

ne, che conferma le valutazioni di Sabet: negli ultimi tempi (dal 1985 circa) sono affluiti "al Nord di anno in anno circa 40 miliardi netti di dollari dai paesi in via di sviluppo". Nello stesso tempo, "la maggior parte dei valori è stata (...) impiegata per sanare i debiti (per lo più solo gli interessi, o solo insignificanti rimborsi). I complessivi trasferimenti di capitali dal Nord al Sud, in particolare gli interi aiuti per lo sviluppo, sono perciò già stati sotterrati da una somma in origine ancora molto superiore al flusso di capitale Nord-Sud e a quello del valore reale" (p. 122).

Certo, l'accento particolare delle analisi di Weizsacker, nei confronti di quelle della maggior parte degli economisti teorici dello sviluppo è in conclusione in difesa della teoria della dipendenza. E ciò sulla base della comprensione che lo scopo - come sempre da realizzare - di uno sviluppo 'recuperabile' dei paesi del Terzo Mondo - di uno sviluppo, cioè, che volesse imitare il modello del Primo Mondo per una popolazione sempre crescente di miliardi di persone - "sarebbe in termini puramente quantitativo-ambientali completamente illusorio e distruttivo"(p. 123). La terra avrebbe un collasso ecologico. Tornerò ancora su questo punto.

Dopo questo *excursus*, teso a chiarire i *fatti eticamente rilevanti* dell'attuale situazione dei rapporti fra Primo e Terzo Mondo, possiamo ritornare alla discussione del presupposto storicamente fondato in senso socio economico e politico della sfida di Dussel alla filosofia eurocentrica. Dovrebbe essere ormai chiaro che io non intendo in nessun modo contestare e minimizzare il fatto della 'marginalizzazione', anzi della 'espulsione' dei poveri del Terzo Mondo dalla 'comunità vivente', condizionata dall'attuale ordine economico mondiale e sociale. Certo, a mio avviso, bisogna anche dire che i fatti devono essere esposti in forma eticamente rilevante e non attraverso semplificazioni metafisico-retoriche, bensì solo mediante una colla-

borazione critica della filosofia con le scienze empiriche. Del che potevo fornire nel mio schizzo dei problemi solo un'idea molto insufficiente.

Sono in effetti dell'opinione che al momento e nel prossimo futuro - dopo la fine della Guerra Fredda e con la riduzione del pericolo di una guerra nucleare - il problema numero uno della politica mondiale e di una relativa macroetica della cor-responsabilità di tutti gli uomini, viene posto dal fatale incrociarsi di crisi ecologica e crisi dei rapporti socio-economici tra Primo e Terzo Mondo. Questo problema viene ancora sensibilmente acuitizzato dalla soluzione realizzatasi nel frattempo di quello che finora era il così detto Secondo Mondo; nel senso che è chiaro già da adesso che il disperato tentativo degli Stati europei, che una volta si trovavano sotto l'influenza dell'URSS, di conservare lo *status* di paesi industriali, è connesso col crescente disinteresse per il problema ambientale - fenomeno che è possibile analogamente osservare in paesi alla soglia del Terzo Mondo come nel centro industriale brasiliano intorno a San Paolo o a Taiwan.

A tale riguardo, vorrei perciò mettere in rilievo, nei limiti della mia competenza, la prospettiva dell'estraniamento come elemento propulsivo per la messa in questione dell'eurocentrismo proposta nell'America Latina da Dussel. Mi sembra chiaro, per esempio, che tutte le tendenze 'neoristoteliche' - estesesi attualmente in Occidente - tese a ridurre l'etica a una conservazione o a un rafforzamento delle 'consuetudini' della tradizione culturale 'sempre nostra', di fronte alla situazione mondiale che abbiamo tratteggiato finiscono in un'irresponsabile marcia indietro; infatti, si avverte oggi il bisogno quasi naturale di una macroetica *universale* dell'umanità<sup>43</sup>, ai fini di una convivenza almeno a pari diritti e per la collaborazione corresponsabile di diverse tradizioni culturali - da mantenere nella loro specificità. Solo una tale macroetica può

essere in grado di prendere sul serio in quanto tale lo 'appello dell'altro' proveniente dai poveri del Terzo Mondo. Sembra ad esempio fin troppo cinico -o addirittura ingenuo - in una simile situazione il tentativo di ridurre il problema della fondazione delle norme eticamente rilevanti al problema tecnico-strumentale (secondo il modello razionale mezzo-scopo) del reperimento dei mezzi e delle vie adeguate per il raggiungimento di quegli 'scopi superiori', sui quali i contraenti in conflitto di interessi dovrebbero di volta in volta concordare come interlocutori, e questo senza il ricorso a principi di giustizia transoggettivi - e ciò senza riguardo agli interessi di un terzo assente! - e semplicemente sulla base di un calcolo strategico di interessi<sup>44</sup>.

E tuttavia, prima di entrare in discussione con Dussel circa la possibilità da parte dell'etica del discorso di dare soddisfazione all'istanza da lui sollevata, devo ancora per prima cosa portare a termine la discussione sull'eredità del marxismo. Questo significa che devo ancora tentare di riassumere la mia valutazione sulla rilevanza di quest'eredità, come essa risulta da quanto precede, in vista dell'elemento economico-utopico presente nell'etica della liberazione.

Mi sembra che la messa in questione del modello standard (neoliberale e keynesiano) della teoria occidentale dello sviluppo da parte della teoria neomarxista della dipendenza, abbia se non altro mostrato questo: che una critica di ispirazione marxista alle 'contraddizioni' del sistema di mercato capitalistico su scala mondiale non è ancora oggi in alcun modo confutata o esaurita nel suo potenziale critico. Si può, allora, a mio avviso, anche difendere questa opinione, benché convinti che il sistema economico capitalistico sia sempre riformabile e per questo forse più eticamente accettabile delle forme fin qui realizzate del socialismo burocratico o di Stato<sup>45</sup>. A quest'ultima

valutazione giungo però soprattutto in quanto ho maturato la convinzione che proprio i presupposti del sistema di pensiero marxiano, sui quali si fonda il così detto 'superamento dell'utopia mediante la scienza', devono essere abbandonati o completamente trasformati.

Questa tesi si riferisce a tre elementi fondamentali dell'impostazione del pensiero marxiano: 1. La teoria della 'alienazione' e della 'reificazione', in quanto è posta da Marx in relazione essenziale con il concetto fondamentale positivo del 'lavoro vivo' (e non in primo luogo con il complementare rapporto reciproco dell'interazione che è all'opera nel mondo della vita); e in quanto essa non fa distinzione tra una *inevitabile estraniamento e obiectivazione* della soggettività umana (e, sarebbe da aggiungere, della immediata intersoggettività) ed un'autoalienazione e reificazione completa ma da evitare della soggettività e della relazione intersoggettiva. 2. La teoria economica marxiana del *valore-lavoro e del plus valore* in quanto essa si fonda in ultima analisi sulla teoria dell'alienazione correlata al lavoro ed alla rappresentazione utopica del completo superamento dell'alienazione. 3. La teoria storico-deterministica della *prevedibilità scientifica del superamento del capitalismo mediante un socialismo-comunismo*, teoria che terrebbe fede tendenzialmente all'utopia del 'regno della libertà', ma che sostituirebbe almeno il sistema dello scambio di merci, basato sull'economia di mercato e conforme a regole del gioco transoggettive, come una forma diretta e trasparente di pianificazione della produzione e della distribuzione mediante la società dei produttori associati.

