarda la possibilità dell'individuo di ritrovare o di riconoscere se stesso nello Stato. È il caso qui del riconoscimento legale di una serie di diritti, a cominciare dal diritto alla proprietà privata, che Hegel pone alla base della forma moderna di Stato, così come dello *status* di essere umano, o ancora del riconoscimento dello Stato da parte di altri Stati.

## 6. *La libertà*

Il fine di Marx è realizzare la libertà nella società industriale moderna. E però l'idea che il filosofo di Treviri ha della libertà non viene mai enunciata in modo chiaro e definitivo. È un tema su cui tentenna, affermando cose diverse in testi diversi. È come se fosse incapace di decidersi su cosa volesse

---

<sup>27</sup> V. "Class Consciousness", in LUKÁCS 1971, pp. 46-82.

<sup>28</sup> Per una lettura su Hegel e il tema del riconoscimento, v. il classico WILLIAMS 1997.

raggiungere esattamente attraverso una teoria che doveva non solo interpretare il mondo ma anche cambiarlo. Nei suoi voluminosi testi, alcuni passaggi chiave mostrano come Marx, il quale dà mostra di non fissarsi su un'unica soluzione, sperimenti una serie di risposte diverse al problema di Rousseau.

È fuori discussione l'interesse di Marx per la questione dello sviluppo umano. Come abbiamo visto, la preoccupazione centrale del filosofo di Treviri si riassume in una versione moderna di questa *vexata quaestio*. Sappiamo anche che l'avvento dello Stato moderno trasforma tale questione da virtù o funzione (secondo la forma che assumeva nell'antica Grecia) alla capacità di operare come individuo libero in seno alla società industriale. Nell'intervallo tra Hobbes e Rousseau è iniziata infatti la rivoluzione industriale e Rousseau è precisamente colui che richiama l'attenzione sulla natura specifica e sulla reale possibilità della libertà umana nel momento in cui questa rivoluzione si sta manifestando nel mondo moderno. Con questo passaggio il tema della libertà dell'uomo cambia, in un contesto che adesso è segnato dal capitalismo moderno, nelle sue diverse sfaccettature. Ed è in questa forma che tale tematica interesserà non solo Rousseau ma anche Kant, Hegel e Marx.

Tra le tante suggestioni che delineano la concezione marxiana di una libertà umana che dovrà realizzarsi dopo la fine del capitalismo e nella futura società comunista, se ne possono sottolineare quattro. Sono il commento di Marx agli *Elementi di politica economica* di Mill, un passaggio de *L'ideologia tedesca*, un altro dei *Grundrisse* e infine un passo del terzo volume de *Il capitale*, che fa parte del *Nachlass* marxiano. Quanto al testo di Mill appena citato, Marx sostiene che nell'attività produttiva ognuno di noi si riconosce negli altri [*each of us affirms others*]<sup>29</sup>. In un estratto de *L'ideologia tedesca*, qualcuno - forse non Marx e nemmeno Engels - ritiene si possa svolgere l'attività del cacciatore, del pescatore o del critico senza diventare tali<sup>30</sup>. Nonostante si tratti di un passo molto citato, è quantomeno lecito dubitare, però, che rispecchi il pensiero di Marx ed Engels, sia per la mancanza di realismo economico sia per il fatto che il capitolo su Feuerbach non è stato scritto dai due filosofi tedeschi. Quanto al passo dei *Grundrisse*, Marx si scaglia contro la divisione del lavoro<sup>31</sup>. Infine, nel terzo volume de *Il capitale* Marx valuta i benefici della riduzione

---

<sup>29</sup> V. MECW, vol. 3, pp. 227-28.

<sup>30</sup> *Ivi*, vol. V, p. 47.

<sup>31</sup> V. MARX 1973, p. 488.

dell'orario di lavoro giornaliero, mostrando di aver abbandonato il terreno della rivoluzione per approdare a quello del riformismo<sup>32</sup>.

### 7. *Dal capitalismo al comunismo*

Ho finora accennato a ciò che ritengo essere la questione dello sviluppo umano in Marx e anche alle sue riflessioni sulla libertà dell'uomo. Resta ora da chiedersi in che modo il filosofo di Treviri pensa che sia realizzabile la transizione dal capitalismo al comunismo. Nel *corpus* marxiano possiamo individuare quattro indicazioni al riguardo. Tali indicazioni fanno tutt'uno con la sua concezione del proletariato, dell'economia, della politica o della critica.

In un suo scritto giovanile su Hegel, Marx suggerisce, con un'immagine suggestiva, l'idea che il proletariato sia il cuore della incipiente rivoluzione comunista, mentre gli intellettuali ne rappresentino il cervello. Questa concezione, tutta platonica, di un proletariato incapace di pensare a se stesso prende le mosse dall'hegeliana dialettica di servo e padrone. Nella sua interpretazione della rivoluzione proletaria Marx si rifà all'idea hegeliana secondo cui, come dice alcune volte, il servo è il padrone del padrone e il padrone è servo del servo.