Per quanto riguarda la teoria dell'alienazione, sviluppata dal giovane Marx in confronto con Hegel e i giovani hegeliani, ma che costituisce, a mio avviso, anche lo sfondo della teoria marxista del valore-lavoro nel Capitale

(particolarmente per la nozione di 'feticismo delle merci'), mi sembra necessario distinguere due aspetti:

a) Innanzitutto è necessario oltrepassare la limitazione di base, che si rifà alla tradizione dominante della moderna *filosofia soggetto-oggetto* (incluso l'idealismo tedesco), e al 'lavoro vivo' come principale *rapporto uomo-natura* nonché alla caratterizzazione dell'uomo in base all'estraniamento e alla riappropriazione delle 'forze vitali umane', come succede in Hegel e in Marx<sup>46</sup>. E ciò in direzione della distinzione e della relazione di complementarità tra *lavoro, interazione e comunicazione linguistica*. La problematica dell'estraniamento e dell'alienazione dovrebbe allora essere spiegata in base al *rapporto di complementarità*, già originariamente fondato nel mondo della vita, tra lavoro e interazione anche nel senso della *relazione di scambio*. In tal modo, l'estraniamento istituzionale e l'alienazione tendenziale non dovrebbero essere concepite fin dall'inizio come proprie di meri soggetti associati della produzione, ma in primo luogo come fattori essenziali del rapporto di reciprocità dei soggetti interagenti, che per questo sono interessati anche allo *scambio* dei beni e alla comunicazione in quanto *trattativa*. Solo allora è possibile analizzare il sorgere di *istituzioni* sociali e inoltre svolgere un'analisi circa la differenziazione funzional-strutturale dei *sistemi sociali*, distinguendola dalla estraniamento del lavoro come operatività e prodotti, e tuttavia integrandola con la nozione di estraniamento quale fenomeno di alienazione tendenziale<sup>47</sup>. Pertanto, il mio tentativo di differenziazione è in accordo, da un lato, con tendenze proposte già da Hegel e da Marx, ma soprattutto col concetto fondamentale di Dussel della 'prossimità' come rapporto verso lo 'altro' in quanto 'prossimo'<sup>48</sup>. Per altro verso, ciò implica tuttavia un rapporto *strategico*, originariamente fondato nell'interazione fra gli uomini, rapporto da Marx e Dussel delegittimato, per così dire, ancor prima di farsi

avanti. La conseguenza di ciò è che entrambi non sono più in grado di capire la *relazione dello scambio di merci soggiacente ad ogni 'reificazione'* del sistema di mercato, relazione potenzialmente del tutto legittimabile - *nella cornice della comunicazione consensuale*; e neppure la considerazione altrettanto *essenziale* che in questo contesto viene conferita al *valore d'uso*.

b) Le nozioni accennate di differenziazione ed integrazione indicano una maggiore complessità del problema dell'alienazione; il che, a mio avviso, porta alla convinzione che dev'essere abbandonata *l'utopia centrale di Marx di un totale superamento 'emancipatorio' dell'alienazione della prassi umana*, così come essa si presenta nel sistema di mercato dell'economia (ad esempio, nel 'carattere feticistico delle merci') e nel sistema di potere dello Stato. Se si fa riferimento non solo al processo della produzione creativa di opere dell'artigiano-artista (come fa perlomeno il giovane Marx), che in effetti estranea se stesso nella sua opera e poi di nuovo se ne appropriava, e ci si orienta invece sulla *mediazione duratura dell'interazione fra gli uomini e sulla comunicazione attraverso media istituzionali o sistematici*, già espressi nel linguaggio<sup>49</sup>, ma che acquistano la loro quasi autonomia nei media non linguistici dei sistemi sociali (per esempio in termini di *denaro o di potere*), allora diviene chiaro almeno questo: che un completo e rinnovato superamento dell'*alienazione*, qui senza dubbio avviata, del rapporto immediato di *prossimità* tra gli uomini e della sua reificazione nel senso di una *quasi-natura* funzional-strutturale dei sistemi sociali dovrebbe praticamente culminare in un arresto dell'evoluzione della *cultura* come tale. Infatti, tutte le differenziazioni dei sistemi funzionali (iniziando dai rituali e dalle istituzioni arcaiche), mediante le quali la prassi umana si sbarazza del proprio contenuto iniziale autonomo e creativo a favore di *automatismi effettivi*, nel marxiano 'regno della

libertà' dovrebbero essere divenuti superflui. Per questo, la realizzazione immaginabile dell'utopia marxiana non finirebbe certo nel socialismo di Stato, che anzi sostituisce il sistema funzionale di autogoverno dell'economia di mercato con il sistema di governo del potere statale, ma semmai in qualcosa come l'utopia di Polpot. (Il 'regno della libertà', che, secondo Marx, dovrebbe essere realizzato con il comunismo - questo lo si capisce adesso - si distingue anche dall'hegeliano 'progresso nella coscienza della libertà' per il fatto che qui si tratta del *superamento reale della prassi alienata mediante la prassi rivoluzionaria* e non del 'superamento' filosofico dell'estraniamento e dell'alienazione dello spirito soggettivo *nello spirito oggettivo* mediante la loro *comprensione come mediazione necessaria della propria autocoscienza*.)

Di fronte a questa *dimensione utopica transculturale* della marxiana filosofia della liberazione' risulta evidente la necessità di ritornare ad una posizione che ha il suo punto di partenza quasi tra Hegel e Marx. Non si tratta certo di scartare interamente la concretizzazione marxiana della problematica dell'alienazione per ritornare all'idealismo hegeliano; appare tuttavia pressoché imprescindibile distinguere, attraverso una parziale ripresa di Hegel, tra *estraniamento - evidentemente necessaria - della prassi umana* (del lavoro ma anche dell'interazione e della comunicazione!) nelle istituzioni e nei sistemi sociali (come una *quasi natura culturale*) e la loro *totale estraniamento - assolutamente da evitare*.

Risulta allora, a mio avviso, tutta l'attualità della problematica del corretto comportamento dell'uomo - e cioè scientificamente informato ed eticamente responsabile - nei confronti delle istituzioni e dei sistemi sociali funzionali. Questo vuol dire che si deve, da un lato, riconoscere la necessaria differenziazione dei sistemi di comportamento funzionanti quasi automaticamente - all'interno

del sistema dell'economia di mercato e del sistema dello Stato di Diritto dotato di potere - e pertanto tener conto delle concezioni della teoria sistemica come scienza sociale<sup>50</sup>; infatti, dall'adeguata considerazione di queste concezioni dipende l'efficacia del sistema sociale, nello stesso modo in cui l'effettiva trasformazione della natura con la tecnica dipende dalle concezioni causal-analitiche della scienza della natura. Per altro verso, si deve quasi ugualmente resistere alla suggestione del *riduzionismo funzionalistico* delle teorie sistemiche, così come al *fisicalismo* quale figura recente del riduzionismo.

In una prospettiva positiva, programmatica, ciò significa che la *comunicazione linguistica*, cooriginaria alla forma d'esistenza umana e complementare al lavoro come trasformazione della natura, sul piano della scienza e della filosofia conquista nel *discorso argomentativo* la sua forma di riflessione<sup>51</sup>. Questa *metaistituzione di ogni altra istituzione non può capitolare di fronte ai sistemi sociali* che nel frattempo si sono differenziati e di fronte ai così detti 'vincoli di sistema' - come quando i loro assertori si persuadono che la riflessione filosoficamente intesa (ad esempio, la riflessione sulla validità intersoggettiva delle pretese di verità e delle pretese di correttezza normativa della morale) potrebbe *ridursi* alla 'autoreferenza di un sistema sociale autopoietico' (come nel sistema della scienza) tra altri consimili sistemi funzionali<sup>52</sup>. La comunità della comunicazione tra gli uomini, giunta alla consapevolezza della propria responsabilità *metaistituzionale* tramite il discorso argomentativo deve esercitare in ultima analisi piuttosto un controllo praticamente efficace e mantenere le iniziative di organizzazione di contro a tutti i sistemi funzionali. Questo vuol dire, ad esempio, che essa, come accade nello Stato democratico opposto al sistema di ordine della violenza, come anche di contro al sistema dell'economia di mercato - deve mantenere la ca-



pacità di esercitare una critica efficace e promuovere la riforma delle *condizioni strutturali*<sup>53</sup>.

La difficoltà di questo compito risiede sicuramente nel fatto che la sua soluzione dovrebbe trovarsi non solo, come nelle democrazie a noi note, nella cornice di un sistema di autoaffermazione nazional-statale, bensì in un 'ordinamento giuridico cosmopolitico' (Kant). Risiede, inoltre, nel fatto che il discorso metaistituzionale di ogni comunità umana della comunicazione deve *istituzionalizzarsi* come discorso esso stesso *reale* e per questo deve dettare le condizioni del sistema funzionale. Tuttavia, sarebbe non solo disfattismo irresponsabile, ma anche mancanza di realismo, contestare il fatto che al momento vi è la possibilità di mettere al servizio del compito indicato sia i mezzi tecnici di comunicazione come anche la disponibilità alla comunicazione degli esperti tecnico-scientifici e dei responsabili politici.

Questo avviene d'altronde ogni giorno attualmente in migliaia di dibattiti, conferenze, commissioni e simili, che si interessano - almeno secondo l'intento dichiarato all'opinione pubblica - *di una regolamentazione dei problemi dell'umanità nel senso di una difesa avvalorata degli interessi di chi è colpito*. Pertanto viene già qui difeso in forma pubblica ed efficace il principio regolativo di un'*etica del discorso*, e più precisamente per quanto riguarda la fondazione della *Parte A*. E ciò anche se dev'essere naturalmente chiaro che i difensori interessati dei sistemi di autoaffermazione politica ed economica sono tenuti a seguire nella prassi piuttosto il modello Lubbe (cfr. supra, nota 44), ovvero di *trattative orientate al risultato*, ed anzi in molte situazioni devono responsabilmente - nel senso della *Parte B dell'etica del discorso*<sup>54</sup> - addirittura attuarlo. Tutto ciò non esclude in alcun modo - in particolare per quanto riguarda un'influenza efficace sull'opinione pubblica - un adempimento compromissorio-

approssimativo del compito da me postulato di una responsabilità meta-istituzionale e meta-sistemica del discorso. In ogni caso vorrei già qui sottolineare che nell'accennata 'funzione' del discorso sta per il momento l'unica possibilità realistica e responsabile di operare efficacemente, mediante *riforme* politicamente mediate, sulle *condizioni strutturali del sistema dell'economia mondiale* e di trasformare su scala planetaria questo sistema, forse nell'arco di un lungo periodo, nel senso della realizzazione della giustizia sociale.

Circa il punto 2, nella critica tratteggiata in precedenza e nella trasformazione della teoria marxiana dell'*alienazione*, e del suo completo superamento nella realtà, è a mio avviso contenuta anche una critica alla teoria economica marxiana del *valore-lavoro*. In quanto segue potrò soltanto accennare i trattifondamentali dell'euristica filosofica di questa critica.

Se si leggono con una certa imparzialità i passi de *Il Capitale*<sup>55</sup> in cui Marx espone la sua teoria del valore, si ha motivo di meravigliarsi per il modo in cui Marx distingue tra 'valore d'uso' e 'valore di scambio'. "L'utilità di una cosa ne fa il valore d'uso. Ma questa utilità non aleggia nell'aria. È un portato delle qualità del corpo e non esiste senza di esso. Il corpo della merce stessa, come il ferro, il grano, il diamante, ecc., è quindi un valore d'uso ossia un bene (...). I valori d'uso costituiscono il contenuto materiale della ricchezza, qualunque sia la forma sociale di questa. Nella forma di società che noi dobbiamo considerare i valori d'uso sono nel loro insieme i depositi materiali del valore di scambio" (p. 39).

Già qui c'è da essere stupiti del fatto che Marx faccia dipendere il *valore d'uso* e il *valore di scambio* di una cosa - che, come osserva a ragione, 'non aleggia nell'aria' - *solo* come "portato delle qualità del corpo della merce". Senza dubbio è corretto dire che, 'senza di esso', (ovvero senza il

carattere fisico della merce) la merce non potrebbe esistere; ma non è forse anch'essa necessariamente condizionata dai bisogni e, più direttamente: dalla richiesta di un potenziale utilizzatore e consumatore? Certo, Marx presuppone forse l'esistenza di quest'ultimo come ovvia. Ma se fosse così, allora anche la *richiesta della relazione di scambio* dovrebbe essere in ultima analisi un'espressione dell'utilità e del valore d'uso delle cose come beni. Il valore d'uso, che si costituisce per così dire nel mondo della vita, in quanto esso 'si realizza soltanto nell'uso, consumo', come Marx osserva nel passo citato, e che si distingue per questo indubbiamente dal valore di scambio relativo al *prezzo*, questo valore d'uso dovrebbe essere inteso come costitutivo dello stessa determinazione del valore di scambio del sistema economico; infatti esso è già parte costitutiva della stessa richiesta del compratore. Eppure Marx sembra contestare ciò. Nell'introduzione del valore di scambio relativo al sistema, egli compie una radicale astrazione.

I 'valori d'uso' - come va chiaramente letto l'ultimo brano citato - sono solo i 'depositari materiali del valore di scambio'. Questo risulta dal seguente brano: "Il valore di scambio si presenta in un primo momento come il rapporto quantitativo, la proporzione nella quale valori d'uso d'un tipo sono scambiati con valori d'uso d'altro tipo; tale rapporto cambia continuamente coi tempi e coi luoghi". Tuttavia, "i valori di scambio validi per la stessa merce esprimono la stessa cosa". E il 'rapporto di scambio' tra "due merci, per esempio grano e ferro (...) è sempre rappresentabile in un'equazione (...). Che cosa dice quest'equazione? Che in due cose differenti, in un 'quarter' di grano come pure in un quintale di ferro, esiste qualcosa di comune e della stessa grandezza" (p.39). Ma "questo qualcosa di comune non può essere una qualità geometrica, fisica, chimica o altra qualità naturale delle merci. Le loro

proprietà corporee si considerano, in genere, soltanto in quanto le rendono utilizzabili, cioè le rendono valori d'uso. Ma d'altra parte è proprio tale astrarre dai loro valori d'uso che caratterizza con evidenza il rapporto di scambio delle merci (...). Come valori d'uso le merci sono soprattutto di qualità differenziate, come valori di scambio possono essere soltanto una qualità differente, cioè non contengono *nemmeno un atomo di valore d'uso*" (p. 41, sottolineatura mia).

In tal modo Marx - mediante una *super astrazione* - ha eliminato ogni implicazione costitutiva del valore di scambio nel valore d'uso; e può così introdurre la sua, per così dire, *teoria assoluta del valore-lavoro*: "Ma se si prescinde dal valore d'uso nei corpi delle merci, rimane soltanto una qualità, quella di essere *prodotti del lavoro*. Eppure (...) col carattere di utilità dei prodotti del lavoro scompare il carattere di utilità dei lavori rappresentati in essi, scompaiono anche le diverse forme concrete di questi lavori, le quali non si distinguono più, ma sono ridotte tutte insieme a lavoro umano eguale, lavoro umano astratto" (ibid., p. 41).

Marx ribadisce poi ancora una volta la sua super astrazione mediante la seguente determinazione del lavoro umano astratto: "Un valore d'uso o bene ha valore (=valore di scambio nel sistema dell'economia) soltanto perché in esso è oggettivato (come) lavoro astrattamente umano. E come misurare ora la grandezza del suo valore? Mediante la quantità della 'sostanza valorificante', cioè del lavoro in esso contenuta. La quantità di lavoro a sua volta si misura con la sua durata temporale (...). La forza-lavoro complessiva della società che si presenta nel mondo dei valori delle merci, vale qui come unica e identica forza-lavoro umana, benché consista di innumerevoli (e tra loro differenziate) forze-lavoro individuali. (Infatti) ognuna di queste forze-lavoro individuali è una forza-

lavoro umana identica alle altre, in quanto possiede il carattere di una forza-lavoro sociale media (...). e dunque abbisogna, nella produzione di una merce, soltanto dei tempi di lavoro, mediamente, ossia socialmente necessario". Ma questa forza-lavoro media "cambia con ogni cambiamento della forza produttiva del lavoro" (p. 43).

Dopo che Marx ha ricondotto in questo modo il valore delle merci del sistema dell'economia capitalistica alla forza lavoro dell'operaio prodotta nel tempo, può introdurre la sua teoria del 'plusvalore', fondamentale per la ricostruzione critica del capitalismo e in particolare per la teoria della lotta di classe.

Egli mostra innanzi tutto che la formazione del plusvalore non è possibile senza la formazione di capitale e la valorizzazione del capitale, valorizzazione che non può sorgere da uno scambio equivalente nella cornice della normale circolazione di merci - e neppure se compratore e venditore si imbrogliano a vicenda, perché in questi casi si tratterebbe solo di una ripartizione del capitale presente (p. 169). Passa poi a mostrare che nelle condizioni storico-sociali del capitalismo, la soluzione del problema risiede nel fatto che "il possessore di denaro (può) essere tanto fortunato da scoprire, all'interno della sfera della circolazione, cioè sul mercato, una merce il cui valore d'uso (possiede) la peculiare qualità d'essere fonte di valore; tale dunque che il suo consumo reale (sia), esso stesso, oggettivazione di lavoro, e quindi creazione di valore. Questa 'merce specifica' rappresenta sul mercato "la capacità di lavoro o la forza-lavoro" (p. 173) dell'operaio salariato. Poiché il valore di questa forza-lavoro, che viene comprata dal capitalista, per questi è generalmente più grande dal valore del salario che dev'essere pagato per la riproduzione della forza-lavoro dell'operaio (inclusa la riproduzione della sua razza nei posteri), così il capitalista

viene in possesso di un plusvalore che rende possibile la valorizzazione del capitale.

Di fronte alla ricostruzione che abbiamo fatto del modo di procedere di Marx nella fondazione della teoria del valore-lavoro, non può meravigliare *che l'unilateralità e la super astrazione* - che abbiamo evidenziato - nella determinazione del valore di scambio si scontrino subito con la critica. Così il sostenitore della teoria del limite dell'utile, E. Bohm Bawerek, ha contestato tra l'altro il fatto che si sia trascurato il valore dei 'beni di natura' e della funzione del 'valore d'uso' - come in generale quella del 'gioco della domanda e dell'offerta' - nella mediazione relativa all'influsso della quantità di lavoro applicata alla forma costante del prezzo dei beni<sup>56</sup>. E anche il sostenitore del marxismo revisionista, E. Bernstein, che intendeva mediare la teoria marxiana del valore con la teoria del margine dell'utile, ha criticato l'ingiustificata unilateralità della teoria marxiana nel senso da noi già indicato<sup>57</sup>.

G. B. Shaw ha formulato in modo particolarmente conciso - nel senso della nostra ricerca circa la teoria della complementarità tra lavoro e interazione - la sua critica a Marx dal punto di vista della teoria dei margini dell'utile<sup>58</sup>. L'unilateralità della teoria di Marx risiede, a suo avviso, nel fatto che l'analisi delle merci, "nonostante abbia lo scopo di rintracciare gli aspetti secondo i quali le merci risultano reciprocamente commisurabili, tuttavia prende in considerazione solo uno di questi aspetti cioè il loro *carattere di prodotti del lavoro umano astratto*". La teoria dei limiti dell'uso afferma, al contrario, che "le merci sono parimenti commisurabili l'una all'altra in riferimento alla loro *utilità astratta*, e che in pratica il raffronto impostato in vista dello scambio di merci non è determinato dal loro costo in termini di lavoro umano astratto, ma è un confronto con la loro *desiderabilità astratta*" (p. 86). Quest'ultima però dipende in via del tutto essenziale

anche dal grado di soddisfazione del *bisogno prodotto dalla quantità di merci offerte*<sup>59</sup>. Mi pare che infine si possa comprendere tutta l'unilateralità - criticata anche dalla scuola viennese della 'teoria dei margini dell'utile' - di questa riduzione della 'essenza' del 'valore' dei beni - già reificato come 'valore di scambio' di 'merci' - al lavoro prodotto, e con ciò al *tempo di lavoro* impiegato, solo che si rifletta sul fatto che Marx - come accennato in precedenza - non mette in relazione fin da principio l'alienazione della prassi umana, che trova nel sistema dell'economia capitalista la sua espressione reificata con l'intero complesso della prassi del mondo della vita - ossia col rapporto di complementarità tra lavoro e interazione-comunicazione -, ma solo con il lavoro e la produzione di beni (in accordo con la tradizione della filosofia moderna soggetto-oggetto e in particolare con la tradizione del valore-lavoro degli economisti classici).

Se il problema dell'estraniamento, dell'alienazione e della 'sussunzione' reificante della prassi economica nel sistema del capitalismo fosse stato posto da Marx *fin dall'inizio* e in modo conseguente, anche in rapporto con la originaria reciprocità delle relazioni umane (il che vuol dire: anche con la base interattiva dello scambio, altrettanto originaria, del lavoro) non avrebbe potuto trascurare il fatto che nella chiarificazione delle relazioni di scambio economico e con ciò del valore di scambio delle merci non si può astrarre completamente dal 'valore d'uso' dei beni e che questo (cioè la 'utilità' in riferimento ai bisogni umani) può essere riferito completamente allo *status* pre-economico delle cose naturali - proprio come se queste fossero già anche 'valori d'uso concreti' sulla base della loro 'qualità'. Avrebbe allora dovuto osservare e di conseguenza prendere in considerazione il fatto che non solo il 'lavoro astratto' (la forza-lavoro impiegata e i costi di produzione di una merce) ma anche la *reciprocità di doman-*

*da-offerta*, e per questo anche la *utilità astratta per il compratore* (la quale dipende dal suo canto non solo dalle *qualità naturali* dei beni, ma anche dal *bisogno insoddisfatto del compratore* e perciò dalla *misura di penuria dei beni*) devono essere costitutivi del valore dei beni.

In breve: mediante un'esaustiva considerazione della complementarietà di *lavoro e interazione* nel mondo della vita e nel sistema dell'economia, Marx avrebbe dovuto porre diversamente da come ha fatto la distinzione tra prassi del mondo della vita e sua estraniamento nel sistema quasi-reificato. Nel *mondo della vita*, così come lo si può pensare prima della differenziazione di un *sistema dell'economia*, devono avere la loro origine non solo il 'lavoro vivo' *qua produzione di beni*, ma altresì, nel contempo, la *relazione di scambio tra gli uomini* - e non solo tra produttori di beni, ma anche tra coloro che dispongono di risorse (si pensi allo scambio di donne o di terre).

L'*istituzionalizzazione* della morale e del diritto, e insieme l'indispensabile cornice-ordinamento sociale per ogni sistema pensabile dell'economia, devono essere derivati dalla *relazione di reciprocità* implicita nello scambio e al contempo articolata e considerata linguisticamente, e non solo nell'attività produttiva di beni potenzialmente produttrice di valore. Anche l'istituzionalizzazione della morale come *eticità* convenzionale (Hegel), e altresì quella del *diritto* nel legittimo *sistema di potere dello Stato* rappresentano processi necessari dell'estraniamento - e perciò anche di una *tendenziale alienazione!* - della prassi della vita, la quale costituisce un presupposto necessario per il funzionamento effettivo del sistema dell'economia<sup>60</sup>.

Se si considera questo contesto, risulta evidente, a mio avviso, la conclusione già emersa in precedenza: il tentativo di superare l'alienazione presente nel sistema dell'economia capitalistica e la reificazione della prassi nel mondo della vita mediante il solo ricorso alle 'forze pro-



duttive' e ai 'rapporti di produzione", ovvero mediante la socializzazione della proprietà dei mezzi di produzione, finisce necessariamente o in un superamento regressivo-utopico della civiltà oppure - come prevedeva Max Weber nel caso del marxismo<sup>61</sup> - in una impreveduta burocratizzazione e paralisi dell'economia diretta dal sistema statale. Gli interventi necessari a mobilitare le forze produttive (ovvero ad assicurare un rapporto efficiente per scarse risorse nella divisione del lavoro produttivo) e a rendere disponibili i beni prodotti per la soddisfazione dei bisogni umani (nella nostra epoca interventi di regolamentazione dei prezzi nell'economia di mercato), non possono essere garantiti semplicemente dalla 'libera associazione' dei produttori, ovvero da quella che in Marx<sup>62</sup> - e altresì in Dussel, se comprendo bene - costituisce la dimensione utopica del superamento dell'economia di mercato dello scambio di merci mediante un'economia comunista della produzione e della distribuzione.

Il terzo elemento fondamentale, che costituisce il punto di partenza del pensiero marxiano, e che a mio avviso oggi dev'essere superato, riguarda il determinismo storico o 'storicismo' - nel senso di K. Popper<sup>63</sup> -, che Marx ha assunto da Hegel assieme al metodo dialettico, almeno per quanto riguarda gli aspetti macroscopici del suo stile di pensiero, ed ha persino applicato - a differenza di Hegel - nella direzione di prognosi 'scientifiche' sul futuro. Assieme alla pretesa di una tematizzazione del contenuto dell'essere sociale e della coscienza come 'sovrastruttura' da esso dipendente - e perciò, infine, anche della consapevolezza scientifica - il motivo storico-dialettico ha portato, a mio avviso, Marx e ancor più i successivi marxisti 'ortodossi' a servirsi di quella caratteristica *metaposizione* nei confronti del normale discorso mondano della scienza che ha comportato alla fine una pressoché totale autoimmunizzazione contro ogni possibile critica. Poiché il moti-

vo storico-dialettico consentiva di assumere un punto di vista a partire dal quale ogni posizione scientifica o filosofica si giustificava essa stessa storicamente e dialetticamente risultando perciò obiettivamente spiegabile, si è verificata così all'effetto pratico un'esclusione del discorso argomentativo virtualmente illimitato (in quanto *metastituzione* di ogni altra scienza istituzionalizzata cui compete la *legittimazione o la critica* di tutte le teorie). Non era più tanto questo discorso, - così almeno sembrava - a rappresentare una dimensione *trascendentalmente ineludibile* per l'argomentazione, bensì il motivo storico-dialettico in quanto capace anche della spiegazione di una necessità oggettiva del discorso e dei suoi risultati. Se questo atteggiamento veniva messo in questione da una teoria non marxista, non c'era alcun bisogno di richiamarsi nei suoi confronti ad un'istanza decisionale non ortodossa - e cioè proprio al discorso argomentativo -, ma ci si poneva il compito di 'spiegare' la teoria stessa in questione nell'insieme del suo contesto sociale come risultato di una fase determinata del pensiero borghese.

Questa tendenza dello 'storicismo', fatale di per sé per l'impresa universalistica di una scienza progressiva, ha raggiunto il suo culmine nella concezione dello 'storicismo etico' e del 'futurismo' (Popper). Ciò in pratica portò alla promozione degli intellettuali marxisti da segretari di partito, sull'esempio di Lenin, Stalin e Mao Tse Tung, a 're filosofi' in senso platonico. Costoro potevano adesso imporre anche politicamente - almeno nella cerchia di influenza del loro potere - la metaposizione di un'istanza decisionale ineludibile nei confronti di ogni pretesa di validità. Non solo la verità, ma anche ciò che era da considerarsi come *buono e giusto*, poteva e doveva essere accertato da un '*Politburo*' come attuale in conformità alla concezione dialettica del corso necessario della storia. Con le note conseguenze di una sempre rinnovata definizione

della linea di partito e con le necessarie conseguenti 'epurazioni' nel Partito e nello Stato.

E' evidente che tutti i marxismi non ortodossi - tra i quali anche l'autore latinoamericano della *Filosofia della liberazione* - hanno preso le distanze da tempo, se non addirittura sin dall'inizio, dello sviluppo qui delineato dello 'storicismo'. Per Dussel, Marx è - anche il Marx de *Il Capitale* - anzitutto un *pensatore etico*<sup>64</sup> - nel senso probabilmente di quello 'imperativo categorico' che il giovane Marx ha enunciato nel 1844 nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto* di Hegel, quando scrisse: "La critica della religione ha il suo termine nella teoria che definisce l'uomo come essere supremo dell'altro uomo, e perciò con l'imperativo categorico del rovesciamento di tutti quei rapporti nei quali l'uomo è un essere umiliato asservito, abbandonato, disprezzato"<sup>65</sup>.

Se anche nel presente si riconosce un senso ancora attuale di questo imperativo categorico - ed a mio avviso non si può evitare di farlo, senza cadere nel cinismo di fronte ai problemi del Terzo Mondo -, si pone allora ancora oggi, come sempre, il *compito di un progresso storico sotto il profilo politico e morale*. La resa dei conti nei riguardi dello storicismo dei '*maitres à penser*' (Gluckmann) del XIX secolo non può allora essere condotta fino al punto da poter negare il dovere morale, già affermato da Kant, di pensare come possibile un progresso moralmente rilevante<sup>66</sup> e di collaborare sempre di nuovo - per così dire, con un impegno resistente a ogni frustrazione - alla sua realizzazione. Non si può dunque accettare l'affermazione 'postmoderna' della definitiva dissoluzione della 'unità della storia umana' e della solidarietà del 'noi'<sup>67</sup>, quanto meno da anticipare controfattualmente nel discorso argomentativo, né ci si può tanto meno soddisfare dello slogan quietistico del neopragmatismo tedesco che ama rovesciare una delle 'Tesi di Feuerbach' di Marx in

questo modo: "Fino ad oggi i filosofi hanno solo cambiato il mondo, adesso si tratta di lasciarlo in pace"<sup>68</sup>. Si tratta certo di affermazioni che dal punto di vista di Dussel si potrebbero caratterizzare a buon diritto come tipicamente *eurocentriche*.

Come si pone però oggi il problema - che anch'io riconosco, come ho già accennato, come tale - di una risposta eticamente fondata allo 'appello dell'altro', di quelle masse del Terzo Mondo da sempre impoverite, effettivamente non partecipi dei discorsi rilevanti delle 'metropoli' e delle 'élites della periferia del capitalismo' da esse 'dipendenti'? Come si pone questo problema, se oggi dobbiamo assumere quella condizione di cui ho discusso in precedenza?

Siffatta condizione suona, tanto per ricordarlo in sintesi: la via d'uscita su cui puntava Marx di un *superamento dell'economia di mercato* è fuori discussione. In senso filosofico: la visione di un completo superamento della 'estraniazione' della 'oggettivazione' e della tendenziale 'alienazione' della prassi umana nel suo complesso (ovvero della sua dimensione soggetto/oggetto e soggetto/co-soggetto) in un sistema sociale funzional-strutturale, come ad esempio nel sistema dell'economia di mercato, rappresenta in senso deteriore un'utopia. Essa, infatti, contraddice, in quanto postulato di relazioni libere e istituzionalmente immediate con l'altro e con la natura, le concezioni oggi possibili delle condizioni dell'evoluzione e della civiltà umana.

Certo, abbiamo anche affermato che la *comunità di comunicazione e del discorso* degli uomini alla quale si rivolge lo 'appello dell'altro, del povero', mantiene la sua posizione come *metaistituzione di tutte le istituzioni e dei sistemi sociali funzionali* fino a quando possiamo in generale sentire e discutere un *appello* come quello portato da Dussel nel nome del Terzo Mondo. Perciò - così vorrei qui accennare per il momento la mia risposta a Dussel - è possibile e necessario agire in forma politicamente effica-

ce ed eticamente responsabile sulle *condizioni strutturali istituzionali del sistema economico* oggi dato (e qui sono incluse anche le condizioni sistemiche politico-giuridiche di un ordine di grandezza nazionale e internazionale) per rendere giustizia all'appello dei poveri del Terzo Mondo.

Quale contributo può dare a tutto ciò l'*etica del discorso* - le cui condizioni di applicazione, come è già stato sottolineato sono ben lontane dall'essere realizzate nel mondo contemporaneo? Intendiamo in seguito tentare di dare una risposta alla questione con una discussione dettagliata e testuale del programma di E. Dussel.

## NOTE

1 Cfr. AA. VV., *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990

2 *Ibid.*, pp. 10-40.

3 Cfr. a questo proposito la prosecuzione di queste 'riflessioni preliminari' nella seconda parte del mio, *Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in *Konvergenz oder Divergenz?* Aachen 1990, pp. 17-38.

4 *Ibid.*, pp. 69-96.

5 E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, México 1977. Traduzione in tedesco: *Philosophie der Befreiung*; Hamburg 1989. ID., *Philosophie der Befreiung*, in *Positionen Lateinamerikas*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Frankfurt 1988, pp. 43-59. ID., *Les quatre rédactions du Capital*, in "Concordia", n. 19 (1991), pp. 65-75. ID., *The Reason of the Other, Interpellation as a Speech Act*, contributo in occasione di una conferenza tenutasi in Messico nel marzo 1991 sul tema: 'Pragmatica trascendentale e problemi etici nel rapporto tra Nord e Sud del mondo'.

6 E. Dussel si è impegnato a fondo negli ultimi anni con l'opera di Marx ed ha pubblicato sino ad oggi tre volumi: il primo, sulla produzione teorica di Marx dei *Grundrisse* (*La producción de Marx*, México 1985); un secondo, dedicato al 'Marx ignoto' dei manoscritti dal 1861 al 1863 (*Hacia un Marx desconocido*, México 1988); e infine un terzo, su *El último Marx (1863-82) y la liberación latinoamericana*, México 1989. Cfr. a tal proposito, anche le recensioni di R. FORNET-BETANCOURT, in "Concordia", n. 11 (1987), pp. 101-103; n. 15 (1989), pp. 99-100; n. 19 (1991), p.108.

7 Cfr. a questo proposito, V. HÖSLE, *Philosophie der oekologischen Krise*, München 1990. ID., *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 1992, p. 131 s. Inoltre, K. O. APEL, *The ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics in Ecology and Ethics*, Trondheim 1992, pp. 219-260.

8 Cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988. Inoltre, ID., *Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, cit.

9 Cfr. la relazione sulla conferenza di Città del Messico di E. ARENS in "Orientierung", n. 19 (1991), pp. 193-195.

10 Cfr. K. O. APEL, *Harmony through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution*, in *Harmony and Strife*, Hong Kong 1988, pp. 3-19.

11 Questa circostanza è stata chiaramente fraintesa da alcuni a causa della pubblicazione separata di queste 'Riflessioni preliminari' in *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, a cura di R. Forner-Betancourt, Aachen 1992, pp. 16-54. Così, per esempio, Hinkelammert (nel manoscritto, *Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels*), che confonde le 'Riflessioni preliminari' con una conferenza inedita da me tenuta a Città del Messico nel 1991; analogo fraintendimento vi è in E. DUSSEL, *Erste Erwiderung an Apel und Ricoeur* (conferenza tenuta a Porto Alegre nel settembre 1993); e in ID., *Re-lecture Marx: aus der Perspektive der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, in "Bremer Philosophica" n. 5 (1992), pp. 1-10. Approfondirò già in questa edizione riveduta ed ampliata delle 'Riflessioni preliminari' le posizioni di Dussel e Hinkelammert (cfr. infra nota 74).

12 Cfr. E. DUSSEL, *Re-lecture Marx: aus der Perspektive der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, cit., p. 1.

13 Cfr. in particolare, K. MARX, *Das Kapital*, Berlin 1951, vol. I, libro 1, Prima Sezione, Cap. IV, p. 84 s.

14 Cfr. la mia discussione con J. M. Buchanan e K. Homann e la loro concezione di un'economia di mercato democraticamente legittimata: K. O. APEL, *Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik?*, in J. P. HARPES, *25 Jahre Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Politik und Wirtschaft*.

15 Cfr. in particolare, K. MARX, *Zur Judenfrage*, 1843, in *K. Marx: Die Frühschriften*, a cura di S. LANDSHUT, Stuttgart 1953, pp. 171-206.

16 Cfr. K. MARX, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in Op. cit., pp. 525-560, in part. pp. 527-531.

17 Cfr. R. HILFERDING, *Das Finanzkapital*, Wien 1919. J. A. HOBSON, *The evolution of modern capitalism*, 1894, London

1926. R. LUXEMBURG, *Die Akkumulation des Kapitals*, 1912, Leipzig 1922. W. I. LENIN, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, 1917, Berlin 1946.

18 Cfr. in particolare, I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, I-II, New York 1974-1980. ID., *The Capitalist World-Economy*, Cambridge 1979. A. G. FRANK, *Capitalism and Underdevelopment in Latinamerica*, New York-London 1967. Inoltre, T. T. EVERS - P. V. VOGAU, *Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung*, in "Das Argument", n. 79 (1973), pp. 333-404. I. SOTELO, *Soziologie Lateinamerikas*, Stuttgart 1973. AA. VV., *Imperialismus und strukturelle Gewalt*, a cura di D. Senghaas, Frankfurt 1972. AA. VV., *Abhängigkeit und die strukturelle Theorie der Unterentwicklung*, Frankfurt 1974. F. CARDOSO - E. FALETTO, *Abhängigkeit und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt 1976. Su ciò, cfr. i seguenti saggi di Dussel, nei quali si utilizzano gli scritti di Marx - e le concezioni presenti in parti integrative non ultimate di *Il Capitale* - per formulare la quintessenza della teoria della dipendenza: *Marx's Economic Manuscript of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency*, in "Latin American Perspectives", XVII (1990), pp. 62-101. ID., *Die Essenz der Dependenz: Die Beherrschung Unterentwickelter durch hochentwickelte Bourgeoisien und die Übertragung des Mehrwerts*, in "Dialektik", n. 2 (1993), pp. 99-105. 19 Cfr. J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976.

20 Cfr. W. SCHLUCHTER, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen 1979. Inoltre, cfr. J. HABERMAS, *Op. cit.*, e ID., *Theorie der Kommunikativen Handelns*, 2 vol. Frankfurt 1981.

21 Cfr. J. HABERMAS, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985.

22 Cfr. I. LAKATOS, *Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Nachkonstruktionen*, in *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, a cura di W. DIEDERICH, Frankfurt 1974, pp. 55-119.

23 Cfr. K. O. APEL, *Diskursethik und Verantwortung*, Frankfurt 1988, Indice analitico. ID., *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen*, in *Pragmatische Rationalitätstheorien*, a cura di G. MEGGLE - A. WUSTEHUBE, Berlin 1994. ID., *The Hermeneutic Dimension of Social Science and Its Normative Foundation*, in "Man and World", XXV (1993), pp. 247-270. Edizione tedesca



ampliata in *Mythos Wertfreiheit?*, a cura di APEL - M. KETTNER, Frankfurt 1994.

24 Cfr. J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, cit. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, cit.

25 Cfr. K. O. APEL, *Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics*, in *Rationality Today*, a cura di Th. Geraets, Ottawa 1979, pp. 307-340. ID., *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen*, cit.

26 Su ciò, cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, cit., in part., p. 154 s e p. 370 s. ID., *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in "Concordia", n. 11 (1987), pp. 2-23, (Tr. it., *La sfida della critica totale della ragione e il programma di una teoria totale filosofica dei tipi di razionalità*, in AA. VV., *La ragione possibile*, Milano 1988, pp. 15-37. N. d. T.).

27 Cfr. K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt 1955. Su ciò, cfr. *Kulturen der Achsenzeit I*, a cura di S. N. EISENSTADT, Frankfurt 1987. ID., *Kulturen der Achsenzeit II*, Frankfurt 1992.

28 Cfr. U. MENZEL, *In der Nachfolge Europas*, München 1985, ID., *Auswege aus der Abhängigkeit*, Frankfurt 1988. D. SENGHAAS, *Von Europa lernen*, Frankfurt 1982. U. MENZEL - D. SENGHAAS, *Europas Entwicklung und die Dritte Welt*, Frankfurt 1986. T. HURTIENNE, *Die globale Abhängigkeitstheorie in der Sackgasse*, in "IZW", n. 154 (1989), pp. 31-35. G. HAUCK, *Die Renaissance der Modernisierungstheorie*, in "IZW", n. 154 (1989), pp. 26-30. ID., *Modernisierung, Dependenz, Marxismus - was bleibt?*, in "Peripherie", n. 39/40 (1990), pp. 68-81. Cfr. anche le opere richiamate alla nota 32.

29 Cfr. tra l'altro, E. MENZEL, *Das Ende der 'Dritten Welt' und das Scheitern der Grossen Theorie*, in "Politische Vierteljahresschrift", XXXII (1991), pp. 4-33 con riferimento alla critica della teoria della dipendenza contenuta in *Lateinamerika. Historische Realität und Dependenz-Theorien*, a cura di H. J. PUHLE, Hamburg 1977. T. SMITH, *The Underdevelopment of Development Literature: the Case of Dependency Theory*, in "World Politics", 31, 2, pp. 247-288. AA. VV., *Dependency Theory*, a cura di D. SEERS, London 1981. Cfr. in particolare anche la discussione di esperti dal titolo, *Abschied von der 'Dritten Welt', Abschied von Marxismus?*, in "Peripherie", n. 39/40 (1990), pp. 9-45, che ha portato a manifestare una grande insicurezza.

30 Cfr. MAX WEBER, *Die protestantische Ethik I*, München-Hamburg 1967. Cfr. anche ID., *Kritiken und Antikritiken*, 1968. Sull'argomento, cfr. AA. VV., *Religion und Gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973. Inoltre, cfr. i volumi pubblicati da W. SCHLUCHTER, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt 1983. *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, Frankfurt 1983. *Max Webers Sicht des Islam*, Frankfurt 1987.