La concezione marxiana del proletariato è una deduzione speculativa. È possibile che il proletariato immaginato da Marx non esistesse allora e non sia mai esistito neanche dopo, oppure che, se anche è esistito, appartenga ormai al passato. Nelle sue opere successive Marx non sarebbe più tornato a parlare del proletariato come del cuore della rivoluzione; quel proletariato che Lenin, nella sua teoria del partito designerà invece come avanguardia della rivoluzione e che giocherà un ruolo di primo piano nel contribuire al successo della Rivoluzione bolscevica.

Marx propone un modello economico alternativo e *sui generis* della società industriale moderna finalizzato all'identificazione di un momento rivoluzionario indipendente rispetto al proletariato ma intrinseco al capitalismo. L'economia politica ortodossa sposa l'idea che l'economia della società moderna sia soggetta a crisi periodiche, ma che, nel complesso, sia stabile nel lungo periodo. Per Marx, invece, la società industriale moderna è oggetto di crisi periodiche nel breve e medio periodo ed è instabile nel lungo periodo. Il capitalismo, che è destinato ad essere colpito da crisi cicliche, dovrà alla fine fare i conti con una crisi inaudita che ne farà scoppiare l'involucro,

---

<sup>32</sup> MECW, vol. 28, pp. 411-12.

come dice il filosofo di Treviri con un'espressione pittoresca. «La centralizzazione dei mezzi di produzione e la socializzazione del lavoro», scrive Marx in un passo famoso, «raggiungono un punto in cui diventano incompatibili con il loro involucro capitalista. E questo viene spezzato. Suona l'ultima ora della proprietà privata capitalista. Gli espropriatori vengono espropriati»<sup>33</sup>.

La teoria marxiana della distruzione economica del capitalismo poggia su tre meccanismi: sovrapproduzione, sottoconsumo (due facce della stessa medaglia) e ciò che Marx con un'espressione un po' goffa definisce come legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. Una legge, questa, che ne *Il capitale* non trova mai una spiegazione chiara e articolata. Per di più non tiene da conto l'aumento del tasso di produzione nel momento in cui indica la presunta necessità di aumentare gli investimenti per via di un progressivo declino del tasso di profitto.

La tendenza al declino del saggio di profitto è un'idea largamente accettata da filosofi dell'Ottocento come Adam Smith, John Stuart Mill, David Ricardo e così via. Nei *Grundrisse* Marx descrive questa cosiddetta legge come «la legge più importante dell'economia politica moderna»<sup>34</sup> e ne tratta, anche se in modo ancora non sufficientemente dettagliato, nel tredicesimo capitolo del terzo volume de *Il capitale*. Nell'elaborare questa teoria *Il capitale* afferma l'idea semplice, astratta e non supportata da dati empirici, secondo cui l'incremento del capitale costante comporta la diminuzione del plusvalore e di conseguenza determina il ribasso del tasso generale di profitto. E però, questa conclusione non è mai stata supportata da una robusta evidenza economica.

Thomask Piketty, nel suo importante studio *Il capitale nel XXI secolo*, ha contestato di recente questa presunta legge sulla base di considerazioni teoriche. La tesi principale di Piketty è che «il passato tende a divorare il futuro: le ricchezze provenienti dal passato crescono automaticamente, molto più in fretta – e senza dover lavorare – delle ricchezze prodotte dal lavoro, sul cui fondamento è possibile risparmiare»<sup>35</sup>. Sulla base di questa tesi rigetta l'idea cara a Marx della caduta del saggio di profitto<sup>36</sup>. Secondo Piketty, è problematico comprendere la tesi marxiana, in quanto essa non è formulata in modo chiaro e non poggia su un modello matematico ma si ispira ad un approccio aneddotico. Piketty ritiene che l'analisi marxiana corrisponda

---

<sup>33</sup> Marx 1977, Vol. I, XXXV, p. 750.

<sup>34</sup> MECW, vol. XXIX, p. 133.

<sup>35</sup> PIKETTY 2014, p. 571.