31 Cfr. P. ARLACCHI, *Mafiosiethik und der Geist der Kapitalismus*, Frankfurt 1989.

32 Cfr. D. RIBEIRO, *Amerika und die Zivilisation*, Frankfurt 1985.

33 Cfr. T. HURTIENNE, *Peripherer Kapitalismus und Autozentrierte Entwicklung*, in "Prokla", n. 44 (1981), pp. 105-136. Senghaas ha in seguito preso le distanze dalla teoria della dipendenza; cfr. le opere citate alla nota 28.

34 *Op. cit.* p. 107.

35 *Op. cit.*, p. 121.

36 Cfr. A. HIRSCHMAN, *Entwicklung, Markt und Moral*, München 1989.

37 Sull'argomento, cfr. E. DUSSEL, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, Dusseldorf 1993. Quest'arringa ideata in modo storico-narrativo mi ha impressionato con maggior forza - sia detto chiaramente - della retorica speculativa della *Filosofia della liberazione* di Dussel.

38 Così per esempio nell'hayekiano, G. RADNITZKY, *Marktwirtschaft: frei oder sozial?*, in *Ordnungstheorie und Ordnungspolitik*, Berlin 1991, pp. 47-75.

39 H. SABET, *Die Schuld des Nordens*, Bad Koenig 1991.

40 E. U. VON WEIZSACKER, *Erdpolitik*, Darmstadt 1990, 2 ed.

41 *Ibid.* p. 117, tratta dall'opera di W. W. NORTON, *State of the World 1990*, New York 1990, p. 140.

42 Cfr. la traduzione tedesca, *Unsere gemeinsame Zukunft*, a cura di V. HAUF, Eggenkamp 1987.

43 Cfr. K. O. APEL, *A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, The Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility in Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, a cura di E. DEUTSCH, Honolulu 1991, pp. 261-278. ID., *The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics*, cit.

44 Cfr. H. LUBBE, *Philosophie nach der Aufklaerung*, Düsseldorf 1989, p. 198 s. ID., *Sind Normen Methodisch begründbar?*

*Rekonstruktion der Antwort Max Webers, in Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, a cura di W. OELMULLER, Paderborn 1978. Cfr. inoltre la mia discussione critica con Lübbecke in K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 60 s. e la polemica con Lübbecke sul tema, *Ist eine philosophische Letzbe-gründung moralischer Normen nötig?*, in *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge*, Frankfurt 1984, pp. 54-81.

45 Cfr. A. PRZEWORSKI, *Warum hungern Kinder obwohl wir alle ernähren konnten?*, in "Proka", n. 78 (1990), pp. 138-171.

46 Non si può contestare che sia Hegel che Marx abbiamo tematizzato la problematica dell'intersoggettività e dell'alienazione dei rapporti interumani; tuttavia, questo non ha portato alla comprensione della differenza paradigmatica e alla contemporanea complementarietà della relazione soggetto/oggetto e soggetto/co-soggetto. Su questo, cfr. J. HABERMAS, *Arbeit und Interaktion*, in *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt 1968, cit. Inoltre, ID., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, cit.

47 Su ciò, cfr. J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, cit., vol. II, cap. 6, *Sistema e mondo della vita*. Anche in Habermas il concetto di 'interazione' e comunicazione del mondo della vita implica però, a mio avviso, ancora una certa ('idealistica') trasfigurazione del mondo della vita, poiché egli non considera che anche l'interazione e la comunicazione strategica delle (reciproche) trattative sono fondate nel mondo della vita e la loro parassitaria dipendenza dalla razionalità consensual-comunicativa può essere dimostrata solo sul piano dell'autoriflessione del discorso argomentativo. Su ciò, cfr. K. O. APEL, *Das Problem des Offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht*, in *Diskurs über Sprache*, a cura di H. BURCKHART, Würzburg 1994. In Dussel il concetto habermasiano di 'trasfigurazione' del mondo della vita corrisponde al concetto fondamentale di 'prossimità', di ispirazione cristiano-teologica, il quale per così dire non contiene (per dirla con Marx) 'nessun atomo' di opposizione strategica. Cfr. *Philosophie der Befreiung*, cit., p. 29 s.

48 Cfr. E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, cit., cap. 2.1 e passim.

49 Cfr. A. GEHLEN, *Urmensch und Spaetkultur*, Parte I, Bonn 1956. Su ciò, cfr. la mia presa di posizione critica nel saggio, *A. Gehlen 'Philosophie der Institutionen' und die Metainstitution*

*der Sprache*, in K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, vol. I, pp. 197-222, e passim. Inoltre, cfr. *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik, Studientexte*, cit., pp. 42-65.

50 Cfr. J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns* cit.

51 Il linguaggio e la comunicazione linguistica si distinguono, a mio avviso, da tutte le altre forme di prassi umana per il fatto che, pur essendo assegnate dal loro carattere di segno-*medium* alla istituzionalizzazione in un sistema funzional-strutturale (che come sistema semantico 'alleggerisce' sempre il singolo dalla intenzionalità autentica dell'autoespressione e dall'interpretazione del mondo, in quanto ha realizzato per tutti i componenti della comunità linguistica un'interpretazione del mondo nel senso della riduzione della 'complessità-ambiente'), esse però sono partecipi della capacità dello spirito umano di riflettere su se stesse, in modo tale che possono articolare e portare alla coscienza in forma intersoggettivamente valida la loro propria estraniamento e obiettivazione nel sistema così come tutte le altre estraniamenti sistemiche dell'agire umano. Su ciò si fonda, a mio avviso, la principale possibilità di conoscere e di tenere sotto controllo, nel discorso argomentativo delle scienze sociali e della filosofia, le estraniamenti istituzionali e sistemiche della prassi umana.

52 Questo è ciò che suggerisce - da quanto comprendo - la *teoria sistemica* così come è stata elaborata da N. Luhmann quale sostituto della filosofia 'tardo-europea'. Cfr. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984. ID., *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1992.

53 Su ciò, cfr. K. O. APEL, *Institutionenethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik*, nel volume a cura di J. P. HARPES.

54 Cfr. supra, nota 7.

55 Cfr. K. MARX, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, vol. I, Berlin 1955.

56 Cfr. E. BOHM BAVERK, *Zum Abschluss des Marxschen Systems*, in *Statswissenschaftliche Arbeiten. Festgaben für K. Knies*, Berlin 1896, p. 176 s.

57 Cfr. E. BERNSTEIN, *Allerhand Werttheoretisches*, vol. II, *Vom reinen Arbeitswert*, in *Dokumente des Sozialismus*, Berlin 1905. ID., vol. V, in part. p. 270. ID., vol. III: *Vom Wesen und Wert des Wertbegriffes*, p. 557 s.

58 Cfr. G. B. SHAW, *Wie man den Leuten die Werttheorie aufherrscht*, in E. BERNSTEIN, *Dokumente des Sozialismus*, Stuttgart 1903, vol. II, p. 84 s.

59 F. Hinkelammert (cfr. nota 11, *Op. cit.*, p. 2) ritiene che le considerazioni che precedono dimostrano un "fondamentale fraintendimento della teoria del valore di Marx", ma conferma al contempo che "esse rispecchiano l'opinione del teorico dei limiti dell'utile e anche di Böhm Bawerk" (cit. p. 4). Il fraintendimento della teoria di Marx risiederebbe in questo, che rimprovererei a Marx di "astrarre dal valore d'uso nella definizione dei prezzi di mercato, mentre secondo Marx è piuttosto il mercato che astrae dal valore d'uso, e perciò è il soggetto dell'astrazione" (cit. p. 2). Il richiamo alla teoria dei limiti dell'utile, d'altra parte, avrebbe perduto nel presente la sua rilevanza, poiché la sua tesi si sarebbe dimostrata falsa.

Edgeworth e Pareto avrebbero cioè dimostrato che una "misurabilità delle grandezze dell'utile" (a differenza della misurabilità del tempo di lavoro) è impossibile, il che avrebbe infine portato all'interno del neoclassico ad un completo abbandono della teoria del valore, denunciata come 'metafisica'.