<sup>36</sup> “Back to Marx and the Falling Rate of Profit”, *ivi*, pp. 227–230.

meglio, piuttosto, alla situazione in cui non c'è crescita strutturale, senza la quale non può esservi alcuna accumulazione del capitale. L'economista francese fa notare che prima dell'opera di Robert Solow degli anni Cinquanta, era ancora oscuro il concetto di crescita strutturale per mezzo di un incremento durevole della produttività. Oggi sappiamo che solo questo incremento comporta una crescita economica di lungo periodo. L'«esperienza passata», continua Piketty, «indica che un incremento del tasso di capitale e di introiti non comporta necessariamente una perdita della remunerazione del capitale»<sup>37</sup>. Lo studioso francese, il quale – forse in maniera strategica - dichiara di non aver mai letto Marx, conclude che la tesi della caduta del saggio di profitto non è suffragata da una sufficiente evidenza economica; di conseguenza non trova riscontro empirico nemmeno l'idea dell'inevitabile autodistruzione del capitalismo industriale moderno<sup>38</sup>. Ciò conferma quanto affermava Croce più di un secolo fa: Marx, che non ha mai elaborato nei dettagli questa sua tesi, non si accorge che l'incremento degli investimenti fanno aumentare, e non già diminuire, il tasso di profitto<sup>39</sup>.

Risultano altrettanto incomprensibili anche le altre due strade che dovrebbero condurre al comunismo. A partire dall'idea, cara prima a Lenin e poi a Mao, del partito come organizzazione rivoluzionaria d'avanguardia. Se il fine è la transizione dal capitalismo al comunismo, sono almeno due le ragioni che rendono questa strategia fallimentare. In primo luogo, invece di liberare l'uomo dal giogo del capitalismo, il partito rivoluzionario comporta l'avvento di ciò che viene spesso chiamato capitalismo di stato, un modello che infatti ha attecchito in Unione Sovietica e che oggi ha preso piede in Cina. In secondo luogo, invece che liberare l'uomo dal giogo del capitalismo, ha introdotto una nuova forma di dittatura: la dittatura del partito. Ovunque si sia istituita la dittatura del proletariato il risultato è stato la dittatura del partito sul proletariato. Marx non avrebbe certamente appoggiato questo tipo di dittatura, che è tuttavia il risultato di questa strategia.

Quello del partito inteso come organizzazione rivoluzionaria d'avanguardia è un approccio che Lenin ha elaborato prendendo le mosse dal succitato articolo giovanile di Marx su Hegel. La concezione leninista del partito ha condotto a due rivoluzioni comuniste in Unione Sovietica e in Cina, ma nessuna di queste ha realizzato il fine perseguito da Marx: il pieno sviluppo sociale del popolo e dei suoi individui. Come aveva lucidamente previsto Rosa

---

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 233.

<sup>38</sup> *Ivi*.

<sup>39</sup> CROCE 1981.

Luxemburg già nel 1904, ben prima dello scoppio della rivoluzione bolscevica, entrambe le rivoluzioni marxiste sono sfociate in una dittatura del partito sul popolo, che è stata anche una dittatura di un solo uomo sul partito.

Il quarto e ultimo approccio è quello della cosiddetta teoria critica della società. La quale, dopo l'invenzione dell'hegelo-marxismo, si è impegnata a riformulare il messaggio marxiano in un contesto nuovo che vedeva da una parte la Germania nazista e dall'altra le dittature sovietiche. Inizialmente ispirata dal marxismo rivoluzionario di Lukács e Korsch, nei suoi sviluppi successivi tale teoria si è sempre affidata al mero potere delle idee.

La pretesa rivoluzionaria della teoria critica della società si è andata indebolendo attraverso almeno tre percorsi argomentativi. Il primo è quello di Pollock, secondo il quale la politica non è determinata dall'economia ma, al contrario, è l'economia che è determinata dalla politica. In secondo luogo c'è la presa di distanza dalla dimensione economica della società, specialmente in Habermas, ma già prima in Horkheimer, Adorno e Marcuse; cioè a dire la presa di distanza da ciò che per Marx rappresenta il motore del cambiamento sociale. Infine, il legame marxiano tra teoria e pratica viene reciso e sostituito dall'idea kantiana secondo cui la pratica vive sempre all'interno della teoria. Questa lettura neo-kantiana è doppiamente problematica. Per un verso, non ha senso ritenere che se due o più individui concordano su un qualcosa questo qualcosa debba per forza di cose essere vero. Per l'altro verso, un eventuale accordo, se non implica alcun cambiamento sociale, è irrilevante rispetto allo sforzo marxiano di trasformare il capitalismo in comunismo.

### *Conclusione: la teoria della prassi di Marx e la prassi della teoria*

Questo studio ha cercato di rispondere alla questione principale sollevata da Marx: il suo sogno può realizzarsi a livello pratico oltre che teorico? Oppure è solo un sogno - ovvero una pia illusione, una fantasia, un ideale - che quindi, come tanti altri sogni, costituisce un elemento che non fa altro che inquinare inutilmente il dibattito filosofico? O addirittura rappresenta un incubo, come pensano alcuni osservatori? Ovviamente, per Marx l'elaborazione di una teoria alternativa che sappia capire e trasformare il capitalismo industriale moderno non è un fine in sé - cosa di cui si accontenterebbero gran parte dei filosofi. Piuttosto, è sotto ogni aspetto uno sforzo prometeico verso l'implementazione delle capacità degli uomini affinché questi siano uomini integrali, così da poter risolvere il problema di

Rousseau per mezzo della transizione dal capitalismo al comunismo. Questa trasformazione dell'uomo moderno proposta da Marx dipende, perché si realizzi, dal legame di teoria e pratica e più precisamente dall'unione della teoria della prassi con la prassi della teoria. Le quali, per via di questa unità, sfocerebbero nella transizione dal capitalismo industriale moderno al comunismo, ovvero il successivo stadio di sviluppo della società.