Su questi due punti vorrei esaminare quanto segue:

1. Credo in effetti, come il teorico dei limiti dell'utile, che Marx a torto ammetta che una chiarificazione del prodursi del prezzo di mercato possa astrarre dalla 'utilità (astratta)' - e per questo dal 'valore d'uso' dei beni - per il fatto che il meccanismo di mercato - come Marx a ragione ammette - astrae dai concreti valori d'uso dei beni nella formazione del prezzo (e deve astrarre, come confermano anche teorici borghesi dell'economia, per esempio Samuelson e Max Weber. Cfr. Hinkelammert, cit., p.14 s.

L'aspetto centrale di questo dibattito risiede nel fatto che esso può forse aprire gli occhi sulle indispensabili realizzazioni del meccanismo di mercato (in particolare degli indicatori di prezzo), che Marx non prende in considerazione (quali, per esempio, la scoperta e la mediazione di bisogni e risorse): realizzazioni che possono costituire - sul presupposto di un conforme ordinamento strutturale (per esempio quello di una 'economia sociale di mercato' di ordine planetario) un decisivo contrappeso ai disastrosi 'effetti esterni' come è stato spesso riconosciuto, del sistema di mercato capitalistico. In questo caso vi sarebbe un'alternativa all'ipotesi marxiana secondo la quale l'economia di mercato deve distruggere 'gli uomini e la natura'. Poiché Hin-

kelammert è ancora su questo d'accordo con Marx e al contempo dichiara che "oggi dobbiamo ritenere superata e utopica la soluzione di Marx" (cit., p. 8), allora non so su che cosa si debba basare, secondo la sua opinione, una filosofia economica eticamente impegnata.

2. Non credo che la critica appena esposta della teoria marxiana del valore debba essere caricata delle congetture del tutto particolari che Hinkelammert mi attribuisce nel suo saggio, come ad esempio quello circa la 'misurabilità delle grandezze dell'utile' o persino l'adozione di una utopia borghese - che farebbe da contrappunto all'utopia marxiana - di un 'sistema ideale dei prezzi' e di un sistema deterministico di equilibrio della 'concorrenza perfetta' (cit., p. 8 s). Considero sbagliato in linea di principio - al pari di quanto fa chiaramente Hinkelammert - i tentativi del XIX secolo di comprendere ed elaborare l'economia come scienza esatta e valutativa - come d'altra parte lo stesso tentativo di Marx di comprendere le 'leggi' dell'economia nel senso di concezioni macroscopico-dialettiche del 'corso necessario della storia' e questo significa, nel senso della possibilità di 'prognosi incondizionate' (Popper).

Hinkelammert avrebbe anzi perfettamente ragione nel dire che il "superamento del capitalismo è necessario ed inevitabile", se si dovesse ammettere - con Marx - che la "produzione capitalistica delle merci produce ricchezza: distruggendo le sorgenti della ricchezza, gli uomini e la natura" (cit., p. 26); ma proprio questa accusa di Marx rappresenta una 'prognosi incondizionata' sul futuro del corso storico che a mio avviso non è ammissibile già dal punto di vista metodologico. Oltre a ciò viene in tal modo confutata la teoria dello 'impoverimento' del proletariato nei paesi guida industriali del 'Nord', e ciò essenzialmente per il fatto che il presupposto ammesso da Marx di un 'mercato libero' della merce forza-lavoro è stato superato dai sindacati. Vi è, dunque, la possibilità di principio di riformare il sistema capitalistico dell'economia di mercato dal punto di vista socio-politico - per quanto attiene lo 'ordinamento strutturale' - in modo storicamente imprevedibile. (Qui risiede, a mio avviso, il possibile punto di inizio di un'etica dell'economia). Proprio questa possibilità non si è certo compiuta a livello proletario. Perché?

Con questa domanda ho introdotto la *teoria della dipendenza* come elemento di innovazione e da prendere sul serio, e, attraverso la discussione dei pro e dei contro sulla scorta dei testi

esaminati, ho cercato di farmi un'idea della sua rilevanza. Il lettore non prevenuto può ben vedere che non è il caso di parlare di una 'critica sprezzante' (Hinkelammert) e neppure di una valutazione unilaterale. Non sono ancora a questo punto!

60 Spero così di aver reso sufficientemente chiaro - nell'ambito di queste 'considerazioni preliminari' - che per me non si tratta, di contro alla supposizione di Dussel (nel suo *Ersten Erwiderung an Apel und Ricoeur*, "Entwurf", aprile 1993) di contestare ogni relazione della concezione marxiana del 'lavoro vivo' con una 'società', quanto piuttosto di dimostrare il carattere insufficiente della base dell'intersoggettività del mondo della vita - la base di una *comunità di produttori*, come si trova in Marx - al fine di comprendere la costituzione di una qualunque specie di relazioni di scambio di merci entro un'economia di mercato. I presupposti di quest'ultimo potrebbero essere, a mio avviso, molto più complessi di quanto non sia ammesso da Marx - e dallo stesso Dussel.

Nell'offerta filosofica inferiore a questa complessità risiede, a mio avviso, il carattere illusorio e pericoloso di ogni rappresentazione utopica circa un possibile superamento dell'economia di mercato dello scambio di merci mediante una diretta (autotrasparente) suddivisione dei beni da parte della comunità di produttori. Però, in questa concezione, che Dussel chiaramente condivide con Marx (persino oltre le riserve manifestate da Hinkelammert!), ho visto da tempo il suo 'marxismo' (e non - come egli suppone - una qualche forma di marxismo-leninismo dogmatico).

Tuttavia, la discussione fin qui condotta mostra che sono ancora necessari dei chiarimenti, cui non si può mettere mano nell'ambito di queste riflessioni preliminari, in riferimento ai concetti di 'utopia', 'idea regolativa', 'modello ideale', e pertanto anche in riferimento al concetto di (filosofia) 'trascendentale', o persino - come Dussel ha affermato una volta - di 'economia trascendentale'.

61 Cfr. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, p. 508 s. Su questo, cfr. M. SCHLICHTER, *Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreiten der Industriegesellschaft*, Frankfurt 1985.

62 Mi riferisco qui in particolare al seguente brano del vol. I de *Il Capitale* (al capitolo sul carattere di feticcio delle merci),

che offre i maggiori chiarimenti sul tipo di economia che Marx ha in mente dopo il superamento dell'economia di mercato capitalistica dello scambio di merci: "Immaginiamoci infine, per cambiare, un'associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come una sola forza-lavoro sociale (...). Il prodotto complessivo dell'associazione è un prodotto sociale. Una parte serve, a sua volta, da mezzo di produzione. Essa rimane sociale. Ma un'altra parte viene consumata come mezzo di sussistenza dai membri dell'associazione. Quindi dev'essere distribuita fra essi. Il genere di tale distribuzione varierà col variare del genere particolare dello stesso organismo sociale di produzione e del corrispondente livello storico di sviluppo dei produttori. Solo per mantenere il parallelo con la produzione delle merci presupponiamo che la partecipazione di ogni produttore ai mezzi di sussistenza sia determinata dal suo *tempo di lavoro*. Quindi il tempo di lavoro reciterebbe una doppia parte. La sua distribuzione, compiuta socialmente secondo un piano, regola l'esatta proporzione delle differenti funzioni lavorative con i diversi bisogni. D'altra parte, il tempo di lavoro serve allo stesso tempo come misura di partecipazione individuale del produttore al lavoro in comune, e quindi anche alla parte del prodotto come consumabile individualmente. Le relazioni sociali degli uomini coi loro lavori e con i prodotti del loro lavoro rimangono qui semplici e trasparenti tanto nella produzione quanto nella distribuzione" (cit., p. 84).

63 Cfr. K. POPPER, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1969. ID., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol., *Falschen Propheten*, Bern-München 1970

64 Cfr. E. DUSSEL, *Les quatre rédactions du Capital*, cit. Cfr. supra nota 6.

65 Cfr. K. MARX, *Frühschriften*, a cura di S. LANDSHUT, Stuttgart 1953, p. 216.

66 Cfr. I. KANT, *Über der Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie Richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Akademie Textausgabe, vol. VIII, p. 308 s.

67 Cfr. J. F. LYOTARD, in "Critique", n. 456 (1985), p. 539 s.

68 Cfr. O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1982, § 13.