Forse Marx, come altri prima di lui, sta solo confondendo le acque? O invece ha scorto una strada percorribile sia a livello teorico che pratico per cambiare il mondo e dare risposta alla forma moderna dell'antica questione del benessere umano? A ben guardare, molti contorni del sogno marxiano rimangono equivoci e dunque difficili da interpretare. Tuttavia, dai pochi elementi chiari di cui disponiamo si può concludere probabilmente non sarà mai possibile realizzare il sogno di Marx così come egli lo aveva inteso. Perché il suo sogno evidentemente non regge alla prova di quella pratica che è intrinseca alle sue teorie.

#### Riferimenti bibliografici

AGOSTINO (ST. AUGUSTINE), 1986  
*Concerning the City of God against the Pagans*, trad. ingl. di H. Bettenson, Penguin, Harmondsworth.

ARISTOTELE (ARISTOTLE), 1991  
*The Complete Works of Aristotle*, a cura di J. Barnes, Princeton University Press, Princeton.

CROCE, BENEDETTO, 1981  
*Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, trad. ingl. di C.M. Meredith, introd. di A.D. Lindsay, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 2005  
*Elements of the Philosophy of Right*, trad. ingl. di H.B. Nisbet, Cambridge University Press, New York.

HEINE, HEINRICH, 1986  
*Religion and Philosophy in Germany*, trad. ingl. di J. Snodgrass, introd. di D. Schmidt, SUNY Press, Albany.

HOBBS, THOMAS, 2002  
*Leviathan*, a cura di R. Tuck, Cambridge University Press, New York.

JAEGGI, RAHEL, 2014  
*Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

## Materialismo Storico, n° 1/2019 (vol. VI)

KANT, IMMANUEL, 1900--

*Kants gesammelte Schriften*, Deutsche/Preussische Akademie der Wissenschaften, De Gruyter, Berlin.

ID., 1983

*Perpetual Peace and other Essays on Politics, History, and Morals*, trad. ingl. di T. Humphrey, Hackett, Indianapolis.

KRAUT, RICHARD, 2002

*Aristotle: Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

LENIN, VLADIMIR ILICH, 1956

*Werke*, Dietz Verlag, Berlin.

LOCKE, JOHN, 1988

*Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge.

LUKÁCS, GEORG, 1971

*History and Class Consciousness*, MIT Press, Cambridge.

MARX, KARL, 1973

*Grundrisse: Foundations of Political Economy*, trad. ingl. di M. Nicolaus, Penguin, Marmondsworth. ID., 1977

*Capital: A Critique of Political Economy*, trad. ingl. di S. Moore e E. Aveling, Progress Publishers, Moscow.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, 1975-- = MECW

Marx/Engels Collected Works, Progress Publisher/Lawrence and Wishart, Moscow/London.

MILL, JOHN STUART, 2002

*On Liberty*, Dover, New York.

MILLER, FRED D., 1995

*Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford University Press, Oxford.

PIERSON, CHRISTOPHER, 2013

*Just Property: A History in the Latin West*, Volume One: Wealth, Virtue, and the Law, Oxford University Press, New York.

ID., 2016

*Just Property*, vol. II: Enlightenment, Oxford University Press, New York.

PIKETTY, THOMAS, 2014

*Capital in the Twenty-First Century*, trad. ingl. di A. Goldhammer, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.

PLATONE (PLATO), 1997

*Complete Works*, Hackett, Indianapolis.

Materialismo Storico, n° 1/2019 (vol. VI)

RABBÁS, ØYVIND – EMILSSON, EYJÓLFUR K. – FOSSHEIM, HALLVARD – TUOMINEN, MIIRA (A CURA DI), 2015

*The Quest for the Good Life: Ancient Philosophers on Happiness*, Oxford University Press, New York.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, 1971

*The Social Contract and Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Mankind*, a cura di L.G. Crocker, Washington Square Press, New York.

SANDEL, MICHAEL, 2012

*What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York.

STEDMAN JONES, GARETH, 2016

*Karl Marx: Greatness and Illusion*, Penguin, Harmondsworth.

TABERY, JAMES, 2014

*Beyond Versus: The Struggle to Understand the Interaction of Nature and Nurture*, MIT Press, Cambridge.

WILLIAMS, ROBERT R., 1997

*Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley.