

SEBASTIANO ISAIA

EUTANASIA DEL DOMINIO

Riflessioni critiche intorno all'*attualità* del
dominio e alla *possibilità* della liberazione

Nelle più acute crisi sociali, soprattutto nelle guerre mondiali, possiamo osservare fisicamente l'esplosione dell'enorme energia che si accumula nel cozzare delle "faglie" temporali (il futuro preme contro il presente). Per questo cresce il dolore e il disagio in coloro che riflettono sulla cattiva condizione umana, e non riescono proprio a mandar giù la maledizione per cui gli individui non riescono a venir fuori dal cerchio stregato della disumanità (la società che attribuisce valore solo a ciò che si può vendere con profitto: uomini, cose, idee, emozioni, ecc.) quando la tecnologia, la scienza, le informazioni e le capacità organizzative permetterebbero a tutti, già oggi, una vita felice, un'esistenza non sottoposta all'imperio delle totalitarie esigenze economiche, non dilaniata dalla competizione universale per la conquista di una fetta della torta, di un "posto al sole" (in fabbrica, in ufficio, tra gli amici, nel mondo, ovunque), in una sola parola: un'esistenza umana. «Sapersi come un frutto appeso all'albero, che non potrà mai maturare per la troppa ombra e vedere, vicinissimo, il sole che ci manca» (Nietzsche): è ciò che chiamiamo, senza enfasi né «pathos rivoluzionario» ma con asciutto realismo, la tragedia dei nostri tempi.

Novembre 2008

Introduzione

«Per i seguaci della teoria critica anche dopo la sconfitta il pensiero non si è trasformato in un fatto interiore, che rimane tale e si adatta alla realtà che lo contraddice. Essi non si lavano le mani in innocenza. È possibile che tutto rovini, ma l'analisi più disincantata mostra che una società razionale è possibile. L'umanesimo consiste nell'impegnarsi per essa».

Max Horkheimer

Prima di entrare nel merito della questione è forse utile la seguente brevissima «avvertenza metodologica», per meglio comprendere il senso delle nostre riflessioni: noi mettiamo in causa il pensiero di Marx, di Stirner, di Nietzsche come di qualsiasi altro “pensatore” qui citato, in primo luogo *strumentalmente*, cioè per mettere a punto ed esprimere il *nostro* punto di vista intorno alle «problematiche» messe sul tavolo, mentre ogni intento puramente – o fondamentalmente – polemico, esegetico, ermeneutico o filologico è completamente fuori dal nostro interesse, oltre che dalla nostra portata. Per questo spesse volte ci permettiamo di andare, come si dice, fuori tema, anche se nelle digressioni cerchiamo di non abbandonare mai il fulcro, reale e concettuale, attorno a cui la «problematica» ruota. È quindi in primo luogo la *nostra* (scarsissima, ne siamo consapevoli) acqua che vogliamo portare al mulino del pensiero critico-rivoluzionario e all'attenzione del lettore; parlando di altri in realtà cerchiamo di raccontare qualcosa di noi stessi. In effetti, chiunque scriva qualcosa su un qualsiasi oggetto della riflessione fa proprio questo, rende cioè esplicito il proprio punto di vista, la propria «concezione del mondo», in maniera più o meno

cosciente, magari solo come «effetto collaterale». Nel nostro caso però il rapporto tra causa ed effetto è capovolto, nel senso che l'intenzione soggettiva fa premio sull'oggetto indagato in modo del tutto consapevole, costituisce anzi il filo conduttore della riflessione, è, insomma, un intento programmatico. È un po' la socratica *maieutica* applicata a se stessi: più che il punto di vista di Marx, di Stirner, di Nietzsche e così via, ci interessa portare fuori il *nostro* punto di vista. Sotto questo aspetto è corretto dire che la nostra critica è soprattutto un *metodo*.

Un'ultima avvertenza: le pagine che seguono non sono che degli *appunti di studio*, per cui le ripetizioni, gli strafalcioni e le imprecisioni di qualsiasi genere che in esse certamente abbondano devono venir ricondotti generalmente a quel "vizio" di forma. A fortiori è perciò esclusa in partenza ogni pretesa di organicità e di completezza, anche perché un pensiero realmente critico rifugge da ogni intenzione "sistemica" e non si sente mai «saturato», ma sempre voglioso di nuovi approfondimenti, di nuovi punti di vista dai quali guardare il mondo. Come si vedrà, questi appunti di studio si risolvono in larga misura in una collezione di citazioni più o meno lunghe; speriamo solo di aver compiuto una buona scelta e di averle messe insieme in modo che il tutto possa risultare comprensibile e interessante.

Ormai la cosa appare oltremodo evidente: più si esalta, a chiacchiere, l'individuo, e più gli si negano le qualità essenziali che potrebbero renderlo *un uomo*. L'individualismo è l'ideologia dietro la quale si cela il reale annichilimento dell'individuo ridotto a monade amorfa di una informe massa.

Nulla appare più indigesto al pensiero critico dello schiavo *contento*; d'altra parte, occorre riconoscere come sia estremamente facile rendere contento uno schiavo, dal momento che egli è abituato a ricevere dalla società disumana veramente poco, sotto ogni rispetto. Scriveva Goethe nelle *Affinità elettive*: «Nessuno è più schiavo di chi si ritiene libero senza esserlo». Come una bestia allevata in cattività, lo schiavo contento non nutre neanche il sospetto di vivere in un'assoluta *indigenza*

materiale e spirituale, e che possa esistere *per lui* un mondo ricco e senza gabbie, se non nella testa di qualche bizzarro individuo privo di quel sano realismo che connota gli individui socialmente abili di questa epoca storica. Perciò l'antico motto popolare che invita ad accontentarsi di poco, in modo da conseguire facilmente uno stato di grazia – se non su questa terra, magari nel Regno dei Cieli –, è da sempre un'apologia del dominio sociale. Bisogna invece volere *tutto* ciò che può renderci *uomini*, e volerlo *qui e subito*. Ma il *qui* non è di *questo* mondo...

Certamente viviamo in un'epoca in cui tutte le parole chiamate a evocare profondi concetti (libertà, amore, umanità, verità, ecc.) risultano affetti da uno svilimento che ricorda il marco tedesco dei primi anni Venti del secolo scorso. Ma non c'è dubbio che la palma dello svilimento tocchi alla parola *comunismo*. Infatti, nel corso degli ultimi settantacinque anni non c'è stata parola più inflazionata, più abusata, più svilita e snaturata di quella. Ora, per noi non si tratta, banalmente, di abbandonarla al suo destino, anche se è vero che per il pensiero critico-rivoluzionario ciò che conta non è il nome della cosa ma la cosa stessa, la quale può sempre trovare diversi nomi che le rendono, per così dire, giustizia, che ne esprimano adeguatamente la sostanza. Si tratta, piuttosto, di usare quel nome con estrema parsimonia, cercando innanzitutto di chiarirne e di sviscerarne il senso, la sostanza storica, sociale e politica, in modo che appaia chiaro, a chi ha a cuore la «*riconquista dell'uomo*», che quello che va salvato dall'orrore dello stalinismo mondiale non è un nome, una bandiera, un simulacro, bensì un concetto, un punto di vista critico-rivoluzionario sul mondo, una teoria e una prassi che aspirino all'*humanitas*. Perciò, quando il lettore incontra nelle pagine che seguono la parola *comunismo*, e le altre che rimandano a un «glorioso passato», deve sempre tenere in debita considerazione queste brevi riflessioni critiche, affinché egli non fraintenda il nostro spirito e il nostro approccio con l'impegnativo tema che proveremo a sviscerare.

Intermezzo

Dalla società *di massa* alla società *di uomini*

Schema, o punti da sviluppare

1. Il comunismo come piena espansione delle «*qualità essenziali*» dell'individuo «*in quanto uomo*», in quanto «uomo umano». Ovvero: individuo atomico («monade sociale», uomo *unidimensionale*, individuo «borghese»), e individuo *onnilaterale* (umano, «*riconciliato*», «comunista»). Riconciliazione tra il *singolo* individuo e la sua *comunità*. «Se presupponi l'*uomo* come *uomo* e il suo rapporto col mondo come rapporto umano, potrai scambiare amore soltanto con amore, fiducia solo con fiducia ecc. Se vuoi godere dell'arte devi essere un uomo artisticamente educato»¹. Se vuoi essere un uomo devi essere un individuo *umanamente* educato. Obietta Max Stirner: «Voi amate l'uomo, e perciò tormentate il singolo essere, l'egoista; il vostro amore degli uomini è tormento di essi»². Nient'affatto: noi desideriamo che «il *singolo* essere, l'egoista» diventi un *uomo* in carne ed ossa, desideriamo che il concetto prenda corpo, corpo *umano*.

2. I bisogni *umani* al potere! Dai rozzi bisogni di oggi, ai «*bisogni di una umanità socialmente evoluta*» (Marx). Non si tratta di «cambiare l'uomo», o di creare «l'uomo nuovo»; si tratta, più «semplicemente», di mettere al mondo l'*uomo*, così come la madre non dà alla luce un bambino cambiato, o un bambino nuovo, ma semplicemente un nuovo bambino. Il ventre della storia è pieno di futuro, quasi scoppia di eccellenti novità, ma la levatrice tarda ad arrivare. Il travaglio somiglia sempre più a una tragedia. L'aborto è in corso!

¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, p. 156, Einaudi, 1968.

² Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, 1845, p. 274, Ed. Anarchismo, 1987.

3. Il denaro oggi è *tutto*. Deve diventare *niente*. «Il denaro è e sarà sempre la condizione assoluta per vivere. Non appena si è senza denaro, si vien esclusi dal numero dei patrizi, e si diventa e si rimane plebei. La condizione è il denaro»³. Cerchiamo di dare spessore e profondità alla cosa: «Il denaro è il potere alienato dell'*umanità*. Quello che io non posso come uomo, e quindi quello che le mie forze essenziali individuali non possono, lo posso mediante il *denaro*. Dunque il denaro fa di ognuna di queste forze essenziali qualcosa che esso in sé non è, cioè ne fa il suo *contrario* ... Il denaro è dunque l'universale rovesciamento delle *individualità*»⁴. Razionalità *capitalistica* e razionalità *umana*. Ovvero: il «*calcolo capitalistico*» e il «*calcolo comunista*»: «Considerando una società non capitalistica, bensì comunista, per prima cosa scompare del tutto il capitale monetario, quindi anche i travestimenti delle transazioni che per suo tramite si introducono. La cosa si riduce semplicemente a questo, che la società deve calcolare in precedenza quanto lavoro, mezzi di produzione e di sostentamento essa è in grado di porre in azione senza danno in branche le quali, per un tempo abbastanza lungo, un anno o ancor più, non producono né mezzi di produzione né mezzi di sostentamento, né un qualche altro effetto utile, ma al contrario sottraggono alla produzione annua complessiva lavoro, mezzi di produzione e di sussistenza. Nella società capitalistica, invece, dove l'intelligenza sociale rifulge sempre solo "post festum", in tal maniera debbono verificarsi costantemente grandi perturbazioni»⁵. La razionalità capitalistica sarà pure scientifica, ma è sicuramente disumana, «*in entrata*» (come *pianificazione* del dominio capitalistico) e «*in uscita*» (come suo *prodotto*).

4. «Il mezzo per realizzare il Programma per l'uomo non esiste già preconfezionato: esso è piuttosto un movimento in costruzione, del quale fanno parte tutti coloro che cercano di realizzare i propri interessi, lavorando insieme agli altri per far

³ Sören Kierkegaard, *Aut-Aut*, p. 157, Mondadori, 1981

⁴ K. Marx, *Manoscritti...*, p. 154.

⁵ K. Marx, *Il capitale*, II, p. 773, Newton C. ed., 2005.

progredire l'interesse comune dell'intera umanità»⁶. Bene, molto bene, sottoscriviamo. Ma poi ci tocca leggere le altre 220 pagine del libro scritto nel 1995 da due zelanti progressisti americani, e scoprire che «il Programma per l'uomo» si risolve in una “umanizzazione” e “democratizzazione” della società capitalistica mondiale, da ottenersi spingendo il processo di globalizzazione «dal basso». Si tratterebbe, in povere parole, di rendere *compatibile* – ecco l'ennesima odiosa parola alla moda! – il «capitale globale» con la natura e con l'uomo. Un po' poco per riscuotere l'entusiastico appoggio di chi intendesse affermare senza riserve il principio dell'umanità, non come correttivo della vigente prassi sociale; non come strategia per ottenere il massimo *possibile* inseguendo il massimo auspicabile, ma come *essenza* di una nuova comunità *umana*. «Fino a pochi anni fa l'ostacolo principale al Programma per l'uomo avrebbe potuto essere il conflitto “ideologico” tra capitalismo e comunismo. Con la fine della Guerra fredda questa semplicistica dicotomia si è dissolta» (p. 205). Ora capiamo il vizio ideologico che ispira quel «Programma Umano»: il *preteso* “comunismo” delle fallimentari società dell'Est europeo ai “bei tempi” del *capitalismo di Stato* modello sovietico. Se quello era “comunismo”...

5. «Prima una stirpe aurea di uomini mortali fecero gli immortali che hanno le olimpie dimore. Erano ai tempi di Crono, quand'egli regnava nel cielo; come dèi vivevano, senza affanni nel cuore, lungi e al riparo da pene e miseria, né per loro arrivava la triste vecchiaia, ma sempre ugualmente forti di gambe e di braccia, nei conviti gioivano, lontano da tutti i malanni, morivano come vinti dal sonno, e ogni sorta di beni c'era per loro; il suo frutto dava la fertile terra senza lavoro, ricco e abbondante, e loro, contenti, sereni, si spartivano le loro opere in mezzo a beni infiniti, ricchi d'armenti, cari agli dèi beati»⁷. Ecco la *divina* esistenza umana descritta da Esiodo. L'età dell'oro! A chi sostiene l'idea della naturale disposizione dell'uomo alla cattiveria,

⁶ J. Brecher, T. Costello, *Contro il capitale globale*, p. 220, Feltrinelli, 2001.

⁷ Esiodo, *Opere e giorni*, p. 11, Garzanti, 1985.

bisognerebbe chiedere come mai, «fin dalla notte dei tempi», anche un solo uomo ha potuto concepire simili idee, simili concetti, speranze, sogni, nostalgie. Da dove viene fuori questo spirito intimamente umano, così incline alla vita gioiosa – sebbene in modo ancora necessariamente oscuro?

6. *L'uomo e il suo adeguato concetto*: «Il nostro essere essenziale non consiste nel dormire, nel campare, nel far l'impiegato; ma nel non esser schiavo. Perciò quest'esigenza riveste ormai il significato di una condizione naturale. Perciò in Occidente siamo sul terreno dell'autentica filosofia»⁸. Giustissimo! Anzi: sbagliatissimo! Nel senso che l'individuo vive ancora sotto il giogo di potenze estranee ed ostili che lo dominano completamente, dalla testa ai piedi. Il fatto che queste potenze siano il prodotto della sua stessa prassi sociale, ciò non le rende meno ferree e disumane. Anzi! La schiavitù, nell'accezione "filosofica" – e perciò *sociale* – del termine, è ancora una triste realtà, tanto più tragica, quanto più spesso essa si presenta col sorridente volto della libertà e dell'individualismo. In questo senso, siamo ancora ben lontani dal «terreno dell'autentica filosofia», nella misura in cui ci manteniamo lontanissimi, nonostante il favore dei tempi, dal terreno dell'autentica umanità.

7. «Se il sistema delle macchine continua a progredire ancora per un po' di tempo nella stessa misura, potrà avvenire che l'impiego di forze umane sia quasi del tutto risparmiato, come già oggi avviene per una grande parte delle forze dei cavalli. Allora, certamente, si potrebbe pensare a una generalità della cultura intellettuale del genere umano, la quale al contrario è impossibile fintanto che su di una gran parte di esso ricade il peso del lavoro manuale; infatti l'irritabilità e la sensibilità si trovano in antagonismo, sempre e dovunque, nell'universale come nell'individuale, appunto perché le due forze hanno alla loro base una stessa forza vitale. Poiché, inoltre, *artes molliunt mores*, le guerre, in grande, e le liti o i duelli, in piccolo, saranno forse

⁸ G. W. F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, p. 141, Laterza, 1982.

completamente cancellati dalla faccia della terra. Ma non intendo qui scrivere un'utopia»⁹.

Se persino un «pessimista cosmico», nonché politicamente ultrareazionario, come Schopenhauer ha potuto scrivere queste cose, oltre a testimoniare la grande sensibilità intellettuale e umana del filosofo di Danzica, ciò testimonia soprattutto la *materialità* storica e sociale dell'«utopia», la sua concreta *possibilità*, che si fa strada persino nel pensiero che sembra essere il più distante e chiuso rispetto a ogni anelito di liberazione umana *su questa terra*, nell'al di qua.

Scriveva Horkheimer nel 1954: «Responsabile dello sviluppo fatale non è la razionalizzazione del mondo, ma l'irrazionalità di questa razionalizzazione. La tecnica possiede gli uomini non solo sul piano fisico, ma anche su quello spirituale. Come nella teoria economica si parla talvolta di un velo del denaro, così oggi si dovrebbe parlare del velo tecnico. Il sogno dei civilizzati non è più il mondo riscattato, e neppure il paese di Cuccagna, ove a ognuno volavano in bocca i piccioni arrostiti, bensì la marca di automobile e di televisore immediatamente superiore a quella posseduta ... Ma per rimediare a questo stato di cose non serve il ritorno alla cultura, che rimarrebbe comunque chimerico, bensì lo sforzo, sorretto dalla teoria, di porre la tecnica al servizio di fini realmente umani»¹⁰. Se i cosiddetti uomini di oggi hanno più a cuore l'automobile e la televisione, che non il paese di Cuccagna, vuol dire che siamo messi proprio male!

8. Nelle prime pagine della *Critica della ragione pratica*, dopo aver arditamente enunciato il «principio della felicità», Kant compie un precipitoso passo indietro, che lo porta a distaccarsene con ironia, per relegarlo a mera massima avente un valore puramente soggettivo. Tale principio diventerebbe un ancorché di distruttivo non appena si avesse l'impudenza di farlo assurgere a

⁹ Arthur Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, vol. V, pp. 254-255, Boringhieri, 1963.

¹⁰ Max Horkheimer, *Responsabilità e studi universitari*, in *Studi di filosofia della società*, p. 222, Einaudi, 1981.

legge oggettiva (universale). Anche il principio freudiano del piacere farà pressappoco la stessa fine¹¹. Ma ascoltiamo il filosofo di Königsberg:

«Benché il desiderio della felicità sia universale, è tuttavia strano che uomini intelligenti abbiano potuto pensare di far valere questa massima come *legge pratica* universale. Infatti, mentre negli altri casi una legge universale della natura produce un accordo generale, qui la pretesa di conferire alla massima l'universalità della legge produrrebbe l'effetto opposto della concordia, la contraddizione più grave e la distruzione della massima stessa e del fine che essa si prefigge. Infatti il volere di tutti non ha in questo caso un solo identico oggetto, ma ognuno ha il suo (il benessere personale) ... Ne risulta allora un'armonia simile a quella che una satira descrive a proposito della concordia fra due sposi che si rovinano ... È assolutamente impossibile trovare una legge che raccolga tutte le inclinazioni in un accordo universale»¹².

Kant immagina perciò possibile la «stupenda armonia» solo nell'ambito della sfera naturale, mentre essa nella sfera sociale gli appare come una chimera, il sogno bello e stravagante di qualche buontempone. Il limite insuperabile di Kant, come della stragrande maggioranza degli individui che vivono in questo mondo, consiste nella *eternizzazione* del pessimo stato di cose esistente, che per questo gli appare un dato di natura, di natura umana. Di qui il pessimismo antropologico, più o meno «cosmico», che si osserva in quasi tutti coloro che hanno riflettuto seriamente sulla condizione umana. Come osserva acutamente lo

¹¹ «Sembra addirittura che il principio di piacere si ponga al servizio delle pulsioni di morte» (S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, p. 101, Boringhieri 1975). Per spiegare il declassamento del principio di piacere, a vantaggio del *principio di realtà*, Freud chiama in causa un non meglio specificato «mondo esterno», trattato positivisticamente alla stregua del mondo naturale, inorganico e organico. La «chimica sociale» – l'antagonismo delle classi, la disumanizzazione dell'esistenza umana, ecc. – diventa per questa strada chimica tout court, e difatti «le pulsioni sessuali sono la continuazione dell'affinità chimica della materia inanimata, sviluppandosi attraverso il regno dei protisti» (p. 94). Ridateci le *Affinità elettive* di Goethe!

¹² Immanuel Kant, *Critica della ragione pratica*, p. 164, UTET, 1995.

stesso Kant in uno scritto successivo, «tutte le leggende fanno cominciare il mondo dal bene, con l'età dell'oro, con la vita in paradiso o con una vita più felice ancora in una società di esseri celesti. Ma fanno ben presto dileguare questa felicità come un sogno e subito ci descrivono la caduta nel male, male in cui il mondo precipita, con nostro scandalo, con moto accelerato»¹³.

Difatti, la religione sorge in un mondo che ha già conosciuto il male, cioè la sofferenza dell'uomo soggiogato dalle leggi naturali e sociali, e anzi di esso ne è il prodotto più genuino e sofisticato, perché l'idea di Dio è chiamata innanzi tutto a dar conto dell'esistenza del male nel mondo, a dargli un senso, persino uno scopo, insomma una ratio. Nonché a lenire la sofferenza che esso produce sempre di nuovo. Per Kant «La legge morale», che per la prima volta fece la sua comparsa nella Sacra Scrittura, «si impose anzitutto all'uomo come proibizione, e tale doveva essere per l'uomo in quanto essere impuro, tentato da inclinazioni» (p. 363). Ma in una società che fosse in grado di *umanizzare* «tutte le inclinazioni», di riunirle effettivamente «in un accordo universale», verrebbe meno la stessa necessità di una «legge morale» chiamata a ricondurre l'attuale «essere impuro» sulla retta via, attraverso l'imperio della frusta «esterna» (il Moloch-Stato, in primis), e con la vigilanza dell'imperativo categorico che lo tiranneggia dall'«interno». *Umanizzare* la felicità di ogni singolo individuo, i suoi scopi, i suoi oggetti e i suoi mezzi, significa far dileguare per sempre il dualismo fra l'individuo, in quanto *uomo*, e la comunità *umana*. Non bisogna necessariamente attendere l'ascesa in cielo – ma noi ci aspettiamo una legittima discesa negli inferi –, o la fine dei tempi, per nettarci di una Colpa della quale peraltro, a giudicare dalle stesse Scritture, non siamo i soli responsabili. Qualcosina, nei divini piani del Signore, è senz'altro andata storta... A meno che non si tratti di un affare tutto umano, compreso il bisogno (dis)umano di Dio. Scriveva Kant nel 1800, nell'*Introduzione alla Logica*:

¹³ Immanuel Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, p. 337, UTET, 1995.

«Il campo della filosofia può ricondursi ai seguenti problemi: 1) Che cosa posso sapere? 2) Che cosa devo fare? 3) Che cosa posso sperare? Che cos'è l'uomo? Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione, alla quarta l'antropologia. Ma, in fondo, tutta questa materia potrebbe essere ascritta all'antropologia, perché i primi tre problemi si riferiscono al quarto». Proprio così! Come usano dire gli esperti, «il problema è antropologico», anzi: *sociale*.

9. «Nella storia fino ad oggi trascorsa è certo un fatto empirico che i singoli individui, con l'allargarsi dell'attività sul piano storico universale, sono stati sempre asserviti a un potere a loro estraneo (oppressione che essi si sono rappresentati come un dispetto del mondo), a un potere del cosiddetto spirito che è diventato sempre più smisurato e che in ultima istanza si rivela come *mercato mondiale*. Ma è altrettanto empiricamente dimostrato che col rovesciamento dello stato attuale della società attraverso la rivoluzione comunista questo potere così smisurato per i teorici tedeschi verrà liquidato, e allora verrà attuata la liberazione di *ogni singolo individuo*»¹⁴.

Oggi più che mai la libertà di scelta è una cinica menzogna, perché la “scelta” si risolve fondamentalmente in queste due precise e brucianti opzioni: o “scegliere” di assecondare senza resistenza alcuna il flusso del dominio, sperando di diventare e di rimanere per tutta la vita *socialmente abili*, funzionali in maniera produttiva al sistema di dominio, ovvero “decidere” di chiamarsene in qualche modo fuori, rifiutandosi di partecipare alla Grande Competizione Sociale, accettando per questa pericolosa – «folle!» – strada di venir messi nel girone infernale dei *socialmente inabili*, insomma tra gli scarti della macchina. Non c'è che dire, davvero una gran bella libertà di scelta¹⁵. E non ci si

¹⁴ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Opere, V, p. 66, Ed. Riuniti, 1971. Il corsivo è nostro.

¹⁵ Scriveva P. K. Feyerabend a proposito della «libertà»: «A partire dalla prima infanzia siamo sottoposti a un processo di socializzazione e di acculturazione (termini sgradevoli per un procedimento sgradevole) a confronto del quale l'addestramento dei cuccioli domestici, degli animali da circo, dei cani poliziotto

illuda che esista o possa esistere una «terza via»: la delusione e il pericolo di soccombere malamente alle forze cieche della società sarebbero lì pronti a testimoniare contro questa ridicola speranza. Naturalmente «il sistema» fa di tutto per dirci che non è vero, che le cose non stanno affatto così, e cioè come le può vedere e raccontare solo un individuo politicamente prevenuto; che invece gli individui hanno per davvero nelle loro mani il proprio destino, basta che essi sappiano scegliere con *responsabilità*. Già la *responsabilità*, questo dogma fatto apposta per colpevolizzare

è un semplice gioco da ragazzi ... Dovunque coloro che hanno perduto la speranza cercano di sottrarla a coloro che ancora ce l'hanno incoraggiandoli, stimolandoli, blandendoli ad “affrontare la realtà”; in tal modo essi si assicurano che al mondo non verranno mai meno i loro simili) (*Favole marxiste dall’Australia*, in Autori Vari, *Metodo scientifico tra anarchismo e marxismo*, Armando, 1982). Contro lo scientismo – soprattutto quello di “scuola marxista” –, il quale concorre grandemente a realizzare non un individuo pienamente responsabile, ma «una scimmia triste, un portatore dello *status quo*, un fantoccio trascinato dalla storia», il filosofo della scienza viennese affermò alla fine degli anni Settanta l’esigenza di elaborare una nuova concezione della scienza e del progresso scientifico, «per far avanzare la liberazione *materiale ed emozionale* dell’essere umano». Ma, si chiedeva Feyerabend, «il tentativo di realizzarla non creerà peggiori calamità di quelle in cui già ci troviamo?» Lo studioso risponde a questa domanda in un modo che chi scrive giudica assai debole, contraddittorio, incapace di cogliere la radice del problema che pure egli tratta con tanta intelligenza e passione, stimolando anche la nostra riflessione intorno al sistema del dominio sociale, soprattutto per ciò che concerne il rapporto tra la pratica scientifica e la prassi sociale nella sua totalità, nonché per ciò che riguarda il vero significato dell’odierna *razionalità scientifica*, la quale concorre a produrre l’estrema irrazionalità del sistema sociale vigente. Naturalmente l’esistenza del «socialismo reale» non lo aiutava certo a imboccare la giusta strada, né lo aiutavano le stereotipate accuse di «anarchismo» e «individualismo» che gli giungevano dal versante di quello che egli stesso chiamava, assai correttamente, «marxismo volgare» («Un tempo il marxismo percorreva strade diverse e aveva diversi obiettivi. Ma la visione dei fondatori è diventata una dottrina, le loro intuizioni sono state sepolte nelle postille ... Il marxismo volgare fornisce degli stereotipi semplici e maneggevoli, una sorta di corredo mentale per pover’uomini»). Ma pur con tutti i suoi limiti teorici e politici, il pensiero «dadaista» di Feyerabend si è dimostrato essere assai più radicale e fecondo della maggior parte dei suoi critici “scientificamente corretti”, soprattutto perché coltiva ancora la speranza nella possibilità un uomo non sottoposto alla dittatura della totalità sociale.

coloro che «non ce la fanno», che rimangono indietro, che non reggono il passo della competizione, che vorrebbero gridare il folle e irresponsabile: *«fermate il mondo, voglio scendere!»* Ma scendere *dove*? D'altra parte gli individui si dimostrano assai recettivi nei confronti di questa menzogna, *se la fanno piacere*, se così possiamo esprimerci, perché hanno un disperato bisogno di credere di non essere delle impotenti marionette in balia di una «potenza estranea e ostile». Inganno e autoinganno si alimentano a vicenda, sempre di nuovo, per la sopravvivenza del «sistema» e del singolo atomo sociale, il quale ha molto bisogno di credere, a dispetto della realtà quotidiana, di «contare qualcosa», di non essere un'anonima entità fungibile fino a prova contraria. Come diceva il teologo, *credere a dispetto di tutto, contro ogni evidenza*. Certo, il *«fermate il mondo, voglio scendere!»* è un grido di dolore e di ribellione che affascina; si tratterebbe però di scendere *tutti insieme*, e *tutti insieme* salire su un nuovo mondo, che non corra più al folle ritmo delle transazioni economiche, ma passeggi tranquillamente mantenendo il passo dell'uomo liberato dalla fretta e dall'angoscia. È questa una «terza via»? No, è il prodotto della rivoluzione sociale mondiale: il nuovo mondo, purtroppo, non si compra al supermercato.

10. Il comunismo, almeno per come lo intendiamo sulla scorta della *nostra* ricezione del pensiero marxiano, è un *umanismo*? Se dovessimo dar credito al cosiddetto «giovane Marx» la risposta non potrebbe essere che positiva, nel senso che nelle prime opere teoriche marxiane la coincidenza di comunismo e umanismo è posta in maniera esplicita. Si dirà che in esse si coglie ancora l'influenza «umanitaria» feuerbachiana sul futuro teorico del comunismo non utopistico, ma l'obiezione è vera solo in minima parte, perché già in quegli scritti Marx solo formalmente segue le orme del maestro, e anche se ancora non lo sa egli, in perfetta armonia con un suo famoso principio materialistico, nella sostanza se ne è di molto distaccato, aprendo un sentiero di elaborazione teorica e politica completamente nuovo. In effetti, per Marx – e per noi – il comunismo è la società basata sulla piena

soddisfazione dei molteplici bisogni *umani* – vale a dire bisogni umanizzati e umanizzanti, bisogni concepiti, prodotti e soddisfatti umanamente. Comunismo e umanismo esprimono quindi la stessa cosa riguardata da due diversi e intimamente connessi punti di vista: il punto di vista materiale (la comunità dei beni) e il punto di vista della totalità (la comunità degli uomini), e perciò si può senz'altro sostenere che il concetto di umanismo assorbe e contiene quello di comunismo. Il nostro «umanismo» non oblitera affatto la concezione *classista* della società peculiare del pensiero critico (o rivoluzionario), sia perché mostra il punto d'arrivo della lotta di classe, e perché denuncia la condizione sociale disumana necessaria nella società divisa in classi, basata cioè sullo sfruttamento e sulla soggezione economica, ideologica e psicologica delle classi dominate. Solo chi coltiva una concezione scienziata del «marxismo» può storcere il naso di fronte alla «umana» paroletta.

I due concetti – *comunismo* e *umanismo* – entrano invece in collisione se per «umanismo» intendiamo il culto di una umanità pensata astrattamente, alla stregua di una categoria dello spirito senza ancoraggio storico e sociale, ovvero se ci riferiamo all'esaltazione di un impossibile individuo solipsistico, libero di costruire la propria esistenza in piena responsabilità e sulla scorta di principi etici e morali «autenticamente umani», cioè borghesi. Per quanto riguarda il primo tipo di «umanismo» è stato forse Auguste Comte il suo teorico più entusiasta, mentre per il secondo il pensiero va all'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre, il quale, tra l'altro, almeno per un certo tempo e sempre in maniera problematica, riuscì nella titanica – si fa per dire – impresa di conciliare il suo credo nella libertà di ogni singolo uomo con l'impegno politico a sostegno dello stalinismo internazionale, il quale nel nome di una fantomatica «Umanità Nuova» negava nel modo più brutale ogni espressione di umanità e di libertà. Dialettica dell'esistenzialismo «progressista»...

Scriveva Sartre, in una sorta di istigazione al suicidio: «L'esistenzialista dichiara volentieri che l'uomo è angoscia»¹⁶.

¹⁶ J-P Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, p. 55, Mursia, 1978.

Secondo il filosofo francese la libera scelta dell'individuo non impegna solo se stesso, ma coinvolge profondamente tutta l'umanità, ragion per cui tutte le volte che egli compie un passo deve prima interrogarsi sulle conseguenze generali implicite nei suoi atti. «Danneggerò qualcuno? Qualcuno soffrirà per questa mia scelta?» Per questo la scelta deve sempre essere responsabile, e l'angoscia è il sentimento adeguato a questo sforzo «eticamente corretto». In realtà l'angoscia è il sentimento tipico nella società che nega in radice la libera scelta individuale, oltre che ogni rapporto *umano*; esso esprime bene la tragedia dei nostri tempi. «Ogni cosa accade come se, per ogni singolo uomo, tutta l'umanità avesse gli occhi fissi su ciò che egli fa e si regolasse su ciò che egli fa» (p. 59). Dal «*Dio ti guarda e ti giudica*» del prete, si passa a «*La totalità sociale ti guarda e ti giudica*» dell'esistenzialista ateo; come dire che dalla padella teologica si passa nella brace filosofica. «Dio non esiste. Siamo soli, senza scuse. L'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa» (p. 63). Gettato nel mondo come una cosa, e condannato a portare sulle spalle il fardello delle proprie «scelte», ora dopo ora, giorno dopo giorno, anno dopo anno, e senza il conforto di un po' di balsamo spirituale che almeno ne lenisca il mal di vivere. Istigazione al suicidio, appunto. Jean-Paul Sartre ha saputo assai bene mettere in croce il povero cristo che langue in tutte le metropoli del mondo. Il problema non è «*Dio è morto, l'uomo è solo*» (e d'altra parte, come ha scritto Dostoevskij, «Se Dio non esiste tutto è permesso»: dai campi di sterminio e «di lavoro» dei nazisti e degli stalinisti, alle bombe più o meno atomiche e «democratiche» lanciate sulle città da quando la tecnologia rende possibile il genocidio industriale degli individui); il problema va declinato in quest'altro modo: *se l'uomo non esiste tutto il male è possibile*. La «prova ontologica» della non esistenza dell'uomo è la vigente società borghese.

Sartre giustamente rifiuta l'astratto essenzialismo dei cultori della «natura umana», definita mediante concetti aprioristici, e

percì stessi metafisici nel senso peggiore del termine («l'essenza – cioè il concetto astratto di uomo – precede l'esistenza»), e rivendica «un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto». L'uomo è fondamentalmente la sua prassi, non il suo concetto, il quale giunge a razionalizzarne la condizione *post festum*. Ma il punto di vista rigidamente cartesiano – «egologico» – del filosofo, per cui l'irriducibile e assoluto principio della verità consiste nel noto *io penso, dunque sono*, fa della realtà umana, dell'*esserci* Heideggeriano, qualcosa di altrettanto metafisico della «natura umana» o della «umanità» spenceriana. L'esistenza degli individui è in primo luogo una *prassi sociale umana*, una ricca e fitta trama di attività d'ogni specie orientate secondo peculiari rapporti sociali. La *condizione sociale*, nella misura in cui non è un concetto vuoto di contenuti analogo alla «natura umana», è sempre una *condizione sociale* storicamente data. Sartre, invece, concepisce la totalità sociale a partire dall'esistenza immediata del singolo individuo, concepito ingenuamente come sostanzialmente in possesso di una capacità decisionale che costruisce il suo intero mondo. In altre parole, egli cerca di resistere alle sempre più totalitarie pressioni sociali postulando una realtà che non esiste e che, anzi, viene continuamente negata, se non brutalmente annichilita. Contro lo spiritualismo dei teologi e il volgare determinismo dei suoi amici «diamatici» di osservanza moscovita, Sartre teorizza la libera e responsabile scelta individuale, una «terza via» che ha la funzione di esorcizzare una realtà dura da digerire. In questo modo egli ottiene il solo risultato di contribuire all'universale pratica colpevolizzatrice nei confronti dei poveri cristi, cioè a dire di tutti gli individui in generale, e degli individui appartenenti alle classi dominate in particolare. In questo senso l'*angoscia* problematizzata dall'esistenzialista non è solo l'espressione di una condizione umana universale – peculiare della società *disumana* – , ma manifesta anche la perplessità dell'intellettuale umanamente sensibile che, dopo il fascismo, il nazismo, lo stalinismo e il keynesismo, non vede dinnanzi a sé buone e realistiche alternative al vigente dominio sociale. Per questo peggio di Sartre c'è solo

l'intellettuale «politicamente impegnato» che nel secondo dopoguerra gli rimproverava un attivismo politico troppo timido e contraddittorio a favore dei paesi del «socialismo reale».

Heidegger scrisse che «La sostanza dell'uomo è l'esistenza». Bene. Si tratta "solo" di chiarire i concetti di «uomo» e di «esistenza». Qual è la verità dell'uomo e della sua esistenza? Sempre Heidegger scriveva, sulla scorta della filosofia classica greca, che l'essenza della verità consiste nella «adeguazione» del giudizio al suo oggetto: *adaequatio intellectus et rei*. Il concetto è vero se esprime la cosa nella sua essenza, nella sua peculiarità, non se la sfiora e può venir usato per esprimere altre cose, perché a questo punto sarebbe un concetto astratto, vuoto di contenuti, in una sola parola falso. La verità essenziale (radicale) delle cose ha la fastidiosa caratteristica di non apparire immediatamente allo sguardo, e infatti per i greci – scrive Heidegger – la verità è ciò che viene portato alla luce, traendolo dall'ombra. Il punto di partenza dell'indagine intorno alla verità delle cose è sempre la cosa celata, l'essenzialità nascosta allo sguardo che bisogna far venire alla luce, anche usandole violenza («Lo scoprimento concreto, in certo modo, è sempre un *furto*»). Bene. Qual è secondo l'autore di *Essere e tempo* (1927) il concetto adeguato ad esprimere l'*esistenza umana*? Cosa conferisce *umanità* all'individuo, cioè alla sua esistenza? L'aspetto significativo di quella celebre opera consiste nel fatto che il filosofo tedesco si sforza di riferire tutto ciò che esiste nel mondo (spazio, tempo, natura, cose, individui) alla *condizione umana*, la quale conferisce essenzialità e significato a tutti gli «enti». Il punto di riferimento per stabilire l'oggettività del mondo non è né la cosa esterna e indipendente dal soggetto del realismo ingenuo, né il soggetto che proietta fuori di sé il mondo sotto forma di pensieri reificati dell'idealismo assoluto, ma l'individuo che si prende «cura» del suo mondo. «Questa assunzione di relazione col mondo è possibile soltanto in quanto l'Esserci è ciò che è, solo in quanto essere-nel-mondo»¹⁷. Dal nostro punto di vista, questa è una concezione robinsoniana del mondo, cioè fondamentalmente

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, p. 81, Longanesi, 1988.

solipsistica, benché l'individuo sia chiamato a «prendersi cura» del mondo. Mentre per noi la realtà e la verità non sono che prassi sociale umana, per Heidegger l'attività deve sempre venir riferita innanzitutto alla monade isolata che cerca di aprirsi al mondo nel cui seno è stato «gettato», ed egli è così ingenuo da credere nella «libertà di scegliere e possedere se stesso» (p. 236). Niente di strano, quindi, se il teorico dell'*Esserci* individui nell'*angoscia* il sentimento essenziale e produttivo per eccellenza: «ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso ... L'angoscia isola e apre». Angoscia come tensione emotiva della monade «gettata nel mondo» che va' alla ricerca di un rapporto adeguato con esso, affinché superi la sgradevole sensazione di «non-sentirsi-a-casa-propria». Heidegger ci parla non del mondo come «mondità», ma della società disumana, della *disumanità*, ma non ne ha coscienza¹⁸.

Tuttavia, tra l'idealismo inquieto e insoddisfatto, e il materialismo volgare più o meno ingenuo, preferiamo di gran lunga avere a che fare con il primo, perché, sebbene in forma chimerica, illusoria e a «testa in giù», esso è un sintomo di un disagio reale che tocca le radici della società disumana, ed esprime l'antico ed eccellente desiderio di fare dell'uomo la misura di ogni cosa, di farne un fine e non un mezzo, mentre il secondo reitera suo malgrado la durezza del dominio sotto forma di «ferree leggi» e di primato della materia sullo spirito (*umano*).

11. In un'ingenua analogia hobbesiana ricaviamo qualcosa di vero e di profondo intorno alla natura del dominio e alla possibilità della liberazione. Le api, le formiche e gli uomini, argomenta Hobbes nel *Leviatano* (1651), sono stati annoverati da Aristotele fra le creature politiche, «perché vivono insieme in società»; però le prime, al contrario degli uomini, non conoscono la guerra. «Così, qualcuno potrebbe forse desiderare di sapere

¹⁸ Talmente non ne ha consapevolezza, da ricusare la qualifica di «esistenzialista»: «La questione che mi preoccupa – dichiarò in una rivista letteraria tedesca – non è quella dell'esistenza dell'uomo, ma quella dell'essere nel suo insieme e in quanto tale».

perché il genere umano non può fare altrettanto. Primo, gli uomini sono continuamente in competizione per l'onore e la dignità, mentre queste creature non lo sono ... Secondo, fra queste creature il bene comune non differisce da quello privato e, essendo per natura inclini al loro beneficio privato, procurano con ciò quello comune»¹⁹. Ora, chi pensa, come Hobbes e come l'opinione comune realizzatasi in millenni di prassi sociale dispiegatasi sotto il segno del dominio, che la condizione naturale degli uomini sia la permanente guerra di tutti contro tutti, non può non concordare con il grande filosofo inglese, il quale concepiva la «legge naturale» fondata sulla libertà come totale assenza di quelle regole che permettono agli individui di convivere civilmente. «Il diritto di natura, cioè la naturale libertà umana, può essere ridotta e limitata dalla legge civile; anzi, il fine per cui si fanno le leggi non è che questa limitazione, senza la quale non sarebbe possibile alcuna pace. La legge è stata introdotta nel mondo con lo scopo esclusivo di limitare la libertà naturale di tutti i singoli uomini, in modo tale che essi non potessero farsi del male, ma assistersi reciprocamente e coalizzarsi contro un nemico comune» (p. 435). Chi, come noi, pensa invece che l'uomo non è mai «per natura», ma è sempre secondo storia e società, nel senso che le sue qualità essenziali dipendono dal tipo di prassi sociale che gli individui realizzano, dai peculiari rapporti sociali che nei diversi momenti della loro storia li stringono insieme, tende a dare credito, per così dire, alla semplice analogia di cui sopra, concependo la competizione fra gli individui e il conflitto tra interesse individuale e interesse generale alla stregua di necessari prodotti sociali. Ciò che per le api e le formiche è secondo *natura* (la «pacifica e armoniosa convivenza»), può diventarlo per gli uomini solo secondo *società*, nella misura in cui quest'ultima produca uomini, non monadi socialmente abili.

Tanto Hobbes quanto Sade ritenevano che vivere secondo natura significasse lasciarsi andare a ogni libertà, declinata sempre in termini di egoistica ostilità, e cioè come libertà di dare sfogo a ogni bisogno e a ogni fantasia, anche quando la loro soddisfazione

¹⁹ Thomas Hobbes, *Il leviatano*, p. 279, Bompiani, 2001.

presupponesse il ricorso alle azioni più efferate e criminali, senza peraltro che si possa parlare di veri crimini, giacche nello stato di natura anche la violenza più brutta è legittima, essendo adeguata alla legge naturale fondamentale. L'azione crudele e violenta, in vista della soddisfazione dei naturali bisogni umani, diventa prassi criminosa solo nella sfera del mondo artificiale, nella quale domina la legge civile, rispetto alla quale la legge naturale diventa qualcosa di residuale, e comunque di largamente subordinato. Ma mentre Hobbes auspica il *superamento* dello stato di natura e l'ingresso nello stato (comunità) civile, Sade rivendica l'esatto contrario, il movimento opposto, e cioè il superamento del secondo, concepito come il mondo innaturale retto da leggi e costumi ipocriti e inadeguati, e l'ingresso nel primo, considerato come il vero mondo adeguato all'uomo, animale fra gli animali, materia fra la materia. Mentre il filosofo inglese teme l'anarchia, la violenza e il disordine generale, e perciò invoca la costruzione di un potere in grado di sottomettere «la moltitudine» a sagge leggi, il filosofo francese, invece, teme l'infaciamento delle naturali tendenze umane causata dalla civilizzazione, al cui centro egli pone, precedendo Nietzsche, la morale cristiana («la fonte di tutti i nostri errori in campo morale deriva dalla ridicola ammissione di quel filo di fraternità che inventarono i cristiani nel loro secolo di sventura»)²⁰. Se Hobbes invoca il «grande Leviatano», Sade ricerca la rottura, qui e ora, dell'assurdo contratto sociale, affinché il naturale ordine delle cose possa venir restaurato: se la legge civile permette al lupo di convivere pacificamente con l'agnello, snaturando in tal modo l'esistenza di entrambe le creature, la legge naturale mette le cose apposto, e sotto il suo arbitrio il lupo *deve* mangiare l'agnello, e l'agnello *deve* accettare il ruolo assegnatogli da essa. «Non nasciamo tutti isolati? Dirò di più: non siamo nemici gli uni degli altri, in uno stato di guerra perpetua e reciproca? ... Ricorda dunque una volta per tutte, uomo semplice e pusillanime, che quanto gli sciocchi chiamano umanità non è che una debolezza nata dal timore e dall'egoismo, e che questa chimerica virtù ammalia solo gli

²⁰ D-A-F de Sade, *La filosofia nel boudoir*, p. 118, Newton, 1993.

uomini deboli, ma è sconosciuta da quanti hanno il carattere educato dallo stoicismo, dal coraggio, dalla filosofia» (pp. 118-170).

A ben considerare, ciò che di... sadico e di ripugnante si trova nei libri di Sade non è che una prassi conforme alla sua teoria. E infatti, il rigoroso materialismo sadiano permette al «divin marchese» di considerare l'assassinio, inteso «chimericamente» come la definitiva soppressione di una vita, alla stregua di una mera illusione, perché in realtà niente muore veramente, mentre tutto si trasforma, cambia di forma, secondo i noti principi della conservazione dell'energia (e quindi della materia). Lungi dall'essere un criminale, l'assassino si limita a servire la natura, e per questo, semmai, la società dovrebbe premiarlo: «Non esiste annientamento di alcun genere; quella che chiamiamo la fine dell'animale non è che una semplice trasmutazione, alla base della quale c'è il moto perpetuo, vera essenza della materia e che tutti i filosofi moderni ritengono come una delle sue prime leggi. Seguendo questi irrefutabili principi, la morte non è altro che un mutamento di forma ... Di conseguenza è chiaramente superiore alla forza dell'uomo dimostrare che ci sia un qualche crimine nella pretesa distruzione di una creatura, di qualunque età, sesso, o specie la supponiate» (pp.150-151). D'altra parte, la realtà ha superato di gran lunga la fervida e «perversa» fantasia di Sade: i campi di sterminio nazisti si sono incaricati di «trasmutare» ogni giorno parecchie migliaia di materiale umano: da solido a gassoso, al netto della cenere e degli altri residui incombustibili (pare che gli scienziati nazisti avessero stimato come eccellente il bilancio energetico della soluzione finale: l'ebreo bruciava assai bene...). Forse con Sade il pensiero borghese, nella sua fase ascendente, ha raggiunto il proprio vertice di radicalità e audacia, e anche se a prima vista non sembra, la concezione del filosofo francese è molto simile a quella di Hobbes, benché la prima esibisca ai più una repellente maschera disumana e nichilista, mentre la seconda ci si presenta col volto rassicurante del costruttore di Leviatani, cioè di mostri disumani chiamati a salvarci dalla «condizione

naturale». Noi, invece, siamo per l'ingresso degli individui nella *condizione umana*.

12. Per certi versi il nome di Sade può venir accostato, con la solita cautela critica, anche a Malthus. Anche lo studioso inglese, infatti, contemplava lo sterminio degli individui come corrispondente alle «ferree leggi naturali» basate sul dominio del «potere della popolazione» sul «potere della produzione»: i mezzi di sussistenza non tengono dietro all'incremento della popolazione, ragion per cui, a intervalli regolari (trenta, cinquant'anni), la natura, magari attraverso la mano dell'uomo (cioè con le guerre), deve intervenire a ripristinare un certo equilibrio tra il numero delle bocche da sfamare e la quantità di cibo disponibile. «La carestia sembra essere l'estrema e più terribile risorsa della natura. Il potere di popolazione è tanto superiore al potere di produrre sussistenza per l'uomo di cui è dotata la terra, che inevitabilmente la morte prematura sorprende, in un modo o nell'altro, la razza umana. I vizi dell'umanità eseguono in maniera attiva ed efficace il loro compito spopolatore. Essi costituiscono le avanguardie del grande esercito della distruzione, e spesso hanno forza sufficiente per portare a termine da soli quest'opera terribile. Ma quando fallissero in questa guerra di sterminio, le stagioni malsane, le epidemie, la pestilenza e altri morbi avanzano in spaventoso schieramento, e spazzano via le loro vittime a migliaia e a decine di migliaia. Se il successo non fosse ancora pieno, incede dalle retrovie, immensa e inevitabile, la carestia, che con un sol colpo possente adegua la popolazione agli elementi della terra»²¹. Che fortuna!

Il celebre saggio di Malthus del 1798 nasce sulla base di una discussione che egli ebbe col padre, un illuminista amico di Rousseau, propugnatore delle idee egualitarie degli utopisti francesi e inglesi. Egli intese opporre alla tesi dell'illimitato miglioramento delle condizioni sociali degli individui, la tesi opposta, secondo la quale il progresso sociale degli individui trovava un limite assoluto invalicabile nelle tetragone leggi della

²¹ T. R. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione*, p. 73, Einaudi, 1977.

natura. Malthus non nega la possibilità e persino la desiderabilità dei sistemi sociali elaborati da Godwin e da Condorcet (i suoi avversari polemici insieme, ma per altro verso, a Adam Smith), definiti anzi belli e seducenti; ne nega piuttosto il successo duraturo, perché in un arco di tempo abbastanza breve le maligne leggi naturali ritornerebbero a farsi sentire, per ristabilire l'equilibrio tra bocche e pane che quei sistemi non potranno mai garantire. Non si potrà vivere a lungo «secondo i propri bisogni»! All'eguaglianza e all'amore fraterno fra gli uomini *deve* necessariamente subentrare, presto o tardi, la più odiosa diseguaglianza e la più sanguinosa guerra di tutti contro tutti. Perché? Semplice: «L'uomo non può vivere nell'abbondanza»: «Ove si stabilisse nel modo più perfetto il sistema di società proposto da Godwin, basterebbero soltanto trent'anni e non secoli innumerevoli per vederlo distrutto dal solo principio di popolazione». Forse Malthus, intuendo la debolezza della sua obiezione, messa in qualche modo in dubbio dal tumultuoso progresso tecnologico e scientifico del tempo²², introduce accanto al principio di popolazione, per cui «la popolazione e gli alimenti aumentano secondo diverse progressioni», il principio del *Male* come *Bene*. Di che si tratta? Della vetusta, quanto ancora *oggi* profondamente radicata nel corpo sociale, idea secondo la quale gli ostacoli, le avversità, i rischi aguzzano l'intelligenza e stimolano l'attività creatrice dell'uomo, il quale tende naturalmente all'ozio, al «fatale torpore», alla fuga dal lavoro. Anche «Un periodo di continua prosperità provoca spesso la degradazione e non l'elevazione del carattere». È dall'insicurezza materiale e spirituale che possono nascere i Newton e i Shakespeare. È la natura, non la cattiveria di qualcuno, che ha

²² «Sono perfettamente disposto ad ammettere con Godwin che nel mondo attuale si lavora molto di più di quanto sia realmente necessario, e che, se le classi inferiori della società potessero accordarsi tra loro per non lavorare mai più di sei o sette ore al giorno, si potrebbero egualmente produrre i beni essenziali per la felicità umana nella stessa abbondanza. Ma è quasi impossibile concepire che un simile accordo possa essere rispettato» (ivi, p. 144). «Quasi impossibile», però, non significa affatto impossibile, e l'ampiezza del «quasi» non è mai un dato assoluto.

predisposto la struttura sociale «divisa in una classe di proprietari ed una classe di lavoratori». Ma allora, tutti quei discorsi intorno al Paradiso, che a quanto pare ci venne sottratto da Dio come punizione, non perché non potesse durare in eterno? Il duro lavoro, alla stregua del parto, non ci fu dato come punizione per il peccato originale? Bisogna liberarsi, dice Malthus, da «queste rozze e puerili concezioni»: è assurdo aspettarci da Dio la libertà dal bisogno e dal dolore, la perfezione e la bontà. D'altra parte, «anche al Grande Creatore, per quanto Onnipotente egli sia, può essere necessario un certo tempo per formare esseri dotati di quelle elevate qualità mentali che li rendano atti a conseguire gli alti fini da lui prefissati». Quindi, per un verso Malthus nega che gli individui possano dare corpo a istituzioni politiche e sociali tali da promuovere il loro infinito progresso materiale e spirituale; e per altro verso consiglia agli individui di non aver troppa premura nel voler tramutare in prassi le loro legittime aspirazioni: anche a Dio, «per quanto Onnipotente egli sia», serve tempo! Per dirla con Totò, «Non sono mica fiaschi che si abboffano!» Il Dio di Malthus non è certo un campione di Divinità, e quasi quasi rimpiangiamo il Dio della *Genesi*, almeno fino al giorno dell'infame Cacciata.

Contro Godwin e Condorcet lo studioso inglese assume un punto di vista materialistico-volgare: alle loro «mere congetture», basate sui sogni e sulla speculazione priva di ragione, egli oppone le ferree leggi della natura; non sono i pensieri e i sentimenti che possono cambiare la struttura del mondo, ma è piuttosto questo mondo che domina i pensieri e i sentimenti degli individui («l'intelletto nasce da un granello di materia»). Bisogna perciò abbandonare tutte queste ingenue e false idee intorno al potere umano di spazzare via una volta per tutte la sofferenza e l'ingiustizia – queste poderose molle della civiltà – dal mondo. Nelle mani di Malthus il realismo contrapposto all'utopia diventa apologia del dominio sociale vigente.

13. A proposito di Dio: naturalmente per chi scrive Cristo è il figlio dell'uomo. Ma non nel senso, banale e “materialistico”, che

egli fu il prodotto del concepimento – diversamente divino... – di Giuseppe e Maria, ma soprattutto in un significato, simbolico, storico e sociale, assai più profondo. Nel senso, cioè, di figlio dei tempi e del bisogno tutto umano di trascendere il cattivo presente, di alimentare la speranza in un mondo Riconciliato, nel quale il lupo e l'agnello giocano finalmente insieme senza nutrire secondi fini – soprattutto da parte del lupo... A coloro che, non comprendendo né la radice sociale del bisogno di trascendenza, né la radice sociale del proprio disagio, vanno alla ricerca di divinità, di entità aliene, di magiche congiunzioni astrali e di bizzarre potenze occulte chiamate a razionalizzare un mondo caotico e ostile, occorre ricordare quanto disse Shakespeare: *ci sono più cose tra terra e cielo che in tutto il firmamento dell'universo*. La stessa millenaria ricerca «di senso» da parte dell'uomo la dice lunga sulle sue straordinarie, abissali ed enigmatiche possibilità. La profondità occorre cercarla nell'uomo, non fuori di esso.

EUTANASIA DEL DOMINIO

1. «Ancora con questo comunismo!»

Quando si cerca di parlare in positivo della *possibile* società *umana* (o «comunismo») del futuro, per cercare di abbozzarne almeno qualche tratto fondamentale, si corre sempre il rischio di proiettarvi sopra la cattiva condizione sociale e umana del presente, non potendo pensare un futuro «a misura d'uomo» se non in opposizione al pessimo presente. (Senza contare il fatto che non si sa proprio cosa sia l'*uomo*). Questa forma negativa di delineare il futuro dà necessariamente corpo a una «*rappresentazione minima*» di esso, a una immagine «*rozza*», in grazia della nostra «*misura determinata e limitata*» (Marx). Di qui il saggio consiglio marxiano di tenersi alla larga dalle «*taverne del futuro*». In effetti, se il forte bevitore di Treviri era disposto a stendere un velo pietoso (per le note ragioni di... economia) sul pessimo vino che si mesce in quelle bettole dove si esercita l'antica arte della mantica, altrettanto non era disposto a fare con le pessime utopie ruttate dai *divinatori* di turno. Anche per chi scrive rimane valido il programma critico-rivoluzionario delineato da Marx già nel 1843 (certo, tra una sbronza e l'altra):

«La costruzione del futuro e la ricetta buona per tutti i tempi non è affar nostro; così è tanto più certo ciò che dobbiamo fare al presente, cioè la critica senza riguardi di tutti ciò che esiste; senza riguardi nel senso che la critica non ha paura dei suoi risultati e tanto meno del conflitto con gli attuali poteri»²³.

E difatti ciò che ci apprestiamo a fare non è la compilazione della «ricetta buona per tutti i tempi», ovvero uno sforzo di immaginazione per sapere «come si presenterà il regno millenario comunista»²⁴, ma molto più modestamente cercheremo di mettere

²³ Lettera di Marx a Ruge, settembre 1843, in Marx, *La questione ebraica*, p. 51, Newton C. ed., 1975.

²⁴ Così si esprimeva Engels nella Recensione del 1867 al *Capitale*. Riferendosi al carattere scientifico e non utopistico del libro di Marx, egli continuava così:

per iscritto alcune riflessioni intorno ai concetti marxiani di *individuo*, di essere *umano* (uomo, specie umana, umanità), di *lavoro* e di *bisogni*, in modo da tirare qualche filo importante, fecondo, dell'ordito concettuale passato alla storia col nome di «materialismo storico». *Allo scopo di?* Allo scopo di elaborare una nostra posizione teorica e magari di colpire qualche luogo comune riguardante il rapporto tra la concezione storica e sociale di Marx e l'idea di *individuo*, di individualismo, di egoismo, di umanesimo e quant'altro. Inutile dire che questi luoghi comuni sono cresciuti sul marcio terreno del cosiddetto «socialismo reale», i cui miserabili prodotti intellettuali venivano importati e venduti in Occidente dai «nipotini» di Stalin, di Mao, di Castro e compagnia fetida cantante.

Viste le pessime condizioni in cui versa il soggetto storico della rivoluzione (l'*inesistente* «classe che si fa partito»), più che di uno scopo sarebbe più corretto parlare di un bisogno, del ristretto bisogno di chi scrive di comunicare qualcosa di importante al «*testimone immaginario*» di cui parlavano Horkheimer e Adorno negli anni successivi alla seconda guerra mondiale. Non c'è dubbio: l'immagine del messaggio nella bottiglia, disperato tentativo di salvezza affidato ai capricci del caso, ci seduce, ed è anche in perfetta sintonia non solo con l'attuale «vacanza» del soggetto di cui sopra, ma anche con il tema che vogliamo svolgere in queste pagine. Infatti, non può esservi vera libertà là dove regna il *caso*, dove domina la *casualità*; e se non c'è libertà, non c'è *vero*, concreto individuo, non c'è reale umanità. L'individuo è veramente tale; l'uomo concreto è adeguato al suo concetto solo se padroneggia con la

«Tali speranze sono infondate, e destinate a essere deluse. È vero che qui il lettore impara come non dovrebbero andare le cose ... e chi ha occhi per vedere, riconosce abbastanza chiaramente l'esigenza di una rivoluzione sociale. Qui non si tratta di creare organizzazioni di lavoratori con capitali statali, come propone Lassalle, ma di sopprimere ogni forma di capitale. Marx è e rimane lo stesso rivoluzionario che è sempre stato ... Ma sulla situazione che si creerà dopo la rivoluzione sociale, si limita a darci qualche oscuro suggerimento» (cit. tratta dalla *Storia del marxismo*, II, p.113, Einaudi, 1979).

testa e con le mani se stesso e il mondo che lo circonda. Oggi le cose non stanno affatto così.

Scriveva Massimo Canevacci nel 1977, nel *millennio* scorso, quando ancora i negletti “nipotini” portavano a spasso nelle manifestazioni politiche e sindacali le icone dei nonni e dei padri (Stalin e Togliatti!):

«Nonostante Marx, l'individuo è il grande escluso della sinistra, ortodossa e non, che ha risolto ogni questione riguardante tale “oggetto” con l'accusa infamante e definitoria di “individualismo” (per sua natura – com'è noto – piccolo-borghese) ... Non solo Stalin ma anche Mao» [*anche!*] «nell'insistenza sull'ineluttabilità del socialismo ha conformato l'ideologia ufficiale dell'opinione pubblica nell'esaltazione di un oggettivismo acritico, cui necessariamente dovette anettere il soggettivismo più rozzo del “culto della personalità” ... Quale diversità con Marx! Per questi la coincidenza tra *individuo* e *classe* era la triste condizione delle società classiste ... La trasformazione globale del modo di produzione e di vita nel tardocapitalismo non può più riassumersi nella parola d'ordine della socializzazione dei rapporti di produzione, o nell'ineluttabilità del socialismo indipendentemente dalla volontà degli uomini, che diventa mitica e irresponsabile se, dopo l'esperienza sovietica e cinese, non la si intreccia al destino della totalità dell'individuo, al suo rafforzamento in senso antagonistico rispetto ai valori mutilati, costituitisi dopo intere ere di divisione del lavoro e di genealogia della civiltà»²⁵.

Quasi sottoscriviamo. Quasi. Infatti, al buon Canevacci, oppositore della «politica dei sacrifici» allestita negli anni Settanta del secolo scorso dal partito di Berlinguer e dal sindacato «comunista» di Lama, mancava completamente il concetto fondamentale della questione, senza afferrare il quale ogni tentativo di salvare il bambino (Marx!) dal «bagno sporco» (lo stalinismo, in tutte le sue molteplici varianti) risulta vano, anzi: del tutto impossibile. E il concetto fondamentale cui ci riferiamo è la *sconfitta* dell'esperienza sovietica, non nell'anno di grazia

²⁵ M. Canevacci, *Dialettica dell'individuo*, pp.14-15, Savelli, 1978.

1978, ovvero 1989, ma nella metà degli anni Venti, quando la rivoluzione sociale in Occidente, che aveva mancato l'appuntamento con la storia negli anni della grande guerra e del dopoguerra, mostrò di non poter più arrivare in tempo a “mettere in sicurezza” le conquiste sovietiche, e le forze capitalistiche e nazionaliste della Russia ebbero infine il *completo* sopravvento sulla volontà rivoluzionaria dei bolscevichi e del piccolo ma generoso proletariato d'avanguardia russo su cui essi avevano puntato. Una sconfitta totale, definitiva, senza residui politici o sociali di qualche genere (alludiamo ovviamente alla teoria trotskyana del Termidoro). *Fine della storia*. Di *quella* storia. «L'esperienza sovietica e cinese» non dimostra, come credeva Canevacci, che è sbagliato costruire il «socialismo» fregandosene bellamente dell'individuo in quanto soggettività conchiusa in sé – sebbene nel suo vitale e necessario rapporto con la comunità degli individui –, e non come mero numero di una massa informe obbediente ai diktat dello Stato «proletario» e del Partito «comunista»; essa dimostra, a nostro avviso, come lo sviluppo sociale in Russia e in Cina si sia dipanato tutto *dentro* il Capitalismo mondiale, nel seno dell'imperialismo mondiale. L'individuo in quei paesi è stato sfruttato, oppresso e annichilito, come e più che nei paesi “ufficialmente” capitalistici, non perché i capi hanno «predicato bene ma razzolato male», o per la solita discrepanza tra la teoria e la prassi, tra la possibilità e la realtà, ovvero in grazia di condizioni storiche e sociali avverse e di eventi difficilmente prevedibili, ma per il “semplice” motivo addotto appena sopra.

Non vorremmo neanche sfiorare questi argomenti: lasceremmo ben volentieri alla banda dei «comunisti», più o meno “ex” o “post”, piangere lacrime di coccodrillo su tragedie e miserie consumate all'ombra delle bandiere rosse. Ma se si tiene conto del fatto che solo nel corso di quest'anno sono stati pubblicati in Italia almeno sei libri (quelli a nostra conoscenza) che da diverse angolazioni mettono in luce il rapporto tra «la Cina *comunista* di Mao» e l'odierno capitalismo cinese che si sviluppa vorticosamente nel seno di un «regime *comunista*», si comprende

bene la necessità di assumere una chiara posizione sul cosiddetto «comunismo realizzato». Quando si parla di abolizione del denaro, di abolizione della forma merce e di soppressione delle classi sociali il pensiero «bene informato sui fatti» giustamente mette mano alla pistola: come non pensare, ad esempio, alla Cambogia degli anni Settanta e ai Khmer rossi, gli aguzzini sterminatori di milioni di poveri disgraziati? Con «esempi» di questo tipo i teorici del capitalismo come migliore dei mondi possibili hanno facilissimo gioco nel sostenere che tutte le volte che qualcuno si è messo in testa di creare «*l'uomo nuovo*», ha prodotto solo l'inferno su questa terra.

Scrivendo Adorno agli inizi degli anni Sessanta, quando il veleno stalinista-maoista era una bevanda assai alla moda presso l'intelligenza progressista occidentale²⁶:

²⁶ Interessante ci sembra anche l'invettiva crociana contro gli intellettuali italiani ed europei che all'indomani della seconda guerra mondiale con grande zelo si erano adeguati alla moda del giorno: il "marxismo". In un breve scritto di Benedetto Croce del 1947 dedicato al «materialismo storico di Marx», peraltro liquidato come «un travestimento materialistico, o piuttosto economico, dell'ideologia hegeliana», si legge tra l'altro: «Forse Carlo Marx stupirebbe se potesse vedere che cosa è nato in Russia ed in altre parti sotto l'egida del suo nome e delle sue formule; e forse anche se ne rammaricherebbe, perché egli visse veramente il sogno di una società perfetta ... Il mio sdegno non si accende già contro di lui, se anche sono costretto a rifiutare le sue teorie considerate sotto l'aspetto della verità; né, com'è ovvio, contro la Russia, ancorché invece del comunismo redentore dell'umanità, ci minacci, ubbidendo al destino che la comanda, col panslavismo, già minacciato dal czarismo e dal quale la classica Europa rifugge vedendovi la propria morte e la morte della civiltà; né, com'è altresì ovvio, contro la classe operaia, che cerca, come ogni parte della società, d'innalzarsi, se anche per la via che ha percorso non ha raggiunto e mai raggiungerà né il benessere economico né l'impossibile eguaglianza di fatto ... Ma lo sdegno si rivolge unicamente a cotesti rovinosi "intellettuali", a cotesti professori italiani o di altri paesi, che per lunghi anni non si sono accorti del marxismo, e ora si sono dati a smaniare per esso e a celebrarlo, inculcarlo e a somministrarlo nelle loro false scritture, dopoché la fortuna sembra a loro che lo abbia incoronato e mitriato in Russia» (cit. tratta da *Benedetto Croce, scritti vari*, p. 558, Riccardo Ricciardi editore, 1965). Fa sempre piacere osservare un po' di «onestà intellettuale» negli individui, anche quando essa è appannaggio di una vecchia cariatide del pensiero liberale.

«Il fatto che nei paesi, che oggi monopolizzano il nome di socialismo, venga imposto immediatamente il collettivismo, come subordinazione del singolo alla società, smentisce il loro socialismo e rafforza l'antagonismo. L'indebolimento dell'io tramite una società socializzata, che mette insieme gli uomini e li rende incapaci – in senso letterale e trasposto – di essere soli, si manifesta nelle lamentele sull'isolamento quanto nel gelo, veramente intollerabile, che si diffonde insieme al rapporto di scambio in espansione, e che viene prolungato nella gestione autoritaria, senza riguardi per i bisogni dei soggetti, delle presunte democrazie popolari. Che in un'associazione di uomini liberi essi debbono continuamente ammassarsi è un'idea che appartiene all'universo di manifestazioni, merce, sventolar di bandiere, discorsi ufficiali di capi. Tutto questo alligna soltanto finché la società vuole incollare insieme irrazionalmente i suoi membri coatti: oggettivamente non ce n'è bisogno. Collettivismo e individualismo si completano nella falsità»²⁷.

Adorno aveva perfettamente ragione nella sua dura polemica contro i “diamatici” orientali e occidentali, salvo che su un punto fondamentale: egli in qualche modo dava credito al loro «materialismo dialettico», così come accreditava il «socialismo reale» di una patente «marxista», più o meno volgare ma pur sempre «marxista», che esso assolutamente non aveva in quanto forma sociale capitalistica *tout court*. Quindi il «collettivismo» e il falso «individualismo» di cui egli parlava erano le *due facce della stessa medaglia sociale mondiale*, e non due modi socialmente diversi di praticare l'illibertà e la disumanizzazione dell'individuo. Ma questa consapevolezza avrebbe presupposto una chiara e profonda analisi della genesi del processo rivoluzionario russo (in stretta connessione con la critica del «movimento operaio internazionale» come si era andato configurando alla fine del XIX secolo), dal suo successo al suo tragico e precoce epilogo negli anni Venti, che ad Adorno era preclusa dai suoi trascorsi politici e intellettuali, non essendo egli mai stato coinvolto veramente nelle lotte politiche e sociali del

²⁷ T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, p. 254. Einaudi 1970.

primo dopoguerra – cosa che d'altra parte lo mise al riparo dal riflusso controrivoluzionario di marca stalinista e “diamatica” che colpì la maggior parte degli intellettuali-militanti occidentali, come nel caso emblematico di Lukàcs. Questa grave insufficienza teorica e politica non gli consentì di apprezzare l'enorme abisso che separava il punto di vista materialistico di Marx da quello volgare, perché *borghese* (scienziata, positivista, enciclopedico) dei suoi epigoni russi e filo-russi, come si coglie benissimo dai passi che seguono:

«Per questa prassi – illiberale e antiumana – ha preso partito il materialismo arrivato al potere politico non meno del mondo che esso un tempo voleva mutare. Esso incatena ancora la coscienza invece di comprenderla e di mutarla a sua volta. Apparati terroristici dello stato si barricano, divenendo istituzioni stabili, dietro il potere frustrato di una dittatura (ormai perdurante da cinquant'anni) del proletariato da tempo amministrato ... Ciò che, nell'attesa della rivoluzione imminente, voleva liquidare la filosofia, era già allora rimasto dietro ad essa, impaziente con la sua pretesa ... Il materialismo diventa ricaduta nella barbarie, che voleva impedire; lavorare contro questa tendenza è uno dei compiti meno indifferenti di una teoria critica»²⁸.

Tra l'altro, l'indebito coinvolgimento di Marx nel disastro sovietico per un verso portò Adorno su una falsa pista per ciò che riguarda il fondamentale rapporto tra la teoria e la prassi, e per altro verso non gli consentì di capire come il materialismo storico *di* Marx non avesse mai avuto modo di radicarsi veramente e profondamente nel movimento operaio occidentale, a dispetto dei proclami di vittoria sventolati già alla fine del XIX secolo dai suoi zelanti epigoni (alla Kautsky, per intenderci). La comprensione di questo fenomeno dovrebbe essere «uno dei compiti meno indifferenti di una teoria critica», e chi possiede una chiara visione delle dinamiche sociali e politiche che produssero l'esperienza sovietica, ossia la vittoria e la sconfitta (già nella seconda metà degli anni Venti) della Rivoluzione d'Ottobre, crediamo che sia avvantaggiato.

²⁸ Ivi, p. 183.

«Lo stalinismo – scriveva Erich Fromm polemizzando con i sostenitori della «Russia socialista» – è la realizzazione del socialismo, svuotato delle sue finalità umane»²⁹. Qui siamo di fronte a un'assoluta ignoranza del concetto stesso di socialismo, il quale senza «finalità umane» semplicemente non avrebbe alcuna ragione d'esistere, se non, come infatti è accaduto, in quanto ideologia chiamata a coprire la realtà di una società a capitalismo di Stato. Il «socialismo disumano» è un mostruoso ossimoro che può trovare udienza solo presso coloro che non hanno saputo e potuto fare i conti con il disastroso epilogo della rivoluzione d'ottobre. Né, bisogna dirlo per onestà intellettuale, la cosa si dimostrava di facile comprensione per coloro che non avevano mai fatto l'esperienza della degenerazione di una dittatura rivoluzionaria e di un partito rivoluzionario. Sotto questo aspetto, il bilancio della Comune di Parigi del 1871 era stato un gioco da ragazzi per i militanti interessati all'emancipazione del proletariato e dell'intera umanità. Ma purtroppo non sempre la «dialettica» dei processi storici si mostra con quella solare evidenza, ed è precisamente quando gli “eventi” si danno attraverso fenomenologie ingarbugliate, contraddittorie, di difficile interpretazione che la dialettica materialistica (quella *di* Marx, non dei «marxisti»³⁰) fa valere la sua superiorità concettuale e politica. Infatti, il suo punto di vista è la totalità colta nella sua radice storica e sociale, e non una generica complessità ricostruita accostando e assemblando i diversi pezzi del puzzle, come accade nel cosiddetto pensiero olistico, così di moda ai nostri giorni.

«Dal momento che ogni miglioramento della condizione umana – continuava Fromm – dipenderà da cambiamenti

²⁹ E. Fromm, *Le implicazioni umane dell'estremismo istintivista. Una risposta a Herbert Marcuse*, in Autori Vari, *Contro la morale borghese*, p. 122. Savelli, 1977.

³⁰ Senza entrare nel merito, diciamo che a nostro avviso anche in Engels si nota una differente «dialettica materialistica» rispetto a quella marxiana. Questa differenza si mostra con particolare evidenza nell'*Antidühring* e nella *Dialettica della natura*. Analogo discorso si può fare per *Materialismo e empiriocriticismo* di Lenin.

simultanei nelle sfere dell'economia, della politica e della caratterologia umana, una teoria che adotta un atteggiamento nichilista³¹ verso l'uomo non potrebbe essere in alcun modo una teoria radicale». Senza alcun dubbio, e difatti l'ideologia nichilista nei confronti dell'uomo dello Stato russo d'allora esprimeva il nichilismo della società russa, la prassi del capitalismo e dell'imperialismo russi. Gli stalinisti razzolavano esattamente come predicavano. Quanto sarebbe stata più fondata e più forte la critica antistalinista di Fromm e dei suoi amici se essi avessero assunto questa nostra posizione, se avessero sparato i loro proiettili teorici dalla prospettiva ora delineata! E invece sono rimasti a metà del guado, tra l'incolpevole bambino con la barba e l'alito pesante e il «bagno sporco». Peccato.

Quanto pesante ancora sia quel retaggio lo dimostra la seguente citazione, tratta da un interessante saggio del sociologo polacco Zygmunt Bauman:

«Pur non essendo concepibile una vita umana dignitosa o gratificante senza una miscela di libertà e di sicurezza, è raro raggiungere un equilibrio del tutto soddisfacente tra i due elementi che, a giudicare dagli innumerevoli tentativi del passato invariabilmente falliti, sembrerebbe irraggiungibile»³².

È evidente a quali «tentativi invariabilmente falliti» si riferisce il bravo professore, tanto più che da polacco egli, come si dice, «la sa lunga». Ma egli in definitiva la sa lunga su una storia che,

³¹ Usiamo questo aggettivo in una accezione affatto diversa da quello che esso ha avuto nella filosofia a partire dal XVIII secolo («tutto è nulla», «niente ha senso»), e cioè per connotare un'azione, perseguita necessariamente – «oggettivamente» – dall'odierno regime sociale, che nega l'essenza *umana* della vita. La vecchia «problematica» intorno al «senso», ovvero «non senso» della vita a nostro avviso va posta nei termini della negazione, ovvero affermazione di quella essenza, e quindi noi la trattiamo come una «problematica» squisitamente pratica, e non meramente filosofica o astrattamente «esistenziale». Non c'è dubbio che la nostra accezione del nichilismo ricorda da vicino quella nietzschiana, con la differenza fondamentale che il filosofo tedesco definiva nichilista il cristianesimo in quanto negazione istituzionalizzata della volontà di vivere (la famosa e tanto fraintesa «*volontà di potenza*»), mentre noi estendiamo quel predicato alla società disumana nella sua totalità.

³² Z. Bauman, *Vita liquida*, p. 29, Laterza, 2006.

come molti altri, ha vissuto *senza comprenderne assolutamente il significato*, l'ha vissuta, marxianamente parlando, «a testa in giù», come coloro che dall'altra parte della cortina di ferro facevano il tifo per i «paesi socialisti». E poi Bauman crede ancora alla favola della «libertà» (garantita dal capitalismo) e della «sicurezza» (garantita dal “socialismo”): egli insomma scambia la *vera* libertà e la *vera* sicurezza con la miseria “spirituale” e materiale garantita a Ovest come a Est (anch'esso nel frattempo ridiventato, finalmente, *Ovest* a pieno titolo). Ma andiamo oltre.

Queste poche battute critiche valgono perciò a orientare il lettore verso un approccio più aperto, o comunque più disponibile, nei confronti del tema che cercheremo di sviluppare, il quale può anche venir considerato il frutto di una visione utopistica, e questo può ancora andarci bene, ma che a nostro avviso non può nel modo più assoluto venir messo in rapporto a quell'*inferno realizzato*. Se riuscissimo a insinuare nella testa del lettore almeno il dubbio circa il rapporto tra il «comunismo realizzato» e l'*inferno* realizzato, noi avremmo già conseguito un bel risultato politico e soprattutto il lettore farebbe un enorme passo in avanti verso la realtà delle cose, oltre l'ideologia che esprime il mondo capovolto. Come ha scritto Francis Wheen alla fine del suo libro su Marx, «Lungi dall'essere stato sepolto sotto le macerie del muro di Berlino, solo adesso Marx può emergere nel suo vero significato. Egli potrebbe anche diventare il più influente pensatore del ventunesimo secolo»³³. «*Troppa grazia, Signore!*», avrebbe detto il comunista di Treviri, il quale si sarebbe accontentato di diventare il «pensatore» più influente tra le classi dominate, o quantomeno tra le avanguardie politiche sensibili alla questione dell'emancipazione umana.

Una brevissima digressione sul problema della *conoscibilità del futuro*. Com'è noto questo problema fu posto all'ordine del giorno dai Giovani hegeliani negli anni Quaranta del XIX secolo, e a nostro avviso esso trovò una adeguata soluzione solo con Marx. Hegel aveva arrestato il processo storico all'epoca borghese, la quale da momento di un ulteriore sviluppo della

³³ F. Wheen, *Marx's Das Kapital. A Biography*, p. 121, Atlantic Books, 2006.

civiltà umana, come risultava dalla visione dialettica del mondo che trovò modo di dispiegarsi soprattutto nella *Fenomenologia dello Spirito*, veniva sempre più diventando nei suoi scritti più tardi la conclusione del grande film dello Spirito. Questa chiusura antidialettica non si trova invece in Fichte, al quale quello che aveva dinanzi non gli appariva esattamente il migliore dei mondi possibili. Ma nella sua perorazione rivoluzionaria, nel suo giacobinismo teso a lottare «l'intera corruzione dei nostri governi e dei nostri costumi», Fichte non riuscì ad andare al di là del kantiano «*essere non ancora realizzato*», oltre, cioè, l'istanza etica di un mondo come dovrebbe, anzi: *deve* essere in grazia di categorie etiche e morali metastoriche, e non, invece, come *potrebbe* essere sulla scorta del passato e del presente, sulla base del millenario lavoro «pratico» e «teorico» delle generazioni che si sono succedute e compenstrate, «ognuna delle quali sta sulle spalle di quella che l'ha preceduta», per dirla col Marx dell'*Ideologia tedesca*. Ovviamente i limiti teorici di quello che un tempo era stato il pupillo di Kant, nonché uno dei pochissimi filosofi di estrazione sociale plebea che abbiano avuto una grande risonanza e una duratura influenza sui «ceti alti»³⁴, esprimevano i limiti sociali della Germania del tempo, ancora impaludata in un dispotismo feudale che lottava strenuamente contro «il mondo francese» che bussava alla porta – anche a colpi di cannone. In

³⁴ Le simpatie fichtiane per la fase giacobina della Rivoluzione francese possono anche spiegarsi con questa sua origine sociale. E questo lo separava nettamente dal più pacifico maestro, il “pacifista perpetuo” Kant. L'egualitarismo, il principio secondo cui lo Stato deve assicurare a tutti gli uomini di «vivere nella maniera più piacevole possibile» (*Lo Stato commerciale chiuso*, 1800), il motto «antiparassitario», agitato allora dalla borghesia «produttiva» contro gli strati aristocratici, «*chi non lavora non deve mangiare*», tutto questo certamente non fu estraneo all'ambiente sociale nel quale Fichte iniziò a muovere i primi passi. Scrive Nicolao Merker: «La miseria della gente povera dei villaggi feudali e il quotidiano contatto che il giovane Fichte ebbe con la maledizione della servitù della gleba furono esperienze che lasciarono sulle sue idee una traccia profonda. Un'altra esperienza giovanile, che condivise con molti intellettuali tedeschi dell'epoca, fu di doversi guadagnare la vita come precettore privato» (*Storia della filosofia*, III, p. 15, Editori Riuniti, 1984). Decisamente per Fichte il presente *doveva* avere un seguito nel futuro.

realtà a quella matura concezione del futuro non giunsero neanche i più dotati critici di Hegel, i quali ne riattivarono la funzione innestando sul corpaccone dottrinario hegeliano l'azionismo soggettivistico di Fichte, e ciò che ne venne fuori fu una concezione utopistica, astratta e «triviale» del futuro, il quale veniva reso falsamente concreto attraverso l'assolutizzazione delle forme economico-sociali della società borghese, private del loro «lato negativo». In tal modo essi mostrarono di non aver capito la fondamentale lezione del filosofo di Stoccarda che si trova nella *Prefazione alla Filosofia del diritto*, secondo la quale «ciascuno è, senz'altro, figlio del suo tempo; e anche la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero. È altrettanto folle pensare che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo, e salti oltre su Rodi». Una lezione che Marx capì invece benissimo: il fatto che bisognasse saltare non *oltre* Rodi (leggi: società borghese), ma proprio *su* Rodi, per capirne la natura storico-sociale e le reali tendenze oggettive che prendevano corpo al suo interno e che premevano contro i suoi confini, fu il mantra materialistico che egli usò contro le concezioni utopistiche del futuro dei suoi ex amici. Prima di discutere intorno a una nebulosa società più o meno «perfetta», bisognava comprendere fin nelle sue radici la presente società disumana, e solo allora la riflessione sulla comunità futura avrebbe acquisito i contorni di una attività feconda, sia sul piano teorico che su quello pratico.

Lo stesso August von Cieszkowski, che pure si sforzò di collocare il problema della continuazione della storia all'interno di un'attività critico-pratica capace di rompere la dimensione contemplativa del sistema hegeliano, su questo punto decisivo non riuscì a fare molti passi in avanti rispetto a Fichte, sia perché quell'attività non superava mai i confini di una battaglia meramente culturale e ideale, per cui l'essenza sociale dell'epoca borghese rimaneva quasi del tutto fuori dal suo orizzonte concettuale; sia perché, proprio a causa di quel ristretto orizzonte teoretico, il problema del futuro rimaneva in larga misura inchiodato nel kantiano *dover essere*, imperativo etico che non

teneva il confronto con la più oggettiva *necessità* hegeliana, la quale lasciava sussistere e operare, sebbene all'interno di un sistema filosofico idealistico, la dialettica del processo storico³⁵. «È vero che anche la filosofia hegeliana sfocia nell'immediatezza del suo presente. Il processo dialettico nel quale, per essa, tutto si risolve, alla fine s'irrigidisce e fornisce un oggetto metafisico e non dialettico, sopprimendosi come processo. Malgrado ciò è stato posto, lungo il cammino che porta a questo fallimento, il principio metodologico per una nuova presa di posizione critica (pratico-critica, storico-critica) nei confronti del presente inteso come momento del processo storico: una presa di posizione nella quale viene superato il dualismo di teoria e prassi, dal momento che, da un lato, il presente, concepito come concreto immediato, è però compreso come risultato del processo storico, quindi geneticamente, mediante l'indicazione di tutte le mediazioni che stanno alla base della sua immediatezza; mentre, dall'altro, questo stesso processo di mediazione mostra in pari tempo il presente come semplice momento del processo che lo oltrepassa. Infatti, è proprio questa presa di posizione critica nei confronti dell'immediatezza del presente che pone questo presente in relazione con l'attività umana: nei momenti del presente che urgono oltre se stessi stanno le direttive e il margine reale dell'attività critico-pratica, della prassi rivoluzionaria»³⁶. Ma qui siamo già a Marx. Come ricorda lo stesso Lukàcs, Hegel non perse mai di vista, nonostante tutto, il filo conduttore dell'attività lavorativa come momento fondamentale della prassi umana, e ciò è attestato anche dalla sua profonda conoscenza dell'economia politica inglese. I suoi epigoni e i suoi critici, invece, non solo smarrirono quel filo rosso, ma nel loro impulso critico nei

³⁵ Alla fine «Il rifiuto della speculazione diventò per Cieszkowski il rifiuto della ragione, l'attività diventò una sorta di "intuizione attiva", e tutta la volontà di futuro finì, da ultimo, in una teosofia dell'*amen* nella Chiesa ortodossa, pubblicata al tempo del Manifesto del partito comunista» (Ernst Bloch, *Trasformazione del mondo ovvero le undici tesi di Marx su Feuerbach*, in *Karl Marx*, p.113, Il mulino, 1972).

³⁶ G. Lukàcs, *Moses Hess*, 1926, in *Scritti politici giovanili 1919-1928*, p.297, Laterza, 1972.

confronti della cattiva realtà borghese, la quale mostrò subito una odiosa inclinazione a trasformare tutto in «prosaico commercio», credettero di superare i suoi angusti limiti e le sue meschine tendenze semplicemente affettando un sacro disprezzo per l'economia e per la stessa scienza economica, mentre invece bisognava fare i conti con l'una e con l'altra, abbandonando una volta per sempre l'illusione che «l'uomo in quanto uomo» potesse venire, come il messia cristiano, prima della fine dei tempi disumani. «Sforzati – scriveva il giovane Hegel –, tenta più dell'Oggi e del Ieri, non sarai migliore del Tempo, ma lo sarai nel modo migliore». E il modo migliore di *stare nel Tempo* è, anche a nostro modesto avviso, quello di comprenderne l'essenza, la verità. Chi si sente migliore dei tempi, è pregato di scagliare la prima pietra, oppure di accomodarsi fuori...

Anche l'antropologismo feuerbachiano, nella misura in cui dimostrò di non poter fare i conti con l'essenza sociale dell'alienazione che proiettava in Cielo le qualità essenziali dell'uomo, lasciò scolorire la possibilità dell'avvenire nell'acqua tiepida di un razionalismo umanitario e di un'etica dell'amore che non toccava, né teoricamente né, tanto meno, praticamente le radici sociali del problema. Marx feconda, per così dire, la dialettica hegeliana del processo storico non innestandovi l'attivismo fichtiano, come pure appariva quasi inevitabile sulla scorta delle arretrate condizioni storico-sociali della Germania d'allora, né «contaminandola» con l'umanitarismo privo di senso storico e sociale di Feuerbach, ovvero con la radicalità etica dei «veri socialisti» e della compagnia dei «critici-critici» capeggiata da Bruno Bauer, ma penetrandola col proprio «nuovo materialismo» storico, il quale spostava in avanti la «Conciliazione Universale» sancita prematuramente da Hegel, e la faceva diventare una necessità scaturita oggettivamente da tutto lo sviluppo storico, soprattutto dal *presente* capitalistico. Ciò che giunge alla conoscenza del pensiero dialettico non è lo Spirito, o l'Idea ma il processo storico colto nella sua essenza – radice – sociale. In realtà questa «penetrazione fecondante» ebbe il significato di un superamento non solo del vasto sistema

filosofico hegeliano, contraddittorio e antidialettico nel suo presunto «compimento», ma del suo stesso nucleo vitale e propulsivo, e cioè del metodo dialettico, il quale sulla base del materialismo marxiano acquistò appunto un nuovo significato e un nuovo indirizzo critico-pratico. Il pensiero dialettico «rimesso sui piedi» scopre così che la moderna società borghese, lungi da concludere il grande romanzo della storia, realizzava piuttosto per la prima volta nella storia umana le condizioni materiali per il superamento del dualismo kantiano di necessità e libertà. Per questa via il futuro, concepito come una *tendenza materiale* che ha le radici nel passato e nel presente, acquista vera concretezza, e la sua conoscibilità passa, per così dire, «dall'utopia alla scienza», non nel senso, volgare, di una conoscibilità puntuale del suo dispiegarsi fenomenologico, delle sue empiriche forme e modalità, alla stregua di una qualsiasi previsione riguardante un fenomeno naturale, bensì unicamente nel senso, profondo e dialettico, che è conoscibile la sua *essenza storica e sociale*.

Per questo qui non vige il divieto ebraico delle immagini (o dei «sogni», per dirla con Lenin): esse sono anzi le ben venute, perché la negazione del pessimo presente risulta priva di tensione rivoluzionaria quando non è penetrata dal vivo desiderio di rapporti finalmente umani, desiderio che sempre cerca di oggettivarsi in una immagine che, per così dire, faccia pregustare al soggetto almeno nel pensiero le delizie della comunità *umana*. Quel divieto peraltro sortirebbe solo l'effetto di allontanare il fecondo desiderio di umanità, che non può fare a meno di immagini, dalla teoria critica che nega alla radice il presente, spingendolo sulla strada delle chimeriche e inconcludenti utopie. Vige piuttosto la vigilanza critica nei confronti della tentazione, sempre in agguato per la sua immanenza alla dialettica delle cose e del pensiero, a entrare nei particolari, e financo nei dettagli, del «Nuovo Mondo», ovvero a tratteggiarlo «a grandi linee» ma *positivamente*, entrando nel merito dell'intero organismo sociale del futuro, descrivendone – s'intende: sempre «a grandi linee» –, tanto la «struttura» economica, «materiale», quanto la «sovrastruttura» giuridica, ideologica, psicologica, perfino

«antropologica». D'altra parte, se è vero, come ritiene anche chi scrive, che oggi noi viviamo nel bel mezzo della *preistoria*, cioè nel regno della cieca necessità che domina sui non-uomini, un atteggiamento troppo positivo nei confronti del futuro rischia, come si diceva, di proiettarvi quelle leggi di sviluppo e quei rapporti – a partire da quello che lega il prodotto al suo produttore, l'economia alla coscienza – che valgono *in questa* epoca disumana. Quali saranno le leggi di sviluppo e i rapporti sociali peculiari della storia umana? *Non possiamo saperlo!* Se, per converso, volessimo abbozzare oggi, come si dice: «a freddo», un programma positivo la cui validità non si estenderebbe al di là del primo momento postrivoluzionario, ebbene i fattori imprevedibili, le incognite che dovremmo prendere in considerazione sarebbero veramente così tante, da farci scrivere con matematica certezza una lunga lista di belle frasi. I cataclismi sociali sono le madri dei buoni programmi rivoluzionari – a patto che sulla scena appaia anche un padre virile, sempre metaforicamente parlando, sia chiaro...

Ecco, il pensiero marxiano è schiettamente antiutopico in questo preciso significato, che esprime anche la necessità, per la teoria rivoluzionaria in formazione, di fare i conti con le tante utopie e le tante sperimentazioni sociali allora proposte e praticate da “profeti” e riformatori sociali più o meno seri; attribuire all'approccio marxiano alla dialettica *presente-futuro* un significato scienziato, come peraltro hanno fatto non pochi “marxisti”, è invece del tutto arbitrario. Il carattere «scientifico» del pensiero marxiano non sta nell'oggettivismo superficiale che connota tutta la scienza borghese, sia quella naturale, sia quella sociale, ma nella sua tendenza a non arrestarsi ai dati della – presunta – immediatezza, nella sua capacità di penetrare nel profondo dei fenomeni storici e sociali, nel ricercare l'essenza delle cose, e nel saperle interrogare, a volte anche con una certa ostinazione («*all'americana*»), per far loro confessare tutto quel che sanno intorno al dominio sociale. Per questo suo *andare oltre*, al di là delle apparenze, il pensiero marxiano appare necessariamente allo scientismo alla stregua di una metafisica;

d'altra parte solo il pensiero che non trova requie ha bisogno della «trascendenza», mentre il pensiero appagato dallo status quo, che in esso trova la propria accogliente dimora, non ha bisogno di cercare né «essenze» né «radici». In questo peculiare senso è giusto dire che il «marxismo» – almeno per come lo intendiamo noi – non è una scienza, ma una *coscienza*.

In effetti la supposta idiosincrasia del «marxismo» nei confronti dell'*individuo* e dell'*individualismo* è passata nel regno del luogo comune assai precocemente, naturalmente grazie allo zelo dei soliti «marxisti». Analoga fine “luogocomunista” hanno fatto i *bisogni*, l'*umanesimo*, l'*affettività* e tutto ciò che all'avviso del luogo comune dovrebbe suonare «piccolo-borghese» alle orecchie del cosiddetto «materialismo storico» (quasi sempre appreso di seconda o terza mano). Tuttavia questo luogo comune ha preso corpo ben prima che i dirigenti sovietici lanciassero, negli anni Trenta del secolo scorso, il movimento stakhanovista, o che nella Cina del “Grande Timoniere” fosse imposta a tutti la stessa divisa e venisse istituito il divieto di effusioni in pubblico (in quanto «oggettivamente controrivoluzionarie»: lo spirito rivoluzionario dev'essere sempre desto e teso, non la carne...). In effetti la morale borghese (in veste laica o confessionale) e le ideologie borghesi (francamente reazionarie o “progressiste”) che esprimono, legittimano e propugnano la miseria materiale e spirituale degli individui, sono sempre state ben radicate nel movimento operaio, il quale, al di là delle apparenze, si è mostrato alquanto refrattario alla penetrazione dell'autentico pensiero marxiano. E questo perché tutti gli strati sociali assorbono “spontaneamente” le ideologie e le costellazioni morali e psicologiche che prendono corpo a partire dalle reali condizioni materiali della società borghese, al di là di qualsivoglia intenzione. Insieme all'aria gli individui capitalistici respirano lo spirito del capitalismo. La coscienza di classe, invece, non può imporsi altrettanto spontaneamente, in quanto essa non rispecchia i movimenti che avvengono alla superficie della realtà, ma rende teoricamente manifesta l'essenza sociale di quest'ultima, essenza

che il pensiero critico sa scovare in ogni manifestazione della vita sociale degli individui, anche in quelle apparentemente meno coinvolte nella prassi del dominio.

Già nel 1880 Paul Lafargue sentì il bisogno di scrivere il suo classico pamphlet (*Il diritto alla pigrizia*) la cui punta critica era diretta contro «chi predica l'astinenza ai salariati», contro «la morale capitalista, miserabile parodia della morale cristiana che colpisce di anatema la carne del lavoratore; che si propone come ideale di ridurre al minimo i bisogni del produttore, di sopprimere le sue gioie e le sue passioni, e di condannarlo al ruolo di macchina che fornisce del lavoro senza tregua né respiro»³⁷. Ciò che più indignava Lafargue, il quale mise al centro della sua brillante iniziativa politica durata tutta una vita la critica più tagliente del *lavoro salariato* e dell'*alienazione* a esso associata, era vedere quella miserabile morale, prodotto di una miserabile condizione sociale degli individui, dilagare nel corpo dello stesso proletariato, della classe cioè che aveva nelle proprie mani le chiavi per aprire a tutta l'umanità la porta della società umana. Egli scese in campo per debellare «il dogma disastroso del lavoro», per sradicare «il vizio del lavoro diabolicamente radicato nel cuore degli operai»³⁸, di mostrare loro come le piccole gioie godute nella società capitalistica impallidiscono alla stregua di scadenti surrogati a confronto con le gioie che il comunismo rende finalmente possibile. La lotta si presentava difficile perché quello era un periodo di grandi trasformazioni nella società capitalistica: la seconda rivoluzione industriale, basata su nuove invenzioni e nuovi paradigmi scientifici, diede un nuovo slancio all'economia, e così l'espansione imperialistica degli Stati, mentre l'organizzazione sociale nel suo complesso era sottoposta a rapide e profonde trasformazioni. Quelle stesse trasformazioni che rendevano praticabile la società *umana* rafforzavano il dominio

³⁷ P. Lafargue, *Il diritto alla pigrizia*, p. 67, Forum Edit., 1968.

³⁸ «Anche il proletariato, la grande classe che raccoglie tutti i produttori delle nazioni civili, la classe che, emancipandosi, emanciperà l'umanità dal lavoro servile e farà dell'animale umano un essere libero, si è lasciato pervertire dal dogma del lavoro. Tutte le miserie individuali e sociali sono nate dalla sua passione per il lavoro» (ivi, p. 75).

capitalistico su tutto il pianeta e sull'intero uomo, sempre meglio plasmato – corpo e anima – ad immagine e somiglianza di esso.

«Un poeta greco del tempo di Cicerone, Antipatro, cantava in questi termini l'invenzione del mulino ad acqua (per la macina del grano): esso avrebbe emancipato le donne schiave e riportato l'età dell'oro: "Risparmiate il braccio che fa girare la macina, o mugnaie e dormite tranquille! Che invano il gallo vi annunci il levarsi del giorno! Dao ha imposto alle ninfe il lavoro delle schiave ed ora eccole che saltellano allegramente sulla ruota, ed ecco che l'asse messo in moto gira con i suoi raggi, facendo muovere la pesante pietra girevole. Viviamo la vita dei nostri padri ed oziosi godiamo dei doni che la dea ci concede". Ahimè! Gli ozi che il poeta pagano annunciava non sono venuti; la passione cieca, perversa ed omicida del lavoro trasforma la macchina liberatrice in strumento di asservimento degli uomini liberi: la sua produttività li impoverisce»³⁹.

Ma ancor più della dialettica oggettiva tra la *possibile* liberazione e la *concreta* oppressione, immanente all'uso capitalistico delle macchine e all'organizzazione capitalistica del lavoro nel suo complesso (divisione sociale del lavoro, scienza come strumento di produzione, ecc.), ciò che a Lafargue stava più a cuore era appunto illuminare uno dei più deleteri aspetti soggettivi di quella dialettica: la «passione proletaria» per il lavoro. Il pregiudizio negativo nei confronti dell'arricchimento «facile», quello ottenuto attraverso la speculazione e le rendite, e nei confronti del «lusso sfrenato»; e l'esaltazione del lavoro produttivo, del salario e del profitto messi insieme attraverso il biblico sudore della fronte, si facevano strada presso larghe fasce della classe operaia.

Troviamo l'elogio della pigrizia in una fonte forse insospettabile, soprattutto per i tempi «di ferro e di fuoco» che le fanno da sfondo: si tratta di uno scritto di Trotsky dedicato nientemeno che alla «militarizzazione del lavoro» (si era al culmine della guerra civile in Russia, nella primavera del 1920). Scriveva il capo dell'Armata rossa: «In generale, l'uomo cerca di

³⁹ Ivi, p. 95.

evitare il lavoro. L'amore per il lavoro non è affatto una caratteristica innata: esso viene creato dalla pressione economica e dall'educazione sociale. Si può anche dire che l'uomo è un animale abbastanza pigro. È su questa qualità, in realtà, che si fonda in larga misura tutto il progresso umano: perché, se l'uomo non avesse cercato di spendere la propria energia con parsimonia e di ricevere in cambio di una piccola quantità di energia la più grande quantità possibile di prodotti, non ci sarebbe stato nessuno sviluppo tecnico e nessuna cultura sociale. Da questo punto di vista dunque la pigrizia umana è una forza progressiva. Il vecchio Antonio Labriola, il marxista italiano, era solito descrivere l'uomo del futuro come un "genio felice e pigro"⁴⁰. Sante parole, soprattutto se si tiene conto del contesto storico nelle quali maturarono: guerra civile, miseria, caos economico, arretratezza sociale. Ma anche tanto entusiasmo rivoluzionario e speranza – *militante* – di un nuovo mondo *possibile*. Purtroppo, già cinque anni dopo la speranza reclamò, in Russia e nel resto del mondo, una lunga, lunghissima vacanza, che dura tuttora.

⁴⁰ Trotsky, *Rapporto al III Congresso panrusso dei Sindacati*, in *Terrorismo e comunismo*, p. 181, Sugarco, 1977.

2. *L'impossibile individuo*

Ho già detto una volta che un simile compiacersi dell'attimo, privo di scopo, un simile cullarsi sulla sedia a dondolo del momento deve apparire quasi incredibile al nostro presente, ostile a tutto quanto è inutile. Quanto eravamo inutili! E come eravamo fieri di essere tanto inutili! Avremmo potuto contenderci l'un con l'altro l'onore di essere il più inutile. Non volevamo significare nulla, rappresentare nulla, mirare a nulla, volevamo essere senza futuro, null'altro che buoni a nulla comodamente distesi sulla soglia del presente.

F. W. Nietzsche

Per quanta riguarda l'*individuo* due sono le tesi fondamentali sostenute da Marx:

a. Non può esservi vera *individualità*, effettiva *personalità* quando le forze sociali che plasmano l'intero corpo della collettività sfuggono completamente al controllo razionale degli individui, che pure le producono sempre di nuovo, giorno dopo giorno. Anziché essere sottoposte al cosciente controllo dei produttori, queste forze dominano su di essi alla stregua di potenze *oggettive*, naturali, estranee agli individui e ad essi ostili. Come i più fecondi prodotti della testa si alienano e si oggettivano in potenze oscure sovranaturali, allo stesso modo accade per i prodotti della prassi lavorativa colta nella sua totalità. La potenza *dell'uomo* diventa potenza *divina e sociale*. In questa situazione l'individuo *non può* essere tale: egli è un *atomo sociale*, un essere atomizzato, parcellizzato e isolato, ridotto a microscopica particella di una indistinta massa (o «*moltitudine*»)⁴¹. Qui valgono alla lettera le parole di Geremia (10, 23): «Io so che la vita dell'uomo non è in suo potere, e che non è in potere dell'uomo

⁴¹ «Queste totalità agiscono reciprocamente come complessi, come aggregati di forze, dato che l'individuo qui conta soltanto come elemento di una forza sociale, come atomo di una massa» (Marx, *Il capitale*, III, p. 1044, Newton, 2005).

che cammina il dirigere i suoi passi». *Camminiamo e corriamo incalzati da una frusta che non teniamo tra le nostre mani.*

L'individuo e l'individualismo nella bocca di quelli che Marx chiamava «sicofanti della classe dominante» non sono che una menzogna, al massimo una cinica parodia, più esattamente una ideologia, i cui concetti si basano su un'idea del tutto astratta di individuo, su un simulacro vuoto di concrete – e soprattutto *umane* – determinazioni. Come l'uguaglianza proclamata dalla società borghese non può sussistere che in una forma astratta e formale, perché presuppone, sanziona e promuove una disuguaglianza reale, sociale, allo stesso modo l'individuo ha un'esistenza puramente ideale, concettuale, fittizia, la quale cela la realtà che ne nega l'esistenza concreta, pratica, sostanziale. Solo la scienza sociale chiamata marketing, a ben guardare la sola che oggi meriterebbe fino in fondo l'aggettivo di «*esatta*» – essendo la plastica espressione e la più efficace promozione della reificazione del pensiero e degli individui –, è in grado di riempire quel simulacro con cose e concetti credibili, e soprattutto adeguati ad esprimere la vera cifra di *questa* società. E infatti da ogni schermo, da ogni cartellone pubblicitario, da ogni apparato fonico la merce sembra rivolgersi, non alla massa compatta delle monadi, ma direttamente a *ognuno* di noi: «*Amico, non vedi? sono stata fatta a tua immagine e somiglianza. Gli altri non m'interessano, la massa mi fa addirittura schifo: tu solo conti per me!*» E «l'amico» cliente, naturalmente, abbozza come il più affamato e fesso dei pesci: «*la compro non tanto perché sia alla moda, ma soprattutto perché corrisponde ai miei gusti!*» *Of course*. Una pubblicità dice: «*tutto è intorno a te*», a te scelto tra miliardi di amici utenti: che privilegio! E con fare ammiccante la bella ragazza della pubblicità traccia nell'aria con l'indice della mano un simbolico cerchio, logo della merce reclamizzata. Un'altra réclame afferma che quella tale banca è la banca pensata «*solo per le tue esigenze*», «*tagliata sulla tua figura*», e si chiude con l'immagine di un signore, che trasuda fiducia e serietà da tutti i pori, che con un legno traccia sulla sabbia il solito cerchio, come a chiuderci in uno spazio di tranquilla prosperità. In realtà quello è

il cerchio magico del dominio capitalistico, ma l'«utente», naturalmente, non lo sa, e apre subito un conto in quella banca «*che si occupa di uomini, non di clienti*». È rassicurante sapere che certi *valori* hanno ancora corso. Fino a che punto il dominio capitalistico sia penetrato in ogni anfratto dello spazio sociale e umano, e come esso, soprattutto attraverso il marketing, si possa permettere di parlare al *suo* mondo senza peli sulla lingua (apprezziamo almeno la sincerità!), lo si ricava pure da dettagli insignificanti. Ad esempio, un importante fondo d'investimenti si chiama «*Anima*», e tutta la réclame che lo promuove è giocata sull'ambiguo e demoniaco rapporto tra la «ricchezza materiale» e quella «spirituale». Il capitale ha dato scacco matto all'anima, questa cosa obsoleta.

«Il convertirsi del rapporto individuale nel suo contrario, in un rapporto puramente oggettivo, la distinzione tra individualità e casualità, fatta dagli individui stessi, è un processo storico e assume, in diversi gradi di sviluppo, forme diverse, sempre più acute e generali. Nell'epoca presente la dominazione dei rapporti oggettivi sugli individui, il soffocamento dell'individualità da parte della casualità, ha assunto la sua forma più acuta e più generale e ha assegnato con ciò agli individui esistenti un compito affatto determinato. Essa ha assegnato loro il compito di sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità ... Questo compito assegnato dai rapporti attuali si identifica col compito di dare alla società un'organizzazione comunista»⁴².

b. Non può esservi vera (*umana*) individualità – e vera *personalità* – in una società che pone continuamente il dualismo – declinato in vario modo, ad esempio, da Hobbes, da Kant, Freud e altri – tra il *bene collettivo* (dello Stato, della Nazione, della Società) e il bene del *singolo individuo*⁴³: il bene di quest'ultimo è

⁴²Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Opere, V, p. 456, Editori Riuniti, 1972.

⁴³Anche Freud “declinò” in modo analogo il rapporto tra l'individuo e la società: «Per Freud, la vita sociale e la civiltà sono essenzialmente e necessariamente in contraddizione con i bisogni della natura umana come egli la concepisce e l'uomo è posto di fronte ad una tragica scelta, quella tra la felicità fondata sulla soddisfazione senza restrizione dei propri istinti e la sicurezza e le conquiste

il presupposto e il prodotto del primo. L'uomo è individuo *umano* di una comunità se questa promuove ed esalta il libero e onnilaterale dispiegamento dei bisogni e delle «qualità essenziali» di ogni suo *singolo* figlio; tutte le volte che il bene individuale viene sacrificato sull'altare dei «supremi interessi generali», la società denuncia la condizione disumana dell'individuo, e perciò dei rapporti sociali nel loro complesso. Su questo punto Marx è chiaro:

«Anzitutto bisogna evitare di fissare di nuovo la “società” come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è *l'essere sociale*. Le sue manifestazioni di vita – anche se non appaiono nella forma immediata di manifestazioni di vita *in comune*, cioè compiute ad un tempo con altri – sono quindi una espressione e una conferma della *vita sociale*. La vita individuale dell'uomo e la sua vita come essere appartenente a una specie non *differiscono* tra loro, nonostante che il modo di esistere della vita individuale sia – e sia necessariamente – un modo più *particolare*, e sia proprio la sua particolarità che lo fa diventare un individuo e un essere reale *individuale* della comunità, tuttavia è la *totalità* ideale, l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, allo stesso modo che esiste pure nella realtà tanto in forma di intuizione e di godimento reale dell'esistenza sociale, quanto come totalità delle manifestazioni vitali dell'uomo. Pensiero ed essere sono dunque, sì, *distinti*, ma, nello stesso tempo, *uniti* l'uno all'altro»⁴⁴.

La libertà concepita negativamente, cioè come limitazione reciproca della libertà individuale, per cui là dove il *tuo* spazio esistenziale rischia di invadere il *mio* spazio esistenziale occorre fare entrare in azione qualcosa (leggi, sanzioni morali, abitudini,

della civiltà» (E. Fromm, *Le implicazioni umane dell'estremismo istintivista. Una risposta a Hebert Marcuse*, in Autori Vari, *Contro la morale borghese*, p. 115, Savelli, 1977). L'errore fondamentale di Freud fu quello di porre questa reale contraddizione, questo antagonismo irriducibile su un piano metastorico, senza riferimento alla condizione necessariamente disumana e disumanizzante delle società divise in classi sociali, dominate dal rapporto sociale di sfruttamento degli uomini da parte di altri uomini.

⁴⁴ Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 114-115, Einaudi, 1968.

ecc.) che ripristini la salutare distanza tra *te* e *me*, entrambi liberi e civili cittadini sempre pronti a saltarci reciprocamente alla gola; questa malata concezione non solo non appartiene al punto di vista marxiano, ma vi si oppone frontalmente in quanto tipica del pensiero borghese. Questo pensiero, d'altra parte, non fa che esprimere e legittimare la condizione naturale della «società civile», definita da Hobbes, da Adam Smith e da Hegel come il regno degli interessi materiali e del conflitto permanente tra gli uomini. La società, concepita come «agglomerato umano», come collettività, non è un'entità metastorica puramente concettuale, la quale solo a posteriore si riempie di contenuti concreti, ma essa è *immediatamente* la peculiare prassi degli individui associati in una determinata configurazione sociale, finora contrassegnata dalla loro divisione in classi sociali. Nella società capitalistamente avanzata dei nostri tempi l'individualità sopravvive più che altro allo stato *residuale*, e il più delle volte assume le forme negative di un *errore* («errore umano»), di un *incidente di percorso*, di una *bizzarra*, di un *fuor d'opera*, di una *anomalia* che occorre rapidamente correggere o eliminare per non inceppare il meccanismo. La personalità, quando è vera, oggi è un mero «*fattore frenante*», come, analogamente, lo fu ai tempi della transizione dal lavoro artigianale alla manifattura e poi al macchinismo il produttore-artigiano, ricco di qualità professionali ma inadeguato alle nuove esigenze capitalistiche. Sono le ideologie alla moda e il marketing che dettano, classe sociale per classe sociale, strato sociale per strato sociale (professione, cultura, religione, orientamento politico e sessuale, ecc.) il corretto standard di «personalità»⁴⁵, e gli individui fanno di tutto per attenersi, per non rimanere tagliati fuori dalla competizione

⁴⁵ «In un'economia completamente assorbita dalla vendita di merci, la frammentazione della psiche in una molteplicità di personalità non fa che aumentare il numero dei potenziali clienti ... L'uomo è coinvolto di continuo in processi di trasformazione che alterano il suo stato, trasformandolo in qualcosa o qualcun altro, ... l'uomo sospende la propria incredulità e recita una parte: la parola *persona* deriva da un termine latino che significa "maschera"» (J. Rifkin, *L'era dell'accesso*, pp. 284-285, Mondadori, 2000). «*Se questo è un uomo*», verrebbe da dire.

universale (economica, sociale in senso lato, affettiva, psicologica e quant'altro). E così possiamo assistere al paradosso per cui più si è lontani dal punto gravitazionale del dominio, più la sua forza di attrazione si fa debole in corrispondenza della periferia del sistema sociale, e maggiore è l'angoscia degli individui, più forte e doloroso il loro senso di esclusione, più impellente il bisogno di ritornare al centro del sistema, a recitare insieme a tutti gli altri individui socialmente abili «lo spettacolo della vita». E si capisce perché: la sopravvivenza del sistema sociale disumano coincide con la sopravvivenza dell'individuo, almeno fino a quando una rivoluzione sociale non viene a spazzare via il primo dalla faccia della Terra⁴⁶. Non siamo forse tutti «sulla stessa barca»? E difatti l'insegna Anseatica proclamava: *navigare necesse est, vivere non necesse*. Mutuando Seneca diciamo che ciò che ci turba non è tanto la tempesta, quanto il mal di mare della gente, la quale soffre e vomita con uno stoicismo degno di miglior causa. Purtroppo l'istinto di sopravvivenza è alleato del dominio, e solo nelle guerre, quando la vita stessa è minacciata da vicino, esso è disposto a seguire le forze del progresso storico. A patto che queste forze prendano chiaramente corpo e indichino alla vita minacciata «la strada che mena alla salvezza».

«Il termine “individuo” – scrive Bauman – affiorò alla consapevolezza della società (occidentale) nel XVII secolo, agli albori dell'età moderna. Essa esprimeva un compito, non immediatamente intuibile dal nome datogli fin dall'inizio: il termine, di derivazione latina, implica in primo luogo e

⁴⁶ «Ai nostri giorni – scriveva Horkheimer nei lontanissimi anni Quaranta del secolo scorso –, il frenetico desiderio degli uomini di adattarsi a qualcosa che ha la forza di essere, ha condotto a una situazione di razionalità irrazionale ... Il processo di adattamento oggi è diventato intenzionale e quindi totale. Nello stesso modo come tutta la vita oggi tende a venire assoggettata in sempre maggior misura a un processo di razionalizzazione e pianificazione così la vita di ogni individuo – ivi compresi i suoi impulsi più segreti che un tempo rappresentavano un suo dominio privato – deve tener conto delle esigenze della razionalizzazione e pianificazione: la sopravvivenza dell'individuo presuppone il suo adattamento alle esigenze del sistema che vuol perpetuare se stesso. L'uomo non ha più modo di sfuggire al sistema» (*Eclisse della ragione*, pp. 81-86, Einaudi, 2000).

principalmente – come il greco *a-tom* – l’attributo dell’*indivisibilità* ... Quando oggi si sente pronunciare la parola “individuo” difficilmente si pensa all’“indivisibilità”; al contrario, l’“individuo” (proprio come l’atomo della chimica fisica) fa riferimento a una struttura complessa eterogenea fatta di elementi altamente separabili, raccolti in un’unità precaria e fragile da una combinazione di attrazione e repulsione, di forze centripete e centrifughe, in un equilibrio dinamico, mobile e continuamente instabile ... Nella fase iniziale di tale trasformazione lo studente Karl Marx osservava che quando il sole tramonta le falene cercano la luce delle lampade, la cui attrazione cresce man mano che sul mondo esterno cala l’oscurità. L’ascesa dell’individualità è stata la spia del progressivo dell’indebolimento – per disintegrazione o distruzione – della fitta rete di legami sociali che avviluppava strettamente la totalità delle attività della vita»⁴⁷.

Non c’è dubbio. Tuttavia, nel delineare questa «dialettica dell’illuminismo» occorre sempre ricordare che quella totalità sociale andata in frantumi era minata alla base dalla propria inadeguatezza a corrispondere al concetto di «uomo umano», il quale già allora pulsava nel seno della comunità come splendida possibilità. Viceversa, facilmente si cade nel nostalgico mito di una mai esistita età dell’oro. Le società pre-classiste vivevano in una condizione materiale troppo precaria, soprattutto perché esposte alle cieche leggi della natura, per non prestare fin troppo facilmente il fianco, per così dire, alla loro evoluzione in senso classista. Per questo una volta Marx disse che il comunismo praticato in una società economicamente e socialmente non sviluppata avrebbe, presto o tardi, riprodotto «la vecchia merda borghese», in una sorta di coazione a ripetere del dominio dal quale l’uomo deve liberarsi una volta per tutte.

Sulla funzione della violenza fisica e psicologica nel processo di costruzione dell’individuo moderno Nietzsche ha scritto considerazioni assai puntuali (soprattutto nella *Genealogia della morale*), che ricordano molto quelle analoghe esternate da Marx nel primo libro del *Capitale* (soprattutto nel capitolo

⁴⁷ Z. Bauman, *Vita liquida*, pp. 7-9.

ventiquattresimo, che tratta della «*cosiddetta accumulazione originaria*»). Sotto questo aspetto Nietzsche e Marx hanno colto nel segno assai più, e più in profondità (perché le radici dell'individuo non sono nell'individuo stesso, ma nella storia che egli produce sempre di nuovo) di quanto, ad esempio, il «pansessualismo» ha permesso di fare a Freud. In effetti nella storia non esiste nulla di più doloroso e di contraddittorio (o «dialettico») della genealogia dell'individuo, la quale nel momento stesso in cui sembra aprirgli la possibilità di una reale («materiale») affermazione, e dimostra questa possibilità soprattutto attraverso l'arte e la cultura, gliela nega nel modo più tragico attraverso le mille incombenze della vita quotidiana, tutte rigorosamente marchiate a fuoco dalla disumanità. Ecco che allora l'individuo «atomico» di oggi è onnilaterale solo nell'espressione e nella prassi di questa compatta disumanità. Le mille «anime» che albergano in questo individuo *unidimensionale* e negletto non solo non ne contraddicono la natura sostanzialmente *atomica*, la realtà di un «ente» ciecamente dominato da potentissime (*totalitarie*) linee di forza economiche e sociali in generale, ma piuttosto la confermano, in quanto esse esprimono le contraddizioni e le esigenze di una società fortemente antagonista e bisognosa di «entità» quanto mai flessibili, scindibili, «*liquidi*», per usare la significativa immagine di Bauman. «La storia dello sforzo dell'uomo per soggiogare la natura è anche la storia del soggiogamento dell'uomo da parte dell'uomo: nell'evoluzione del concetto dell'io si riflette questa duplice storia ... In nessun momento il concetto di ego si è liberato dal suo vizio d'origine, dal peccato originario di essere il prodotto e l'espressione di un sistema di dominio sociale»⁴⁸.

Giustamente Horkheimer osservava che mentre «il tema del nostro tempo è quello della conservazione dell'io», in realtà «non v'è più nessun io da salvare», e faceva questa osservazione sessant'anni fa, sebbene lo facesse dall'alto della società capitalistamente più avanzata del tempo (gli Stati Uniti, provenendo dal paese europeo allora più moderno: la Germania di

⁴⁸ M. Horkheimer, *Eclisse...*, pp. 94-95.

Hitler); e certamente da allora il dominio sociale capitalistico ne ha fatta di strada, in senso qualitativo e quantitativo, nel corpo della società mondiale e nel corpo – nell'esistenza «materiale», «spirituale», emotiva, psicologica – dei singoli individui (è il nostro concetto di «globalizzazione»). Ragion per cui, quando i suoi estimatori accusano lui e il suo amico Adorno di eccessivo pessimismo, di un «pessimismo cosmico» che non concede nulla alla speranza, farebbero bene a tarare le loro critiche tenendo conto degli ultimi sessant'anni di espansione capillare del dominio sociale basato sullo sfruttamento intensivo di ogni risorsa disponibile: individui, natura, cose, emozioni, sogni e quant'altro si presti ad essere convenientemente mercificato. Chiediamo troppo, ne siamo coscienti. Per quanto riguarda il pessimismo, che oggi non può non toccare, senza peraltro infiacchirlo, il pensiero critico-rivoluzionario – a meno che esso non si sia già mutato in ideologia –, diamo la parola a May, una ragazzina protagonista di un bel romanzo di Haruki Murakami: «Io ho solo sedici anni, e il mondo non lo conosco ancora bene, ma una cosa sola posso affermare con sicurezza: se io sono pessimista, un adulto che non lo sia, in questo mondo, è proprio un cretino»⁴⁹. E difatti «l'ottimismo rivoluzionario», in quanto espressione di un atteggiamento ideologico nei confronti del mondo, rende stupido il pensiero. Nessun ottimismo è autorizzato «in questo mondo» (soprattutto oggi, agli inizi del XXI secolo): *pessima è la situazione*. Scriveva Adorno contro l'ottimismo militante di Brecht (il quale sarcasticamente stigmatizzava il pessimismo degli intellettuali politicamente «disimpegnati», cioè non filosovietici): «L'artista ha ben poca ragione di essere ottimista nei confronti del mondo, non più di quanto lo stato di questo legittimi un ottimismo siffatto. A volgere la malignità di Brecht contro lui stesso,

⁴⁹ H. Murakami, *L'uccello che girava le viti del mondo*, p. 139, Baldoini Castaldi Dalai, 2003. Il marchese de Sade, assai più pessimista sulla natura degli uomini, faceva dire a M. Déterville: «Giusto Iddio! se gli uomini, nascendo, conoscessero le pene che li attendono, e se non dipendesse che da loro tornare nel nulla, non ce ne sarebbe uno solo che vorrebbe percorrere tutto il cammino della vita!» (*Aline e Valcour*, p. 101, Newton C. ed, 1993). Certamente se quel cammino mena all'inaccessibile castello delle *120 giornate di Sodoma*...

qualcosa di conformistico è proprio nel suo farsi gioco del pessimismo. E con quelli negativi vengono oscurati gli aspetti critici, così come nell'ideologia ufficiale dei paesi sovietici. Se qualcosa è ideologia, lo è l'ottimismo ufficiale, il culto della positività»⁵⁰.

Ma vediamo adesso come Marx delinea il processo storico che porta alla formazione dell'individuo «civilizzato»:

«Quanto più risaliamo indietro nella storia, tanto più l'individuo – e quindi anche l'individuo che produce – si presenta privo di autonomia, come parte di un insieme più grande: dapprima ancora i modo del tutto naturale nella famiglia e nella famiglia sviluppatasi in tribù⁵¹; in seguito nelle varie forme di comunità, sorte dal contrasto e dalla fusione delle tribù. È soltanto nel XVIII secolo, nella “società civile”, che le diverse forme del contesto sociale si contrappongono all'individuo come un puro strumento per i suoi scopi privati, come una necessità esteriore. Ma l'epoca che genera questo modo di vedere, il modo di vedere dell'individuo isolato, è proprio l'epoca dei rapporti sociali (generalmente da questo punto di vista) finora più sviluppati. L'uomo è nel senso più letterale della parola animale sociale, ma un animale che solamente nella società può isolarsi»⁵².

La dialettica storica dell'individuo mostra dunque come quest'ultimo abbia pagato a carissimo prezzo, al prezzo di una progressiva alienazione dalle sue «qualità essenziali» e dagli altri individui in quanto tali (e non come meri strumenti idonei a conseguire un fine pratico, utile), la propria emancipazione da un rapporto puramente naturale con i suoi bisogni e con la sua comunità. Come lo spirito hegeliano deve alienarsi da se stesso e percorrere il tortuoso e doloroso processo «fenomenologico», prima di riconoscersi in quanto spirito oggettivo, spirito del mondo, e ritornare serenamente a se stesso satollo di coscienza;

⁵⁰ T. W. Adorno, *Difficoltà* (1966), in *Impromptus*, pp. 90-91, Feltrinelli, 1973.

⁵¹ In seguito Marx, alla luce di nuovi studi antropologici sulle società pre-storiche, mutò questa cronologia, facendo derivare l'organizzazione sociale della famiglia dallo sfaldamento della tribù. Non la famiglia si sviluppa in tribù, ma la tribù si degrada e si scinde in famiglie.

⁵² Marx, *Lineamenti*, I, p. 5, La Nuova Italia, 1968.

come il bimbo impara a porre la distanza tra sé e il «mondo esterno» soprattutto attraverso il distacco dalla madre, della quale prima si sentiva parte organica, qualcosa di analogo è avvenuto nel processo di individualizzazione dell'uomo. Ma quella dialettica mostra anche quanto siano ideologiche e chimeriche la libertà e l'autonomia conquistate dopo tanti sacrifici, dopo tanto dolore e tanto sangue versato nella guerra santa per la civiltà. Ciò che un tempo appariva come una dura necessità imposta dalle forze naturali, le quali compattavano gli individui in un corpo unico (la tribù, la comunità, la famiglia), in un tutto organico teso a difendersi dalle potenze naturali, ovvero a sfruttarle nel modo possibile e conveniente; oppure come una necessità imposta da potenze sociali ben individuate e circoscritte, da potenze politiche e militari chiaramente dispotiche che non avevano il timore di esibire i loro stendardi e le loro forche, come fu il caso delle società alto-medievali, nel cui seno il bisogno della sicurezza fisica degli individui ebbe il sopravvento sugli altri; nella società borghese assume invece le sembianze di una necessità esterna impalpabile, oggettiva ma astratta, che per di più agisce in contraddizione con la coscienza che gli individui hanno di sé, in opposizione all'ideologia dominante che sancisce la libertà e l'autonomia di tutti. E ciò è dovuto in primo luogo e fondamentalmente al rapporto di dominio e di sfruttamento capitale-lavoro salariato, una relazione sociale mediata dal «velo monetario» che ne occulta la natura e che inverte «l'ordine naturale delle cose». (Le «cose»: merci, tecnologie, mezzi di pagamento, ecc. si animano e ci impartiscono continuamente ordini d'ogni tipo. Le «cose» ci trattano da *cose*: il nostro rinsecchito «Io» non ne esce molto bene, e difatti gli utenti, pardon: i fedeli di una qualche religione più o meno «ufficiale» e gli «utenti», pardon: i pazienti degli psicoanalisti aumentano continuamente).

«Col denaro – scrive Marx – ogni forma di relazione e le relazioni stesse sono poste come casuali per gli individui. Dunque dipende dalla stessa natura del denaro se ogni relazione finora esistita non è stata altro che relazione degli individui sotto

condizioni determinate, non degli individui come individui ... Innanzitutto le forze produttive appaiono come completamente indipendenti e staccate dagli individui, come un mondo a parte accanto agli individui ... Da una parte, dunque, una totalità di forze produttive che hanno assunto, per così dire, una forma obiettiva e che per gli individui stessi non sono più le forze degli individui, ma della proprietà privata, e quindi degli individui in quanto proprietari privati. In nessun periodo precedente le forze produttive avevano assunto questa forma indifferente alle relazioni degli individui *come* individui ... L'unico nesso che ancora li lega alle forze produttive e alla loro esistenza, il lavoro, ha perduto in essi ogni parvenza di manifestazione personale e mantiene la loro vita soltanto intristendola»⁵³.

Nella società che ha solennemente proclamato i sacri e inviolabili diritti dell'uomo, e che ha posto giuridicamente la libertà del cittadino al centro della sua prassi e della sua stessa ragion d'essere, la possibilità di decisioni veramente umane e libere è negata in radice, se non all'interno di un ristrettissimo e casuale dominio esistenziale. Ma se guardiamo con più attenzione dentro a questo stesso negletto ambito che *sembra* al riparo dal campo gravitazionale delle imperiose «esigenze sistemiche», vediamo che anche lì l'umanità e la libera scelta non sono che chiacchiere, ci rendiamo conto che tirandone i fili finiamo per imbatteci, in maniera più o meno diretta, con quelle esigenze oggettive indifferenti «alle relazioni degli individui *come* individui». Come disse una volta Horkheimer, «ci imbattiamo continuamente nel dominio». Nella citazione di cui sopra, il cui respiro concettuale va ben al di là della semplice “problematica” economica, vediamo ancora una volta come Marx contrapponga il concetto di *casualità*, che inerisce all'oggettivarsi delle potenze sociali umane come potenze antisociali e antiumane, al concetto e alla prassi dell'individuo, la cui naturale dimensione è la libertà: «La libertà – diceva Hegel – altro non è che l'affermazione di sé stesso», cioè l'affermazione «dell'individuo *come* individuo». Il regime di proprietà privata, concepito innanzitutto non come mero

⁵³ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, pp. 71-72-72.

possesso di «cose» (terre, ricchezze immobiliari e mobiliari di vario genere, strumenti di produzione, materie prime, ecc.) ma come *appropriazione gratuita di tempo di lavoro altrui*⁵⁴, nega in radice ogni vera individualità e ogni effettiva libertà, in quanto presuppone e produce sempre di nuovo una relazione sociale (capitale-lavoro salariato), la quale per un verso comprime e umilia le «qualità essenziali» umane, in quanto fa dell'individuo *una merce che vive di merci producendo merci* («beni e servizi») *a mezzo di merci*; e per altro verso lo fa agire in un contesto in cui egli invece di dirigere l'orchestra ne risulta piuttosto diretto, e si vede costretto a suonare seguendo uno spartito scritto da potenze anonime. La libertà viene negata dalla prassi capitalistica perché costringe gli individui a vivere in una condizione di costante e assoluta *necessità*, la quale gli si manifesta sottoforma di una causa esterna indifferente alla sua volontà, come accade nel «regno naturale» a tutti gli animali, il cui «range» di libertà è davvero esiguo. Sotto questo aspetto è giusto dire che il capitalismo è un regime di dominio sociale naturale, anzi, più precisamente, *bestiale*: di qui l'alleanza di ferro tra economia politica e darwinismo sociale: come in natura la sopravvivenza sorride alle specie più forti, o a quelli che meglio sanno adattarsi ai mutamenti naturali, *analogamente* sul mercato e nella società in generale la competizione seleziona i migliori capitali, le migliori intelligenze, i migliori cittadini. D'altra parte Darwin confessò che

⁵⁴ «Ora la proprietà appare dalla parte del capitalista come *il diritto* di appropriarsi *lavoro altrui non pagato*, ossia il suo prodotto, e dalla parte dell'operaio come impossibilità di appropriarsi il proprio prodotto. La *scissione tra proprietà e lavoro* diviene necessaria conseguenza di una legge che apparentemente si basava sulla loro *identità*» (Marx, *Il capitale*, I, p. 424). La proprietà privata è un *rapporto sociale*, non è la mera disponibilità a titolo esclusivo di cose, e non è un furto, come pensava «l'insulso» Proudhon. Che il dominio capitalistico si fondi interamente su una cosa così *immateriale* e «metafisica» come il *tempo* – sebbene di lavoro – è qualcosa che indispette il pensiero scientifico borghese (o contemporaneo *tout court*), abituato a riflettere in termini di quantità e di qualità che si possono toccare, pesare, misurare, confrontare, standardizzare. «Qual è la misura del plusvalore?» Il tempo. È dal *plus-temporale* che vien fuori il *pluslavoro*, e perciò il *plusprodotto*, e quindi il *plusvalore* che si cela in quest'ultimo. «Che filiera metafisica è mai questa!»

l'idea della *selezione naturale* gli venne dalla *selezione artificiale*, dalla manipolazione degli animali e dei vegetali, mentre l'idea generale della «lotta per la sopravvivenza» egli la maturò sulla scorta di Malthus.

Ciò che è debole e inadeguato è scartato quanto prima: l'*Ufficio Qualità e Risorse Umane* lavora a pieno regime, e gli standard di qualità diventano più esigenti e selettivi anno dopo anno, mese dopo mese. Sempre nuovi feticci incalzano da presso il povero «Io», il quale suscita sentimenti di viva commiserazione quando crede di trovarsi nell'ombelico del mondo nello stesso momento in cui suda le mille camicie per non venire evacuato da un ben diverso buco. Non solo l'individuo «borghese» (qui nell'accezione storica, non sociologica, del termine: anche il proletario, in quanto prodotto di *questa* epoca storica, è un individuo *borghese*) è completamente irretito nel regno della necessità, è impigliato in una esistenza *subita*, ma non ne ha neanche la coscienza, non sa di vivere in balia di forze oscure che provengono dalla *sua stessa* prassi.

Senza una *riconciliazione* tra il concetto di individualità e la prassi sociale dell'individuo, dell'individuo reale, dell'individuo «in carne e ossa»; senza la soppressione del «caso e dell'arbitrio» ogni discorso intorno alla tutela dell'«Io» diventa una vuota astrazione, e l'individuo negato appare *persona* in quanto *maschera*, simulacro di una realtà inadeguata al suo concetto, anzi: irriducibilmente antagonista al suo concetto, *nichilista* in senso teorico e pratico. E difatti il comunismo – o semplicemente *comunità umana* – come *autorealizzazione dell'individuo* è al centro della teoria della liberazione di Marx. Egli assume il rapporto dialettico hegeliano tra Universale e Particolare e lo mette «sui piedi»:

«Solo i proletari del tempo presente, del tutto esclusi da ogni manifestazione personale, sono in grado di giungere alla loro completa e non più limitata manifestazione personale, che consiste nell'appropriazione di una totalità di forze produttive e nello sviluppo, da ciò condizionato, di una totalità di facoltà». Attraverso la rivoluzione sociale «il proletariato si spoglierà di

tutto ciò che ancora gli è rimasto della sua presente posizione sociale. Soltanto a questo stadio la manifestazione personale coincide con la vita materiale, ciò che corrisponde allo sviluppo degli individui in individui completi e alla eliminazione di ogni residuo naturale; e vi corrispondono poi la trasformazione delle relazioni fin qui condizionate nelle relazioni degli individui in quanto tali»⁵⁵.

Ancora una volta Marx pone in antitesi storica le relazioni «fin qui condizionate» dall'economia, dai rapporti sociali di produzione e di distribuzione della ricchezza sociale, i quali trovano la loro massima espressione, legittimazione e tutela nella forma-Stato, e le relazioni «degli individui in quanto tali», cioè liberi dal condizionamento di cui sopra, degli individui che padroneggiano razionalmente la loro vita. Il comunismo realizza quello che i migliori filosofi d'ogni tempo hanno sempre auspicato: la *razionalità al potere*⁵⁶. Tocqueville espresse un concetto analogo nella forma contraddittoria che gli derivava dalla sua posizione storica di esponente della borghesia rivoluzionaria. Riferendosi agli affaristi che trascuravano gli affari pubblici per poter accumulare ricchezze egli osservò:

«Questi uomini credono di seguire la dottrina dell'interesse, ma se ne fanno un'idea molto grossolana e per meglio curare quelli che chiamano i loro affari, trascurano il punto principale, che è di restar padroni di se stessi»⁵⁷.

Restare padroni di se stessi, non sul piano puramente ideale, che è il piano delle chimere e delle pie illusioni, ma su quello

⁵⁵ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, pp. 73-74.

⁵⁶ Ma non si tratta affatto di una generica razionalità, e men che meno di una generica razionalità scientifica. Si tratta di una peculiare razionalità *umana*, di una razionalità che è tale solo nella misura in cui il rapporto tra i bisogni onnilaterali degli individui e l'economia si trova in una posizione *rovesciata* rispetto a quanto si può osservare oggi. Detto con la travisata metafora marxiana, la razionalità, come la società, è umana solo se la «sovrastruttura» domina sulla «struttura», solo se quest'ultima si presenta come la docile ancella della prima. Il «materialismo» della società borghese nega alle radici questo umano «idealismo».

⁵⁷ A. d. Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, p. 632, UTET, 1968.

della *prassi sociale*; e non come un prodotto del *privilegio classista*, verso il quale inclinava il pensiero «aristocratico» di Nietzsche, ma come condizione universale di *tutti* gli individui: ecco il significato della razionalità *umana* che deve governare il futuro degli uomini liberi, una razionalità che non ha nulla a che vedere con quella pragmatica e scientifica che domina il pensiero e la prassi dell'«*uomo che non è ancora umano*» (Marx). Contro il miserabile e «decadente» cittadino civilizzato dell'epoca borghese Nietzsche auspicò la nascita di un «*Superuomo*», di un individuo, cioè, che fosse *superiore* al simulacro umano che conosciamo, verso il quale egli era incapace di nutrire quella compassione, quello spirito di solidarietà e quell'ipocrita senso di colpa richiesti dagli ideali privi di spina dorsale (cristianesimo e socialismo, il socialismo in salsa lassalliana che egli conosceva) che proprio in quel simulacro traevano la loro ragion d'essere e i loro successi. *Gli ultimi non saranno mai i primi, né su questo mondo né in qualsiasi altro mondo!* Basterebbe però parlare della necessità di un *uomo che fosse finalmente umano*, cioè delle *condizioni sociali* di questa umanizzazione. Ma la critica di Nietzsche al pensiero che prospera sulla condizione di miseria *globale* dell'individuo, che avvolge quella miseria in un'aura di misericordiosa pietà, e che la esalta come benedetta piaga (perché ci ammonisce sui mali del mondo e ci rende più generosi verso il prossimo) mentre impreca contro la superiorità delle classi dominanti (strizzandole però l'occhio, perché la riconosce come la fonte di quella miseria sulla quale esso campa), colpiva nel segno, anche se solo sulla superficie del bersaglio. Tuttavia si coglie maggiore profondità e fecondità di pensiero nella franca apologia del dominio e della schiavitù di Nietzsche che in qualsivoglia ideologia «umanitaria» che cerca di spargere balsamo sulle ferite per rendere meno duro il supplizio, mentre ribadisce sempre di nuovo l'impossibilità di venirne fuori definitivamente («che utopia!»). Nietzsche, invece, usa il sale, e difatti nelle urla di dolore del suo uomo piagato e piegato si nasconde qualche importante verità sul mondo che solo un orecchio educato alla musica dei processi sociali può sentire.

Per non incorrere in sgradevoli *qui pro quo* è forse opportuno precisare che nella nostra accezione la *miseria* ha un significato che va assai al di là dell'aspetto puramente economico della vita degli individui e delle classi sociali: con quel termine infatti abbracciamo l'intera gamma delle estrinsecazioni vitali degli individui e delle classi. Dopotutto, Hegel definì «*indigente*» persino il pensiero che non è in grado di cogliere l'essenza delle cose. Per questo concetti di fondamentale importanza elaborati da Marx a cominciare dal rapporto di sfruttamento capitale-lavoro salariato, e quindi nell'ambito dell'immediato processo di produzione della ricchezza sociale nella forma capitalistica (ad esempio, concetti come alienazione, estraniamento, reificazione, feticismo della merce, ecc.), esorbitano di gran lunga quel fondamentale e storicamente "primitivo" ambito genetico per toccare gli aspetti più importanti della prassi sociali. E difatti per noi l'estinzione della miseria non equivale alla soddisfazione dello stomaco, ma alla felicità del corpo: «*carne, sangue e spirito*».

A proposito di *Spirito*: forse non è del tutto casuale se la prima enciclica di Benedetto XVI, il Papa teologo, ha come suoi oggetti critici espliciti Nietzsche e Marx. Contro il primo il teologo tedesco scrive quanto segue:

«Il cristianesimo, secondo Friedrich Nietzsche, avrebbe dato da bere del veleno all'*eros*, che, pur non morendone, ne avrebbe tratto la spinta a degenerare in vizio. Con ciò il filosofo tedesco esprimeva una percezione molto diffusa: la Chiesa con i suoi comandamenti e divieti non ci rende forse amara la cosa più bella della vita? Non ha innalzato forse cartelli di divieto proprio là dove la gioia, predisposta per noi dal Creatore, ci offre una felicità che ci fa pregustare qualcosa del Divino?»⁵⁸.

Naturalmente Benedetto XVI nega risolutamente questa presunta avversione cristiana per l'*eros*, e lo fa in un modo quanto mai puntuale, e cioè attaccando la concezione Greca dell'amore, quella concezione così cara al pensiero nietzscheano:

«I greci – senz'altro in analogia con altre culture – hanno visto nell'*eros* innanzitutto l'ebbrezza, la sopraffazione della ragione da

⁵⁸ Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, p. 13, Libreria Ed. Vaticana, 2006.

parte di una “pazzia divina” che strappa l’uomo alla limitatezza della sua esistenza e, in questo essere sconvolto da una potenza divina, gli fa sperimentare la più alta beatitudine ... L’eros viene quindi celebrato come forza divina, come comunione col Divino. A questa forma di religione, che contrasta come potentissima tentazione con la fede nell’unico Dio, l’Antico Testamento si è opposto con massima fermezza, combattendola come perversione religiosa. Con ciò però non ha per nulla rifiutato l’eros come tale, ma ha dichiarato guerra al suo stravolgimento distruttore ... Per questo l’eros ebbro ed indisciplinato non è asceta, “estasi” verso il Divino, ma caduta, degradazione dell’uomo. Così risulta evidente che l’eros ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all’uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell’esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende» (pp. 12-13).

Qui ci troviamo dinanzi al classico tema della sublimazione degli istinti, a partire da quello più potente e foriero di godimento: l’istinto sessuale, in vista della civilizzazione («umanizzazione», nell’accezione papale) degli individui⁵⁹. Il cristianesimo non nega l’eros, anzi lo esalta, ma nella sua vera essenza, la quale non può

⁵⁹ George Orwell ha colto acutamente questo aspetto, e difatti il «nuovo mondo» immaginato in *1984* è eccezionalmente sessuofobo: «Fine ultimo del Partito non era tanto quello di impedire che gli uomini e le donne formassero tra loro delle leghe, degli accordi nei quali esso non sapesse come fare a mettere il naso. Il suo vero fine (e pertanto non dichiarato) consisteva nel togliere qualsiasi piacere all’atto sessuale. Non tanto l’amore, quanto l’erotismo era considerato il vero nemico nel matrimonio e fuori ... L’unico scopo ammesso e riconosciuto del matrimonio consisteva nel procreare figli a beneficio del Partito. I rapporti sessuali dovevano essere considerati come una sorta di operazione minore, lievemente disgustosa, come per esempio farsi fare l’enteroclistma ... Il Partito cercava con ogni mezzo di annullare l’istinto sessuale, ovvero, nel caso in cui non fosse riuscito ad annullarlo, a pervertirlo e a insudiciarlo» (G. Orwell, *1984*, p. 89, Mondadori, 1983). Solo all’immensa classe dei «prolet», un’umanità reietta che «il Partito» – cioè il dominio sociale capitalistico esasperato nei suoi tratti essenziali sulla base del modello sovietico staliniano che riempiva di orrore lo scrittore inglese – considerava alla stregua di schiavi e di animali, era concessa la promiscuità, la pornografia e ogni altra «lordura». D’altra parte, «Per dirla con lo slogan del Partito, “i prolet e gli animali sono liberi”». Qui la libertà è sinonimo di bestialità.

che essere essenza Divina (e difatti «il sesso» è *divinamente* bello, apre tutti i pori «del corpo e dell'anima», dà luogo a una vera esperienza *mistica*, è davvero «un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende»: non c'è dubbio!); il cristianesimo piuttosto lo depura dei suoi tratti bestiali, dei suoi eccessi, lo civilizza, lo «disciplina»: lo *nega*, appunto. Si può spiegare anche con questo svilimento e depotenziamento – o *avvelenamento* – dell'eros l'amore che invece Hegel nutrì, soprattutto in gioventù, per la religione greca, «una religione per popoli liberi»; a differenza del cattolico Benedetto XVI, il cristiano Hegel apprezzava i riti dionisiaci, ne vedeva il potente significato *sociale*: «Alle femmine greche era dato, nelle feste *bacchiche*, un ambito lecito in cui scatenarsi. All'esaurimento del corpo e dell'immaginazione faceva seguito un tranquillo ritorno nella cerchia del sentimento abituale e della vita consueta. La selvaggia menade era per il resto del tempo una donna ragionevole»⁶⁰. *Purtroppo*, forse chioserebbe il «dionisiaco» Anticristo⁶¹. Ma non scantoniamo troppo.

Vediamo adesso cosa argomenta il teologo tedesco contro San Karl Marx:

«Il tempo moderno, soprattutto a partire dall'Ottocento, è dominato da diverse varianti di una filosofia del progresso, la cui forma più radicale è il marxismo. Parte della strategia marxista è la teoria dell'impoverimento: chi in una situazione di potere ingiusto – essa sostiene – aiuta l'uomo con iniziative di carità, si pone di fatto a servizio di quel sistema di ingiustizia, facendolo apparire, almeno fino a un certo punto, sopportabile. Viene così

⁶⁰ Cit. tratta da G. Lukàcs, *Il giovane Hegel*, I, p. 91, Einaudi, 1975.

⁶¹ «Quel cantare e quel danzare non sono più istintiva ebbrezza naturale, la massa corale nella sua estasi dionisiaca non è più la massa popolare inconsapevolmente catturata dall'impulso primaverile ... Nel ditirambo delle sagre di primavera che originariamente era proprio del popolo, l'uomo non si esprimeva come individuo bensì in quanto esponente della sua *specie* ... Nel ditirambo dionisiaco l'entusiasta di Dioniso viene spinto alla più ampia dilatazione di tutte le sue facoltà simboliche: qualcosa di mai sentito irrompe alla superficie, come la soppressione dell'*individuatio*, l'unificazione nel genio della specie e anzi della natura» (Nietzsche, *La visione dionisiaca del mondo*, in *Verità e menzogna*, pp.81-85-87, Newton, 1988).

frenato il potenziale rivoluzionario e quindi bloccato il rivolgimento verso un mondo migliore. Perciò la carità viene contestata ed attaccata come sistema di conservazione dello *status quo*. In realtà questa è una filosofia disumana. L'uomo che vive nel presente viene sacrificato al *moloch* del futuro – un futuro la cui effettiva realizzazione rimane almeno dubbia» (pp. 73-74).

Nell'ultima proposizione il Pastore Tedesco allude ovviamente al «comunismo realizzato», e ne ha, come si dice, ben donde! Per Marx le cose stanno in modo affatto diverso: bisogna liberare il *non-uomo* che ci sta dinanzi dal *moloch* del *presente*, per renderlo finalmente *uomo*. È la realtà del *presente* che sacrifica l'uomo, che lo *nega* continuamente, e ogni forma di religione – compreso il feticismo degli scienziati – non fa che legittimare e sostenere questa pessima realtà. Ma al di là delle banalità sulla cosiddetta «teoria dell'impovertimento»⁶², Benedetto XVI mostra di conoscere qualcosa del nemico teorico e pratico che vuole esorcizzare, e lo si vede soprattutto quando si scaglia contro chi coltiva l'assurda «presunzione di dover realizzare, in prima persona e da solo, il necessario miglioramento del mondo. È Dio che governa il mondo, non noi ... L'esperienza della smisuratezza

⁶² Per Marx chi è costretto alla carità ha già perso in gran parte la forza di reagire, di lottare per conquistare condizioni di vita meno miserevoli e, attraverso questa lotta, educarsi e allenarsi in vista della rivoluzione sociale (la «lotta economica» come scuola o palestra di comunismo). Contro i sostenitori della «teoria dell'impovertimento» del suo tempo (1865) egli scriveva: «Se tale è in questo sistema la *tendenza delle cose*, significa forse ciò che la classe operaia deve rinunciare alla sua resistenza contro gli attacchi del capitale e deve abbandonare i suoi sforzi per strappare dalle occasioni che le si presentano tutto ciò che può servire a migliorare temporaneamente la sua situazione? Se essa lo facesse, essa si ridurrebbe al livello di una massa amorfa di affamati e di disperati, a cui non si potrebbe più dare nessun aiuto» (Marx, *Salario, prezzo e profitto*, p. 115, Newton, 1976). Altro che «teoria dell'impovertimento»! D'altra parte, la storia di tutto il secolo scorso dimostra ampiamente che per quanto riguarda la miseria e la sofferenza la «trasformazione dialettica» della *quantità* in *qualità* non è affatto automatica, spontanea, e attesta anzi come in assenza della coscienza di classe il potenziamento della miseria e del dolore genera solo altra miseria e altro dolore (un esempio a caso: la crisi sociale tedesca degli anni Venti e Trenta). La miseria priva di coscienza è pane per i forti denti della classe dominante, alla quale si può augurare una cattiva digestione, ma nulla di più.

del bisogno può spingerci nell'ideologia che pretende di fare ora quello che il governo del mondo da parte di Dio, a quanto pare, non consegue: la soluzione universale di ogni problema»⁶³. Qui Benedetto XVI esprime bene la secolare paura delle classi dominanti nei confronti della stessa possibilità che le classi dominate si liberino dell'ipnotico feticismo del potere costituito che le inchioda alla croce della rassegnazione, e prendano finalmente «*in prima persona*» le redini del loro destino. Si vede che «*la cuoca al potere*», per usare una bella ancorché anacronistica espressione di Lenin, suscita ancora qualche apprensione – eppure anche Maria, la madre dell'ebreo suppliziato e crocifisso dai Romani sul Golgota, fu una cuoca, forse pure vergine («Essendo intimamente penetrata»...«dalla Parola di Dio ... Maria è una donna che ama»), ma sicuramente cuoca, e come tale legittimata a gestire il governo di *questo* mondo.

Stefano Petrucciani scorge nella posizione «individualista» e «libertaria» di Marx una contraddizione. Vediamo come egli argomenta la sua tesi:

«Che la critica sociale di Marx sia tutta motivata da quel valore fondamentale che è la libertà è una tesi che può apparire quasi ovvia, e che trova nei testi marxiani infiniti riscontri». E fin qui nulla da eccepire, e sorvoliamo pure sul termine «valore», che Marx ha sempre declinato in chiave economica, mai etica. (In generale egli si mantiene alla larga dall'etica anche per mettere bene in chiaro che la rivoluzione sociale è un fatto *storico*, una necessità materiale che nasce dalla collisione tra interessi di classe antagonisti. Per il comunista di Treviri la libertà non è un valore, ma una *condizione sociale*, una prassi dell'individuo e della società). Ma andiamo avanti: «Un altro grande tema è invece quello che concerne il nesso tra la libertà come autodeterminazione e i contenuti di questa: nella prospettiva di Marx la costituzione di una libera collettività di individui richiede come sua preconditione niente meno che il superamento della società civile come sfera distinta da quella politica e la abolizione

⁶³ Benedetto XVI, *Deus...*, p. 81.

dei rapporti interindividuali mediati dallo scambio delle merci: ma fino a che punto è coerente con se stessa una teoria della libertà che predetermina in tal modo i concreti contenuti delle scelte che i liberi individui dovrebbero fare? Che rapporto vi è in questa prospettiva tra la libertà *razionale* (di cui si gode in quanto membri di una collettività coesa e cooperante) e la libertà soggettiva degli individui?» E il “critico-amico” conclude la riflessione come segue: «Oggi non si può più condividere la convinzione di Marx secondo cui l’attuazione della autentica libertà sarebbe stata possibile solo in una società razionale trasparente, post-mercantile e post-statuale». Tuttavia «Non si può accedere alla richiesta di quanti vorrebbero, dopo il crollo dei socialismi realizzati, stendere un velo d’oblio sul filosofo di Treviri, o addossargli tutti i peccati di una storia (quella del bolscevismo e del comunismo terzinternazionalista) che ha certamente un rapporto con Marx, ma assai meno lineare di quanto oggi si voglia far credere»⁶⁴.

«Tutti i peccati» no, magari solo qualcuno, bello grosso, a partire dalla supposta contraddizione fatta rilevare da Petrucciani. Come sempre l’asino critico inciampa nei baffoni di Stalin e dei suoi epigoni, anche quando esorta il mondo a non coinvolgere in toto l’uomo con la barba nel «crollo dei socialismi realizzati». Tuttavia è proprio su questo “evento” che egli in fondo poggia tutto il suo ragionamento; è da esso che cerca una legittimazione teoretica che altrimenti sarebbe, come in effetti è, fondata sul *nulla*. In sostanza il “critico-amico” fa apparire contraddittorio il concetto marxiano di libertà come reale autodeterminazione dell’individuo, ponendolo in rapporto non con la concezione storico-materialista del comunista di Treviri, come sarebbe stato ovvio, ma con la *sua* concezione *borghese* dei rapporti sociali. E si capisce allora perché Petrucciani parli di «*etica della libertà*», e non della libertà come *condizione sociale* da conquistarsi attraverso la distruzione dei rapporti sociali *disumani* che la negano, e la costruzione di rapporti sociali *umani* che la

⁶⁴ Introduzione a *Marx in America*, Autori Vari, pp. 25-29-36, Editori Riuniti, 1992.

promuovono. Che per Marx la vera libertà individuale *presupponga* «niente meno» che il superamento del capitalismo, qualunque sia la sua configurazione istituzionale, politica e organizzativa (capitalismo «privato», capitalismo «di Stato», Stato liberale, Stato autoritario, ecc.), è un'idea che si può anche non condividere, e difatti quasi nessuno su questo pianeta la condivide, ma che certamente è del tutto coerente con la *propria* concezione dei processi storici e sociali. La contraddizione è dunque tutta dalla parte del “critico-amico”, che avrebbe fatto meglio ad abbandonare al suo destino «il vecchio Marx», anziché fornirgli stampelle di carta imbevuta di «etica della libertà». Per il «filosofo di Treviri» *libertà* e *umanità* sono le due facce di una stessa medaglia, sono due nomi diversi chiamati a evocare la stessa cosa.

La riconciliazione tra l'individuo e la totalità sociale, che Kant pensava in termini quanto mai problematici, che di fatto finivano per negarla, o quantomeno per depotenziarla a favore del «consorzio umano»; e che Hegel immaginò possibile, e anzi necessaria, ma nel contesto di un processo generale (ideale, storico, sociale, individuale) «capovolto»; questa riconciliazione per Marx diventa possibile *qui e ora* grazie al movimento generale della storia umana, la quale si sostanzia nella millenaria prassi sociale umana. La società capitalistica, nella quale i toni della propaganda a favore dell'individuo (pensato come funzionario del Capitale-lavoratore-consumatore-utente-cliente-contribuente⁶⁵)

⁶⁵ Oggi sempre più l'enfasi propagandistica e analitica dei politici e dei sociologi è posta sul *consumatore*, sulla *massa dei consumatori*, concepita come la classe che ha soppiantato quella dei produttori e la stessa classe media. La globalizzazione e «la rivoluzione *low cost*» avrebbero prodotto, tra l'altro, «un capitalismo capace di standardizzare ogni cosa ma anche di personalizzare la sua offerta» (Massimo Gaggi, Edoardo Narduzzi, *La fine del ceto medio*, Einaudi, 2005). Un esempio di come la sempre più capillare e invasiva espansione del dominio capitalistico possa venir letto dal pensiero borghese nei termini di un aumento della “personalità”, perché la personalizzazione dell'offerta presuppone la personalità del «consumatore». O no? Forse è la produzione “materiale” e “immateriale” di «beni e servizi» che, attraverso la mediazione del mercato, crea i gusti del bravo «consumatore», lo plasma a immagina e somiglianza dei suoi interessi e, perciò, degli interessi di tutti coloro che vivono di profitti. Forse... E

diventano tanto più alti quanto più quel povero diavolo viene annichilito dal meccanismo sociale, ha fatto fare a quel movimento storico un gigantesco passo in avanti verso *la reale* disumanizzazione dell'individuo e, al contempo, verso la sua *possibile* emancipazione. Questa tensione storica e sociale tra realtà e possibilità, tra presente e futuro, cresce continuamente, perché continuamente i due poli dialettici dell'*attualità* e della *possibilità* si caricano di nuova e più potente energia. Nelle più acute crisi sociali, soprattutto nelle guerre mondiali, possiamo osservare fisicamente l'esplosione dell'enorme energia che si accumula nel cozzare delle "faglie" temporali (il futuro preme contro il presente). Per questo cresce il dolore e il disagio in coloro che riflettono sulla cattiva condizione umana, e non riescono proprio a mandar giù la maledizione per cui gli individui non riescono a venir fuori dal cerchio stregato della disumanità (la società che attribuisce *valore* solo a ciò che si può vendere con profitto: uomini, cose, idee, emozioni, ecc.) quando la tecnologia, la scienza, le informazioni e le capacità organizzative permetterebbero a tutti, *già oggi*, una vita felice, un'esistenza non sottoposta all'imperio delle totalitarie esigenze economiche, non dilaniata dalla competizione universale per la conquista di una fetta della torta, di un "posto al sole" (in fabbrica, in ufficio, tra gli amici, nel mondo, *ovunque*), in una sola parola: una esistenza *umana*. «Sapersi come un frutto appeso all'albero, che non potrà mai maturare per la troppa ombra e vedere, vicinissimo, il sole che ci manca»⁶⁶: è ciò che chiamiamo, senza enfasi né «pathos rivoluzionario» ma con asciutto realismo, *la tragedia dei nostri tempi*:

- *Prometeo*: «Io che ho ideato tanti congegni per l'uomo non trovo per me uno scaltro pensiero, sollievo al tormento che ora mi assale. È la mia sofferenza».

allora noi, in armonia con quel pensiero, ci permettiamo di coniare questo ossimoro: *personalità standardizzata*.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore, Considerazioni inattuali*, p. 205, Einaudi, 1981.

- *Le Oceanine*: «Passione che ti offende, la tua! Brancoli, scivoli ormai nel delirio, sembri un medico inetto, piombato nel male: ti senti mancare, nel cuore, non scorgi rimedi, come fare a sanarti».

- *Prometeo*: «Fragile cosa è l'ingegno, contro il destino che stringe»⁶⁷.

Molte espressioni intellettuali e artistiche di pessimismo antropologico e di vera e propria misantropia; la presa di posizione di disprezzo nei confronti di un individuo «*che merita*» il proprio miserabile destino; insomma, il pessimo credito di cui gode l'uomo moderno presso molte sensibilità intellettuali e artistiche ha la sua radice in quel dolore, in quel disagio, in quell'incomprensione: che ce ne facciamo dell'intelligenza *umana* se non ce ne serviamo *umanamente*? Se tracciamo a terra, con un legno, un cerchio intorno a una gallina, vediamo che essa ne verrà subito fuori, semplicemente perché non ne ha contezza; se facciamo la stessa cosa con un uomo, si corre il rischio di intrappolarlo per sempre: «se sono al centro di questo cerchio una ragione, magari recondita, misteriosa, ci deve pur essere!» La ricerca «*di senso*» dunque ci frega, ci rende più stupidi di una gallina? L'alternativa, allora, è tra la «stupidità» dell'animale, che almeno non fa della sua esistenza una vita problematica, e il cui «senso» coincide immediatamente con la propria natura e la natura che lo circonda, e la ragione umana che molte volte ci rende irrazionali? Nel film *Forrest Gump* il giovane Forrest diventa suo malgrado una sorta di guru, di santone laico e postmoderno per centinaia di individui frustrati e alla ricerca del solito «senso profondo della vita», i quali lo seguono «da costa a costa», da Nord a Sud lungo la sua lunghissima corsa, perché sono sicuri che essa celi un «profondo significato», che bisogna assolutamente carpire. I mass media fiutano l'affare e trasformano una lunga e insignificante – escludendo il protagonista, naturalmente – corsa in uno straordinario «evento». A un certo punto l'esausto ma soddisfatto Forrest, scarico dell'energia

⁶⁷ Eschilo, *Prometeo incatenato*, pp. 39-41, Garzanti, 1993.

emotiva che l'aveva mosso, si ferma: «è ora di ritornare a casa», dice a se stesso. Pure il plotone degli “adepti” si blocca. Il più zelante fra essi, quello che l'aveva seguito per primo portandosi dietro gli altri ricercatori «di senso», si avvicina al barbuto e capellone “maestro”: «Parlaci, dicci il significato di tutto quello che abbiamo fatto in questi giorni». La risposta del semplice Forrest lo pietrifica e lo manda su tutte le furie: «*Quale significato?* Io ho voluto fare solo una corsa...». Già, solo una corsa.

Anche qualcosa di estremamente umano, com'è appunto la ricerca del senso delle cose, il bisogno di un'azione razionalmente motivata e finalizzata, si trasforma in una qualità infeconda, addirittura ridicola, a contatto con la società disumana. Di qui, fra l'altro, il prosperare delle mode esoteriche e religiose; il mercato delle ideologie ha l'offerta giusta per ogni target: dal proletario al grande top manager di una multinazionale, passando per cantanti, attori e calciatori, c'è la religione e «il senso» giusto per ogni condizione sociale, per ogni stato emotivo e per ogni livello culturale. Esattamente come per le automobili, i vestiti, i profumi e per ogni altra merce «che fa» status symbol. *Qui si vende senso*. Dimmi chi sei – cioè che lavoro fai, quanti soldi in banca hai, gli ambienti sociali che frequenti, ecc. – e indovino, insieme alle tue marche preferite, il logo del tuo credo «religioso» o «filosofico». In sociologia non si fa che parlare di «*capitalismo semiotico*» o «*ideologico*», per esprimere la fenomenologia di un rapporto sociale che ha trasformato anche la vecchia e cara anima in una merce affamata di merci (cioè «di senso» e di «valori»). La capacità alienante e reificante della società borghese è qualcosa che suggerisce al pensiero critico la giusta idea che l'abisso non ha davvero fondo: salvo avvenimenti attualmente imprevedibili (cataclismi naturali, guerre atomiche, rivoluzioni sociali, ecc.), esso non si illude che la caduta possa almeno avere un termine nel fondo: la società borghese si è sbarazzato pure di esso.

Giorgio Colli ha espresso bene la «dialettica della ragione», cui accennavamo rozzamente sopra, collegandola all'antico mito del Labirinto:

«Come archetipo, come fenomeno primordiale, il Labirinto non può prefigurare altro che il “logos”, la ragione. Che cos’altro, se non il “logos”, è un prodotto dell’uomo, in cui l’uomo si perde, va in rovina? Il dio ha fatto costruire il Labirinto per piegare l’uomo, per ricondurlo all’animalità: ma Teseo si servirà del Labirinto e del dominio sul Labirinto che gli offre la donna-dea per sconfiggere l’animale-dio. Tutto ciò si può esprimere nei termini di Schopenhauer: la ragione è al servizio dell’animalità, della volontà di vivere; ma attraverso la ragione si raggiunge la conoscenza del dolore e della via per sconfiggere il dolore, cioè la negazione della volontà di vivere»⁶⁸.

Espressa in termini marxiani, e “declinata” politicamente, la metafora suona pressappoco così: per venire fuori dal Labirinto del dominio occorre seguire il filo rosso illuminato dalla coscienza (ragione) rivoluzionaria. *Nessun deus ex machina verrà a salvarci*: o afferriamo il filo e corriamo verso la luce, oppure non c’è speranza!

«La produzione produce l’uomo non soltanto come una *merce*, la *merce umana*, l’uomo in funzione di *merce*; ma lo produce, corrispondentemente a questa funzione, come un essere tanto *spiritualmente* che fisicamente *disumanizzato*». Di qui anche «l’esistenza *astratta* dell’uomo in quanto semplice *uomo da lavoro*, che può quindi quotidianamente precipitare la sua non-esistenza sociale e perciò reale dal niente adempiuto nel niente assoluto»⁶⁹. La società dominata dal capitale (in ogni sua configurazione economica: forma-denaro, forma-merce, forma-umana: già, il tanto osannato «*capitale umano*», il lavoro salariato) come reale e assoluto *nichilismo*: non c’è dubbio. Le ideologie che esaltano la *libera responsabilità* degli individui, i quali dovrebbero assumersi dinanzi alla società tutte le responsabilità implicite nelle scelte che compiono «liberamente», sono la vera cifra di questi tempi totalitari; esse inchiodano tutti i santi giorni il povero cristo, l’individuo negletto che conosciamo, sulla croce della società disumana. Non solo egli è costretto a

⁶⁸ G. Colli, *La nascita della filosofia*, p. 29, Adelphi, 2004.

⁶⁹ Marx, *Manoscritti economico-filosofici...*, pp. 90-91.

compiere “scelte” che sono di fatto azioni *obbligate* e comunque orientate in senso *disumano* (perché la corrente che ci trascina ha quella direzione), e a entrare spesse volte in conflitto con il supposto «interesse generale» (che coincide sempre con l’interesse del dominio), ma per questa disgrazia della quale non ha alcuna colpa egli deve anche predisporre stoicamente a subire le ingiurie della legge e della morale. Il «*super-io*» è il dominio sociale come si esprime a partire dall’individuo ad «alta composizione organica» dei nostri tempi: lo sfollagente, il carcere e i carri armati sono solo l’ultima ratio. L’accusa di *irresponsabile* – verso se stessi, verso la famiglia, il lavoro, lo Stato, la Società, ecc. – è forse oggi il marchio di infamia più diffuso e temuto.

Scriveva Marx a proposito di un’inchiesta intorno al suicidio: «Tutto quanto è stato detto contro il suicidio si muove all’interno di un medesimo ambito di idee. Gli si contrappongono i decreti della provvidenza, ma il fatto stesso del suicidio è un’aperta protesta contro questi indecifrabili decreti. Ci si parla dei nostri doveri verso la società, senza dichiarare e attuare i nostri diritti nei suoi confronti, e infine viene esaltato il merito mille volte più grande di vincere il dolore piuttosto che soggiacervi, un merito tanto triste quanto la prospettiva che esso apre. In breve, si fa del suicidio un atto di viltà, un crimine contro le leggi, la società e l’onore ... *L’uomo sembra un enigma per l’uomo; si sa soltanto biasimarlo e non lo si conosce*»⁷⁰. Se è vero che le colpe dei padri non dovrebbero ricadere mai sui figli, lo stesso si dovrebbe dire a favore dei padri contro le colpe della società disumana, la quale è ben più che la somma dei suoi singoli atomi, come crede il pensiero comune. E invece l’ideologia della libera responsabilità non ci lascia alcuna via di fuga, e ci inchioda continuamente nella croce delle nostre «*responsabilità*» dinanzi al mondo.

Anche per Schopenhauer «Dove c’è colpa ci deve anche essere responsabilità. E siccome essa è l’unico elemento che autorizza a dedurre una libertà morale, là deve essere anche la libertà, dunque nel carattere dell’uomo»⁷¹. Nemico dei sostenitori del *libero*

⁷⁰ Marx, *Peuchet: del suicidio*, gennaio 1846, Opere, IV, p. 549, Editori Riuniti.

⁷¹ A. Schopenhauer, *La libertà del volere*, p.143, Laterza, 1988.

arbitrio, il filosofo di Francoforte concepì la libertà alla stregua di «*un mistero*», come la kantiana cosa in sé che non può essere afferrata nel mondo fenomenico, nella prassi empirica degli individui, bensì nel regno della metafisica, in quel mondo della volontà e della pura rappresentazione impenetrabile con le chiavi forgiate dalla ragione concepita come una costellazione di norme razionali. Se si vuol proprio parlare di una libertà concreta, realmente vissuta dagli imperfetti individui («fenomeni») che calcano il presente teatro esistenziale, ebbene se ne parli pure, ma «soltanto in forma relativa, cioè in relazione al presente concreto, e soltanto comparativamente, cioè in confronto con gli animali»⁷². Ma la sua realtà non sarà mai adeguata al suo concetto: *la libertà non è di questo mondo*, come la felicità.

Marx, come abbiamo visto, ci vuol salvare tutti, «*qui e subito*», dal rigore della morale borghese; non in astratto ma a partire da questa «*valle di lacrime*», attraverso il suo superamento «mondano»; rispetto a questo *massimo* egli non è disposto ad accontentarsi di meno: la teoria del «*meno peggio*» e della «*riduzione del danno*» lo mandava letteralmente in bestia, più del mal di fegato che lo tormentava regolarmente e più dei creditori che bussavano alla catapecchia. Quella marxiana è la teoria del *più umano possibile* e della *eliminazione* del danno, la quale è anche la prassi della trasformazione rivoluzionaria di *questo* mondo. «Se l'uomo si forma ogni conoscenza, ogni percezione ecc., dal mondo sensibile, ciò che importa allora è ordinare il mondo empirico in modo che l'uomo, in esso, faccia esperienza di ciò – e prenda l'abitudine a ciò – che è veramente umano, in modo che l'uomo faccia esperienza di sé come uomo. Se l'interesse bene inteso è il principio bene inteso di ogni morale, ciò che importa è che l'interesse provato dell'uomo coincida con l'interesse umano. Se l'uomo è – nel significato materialistico – non libero, cioè se è libero non per la forza negativa di evitare questo o quello, ma per il potere positivo di far valere la sua vera individualità, si deve necessariamente non punire il delitto nel singolo, ma distruggere gli antisociali luoghi di nascita del delitto,

⁷² Ivi, p. 79.

e dare a ciascuno lo spazio sociale per l'estrinsecazione essenziale della sua vita. Se l'uomo è plasmato dalle circostanze, è necessario plasmare umanamente le circostanze»⁷³.

In questi passi, tra l'altro, si trova la risposta alla tesi di Petrucciani esposta sopra: in primo luogo per Marx l'uomo «borghese» *non è libero*, se non in una forma negletta che di fatto nega la libertà in quanto attributo peculiare «*dell'uomo in quanto uomo*»; in secondo luogo, e com'è universalmente noto, per Marx «le circostanze» plasmano l'uomo, per cui non ci si può attendere una libera decisione in circostanze sociali che la negano in radice. Ciò che differenzia completamente l'"utopia" marxiana dalle precedenti utopie è che la prima non fa che portare a maturazione le tendenze oggettive immanenti alla storia: Marx si muove dentro la storia, non sul terreno degli auspici, dei valori morali, dell'indignazione, del sogno bello ma irrealizzabile. Se la possibilità della riconciliazione non si è ancora trasformata in realtà, ciò non è stato dovuto alla costruzione chimerica della sua "utopia", ma a una serie di fatti "oggettivi" e "soggettivi" tutti spiegabili sul terreno storico e sociale, a partire dall'enorme potenziamento delle capacità di controllo e di repressione dello Stato borghese, dalla capacità delle classi dominanti di mettere a frutto le esperienze maturate negli ultimi due secoli di storia, per tacere della *falsa* relazione tra il cosiddetto «socialismo reale» e Marx, la quale ha finito per togliere la possibilità della Riconciliazione dall'orizzonte delle classi dominate. A queste ultime è stato letteralmente sequestrato il futuro, il *loro* futuro, cioè a dire una prospettiva che non coincida con la mera continuità del dominio sociale capitalistico. Eppure il frutto del comunismo è talmente maturo, sul piano della *possibilità*, che rischia di spezzare l'albero su cui cresce. Purtroppo solo la mano della rivoluzione sociale su scala mondiale può coglierlo: l'umanità non ha mai goduto né di miracoli né di regali. Come scrisse Walter Benjamin, «È solo a favore dei disperati che ci è data la speranza».

⁷³ Marx-Engels, *La sacra famiglia*, p.145, Opere, IV, Editori Riuniti, 1972..

Tutte le volte che qualcuno ha preteso, magari in ottima fede, di cambiare i connotati antropologici dell'insoddisfacente individuo che agisce nella società disumana *senza* cambiare i connotati sociali di essa, non ne è venuto fuori niente di buono per l'individuo in carne ed ossa. È il caso, ad esempio, di Robespierre:

«Il suo concetto di virtù coincideva largamente con la concezione puritana, quel giudizio di condanna sotto il suo dominio fu applicato in una reale persecuzione ... Delle tristi conseguenze del pensiero epicureo egli parla con lo stesso orrore che riuscirebbe a sviluppare solo un teologo militante. A suo dire esistono due tipi di comportamento umano, la virtù e il vizio: “A seconda dell'orientamento che imprime alle sue passioni, l'uomo si innalza fino al cielo o precipita nell'abisso fangoso”. Questa separazione è esclusiva; da una parte il piacere volgare e riprovevole, sinonimo di ottuso egoismo: è qui che vanno a parare le dottrine del materialismo e dell'ateismo; dall'altra amor patrio e abnegazione ... L'uomo è concepito sotto il segno del comportamento che la società si attende da lui, e ciò significa che si proclama come virtù una struttura istintuale che è in contraddizione con i principî che dominano veramente la realtà sociale»⁷⁴.

D'altra parte tutto il processo d'incivilimento degli individui ha avuto in quella totalitaria pretesa il suo principio ispiratore, col tempo appena mitigato da un certo realismo che sconta la presa di coscienza da parte delle classi dominanti di come stanno effettivamente le cose «su questo mondo». Analogamente, l'estirpazione del privilegio è concepito dagli esponenti più radicali della borghesia nella sua fase rivoluzionaria come *livellamento* nelle condizioni materiali di esistenza degli individui. La loro posizione politica è talmente avanzata da oltrepassare i limiti dei loro ristretti interessi di classe e da porli in contatto con le disperate condizioni delle classi subalterne gettate nel tritacarne della rivoluzione industriale e dell'accumulazione «originaria». Tuttavia la loro visione del mondo è necessariamente vincolata alle necessità storiche del momento, che coincidono largamente

⁷⁴ M. Horkheimer, *Teoria critica*, II, pp. 8-9, Einaudi, 1974.

con le necessità della classe che aspira al dominio politico e sociale, ragion per cui la loro è una critica della civiltà basata sulla ricchezza di pochi ai danni dei molti espressa con la testa rivolta all'indietro, al passato. Scriveva ad esempio Helvétius:

«È piuttosto singolare il fatto che nei paesi lodati per il loro lusso e per la loro civiltà il numero degli infelici sia più alto che presso i popoli selvaggi, tanto disprezzati dalle nazioni progredite ... Il selvaggio gode della fortuna dell'uguaglianza, e soprattutto dell'inestimabile bene della libertà, tanto vanamente reclamata da molti popoli. Nei paesi civili l'arte della legislazione non è servita ad altro che a far contribuire un'infinità di individui al bene di pochi, a mantenere in tal modo la maggioranza sotto l'oppressione, e a violare tutti i diritti dell'umanità nei suoi confronti. Invece il vero spirito legislatore dovrebbe occuparsi della felicità generale ... Forse non è possibile evitare tale disgrazia senza tornare a costumi estremamente più semplici. So bene che in tal caso si dovrebbe rinunciare a un'infinità di piaceri di cui non è facile privarsi; tuttavia questo sacrificio costituirebbe un dovere, se lo esige il bene pubblico»⁷⁵.

Livellamento e, anche qui, *sacrificio* dell'individuo al «bene pubblico». Per Marx, espressione della nuova tendenza storica e della nuova classe rivoluzionaria, la quale per la prima volta nella storia millenaria dell'uomo non può diventare classe dominante senza in pari tempo porre le condizioni materiali per il proprio dissolvimento (per questo parliamo di *eutanasia del dominio*), il problema dell'eliminazione del privilegio di classe si pone in maniera assai diversa: compito del comunismo è «eliminare la miseria (non) *renderla generale*, distribuirla contemporaneamente su tutta la superficie della società!»⁷⁶. «"Livellare" – scriveva Horkheimer – ha due significati: innalzare ciò che sta in basso, porre consapevolmente la massima pretesa di felicità come misura della società, o invece abbassare, cancellare la felicità, ridurre tutto alla presente miseria della massa»⁷⁷. Quale dei due significati

⁷⁵ C. A. Helvétius, *Dello spirito*, pp. 35-36, Editori Riuniti, 1976.

⁷⁶ Marx, *Critica al programma di Gotha*, p. 39, Editori Riuniti, 1976.

⁷⁷ M. Horkheimer, op. cit., p. 70.

stia al centro della riflessione marxiana intorno alla società umana Riconciliata lo abbiamo visto. Il livellamento come appiattimento di tutta l'umanità su una condizione che permette la soddisfazione dei «bisogni minimi vitali» è invece tipico di molte utopie piccolo borghesi, imbevuti di rancore e di invidia per chi «ce l'ha fatta» e se la spassa. *Se non possiamo diventare tutti ricchi e felici, allora diventiamo tutti poveri e infelici! Se il lusso si basa sulla miseria, ebbene aboliamo il lusso!* Inutile dire che questo risentimento privo di coscienza storica e politica alligna profondamente soprattutto nel seno delle classi dominate, pronte a prestare orecchio al primo demagogo di turno che promette loro di «sparare sul quartiere generale», di «farla finita con privilegi, parassiti e borghesi», solitamente individuati in un gruppo sociale o nazionale ben definito (un esempio sempre “a caso”: gli ebrei...).

Se per *egoismo* intendiamo la ricerca, da parte di ogni singolo individuo, del massimo di benessere fisico e “spirituale” possibile, ebbene non c'è dubbio che il comunismo è proprio l'organizzazione sociale di questo *umano* egoismo, nella misura in cui esso dissolve ogni opposizione tra felicità individuale e felicità universale. Non dobbiamo confondere il rozzo e disumano “egoismo” che conosciamo, allo stesso modo per cui non dobbiamo confondere i rozzi bisogni di oggi con «i bisogni di una *umanità socialmente evoluta*» (Marx). Le parole non devono farci paura, se vogliamo afferrare «il senso profondo delle cose»: “sdoganiamo” quindi tranquillamente «il *sano* egoismo», che ha avuto così tanta cattiva fama nelle società classiste⁷⁸. Nel

⁷⁸ Scriveva Engels a Marx, a proposito di Max Stirner, il 19 settembre 1844: «Ma noi dobbiamo pure accettare ciò che vi è di vero nel suo principio. Ed è senz'altro vero che dobbiamo dapprima fare nostra una causa, e farne la nostra propria egoistica causa prima ancora di poter fare qualcosa per essa: e che dunque in questo senso, prescindendo da eventuali speranze materiali, siamo comunisti anche per egoismo e per egoismo vogliamo essere *uomini*, non semplici individui». In un'altra lettera, sempre di Engels a Marx, si legge: «Hess ha ragione in molto di quello che dice su Feuerbach, ma d'altra parte sembra che abbia ancora qualche fisima idealistica: quando arriva a parlare di cose teoriche, va avanti sempre tra categorie, (in modo) troppo astratto. Anche perciò odia ogni specie di egoismo, e predica l'amore tra gli uomini, e così via, che è poi la stessa

comunismo l'egoismo è una forma trasformata del benessere universale, ne è il prodotto e il presupposto. Per Marx, infatti, si tratta di fare del «godimento di me stesso» non un privilegio di classe, o un'ipocrita ideologia volta a ingannare gli individui e a celare la realtà di quel privilegio, ma una concreta («empirica») realtà, un'abitudine. L'egoismo bene inteso non va cancellato, ma, all'opposto, *umanizzato, potenziato e generalizzato*. Il cosiddetto «lusso» cessa di essere tale se viene generalizzato e diventa la condizione normale di esistenza di tutti gli individui. Il problema non sta nel «lusso», ma nella sua ristrettezza, nel suo carattere classista.

«La filosofia del godimento non fu mai altro che il linguaggio brillante di certi ambienti sociali che avevano il privilegio del godimento. Senza contare il modo e il contenuto del suo godimento furono sempre condizionati da tutta la forma della restante società e soffrirono di tutte le sue contraddizioni, questa filosofia diventava una pura frase appena pretendeva di avere un carattere universale e si proclamava concezione di vita della società nel suo insieme. Allora si degradava al livello della predica di edificazione morale, dell'abbellimento sofisticato della società esistente, oppure si mutava nel suo contrario presentando come godimento un ascetismo involontario ... Nel medioevo i godimenti erano interamente classificati; ogni stato aveva i suoi godimenti particolari e il suo modo particolare di godere. L'aristocrazia era lo stato privilegiato al godimento esclusivo, mentre nella borghesia esisteva già la scissione tra lavoro e godimento e il godimento era subordinato al lavoro. Dalla borghesia esso fu generalizzato e rivolto a ciascun individuo senza distinzione, cosicché si fece astrazione dalle condizioni di esistenza di questi individui e la teoria del godimento fu così trasformata in una vacua e ipocrita dottrina morale ... Finora i

cosa della carità cristiana. Ma se l'individuo in carne ed ossa è la vera base, il vero punto di partenza per il nostro "uomo", è chiaro che anche l'egoismo – naturalmente non l'egoismo dell'intelletto di Stirner *da solo* bensì anche *l'egoismo del cuore* – è il punto di partenza per il nostro amore degli uomini che altrimenti è campato in aria» (lettera di Engels a Marx del 19 novembre 1844, in *Carteggio Marx-Engels*, I, p. 16, Ed. Riuniti, 1972).

godimenti di tutti gli stati e le classi dovevano essere in generale infantili, spossanti o brutali, perché erano sempre separati da tutta l'attività vitale, dal contenuto autentico della vita degli individui, e più o meno si riducevano a dare un contenuto apparente a un'attività priva di contenuto»⁷⁹.

Nel comunismo l'intera prassi sociale umana deve necessariamente ruotare intorno al godimento, passando dallo stadio di cosa accessoria, privilegiata e comunque depotenziata («rozza»), nonché secondaria rispetto alle «cose serie» che fanno muovere *questo* mondo (secondo il motto: «*prima il dovere, poi il piacere*»), a quello di forza motrice fondamentale, a «standard» di tutte le attività umane. *Il comunismo è il godimento al potere*. Giustamente, dal suo punto di vista «aristocratico», Nietzsche vedeva nella «*ristrettezza del godimento*» la garanzia della conservazione di quel privilegio sociale che, *nelle società classiste*, ha prodotto il massimo del male e il massimo del bene (soprattutto nella sfera dell'arte e della riflessione filosofica). Il punto di vista rivoluzionario di Marx, che parte dalla stessa «dialettica del progresso» vivisezionata da Nietzsche con strumenti inadeguati, deve giungere necessariamente a conclusioni opposte: «Quindi il carattere *sociale* è il carattere universale di tutto il movimento: come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così l'uomo produce la società. L'attività e il godimento sono *sociali* tanto per il loro contenuto quanto per la loro *origine*: perciò sono attività *sociali* e godimento *sociale*»⁸⁰.

Per Marx non necessariamente il godimento dev'essere prerogativa di strati sociali ristretti, ovvero essere il prodotto di sublimazioni o perversimenti (come si verifica nel masochista, che gode del dolore solo perché è incapace di godimento umano o, meglio, perché la società gli nega, come lo nega a tutti gli altri, questo tipo di godimento): anzi, il vero godimento *umano* presuppone il godimento generalizzato e potenziato. Presuppone, appunto, *il dominio del godimento*, cioè a dire la completa soddisfazione dei bisogni umani a mezzo di prodotti («materiali»

⁷⁹ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, pp. 433-434.

⁸⁰ Marx, *Manoscritti economico...*, p. 113.

e «spirituali») umani creati umanamente. Certamente, il godimento come attuazione di questo *umano* circolo virtuoso. Allo stesso modo in cui per il bambino nulla può esserci di così serio e gioioso del gioco, analogamente niente di più serio e vitale può esserci per l'«uomo umano» dell'organizzazione sociale del godimento, nell'accezione più vasta del termine: godimento sensuale, spirituale, psicologico, e così via. Nella comunità degli uomini tutto deve necessariamente ruotare intorno a questa felice «incombenza»; in essa la felicità è una cosa davvero *seria*.

Kant naturalmente guardava con estremo sospetto a ogni «dottrina del godimento»: «La gioia è godimento, ma se questo solo conta, è da stolti farsi scrupoli riguardo ai mezzi che ce lo procurano, che lo si ottenga passivamente, dalla generosità della natura, oppure attraverso la nostra propria attività. Ma la ragione non si lascerà mai persuadere che abbia per se stessa valore l'esistenza d'un uomo che viva soltanto per il godimento, e questo anche se egli prestasse nel modo migliore a farne partecipi anche gli altri, tutti ugualmente tesi al godimento, per una inclinazione simpatetica che lo facesse partecipe al piacere altrui. Solo mediante ciò che egli fa senza riguardo al godimento, in piena libertà e indipendenza da quello che la natura gli può procurare senza sforzo da parte sua, egli conferisce alla propria esistenza il valore assoluto d'una esistenza personale»⁸¹. Il filosofo di Königsberg non riusciva a superare il pregiudizio secondo il quale chi ricerca sempre il godimento ne diventa poi schiavo, e siccome tendeva sempre ad associare il godimento con la natura (il piacere che dà la sessualità, il palato e ogni adeguata stimolazione del nostro corpo), lo associava alla mancanza di autonomia nei confronti della natura, all'assenza di libertà. La ricerca del piacere ci renderebbe schivi della natura, ci riporterebbe alla nostra preistoria, e questa possibilità atterrava il civile Kant, il quale escogitò la «Legge morale che è in noi» come ultima ancora che può mantenerci attaccati al precario scoglio della civiltà, una volta che il pensiero scientifico borghese ha decretato la morte del buon Dio. Che il godimento si possa *umanizzare* – non civilizzare, né

⁸¹ Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, p. 184, UTET, 1993.

depotenziare in alcun modo, ma ricondotto al concetto di «*uomo umano*» –, e perciò renderlo il presupposto e il prodotto della «nostra propria attività», per Kant ciò appariva una «mera invenzione dialettica».

Contro Max Stirner («san Sancio» nella godibile prosa marxiana), il quale presentava la posizione comunista nel modo triviale che segue: «Dato che “noi ci vediamo fatti servi di egoisti”, “noi dobbiamo” non “diventare anche noi egoisti ... ma piuttosto rendere impossibile gli egoisti. Noi vogliamo trasformarli tutti in straccioni, vogliamo che tutti non abbiano nulla affinché “tutti” abbiano ... (il comunismo) pose la questione del *quanto* del possesso, e risponde che l'uomo deve avere quel tanto di cui ha bisogno. Potrà il mio egoismo accontentarsene?», Marx cita un giornale «comunista» del 1840 (*L'Egalitaire*): «La proprietà sociale è una contraddizione, ma la ricchezza sociale è una conseguenza del comunismo. Fourier dice cento volte, contrariamente ai moderati moralisti borghesi, che non nel fatto che alcuni hanno troppo risiede un male sociale, ma nel fatto che tutti hanno troppo poco». E conclude:

«Qui san Sancio scambia per il comunismo la concezione di alcuni liberali che passano al comunismo ... La proposta benevola che egli fa ai comunisti, di “innalzare la parola ‘straccione’ ad appellativo onorifico, come ha fatto la Rivoluzione per la parola cittadino”, è un esempio lampante di come egli confonda il comunismo con una cosa che è esistita da parecchio tempo. La Rivoluzione ha anche “innalzato ad appellativo onorifico” la parola sans-culotte ... Egli attribuisce al comunismo il “bisogno” borghese odierno, introducendo una distinzione tanto miserevole che può avere importanza soltanto nella società odierna e nella sua immagine ideale»⁸².

L'abbondanza, il godimento e la felicità *per tutti*; la loro trasformazione da qualità che contrassegnano un privilegio sociale in una realtà che connota un'intera prassi sociale e l'esistenza quotidiana di *ogni singolo individuo*: veramente troppo per il

⁸² Marx-Engels, *L'ideologia...*, pp. 198-201.

limitato pensiero borghese, il quale pensa il «comunismo» a immagine e somiglianza della società disumana che lo produce.

Scrivendo il francese A. Cerclet, il direttore della rivista sansimoniana *Producteur*, nell'infinitamente lontano anno di grazia 1825: «L'organizzazione sociale nella quale tutto ciò che soddisfa al piacere o al bisogno del singolo è anche mezzo per la realizzazione della legge della specie, rappresenta il limite, nel senso matematico del termine, verso il quale tenderanno sempre, senza mai raggiungerlo, le attività teoriche e pratiche miranti al raggiungimento di tale armonia»⁸³. Questi passi sono assai significativi perché mostrano come già due secoli fa gli studiosi più attenti della prassi sociale umana, soprattutto per ciò che concerne i nessi che vengono a instaurarsi tra la produzione materiale, la scienza, la produzione artistica, la morale e il razionale governo della società nel suo complesso, intuirono perfettamente, sebbene da un peculiare punto di vista borghese («industrialista»), l'esistenza di una tendenza all'«armonia» tra individuo e specie immanente allo sviluppo storico. Sotto questo aspetto Marx si è «limitato» ad approfondire questa intuizione, trasformandola in una chiara teoria dei processi storici e sociali, e lo ha potuto fare perché ha guardato il mondo dalla nuova prospettiva rivoluzionaria, quella «proletaria», la quale lasciava l'orizzonte del futuro aperto allo sguardo del nuovo pensiero critico-rivoluzionario⁸⁴. Mettendo bene in luce la natura storica e sociale di quella *tendenza* virtuosa, Marx vide che l'organizzazione sociale, una volta che fosse stata orientata in

⁸³ Cit. tratta da M. L. Lolli, *Scienza, Industria e Società*, p.185, Il Saggiatore, 1980.

⁸⁴ Sotto questo aspetto è pure significativo quanto sostenne Saint-Simon nel suo famoso *Catéchisme des industriels* (1823-1824): «Da Lutero sino ad oggi l'orientamento degli spiriti è stato necessariamente critico e rivoluzionario perché si trattava di rovesciare il governo feudale prima di poter attendere all'istituzione dell'organizzazione sociale industriale. Ma oggi, la classe industriale essendo ormai la più forte, lo spirito critico e rivoluzionario deve estinguersi ed essere sostituito dalla tendenza pacifica e organizzatrice» (Ivi, p. 173). Non volendosi estinguere, «lo spirito critico e rivoluzionario» ha bussato alla porta delle classi dominate e sfruttate dal capitale, e ha trovato udienza presso l'autore del *Capitale*.

senso *umano*, avrebbe potuto *realizzarla* effettivamente, avrebbe potuto cioè attuare pienamente la «legge della specie».

Hegel non credeva che la felicità fosse una prerogativa di questo mondo, del mondo dell'al di qua, o che potesse diventare una categoria della storia. Nella *Filosofia della storia* egli infatti scriveva: «... si chiama felice colui che si trova in armonia con se stesso. Anche nella considerazione della storia si può assumere la felicità a questo punto di vista: la storia però non è il terreno della felicità. Le epoche della felicità sono i suoi fogli vuoti». Non c'è dubbio che in linea di massima le cose sono andate proprio così, e che continuano ad andare così, salvo le eccezioni che confermano la regola dell'infelicità. E infatti si tratta di riempire i fogli della storia ancora bianchi, o, per dirla con Marx, di iniziare a scrivere la storia *umana*, dopo millenni di storia *disumana*. Da sempre la migliore filosofia è andata alla ricerca, più che della felicità degli uomini, dei mezzi per renderli felici in una libera associazione umana, della *verità*, cioè delle leggi che governano la natura e la vita degli uomini, trovando semmai la felicità in questa ricerca intellettuale necessariamente preclusa alla stragrande maggioranza degli individui, relegati a più modeste e rozze "felicità". Le cose del mondo, tuttavia, si sono mosse in una direzione tale per cui per la prima volta la felicità *può* essere, non una sorta di cascame della ricerca filosofica, un effetto collaterale di uno sforzo intellettuale, ma il frutto delizioso di una prassi sociale: *la verità è* – meglio: *può* diventare – *la felicità degli uomini*. In questo senso stimiamo quanto mai *falsa*, non vera, la vita odierna.

3. I bisogni e le capacità

Quattro tesi a confronto. Partiamo da Saint-Simon: «A ciascuno secondo la sua capacità, ad ogni capacità secondo le sue opere»⁸⁵. Fourier: «A ciascuno secondo il suo capitale, il suo lavoro e il suo talento». Con Hegel, in quanto filosofo tedesco – nonché capace di una riflessione più profonda e «più dialettica» –, non possiamo cavarcela con un motto:

«Nella comunanza dei beni, si provvederebbe ai bisogni in modo universale e permanente, si danno queste due possibilità: o

⁸⁵ Più che a Saint-Simon questo principio occorre attribuirlo ai suoi discepoli. Nella loro celebre *Esposizione della dottrina* (1828-1830) si può leggere quanto segue: «La legge di progresso che abbiamo individuato tende a istituire un ordine di cose nel quale lo Stato, e non più la famiglia, erediterà le ricchezze accumulate, in quanto esse costituiscono ciò che gli economisti chiamano strumenti di produzione. È facile prevedere che alcuni confonderanno questo sistema con quello noto sotto il nome di comunione di bene. Non c'è tuttavia alcun rapporto tra di essi. Nell'organizzazione sociale dell'avvenire ciascuno dovrà essere classificato secondo la sua capacità, retribuito secondo le opere. Ciò basta a dimostrare l'ineguaglianza della distribuzione. Invece nel sistema della comunione tutte le parti sono eguali» (Ivi, p. 257). Per i sansimoniani, fautori di una società rigidamente e «*organicamente*» gerarchica (nel senso che tutte le classi sociali accettano di buon grado la funzione assegnata loro non dal caso, non dall'eredità, ma dalle capacità che ognuno singolarmente possiede), l'ineguaglianza è un principio sociale fondamentale, in quanto vieta agli uomini di cadere nel baratro dell'ozio. Anch'essi concepiscono «la comunione dei beni» come *comunismo rosso*, come sistema sociale meramente egualitario. Il massimo che ha saputo concepire intorno alla giusta organizzazione sociale degli uomini il pensiero borghese nella sua fase più feconda, quando gli straordinari sconvolgimenti sociali gli consentirono le analisi più ardite e sincere – questo è il caso di Smith e Ricardo –, fino a sconfinare nelle pericolose regioni dell'utopia – e questo, invece, è il caso dei sansimoniani –, è stato il capitalismo di Stato «meritocratico» (da qui la rivendicazione sansimoniana dell'abolizione della proprietà *ereditaria*: i capitali, cioè i mezzi di produzione, secondo le capacità imprenditoriali di qualsivoglia individuo, non in base alla nascita, secondo il vecchio principio medievale) e *pianificato su scala mondiale* (perché la mancanza «di un piano d'insieme che presiede alla produzione» è la causa immediata delle «crisi frequenti, delle catastrofi deplorabili che affliggono ogni giorno l'industria»). Attraverso lo studio del pensiero borghese più ardito si comprende bene la genesi del pensiero marxiano, se ne individuano cioè le feconde fonti.

ciascuno partecipa di questi beni *secondo il proprio bisogno personale*, e allora questa disuguaglianza contraddice l'essenza dell'autocoscienza il cui principio è appunto l'*uguaglianza* dei singoli, oppure, sulla base di quest'ultimo principio, i beni vengono divisi in parti *uguali*, e allora la quota di partecipazione non ha rapporto alcuno al bisogno – il quale rapporto, tuttavia, costituisce il concetto stesso della parte»⁸⁶. Vediamo, per ultimo, come Marx svolge, nella forma prolissa e «tedesca» degna del maestro d'un tempo, il tema dei bisogni e della «*non-proprietà*» – come Hegel definiva giustamente la «*comunanza dei beni*»:

«Uno dei principi più essenziali del comunismo, in virtù del quale esso si distingue da qualsiasi socialismo reazionario, consiste nella considerazione empirica che le differenze di *testa* e di capacità intellettuali non determinano in generale alcuna differenza di *stomaco* e di *bisogni* fisici; che di conseguenza il falso principio: “A ciascuno secondo le sue capacità”, fintanto che si riferisce al godimento in senso stretto, deve essere trasformato nel principio: “A ciascuno secondo il bisogno”; che, in altri termini, la *differenza* nell'attività, nei lavori, non determina l'*ineguaglianza* né il *privilegio* nel possesso e nel godimento»⁸⁷.

Il comunismo ha a che fare innanzitutto con *uomini*, non con operai, intellettuali, artisti e così via, lungo la serie *tipologica* che ci offre la moderna divisione sociale del lavoro; cioè a dire: esso riconosce l'uomo in quanto tale, a prescindere dalle molteplici attività a cui egli è capace di attendere liberamente. La società umana (perché questo, e non altro, è il «comunismo») non solo riconosce, ma promuove le tendenze intellettuali, artistiche, ecc. peculiari degli individui, le coltiva come fiori preziosi per la gioia dei singoli e della comunità, e tuttavia non riconosce loro alcun diritto quando si tratta di distribuire la ricchezza sociale, in quanto la distribuzione di essa è regolata solo ed esclusivamente dal bisogno di *ciascun uomo*. Il principio dell'*uguaglianza* nel comunismo si risolve in ciò, che tutti sono *ugualmente uomini*, a prescindere dalle loro qualità intellettuali e pratiche. Per mutuare

⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, p. 579, Bompiani, 2001.

⁸⁷ Marx-Engels, *L'ideologia...*, p. 572.

Proudhon, il pastore che produce il formaggio di cui si nutre Omero non è meno uomo del grande produttore dell'*Iliade*⁸⁸. L'uguaglianza va quindi "declinata" in termini *qualitativi* (i molteplici bisogni umani) e non *quantitativi* (eguale quota di prodotto *per tutti*). I bisogni, non le capacità (lavorative, intellettuali, artistiche, ecc.), e men che mai i capitali (che ovviamente si saranno estinti insieme al capitalismo), devono regolare la società umana: «A ciascuno secondo il bisogno!»

Più tardi Marx ritornò su questo fondamentale principio rivoluzionario elaborato tra il 1845 e il 1846, e lo fece in un modo che sembra riprendere e approfondire la riflessione hegeliana citata poco sopra. Nella *Critica del programma di Gotha* (1875) Marx scese in campo contro i due feticci lassalliani che si erano installati nel cuore della socialdemocrazia tedesca: il *feticcio-Stato* («È degno della fantasticheria di Lassalle che si possa costruire con l'ausilio dello Stato una nuova società, come si costruisce una ferrovia!») e il *feticcio-lavoro* («I borghesi hanno ottime ragioni per attribuire al lavoro una soprannaturale forza creativa», mentre i comunisti dovrebbero «far constatare come nell'attuale società capitalistica siano procurate finalmente le condizioni materiali ecc., che rendono capaci e costringono i lavoratori a spezzare quella maledizione storica»). Intanto annotiamo: il lavoro salariato come «*maledizione storica*». Ecco in quali termini, peraltro famosi (per i cosiddetti «cultori della materia», s'intende), Marx delinea la dialettica storica che può condurre l'umanità dal capitalismo al comunismo (o, che è lo stesso, dalla società disumana a quella umana, dalla «preistoria alla storia», dal dominio del capitale al dominio dei bisogni, «dal regno della

⁸⁸ «Se Omero mi canta i suoi versi, ascolto questo genio sublime, a paragone del quale io, semplice pastore, umile contadino, non so nulla ... Ma se, come compenso del suo inimitabile poema, vuol prendermi tutto quello che ho e fare di me il suo schiavo, rinuncio al piacere dei suoi canti e lo ringrazio. Posso fare a meno dell'*Iliade* e aspettare, se occorre, l'*Eneide*; Omero non può fare a meno dei miei prodotti per ventiquattr'ore. Accetti dunque quel poco che ho da offrirgli e poi che la sua poesia m'istruisca, m'incoraggi, mi consoli» (P-J Proudhon, *Che cos'è la proprietà*, p.141, Laterza, 1967).

necessità al regno della libertà», dal dominio del «valore di scambio» al dominio del «valore d'uso», e così via):

«Quella con cui abbiamo a trattare è una società comunista, non come si è sviluppata sulla base propria, ma al contrario come viene fuori dalla società capitalistica; che reca ancora in ogni rapporto economico, morale e spirituale le impronte materne dell'antica società dal cui grembo essa è uscita ... Il singolo produttore riceve dalla società un documento⁸⁹ da cui risulta che egli ha fornito tanto lavoro e con questo documento ritira dal fondo sociale tanti mezzi di consumo quanto costa il lavoro corrispondente. La stessa quantità di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, la riceve come corrispettivo in un'altra. È evidente che qui domina lo stesso principio che regola lo scambio delle merci in quanto è scambio di cose che hanno ugual valore. Contenuto e forma sono cambiati, perché, mutate le circostanze, nessuno può dare qualcosa al di fuori del proprio lavoro e perché, d'altra parte, niente può diventare proprietà del singolo se non i mezzi di consumo individuali ... “L'uguale diritto” continua ad essere – secondo il principio – *il diritto borghese*, quantunque principio e prassi non contrastino più ... Malgrado questo progresso, questo *ugual diritto* continua a recare un limite borghese ... Questo diritto *uguale* è diritto diseguale per lavoro diseguale. Esso non riconosce distinzioni di classe, perché ognuno è soltanto lavoratore come chiunque altro, ma riconosce tacitamente la ineguale attitudine individuale e pertanto la capacità di rendimento dei lavoratori come privilegi naturali. *Esso è perciò – per suo contenuto – un diritto della diseguaglianza, come ogni diritto* ... (Gli) individui vengono trattati soltanto come lavoratori e in loro non si vede che questo, prescindendo da ogni altra cosa. Inoltre, un lavoratore è sposato e l'altro no; uno ha più figli dell'altro. Con uguale produttività e quindi con uguale

⁸⁹ «Con la produzione sociale sparisce il capitale monetario. La società suddivide nelle varie branche forza lavorativa e mezzi di produzione. I produttori possono anche ricevere titoli cartacei, tramite i quali prelevano dalle scorte sociali di consumo una quantità corrispondente al loro tempo di lavoro. Questi titoli non sono denaro. Non circolano» (Marx, *Il capitale*, II, p. 802).

partecipazione al fondo comune sociale, l'uno è più ricco dell'altro, e così via ... Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto dovrebbe essere, invece che uguale, ancora più disuguale». Qui Marx sembra rispondere al problema posto da Hegel circa il rapporto tra «bisogno personale», che in quanto tale è strettamente *individuale*, non può essere cioè esattamente uguale a un altro «bisogno personale», e «uguaglianza dei singoli». Fino a quando la società non potrà fare a meno di regolare la distribuzione dei beni sulla base del tempo di lavoro e della produttività, essa rimarrà sotto il dominio del «diritto borghese», o comunque sottoposta a un diritto storicamente determinato (la cui definizione terminologica ha poca importanza) che, in quanto tale, sancisce un'ingiustizia *oggettiva*, in quanto non si sottomette all'imperio dei bisogni *individuali*, al dominio dell'individuo. Fino a quando la società, per ragioni che attengono al grado di sviluppo raggiunto dalle forze sociali produttive, dal suo grado di maturità generale e da altre cause di vario ordine e grado, è costretta a guardare l'individuo nella sua ristretta dimensione di produttore (di «beni e servizi»), essa non ha ancora conseguito il suo scopo. Non esistono più le classi sociali; il privilegio di classe è un doloroso ricordo, l'umanità ha fatto un enorme passo in avanti verso la propria emancipazione, ma ancora non c'è «l'uomo in quanto uomo», non è venuto al mondo «l'individuo in quanto individuo». Qui vige quello che Lenin definì «principio socialista», sintetizzato nel motto, di origine borghese-radical, «Chi non lavora non mangia»⁹⁰. A questo grado di sviluppo del

⁹⁰ Lenin, *Stato e rivoluzione*, p. 438, *Opere*, XXV, Ed. Riuniti, 1967. Il libro di Lenin, che per la prima volta approfondisce la questione della «transizione» sul doppio binario teorico e pratico, è anche una eccellente critica dei futuri teorici del «socialismo in un solo paese». Tuttavia occorre prendere nella giusta considerazione il fatto che egli guardasse il problema della «transizione» dalla prospettiva del capitalismo del tempo, e soprattutto da quello della Russia del tempo, in forte ritardo rispetto ai paesi Occidentali. Ad esempio, l'obiettivo, da conseguirsi nella «fase inferiore del comunismo o socialismo», di «estendere la disciplina di fabbrica a tutta la società» (p. 445) poteva certo affascinare il proletariato di inizio Novecento, soprattutto quello russo. Intendiamo dire che lo sviluppo capitalistico dell'ultimo secolo ci permette di guardare alla «transizione» in termini assai più favorevoli, rassicuranti e promettenti. Sotto

comunismo lo Stato, questa vera e propria «maledizione storica», ha ancora la propria ragion d'essere, sebbene in una forma modificata adeguata ai mutamenti sociali. Esso, infatti, non si basa più, com'è stato sinora, sul *dominio materiale* (cioè sullo sfruttamento e sulla soggezione economica, politica, ideologica, ecc.) di una classe sull'altra, ma su necessità organizzative e tecniche, senza contare che il principio distributivo basato sull'uomo in quanto «lavoratore», e non ancora in quanto «*mero*» uomo, deve necessariamente generare una serie di tensioni che abbisognano di un intervento normativo di qualche tipo. È, questa, «*la fase inferiore della società comunista o socialismo*» (Lenin), o, per essere meno vaghi, «un momento» abbastanza avanzato di essa, appunto perché il «momento classista» sta già alle sue spalle. Va comunque precisato che nel contesto di questo ipotetico – possibile – futuro noi usiamo un vecchio termine («*Stato*») per alludere a nuovi fenomeni sociali, a nuove funzioni, a nuovi rapporti ed esigenze, cioè a realtà del tutto originali, assolutamente inedite. In effetti, una volta che la resistenza delle ex classi dominanti è stata definitivamente battuta, e la stessa divisione in classi della società è stata superata, lo Stato, almeno nella sua tradizionale funzione storica, deve necessariamente *estinguersi*, per lasciare respirare nuove forme organizzative e modalità relazionali che oggi non possiamo (e non *vogliamo*) prevedere. Tanto meno ci piace travestire con panni «scientifici» delle mere congetture. In quanto *organizzazione politica suprema della classe dominante*, venuta meno la divisine classista della società lo Stato «vero e proprio» *non può* sussistere. Marx parlò di «diritto borghese» *senza borghesia*, e quindi di una forma organizzativa della società corrispondente a questo diritto, per sottolineare la necessità di andare *oltre* la generalizzazione del lavoro «manuale e intellettuale» a tutti gli individui e l'uguale distribuzione dei beni (gli individui però *non sono* uguali); di non accontentarsi di questo «socialismo», che pure rappresenta un

questo aspetto, la mitica «vecchia talpa» non ha cessato di scavare, né la «ruota della storia» di girare. Sul piano della *possibilità materiale* cento anni non sono trascorsi affatto invano.

enorme avanzamento sul piano storico, ma di puntare alla piena liberazione dell'uomo. Ancora più correttamente, egli sostenne, contro le concezioni «*lavoriste*» e «*stataliste*» dei lassalliani, che un socialismo «correttamente inteso» necessariamente avrebbe prodotto il comunismo: di qui la necessità di forgiare una teoria autenticamente rivoluzionaria, capace cioè di concepire in modo corretto la natura sociale del capitalismo dominante e del comunismo in divenire, di afferrare in profondità le «leggi di sviluppo» del capitalismo e del comunismo «*come viene fuori dalla società capitalistica*» – e non dalla testa «piccolo-borghese» dei lassalliani –, e quindi in grado di approntare le adeguate strategie «pratiche». Marx cerca di delineare la dialettica del comunismo, nel suo darsi processuale per «fasi di sviluppo», non per dare la stura all'immaginazione rivoluzionaria e trincare alla solita bettola, ma con l'intento teorico e politico appena precisato, e lo fa ponendo l'enfasi sull'obiettivo che contraddistingue in maniera peculiare il comunismo rivoluzionario: la liberazione dell'uomo «in quanto uomo» da ogni forma di coazione esterna, fosse anche puramente “oggettiva” e non classista. Marx sa perfettamente che fino a quando il *soggetto* non avrà finalmente trionfato sull'*oggetto*, «tutta la vecchia merda» può sempre ritornare e avvelenare l'esistenza degli uomini. Il lavoro deve quindi perdere *ogni* carattere coattivo e normativo: esso deve diventare una libera espressione dell'individuo. Ogni forma statale deve estinguersi. Anche Lenin in *Stato e rivoluzione* pone l'enfasi sull'estinzione dello Stato, nonostante le condizioni storiche del momento fossero tutte dalla parte della «dittatura rivoluzionaria del proletariato»; ma anche nel momento in cui si trova a “giustificare” la necessità di quella dittatura dinanzi al mondo, e soprattutto dinanzi alle classi dominate occidentali, soggiogate dall'ideologia progressista borghese (soprattutto in veste socialdemocratica), egli insiste sul punto dell'*estinzione dello Stato*, perché sa bene che questa spaventosa creatura millenaria, questa «*maledizione storica*», preme anche sulle coscienze più avanzate. Ancor prima che lo Stato, occorre

estinguere il suo *feticcio*⁹¹, il *Moloch ideologico* dello Stato. Identico discorso vale per il *lavoro* e il suo *feticcio*.

Ma vediamo la fondamentale conclusione del ragionamento marxiano, che peraltro abbiamo largamente anticipato:

«In una fase più avanzata della società comunista, dopo la scomparsa della subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche del contrasto tra lavoro intellettuale e fisico ...; dopo che con lo sviluppo completo degli individui sono aumentate anche le loro forze produttive e tutte le sorgenti delle ricchezze collettive scorrono in abbondanza – soltanto allora può il ristretto orizzonte giuridico borghese essere oltrepassato e la società può scrivere sulle sue bandiere: – Ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni!»⁹²

Nel 1845 Marx aveva affermato il principio comunista: «A ciascuno secondo il bisogno»; trent'anni dopo lo completa con l'altra fondamentale proposizione: «Ciascuno secondo le sue capacità». Almeno nella testa del comunista di Treviri il circolo virtuoso della società umana si è chiuso, tanto dal lato del consumo (dei bisogni), tanto da quello della produzione (delle capacità). La storia dell'uomo in quanto uomo *può iniziare*.

⁹¹ «Il significato essenziale di tutte le forme di costrizione – abitudini, leggi, morale – consiste nella gestione delle contraddizioni tra gli uomini, i gruppi e le classi. Queste contraddizioni conducono gli individui alle lotte, alla competizione, all'antagonismo, alla violenza, e sorgono dallo stato di disorganizzazione e di anarchia in cui versa l'intera società. Le forme di costrizione che la società impone, a volte spontaneamente e altre volte in modo consapevole, per far fronte all'anarchia e alle contraddizioni della vita, diventano un feticcio, una potenza *esterna* alla quale l'uomo si sottomette come a una entità superiore, che sta *sopra* di lui, e che pretende la sua adorazione e la sua venerazione. Senza questo feticismo le forme di costrizione non avrebbero alcun peso sull'uomo e non ne reprimerebbero la vitalità. Il feticista naturale attribuisce alle leggi e alla morale un'origine divina; l'esponente del feticismo sociale le fa invece scaturire dalla "natura delle cose": entrambi attribuiscono a esse un significato assolutamente trascendentale, e perciò vi si sottomettono e le sostengono con la devozione dello schiavo» (A. Bogdanov, *Una società organizzata socialmente: la società socialista*, 1919. Fonte: Alexander Bogdanov Archive).

⁹² Marx, *Critica al programma di Gotha*, pp. 30-32, Editori Riuniti, 1976.

Questo completamento concettuale, tra l'altro, la dice lunga sulla profonda coerenza di pensiero che insiste nel processo di maturazione della concezione marxiana, dal «giovane» al «maturo» Marx. Ora, noi non sappiamo, né ci interessa saperlo, in quali termini temporali e fenomenologiche egli avesse immaginato la «transizione» dal capitalismo al comunismo, attraverso tutte le sue «fasi di sviluppo». Probabilmente non si era neanche posto il problema, al di là delle riflessioni che abbiamo riportato, peraltro inserite in un contesto di battaglia teorica e politica allora di scottante attualità. Tuttavia possiamo affermare con sicurezza che se la conquista rivoluzionaria del potere da parte delle classi dominate è diventata una possibilità estremamente problematica, a causa dei motivi addotti in precedenza, l'enorme accumulo di potenza tecnologica, scientifica e organizzativa, che oggi fonda l'eccezionale dominio sociale dell'uomo sull'uomo e sulla natura, lascia immaginare una «transizione» di gran lunga più rapida e facile di quanto fosse stato legittimo aspettarsi ai tempi di Marx. Mentre allora la «presa del potere» da parte delle classi dominate appariva relativamente a «portata di mano», come lasciano immaginare anche le ottimistiche previsioni di Marx, peraltro puntualmente smentite dai fatti, la costruzione del comunismo doveva invece apparire ai militanti «della buona causa» come un obiettivo piuttosto lontano nel tempo, piuttosto remoto. Oggi le cose appaiono completamente rovesciate.

Come notava, tra gli altri, Erich Fromm nel suo *Avere ed essere*, il principio della divisione dei beni secondo i bisogni peculiari di ciascun individuo, si può rintracciare già nel Vecchio Testamento, e precisamente nella parte dedicata all'Esodo. Agli affamati ebrei vaganti nel deserto, che rimpiangevano la cattività egiziana, la quale almeno gli aveva garantito «pignatte delle carni (e) pane a sazietà», Mosè disse (si tratta del famoso episodio della manna caduta miracolosamente dal cielo: un miracolo che da allora non si è più ripetuto...):

«Quest'è il pane che il Signore vi dà per mangiare. Quest'è quello che il Signore ha comandato: Raccoglietene ciascuno a ragion del suo mangiare, un omer per testa, secondo il numero

delle vostre persone; prendane ciascuno per *quelli* che *son* nel suo padiglione. E i figliuoli di Israele fecero così; e ne raccolsero, chi assai, e chi poco. E lo misurarono con l'omer; e chi ne aveva raccolto assai non n'ebbe di soverchio; e chi ne aveva raccolto poco non n'ebbe di manco; ciascuno ne raccoglieva quanto gliene bisognava per lo suo mangiare. E Mosè disse loro: Niuno ne lasci di resto fino alla mattina. Ma alcuni non ubbidirono a Mosè, e ne lasciarono di resto fino alla mattina, e quello inverminò, e putì; laonde Mosè si adirò contro a loro. Così lo raccoglievano ogni mattina, ciascuno a ragione del suo mangiare»⁹³.

In questo racconto non si scorge solo il principio della divisione dei beni secondo il bisogno – e *non* secondo il lavoro: alcuni infatti raccolsero troppa manna, altri troppo poca, ma nessuno stomaco si riempì a dismisura, né alcun altro rimase vuoto –, ma si apprezza chiaramente anche il *divieto dell'accumulazione* (il raccolto eccedente alle capacità di consumo *di quel giorno*, infatti, «inverminò e putì»), il tabù della proprietà privata, espressione dell'«atavica» paura delle prime comunità umane nei confronti delle qualità disgregatrici della proprietà privata e delle contraddizioni insite nel progresso sociale, nella «dialettica dello sviluppo». «Per la prima volta – scriveva Fromm –, trova qui formulazione un principio destinato a diventare celebre grazie a Marx: a ciascuno secondo i suoi bisogni. Il diritto ad essere nutrito vien affermato senza riserve»⁹⁴. Ma non c'è di che stupirsi, perché in sé stesso questo principio è semplicissimo, addirittura elementare – se guardato dal punto di vista *umano* –, e solo lo sviluppo storico delle organizzazioni umane, con il radicamento di una sempre più complessa stratificazione classista, con l'articolazione di una divisione sociale del lavoro anch'essa sempre più complessa e vitale, e con l'espandersi della proprietà privata nelle sue diverse forme storiche, lo hanno seppellito sotto una montagna di pregiudizi e di ignoranza.

⁹³ *Esodo*, 16, 13-21, *La Sacra bibbia*, traduzione di Giovanni Diodati (1576-1649), SBBF, 1994.

⁹⁴ E. Fromm, *Avere ed essere*, p. 75, Mondadori, 1978.

L'altro principio affermato nell'*Esodo* mosaico, strettamente intrecciato a quello appena considerato, è l'osservanza del *Shabbat*, il divieto assoluto di ogni attività lavorativa, e perfino di ogni sforzo fisico o intellettuale che potesse ricordare la prassi funzionale all'accumulazione di ricchezza privata, nel giorno consacrato al ricordo del sacro riposo, quando il Dio degli ebrei tirò il fiato dopo aver creato, in soli sei giorni, tutto quel ben... di Dio:

«Non si tratta di riposo in sé e per sé, cioè di una giornata in cui non si debbono compiere sforzi, né fisici né mentali, bensì di un riposo nel senso di ristabilimento della completa armonia tra gli esseri umani e tra questi e la natura. Nulla deve essere distrutto, nulla deve essere costruito: lo *Shabbat* è un giorno di tregua nella lotta che l'umanità conduce col mondo. Non devono neppure aver luogo mutamenti sociali ... Durante il Sabato si vive come se non si *avesse* nulla, senza perseguire altra meta che non sia quella di *essere*, vale a dire di dare espressione ai propri essenziali poteri: pregando, studiando, mangiando, bevendo, cantando, facendo l'amore»⁹⁵.

Verrebbe da dire: *mille di questi Shabbat!* E in effetti i «*Tempi Messianici*» di cui parla il Talmud «non sono che un Sabato senza fine». L'uomo che non riesce ancora a padroneggiare le forze sociali che pure egli stesso produce, e che ricorda nostalgicamente i tempi in cui a dominarlo era solo la natura, cerca di esorcizzare con precetti, formule magiche, riti magici e quant'altro un destino che non può controllare razionalmente (umanamente): l'irrazionale diventa così la sola razionalità concessa ad una umanità impotente, incapace di dare libero sviluppo «ai propri essenziali poteri». Nei testi mosaici echeggia attraverso i divieti (*non lavorate troppo!*, *non accumulate troppe ricchezze!*, *pensate più ad essere che ad avere!*, almeno per un giorno...), un mondo ancora «naturale» che le stesse tribù ebraiche forse non hanno mai conosciuto, se non attraverso i miti costruiti da altri popoli. Molto ingenua appare l'idea che allora Erich Fromm fece balenare dinanzi al «consorzio umano»: «Vien fatto di chiedersi se non sia

⁹⁵ Ivi, p.76.

venuto il tempo di reintrodurre il sabato come giornata universale di armonia e di pace, giornata dell'uomo che anticipa il futuro umano» (p. 77). Ebbene, ingenuità per ingenuità, mitologia per mitologia, preferiamo di gran lunga i vecchi «Tempi messianici» del Talmud, piuttosto che dar credito a una pia illusione che non si avvede quanto sia *falsa* la posizione di chi predica «l'armonia e la pace», anche per un solo giorno, in un mondo che conosce solo disarmonie, antagonismi e la guerra di tutti contro tutti. Se si dovesse oggi stabilire un Shabbat mondiale, esso dovrebbe ricordare l'*attualità* del dominio e la *possibilità* della liberazione. Ma questo giorno del resto c'è già: sono tutti i giorni dell'anno.

4. *Libertà e necessità.*

*Cieca è la necessità solo nella
Misura in cui non viene compresa.*

G. W. F. Hegel

Nel terzo libro del *Capitale* Marx ci offre una importante, sebbene sintetica, riflessione intorno al passaggio dal «*regno della necessità*» a quello «*della libertà*». Questo passaggio è da egli concepito non in termini filosofici, com'era accaduto al migliore pensiero filosofico del passato, ma in termini squisitamente «pratici»: la possibilità del passaggio è infatti affidata interamente agli uomini, alla loro *prassi sociale*. Anche sotto questo riguardo la realtà ha superato di gran lunga ogni più fervida immaginazione, ogni più avanzato anelito di Riconciliazione dell'uomo con se stesso. Scrive Marx:

«In pratica il regno della libertà inizia solo laddove termina il lavoro comandato dalla necessità e dalla finalità estrinseca; per questo si trova al di fuori della sfera della produzione materiale propriamente detta. Come il selvaggio è costretto a lottare con la natura per soddisfare le proprie necessità, per conservare e riprodurre la propria esistenza, così anche deve fare l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e in tutti i modi di produzione che possono esservi. Sviluppandosi egli sempre di più, si allarga la sfera delle necessità naturali, in quanto aumentano i suoi bisogni, ma contemporaneamente aumentano le forze produttive atte a soddisfare tali bisogni. La libertà in questa sfera può consistere solo in ciò, che l'uomo socializzato, vale a dire i produttori associati, regolano in maniera razionale questo loro ricambio organico con la natura, lo controllano in comune invece di essere dominati da esso come una forza cieca; che essi svolgono la loro funzione con lo spreco quanto più basso di energia e nelle condizioni più adatte alla natura umana e ad essa più conformi. Questo tuttavia resta pur sempre una sfera della necessità. Al di fuori di essa inizia lo sviluppo delle facoltà umane, che è fine a se stesso, la reale sfera della libertà, che può

sorgere tuttavia solo fondandosi su quella sfera delle necessità. Condizione preliminare di tutto questo è la riduzione della giornata lavorativa»⁹⁶.

Vale solo la pena di precisare che questa «riduzione» è da Marx collocata nel processo di sviluppo dalla «fase inferiore del comunismo o socialismo» a quella «superiore», o comunismo propriamente detto; insomma essa non si riferisce alla rivendicazione che i lavoratori avanzano costantemente ormai da due secoli *nella* società capitalistica, e che viene puntualmente vanificata attraverso l'aumento della produttività di ogni «unità lavorativa», il quale è misurato dal saggio del plusvalore, cioè dal rapporto tra la parte *non* retribuita della giornata lavorativa e quella retribuita. Marx presenta il passaggio dal «*regno della necessità*» al «*regno della libertà*» come una dialettica che vede la *necessità* (l'economia, l'esigenza di accumulare forze e risorse per soddisfare i bisogni degli individui) perdere progressivamente importanza rispetto al momento della *libertà*, che può estrinsecarsi pienamente e umanamente soltanto fuori dagli «imperativi categorici» imposti dalla necessità di mettere in primo luogo gli individui al riparo da ogni preoccupazione di carattere materiale, *conditio sine qua non* di ogni vera libertà⁹⁷. Nella

⁹⁶ Marx, *Il capitale*, III, p. 1468.

⁹⁷ Non a caso molte tendenze filosofiche dell'antichità hanno concepito la libertà del pensiero, e quindi dell'intera esistenza umana, come liberazione dalle preoccupazioni del corpo bisognoso, come allentamento dei vincoli del bisogno, insomma come *ascetismo*. «*Il corpo ci rende schiavi*»: è, questo, il principio di ogni intenzione ascetica. L'allontanamento dal campo gravitazionale dei bisogni si porta necessariamente dietro l'allontanamento dalla comunità, la quale è il *corpo sociale*, la sede dei bisogni e della loro soddisfazione. Altre tendenze, innanzitutto quelle «materialiste», hanno invece posto il problema nel modo opposto: solo un corpo sazio, satollo di cibo, di sesso e quant'altro, può aspirare alle cime più alte della riflessione, la quale è nemica dell'insoddisfazione dei bisogni. «La carne ci grida: non aver fame, non aver sete, non aver freddo. Chi ottenga questo e possa sperare di ottenerlo può competere in felicità con lo stesso Zeus» (Epicuro, *Sentenze vaticane*, in *Massime...*, p.51). Nella prima tendenza i bisogni sono concepiti *negativamente*, in quanto nemici della «vera essenza umana» (essenza fondamentalmente *spirituale*), nella seconda essi sono concepiti come qualcosa di intimamente connaturato all'esistenza umana, nonché fonti di piaceri quando vengono pienamente – *divinamente* – soddisfatti.

misura in cui, grazie alle risorse tecnologiche e organizzative *razionalmente* orientate alla felicità degli individui («lo spirito» finalmente *domina* «la materia», come volevano i filosofi idealisti!), lo spazio della prassi economica *si contrae* progressivamente, riducendo al *minimo possibile* le ore che gli uomini dedicano al lavoro «utile» (cioè produttivo di un «bene» o di un «servizio»), la libertà, *che è fine a se stessa, che non deve produrre altro che se stessa*, ha modo di espandersi altrettanto progressivamente. *Lo spazio che perde la necessità lo conquista la libertà.* Quindi, più che di un vero e proprio «passaggio» da un «regno» all'altro (perché il corpo dell'uomo, «*spirito e sangue*», avrà sempre bisogno di oggetti materiali e spirituali) ci troviamo piuttosto dinanzi a una vitale tensione storico-sociale che promuove tanto i bisogni umani, quanto la libertà dell'uomo. Ma a quel punto la tensione non si accumula, ma si scioglie sempre di nuovo; essa non crea un disagio, un senso di inadeguatezza tra ciò che è e ciò che *potrebbe* essere, ma potenzia la vita degli individui in una misura che il superuomo nietzschiano neanche avrebbe potuto sospettare.

I più fecondi e profondi (d'altra parte solo la penetrazione *feconda*, in tutti i sensi) pensatori d'ogni epoca hanno sempre individuato nell'affrancamento dell'uomo dalla fatica del lavoro il presupposto di una vita veramente umana, degna d'essere vissuta, perché là dove la necessità è grande, la libertà è ridotta al luccichino. Già Mosè presentò l'Eden, lo splendido giardino pieno «d'ogni sorta d'alberi piacevoli a riguardare, e buoni da mangiare» (peraltro fornito anche di «*oro buono e di perle*», a testimonianza del precocissimo stadio mercantile delle società semite del XII secolo avanti Cristo) come la promessa di una eterna felicità. Il lavoro come fatica egli lo fa derivare da una maledizione divina, da una tragica colpa che l'uomo dovrà espiare in eterno: «*Tu mangerai il pane col sudor del tuo volto*». Una condanna spietata. D'altra parte non si può trasgredire impunemente il comando di Dio. Nell'Eden la donna pare che godesse una vita felice almeno quanto quella dell'uomo, e infatti paga la colpa del peccato partorendo «*figliuoli con dolori*» e

subordinandosi all'uomo: «i tuoi desideri *dipenderanno* dal tuo marito, ed egli signoreggerà sopra te»⁹⁸. Per la donna doppia condanna: l'aver «mangiato *di quel frutto*» le è costato fin troppo caro.

Nella *Scienza della logica* Hegel offre una bella interpretazione del mito mosaico del peccato originale, letto sempre dal punto di vista della *Riconciliazione* (attraverso il superamento della scissione tra l'essenza e la sua fenomenologia, scissione che Hegel prospetta certamente in termini idealistici, ma con profondi legami con il movimento storico reale, con la reale prassi sociale degli individui):

«Anche presso altri popoli dotati di una maggiore profondità di coscienza, troviamo questa rappresentazione secondo la quale il primo stato dell'uomo era uno stato di innocenza e di unità. Questo è esatto nel senso che certamente l'uomo non può accontentarsi dello stato di scissione in cui troviamo ogni cosa umana; mentre è inesatto che l'unità immediata, naturale, sia il giusto ... Nel nostro mito mosaico troviamo inoltre che l'occasione per uscire dall'unità è stata data da una sollecitazione esterna (il serpente) all'uomo. In effetti però il passare nell'opposizione, il desiderio della coscienza si trova nell'uomo stesso, ed è questa la storia che si ripete in ogni uomo. Per il serpente la divinità consiste nel sapere quello che è buono e quello che è cattivo, e, in effetti, è questa la conoscenza di cui l'uomo diventa partecipe in quanto rompe con l'unità del suo essere immediato, in quanto gusta i frutti proibiti. La prima riflessione della conoscenza, nel suo destarsi, è stata che gli uomini si accorsero di essere nudi. Questo è un tocco molto ingenuo e profondo. Il pudore infatti implica la scissione dell'uomo dal suo essere naturale e sensibile. Gli animali, che non giungono fino a questa scissione, non hanno perciò pudore ... Segue poi la cosiddetta maledizione che Dio avrebbe lanciato sugli uomini.

⁹⁸ *La Sacra Bibbia, Genesi, 2. 3.* Si noti come qui la subordinazione della donna all'uomo sia presentata appunto come la *conseguenza* di una colpa, e non come dato assolutamente *originario*, come incondizionato momento naturale (o divino). Il processo storico reale sbucca fuori attraverso i percorsi più accidentati.

Come sottolinea quel mito, la maledizione si riferisce principalmente all'opposizione dell'uomo rispetto alla natura. L'uomo deve lavorare con il sudore della sua fronte e la donna deve partorire nel dolore. Per quel che riguarda il lavoro, esso è tanto il risultato della scissione, quanto anche il suo superamento. L'animale trova immediatamente quello che serve per la soddisfazione dei suoi bisogni; l'uomo invece si rapporta ai mezzi per la soddisfazione dei suoi bisogni come a qualcosa che è prodotto e formato da lui ... Per l'uomo, la natura è il punto di partenza che egli deve trasformare ... L'uscire dell'uomo dal suo essere naturale è il suo distinguersi come essere autocosciente da un mondo esterno. Questo punto di vista pertinente al concetto di spirito, il punto di vista cioè della separazione, non è però quello a cui l'uomo deve fermarsi»⁹⁹.

Anche Esiodo presenta il lavoro come maledizione e punizione divina: «Gli dèi infatti tengon nascosto agli uomini il sostentamento, ché facilmente, allora, potresti lavorare un solo giorno e per un anno ne avresti, anche restando nell'ozio»¹⁰⁰. Troppa grazia per delle creature mortali, e gli dèi Greci erano fin troppo umani per non cedere ai consigli dell'invidia, e così l'uomo viene precipitato dalla splendida età dell'oro, dove anche la morte ha i tratti sereni e non mette paura, giù alle infime età del bronzo e del ferro, età della fatica, della violenza e del dolore.

I miti «ingenui e profondi» intorno alla originaria felicità dell'uomo ci parlano del conto salatissimo che l'uomo ha dovuto pagare nella dura lotta per la sopravvivenza che lo ha portato dal dominio sulle forze della natura, al dominio anche sull'uomo. Nel processo di incivilimento, il quale si è dipanato nel sangue e nel dolore dei più, il lavoro ha avuto un ruolo centrale: esso ha fatto uscire l'uomo dal primitivo stato di natura, quando egli viveva in unità con essa, per portarlo sul terreno della storia. Il lavoro, osserva Hegel, esprime questa scissione tra uomo e natura, che successivamente ha prodotto anche la scissione tra gli stessi uomini, nonché nelle loro anime e nelle loro teste; ma esso

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, I, pp. 169-170, UTET, 1995.

¹⁰⁰ Esiodo, *Giorni e opere*, p. 5, Garzanti, 1985.

rappresenta «*anche il suo superamento*». Il lavoro opprime, il lavoro può liberare. Ma la Riconciliazione non si conquista «*ritornando nella natura*», perché «L'uomo è nella schiavitù della legge, fino a quando rimane nel suo rapporto naturale»¹⁰¹; essa, dice Hegel, si conquista seguendo «La via che conduce alla *meta* – al sapere assoluto, cioè allo Spirito che si sa come Spirito»¹⁰². La Riconciliazione¹⁰³, dice invece Marx, si conquista *andando verso l'uomo, all'uomo che si sa come uomo*.

Il pregiudizio dei greci nei confronti del lavoro è cosa sin troppo nota. Platone fondò la sua Repubblica sul lavoro degli schiavi e dei «salariati»¹⁰⁴, perché quell'incombenza, peraltro assolutamente necessaria (perché lo Stato perfetto «si creerà sulla

¹⁰¹ Ivi, p.172.

¹⁰² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia...*, p.1065.

¹⁰³ È difficile rimanere indifferenti dinanzi alla riconciliazione immaginata dal profeta messianico per eccellenza, Isaia: «E il lupo dimorerà con l'agnello, e il pardo giacerà col capretto; e il vitello, e il leoncello, e la bestia ingrassata *staranno* insieme; ed un piccol fanciullo li guiderà. E la vacca e l'orsa pasceranno insieme; e i lor figli giaceranno insieme; e il leone mangerà lo strame come il bue. E il bambino di poppa si trastullerà sopra la buca dell'aspidio, e lo spoppato stenderà la mano sopra la tana del basilisco (11, 6). E gli occhi di quelli che veggono non saranno *più* abbagliati, e le orecchie di quelli che odono staranno attente. E il cuore degl'inconsiderati intenderà scienza, e la lingua de' balbettanti parlerà speditamente e nettamente. Lo stolto non sarà più chiamato principe, e l'avarò non sarà *più* detto magnifico (32, 3). Allora saranno aperti gli occhi de' ciechi, e le orecchie de' sordi saranno disserrate. Allora lo zoppo salterà come un cervo, e la lingua del mutolo canterà; periocchè acque scoppieranno dal deserto, e torrenti nella solitudine. E il luogo arido diventerà uno stagno, e la terra asciutta vene di acque; il ricetto che accoglieva gli sciacalli diventerà un luogo da canne e giunchi (35, 5). Il lupo e l'agnello pastureranno insieme; e il leone mangerà lo strame come il bue (65, 25)». La non ancora sviluppata differenziazione classista della società, che pure era già largamente abbozzata ai tempi di Isaia, lasciava immaginare la riconciliazione soprattutto come riconciliazione tra uomo e natura e tra tutte le creature della natura, messe le une contro le altre dal cieco istinto naturale. Quel cieco istinto naturale col tempo è diventato la metafora dei rapporti umani nella società disumana.

¹⁰⁴ «Ma ci sono, mi pare, anche agenti d'altro genere che, pur essendo spiritualmente poco degni di far parte della società civile, sono tuttavia, per la loro forza fisica, atti alle fatiche. Costoro sono chiamati salariati, credo, perché vendono l'uso della loro forza e chiamano salario la loro ricompensa» (Platone, *La Repubblica*, p. 137, Mondadori, 1991).

base dei nostri bisogni ... e il primo e principalissimo bisogno è raccogliere il cibo per continuare a vivere»), era inadeguata alla natura dell'uomo, era qualcosa che bisognava delegare senz'altro a creature non completamente umane, com'erano appunto considerati gli schiavi, vere e proprie macchine viventi alla stregua delle altre bestie usate come forze produttive. Altri pensatori, come Aristotele¹⁰⁵, confidavano nelle macchine animate dagli dei per vedere l'uomo finalmente affrancato dalla necessità del lavoro. «Cosa significa mettere al mondo una creatura razionale – si chiedeva Kierkegaard – per poi farla lavorare e sfacchinare? Che modo è questo di trattare l'uomo? ... Un uomo che già sente disgusto abbastanza per esser costretto a lavorare per

¹⁰⁵ «In primo luogo bisogna osservare che, perché si possa filosofare, si richiede da un popolo un certo grado di cultura spirituale. “Solo quando ebbe provveduto alle necessità della vita, l'uomo cominciò a filosofare”: così dice Aristotele. Infatti, poiché è un agire libero, non egoistico, deve prima esser scomparso l'angoscia del bisogno, lo spirito dev'essersi rinvigorita, innalzato e rinsaldato in sé ... Quindi la filosofia si può considerare come una specie di lusso, così come chiamiamo lusso quei piaceri e quelle occupazioni che non riguardano le prime necessità esteriori come tali. In tal senso la filosofia è senz'altro superflua. Sennonché bisogna far ben distinguere tra i vari modi in cui s'intende la necessità: per ciò che concerne lo spirito la filosofia è proprio ciò che v'è di più necessario» (Hegel, *Introduzione alla Storia della filosofia*, pp. 91-92, Laterza, 1982). Se non si comprende pienamente la pregnanza e la portata storica e sociale di questo corretto assunto hegeliano, il pensiero che vuole rimanergli fedele e vuole anzi inverarlo rischia di smottare verso posizioni reazionarie di stampo aristocratico, come nel caso emblematico di Nietzsche: «Quei rumorosi araldi del bisogno di cultura si trasformano improvvisamente in zelanti e, anzi, fanatici oppositori della vera cultura, di quella cultura cioè che si tiene salda alla natura aristocratica dello spirito: poiché in fondo, essi considerano loro fine l'emancipazione delle masse dal dominio del grande individuo e, in fondo, aspirano a sovvertire il più sacro ordinamento nel regno dell'intelletto, il servaggio della massa, la sua sottomessa obbedienza, il suo istinto di fedeltà sotto lo scettro del genio, ... quella sana inconsapevolezza, quel sonno tranquillo del popolo, il sano sonno ristoratore del popolo (senza il quale) nessuna cultura, con la divorante tensione ed eccitazione dei suoi effetti, può esistere» (Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, pp. 74-75, Newton, 1998). La più alta e raffinata attività intellettuale può invece diventare un «lusso» esteso a tutta l'umanità. Cosa che, naturalmente, presuppone il superamento dell'attuale società di massa, giustamente odiata – ma non compresa nella sua essenza storica – da Nietzsche, e la costruzione della società di uomini.

vivere, sentendo l'ardore non privo di spirito, diventerebbe ancora più impaziente ... Perciò quando l'uomo vuol considerare la questione eticamente, vedrà il fatto di avere del denaro come un'umiliazione»¹⁰⁶.

Questo *sacro disprezzo* per il lavoro concepito come fatica e come ostacolo all'estrinsecazione delle molteplici facoltà dell'uomo libero, sebbene formulato dai rappresentanti intellettuali delle classi dominanti, le quali si erano *liberate* dal lavoro attraverso l'*oppressione* dei lavoratori, tuttavia esprimeva la giusta (*umana*) necessità di spezzare il cerchio magico del lavoro coatto e faticoso (non solo fisicamente, ma anche e soprattutto intellettualmente e psicologicamente) – non si vede d'altra parte come avrebbero potuto formularlo diversamente, poste le condizioni materiali di quelle società, nonché di *questa* società. Abbiamo visto come Marx “risolve” questo problema. In realtà lo ha risolto lo stesso sviluppo capitalistico, con la straordinaria capacità produttiva realizzata su scala *planetaria*, la dimensione «naturale» della società umana. Hegel aveva visto giusto: il lavoro è l'origine dell'alienazione umana «*quanto anche il suo superamento*». Non ci vuole una grande intelligenza per comprendere quale enorme capacità liberatoria si cela nelle odierne tecnologie e in tutto il sapere scientifico e organizzativo accumulato nel corso di due secoli. Senza contare il fatto che una grande parte delle forze produttive sociali oggi è impiegata in modo del tutto superfluo e inefficace (anzi: decisamente *dannoso*) dal punto di vista dei bisogni umani, *ma non evidentemente dal punto di vista del profitto*, del «calcolo capitalistico». Ciò che al primo punto di vista può apparire decisamente *irrazionale*, al

¹⁰⁶ Sören Kierkegaard, *Aut-Aut*, pp. 159-160, Mondadori, 1981. Ma anche Kierkegaard, forse sulla scia dell'odiato Hegel, coglieva l'altra faccia della medaglia: «Quanto più basso è il gradino di vita su cui si trova l'uomo, tanto meno si mostra la necessità di lavorare; quanto più è in alto l'uomo, tanto più si rende evidente. Quel dovere di lavorare per vivere esprime l'universale umano, e lo esprime anche nel senso che è una manifestazione della libertà. Proprio col lavoro l'uomo si rende libero; col lavoro signoreggia la natura, col lavoro mostra che sta più in alto della natura» (p. 161). Si tratta di *umanizzare* «quel dovere lavorare per vivere», di fare sempre più coincidere il «*dovere*» con il *piacere*.

secondo appare invece del tutto *razionale*, e anzi massimamente *scientifico*. Ad esempio, dopo il crollo della borsa nel 1929 e il dispiegarsi della grave crisi economica lungamente latente che l'aveva generata, la società americana trovò del tutto razionale e scientifico sostenere il prezzo delle granaglie e della carne distruggendo floridi raccolti e opulente scrofe, nel momento stesso in cui lungo le strade delle città e persino dentro le aule delle scuole le persone svenivano sopraffatti dalla fame. Misure analoghe furono allora attuate in tutti i paesi *civili* del pianeta. (Naturalmente parliamo non di una generica e metastorica «civiltà», ma di una sua forma storicamente peculiare: la *civiltà borghese*, o capitalistica). Esempi di questo tipo, anche se meno eclatanti (tuttavia allora quel tipo di misura economica non apparve poi così eclatante) se ne trovano a centinaia tutti i giorni e in tutto il pianeta¹⁰⁷.

L'economia basata sul *calcolo comunista* lascia immaginare il soddisfacimento dei bisogni umani *al più alto livello qualitativo possibile*¹⁰⁸, e *col minore dispendio di energie umane e naturali*

¹⁰⁷ La distruzione di merci (materie prime e manufatti) al fine di sostenere i livelli dei prezzi (cioè di difendere i margini di profitto) è una pratica assai comune anche ai nostri tempi. Anche la *donazione* dei prodotti «pletorici» (soprattutto cibo) alle masse affamate del «terzo e quarto mondo» risponde alla stessa esigenza: gettarli nell'oceano, o nelle discariche, ovvero negli inceneritori, piuttosto che nei ventri rinsecchiti di una «umanità» perduta, per il «calcolo capitalistico» non fa alcuna differenza. S'intende: al netto del «*ritorno di immagine*» per i «donatori». La filantropia ha sempre pagato!

¹⁰⁸ Dal momento che i prodotti avranno solo un «valore d'uso», e non anche di scambio: la *stessa* tecnologia fabbricata in platino o in alluminio avrà più «valore» in una delle due configurazioni materiali esclusivamente sulla base della migliore soddisfazione dei bisogni a cui essa è destinata. Il bisogno umano, infatti, guarda e sorride *esclusivamente* al «valore d'uso» dei prodotti: «*chi mi dà più soddisfazioni?*» Per il profitto, invece, la qualità intrinseca di essi è solo un necessario espediente, qualcosa di cui esso non può fare a meno per mettere le mani nelle tasche dei «consumatori», un costo da scaricare nel valore di scambio che «si fa» prezzo. Se è vero che *la vita umana non ha prezzo*, allora solo nel comunismo c'è vita, e difatti nel comunismo niente ha un *prezzo*, perché niente è *merce*, prodotto del lavoro sussunto sotto il dominio del capitale. Una valvola cardiaca costruita col materiale *oggi* più costoso e che garantisce le migliori performance, nel comunismo ha lo stesso prezzo di uno spazzolino da denti, e cioè *zero*. Che pacchia per i bisogni umani!

possibile. Le più avanzate tecnologie informatiche dei nostri tempi lasciano intuire quanto possa essere facile quel calcolo in termini puramente organizzativi. D'altra parte *già oggi* esistono tecnologie produttive a bassissima dissipazione energetica e a bassissimo inquinamento, e nuovi materiali poco inquinanti (ad esempio, *già oggi* la plastica *potrebbe* essere sostituita da sostanze di origine vegetale, come quelle derivanti dalla soia, ma sono ancora *troppo costose* per il «calcolo capitalistico») il cui uso non è ancora *economicamente razionale*. Per questo più che sviluppare in senso *quantitativo* le forze produttive sociali, come legittimamente potevano pensare Marx o Lenin a partire dal grado di sviluppo del capitalismo che avevano dinanzi, si tratterà piuttosto di mettere un freno a questo tipo di sviluppo, e di riorientarlo in senso *qualitativo*. Sotto questo aspetto il pensiero ecologista, nella sua critica anticonsumista e antisviluppista, coglie nel segno, ma deraglia completamente quando immagina una economia «a misura d'uomo e di natura» sulla base degli attuali rapporti sociali, che sono per definizione rapporti nichilisti nei confronti dell'uomo e della natura. Questa critica si risolve, nei fatti, in una feconda sollecitazione *per il capitalismo*, stimolato a dotarsi di tecnologie sempre più sofisticate, in grado di risparmiare risorse energetiche e umane. Non è un caso che i cosiddetti *standard qualitativi* siano diventati negli ultimi venti anni un eccezionale strumento di lotta nella competizione tra le più grandi multinazionali mondiali, nonché un peso insopportabile per le imprese di piccole e medie dimensioni (infatti la «qualità» costa molto). Qualità e concentrazione capitalistica sono le facce della stessa medaglia. La critica che non coglie le radici del dominio è costretta a servirlo in qualche modo («dal basso», «da sinistra», dal punto di vista del «politicamente corretto» e dell'«equo e solidale», ecc.): esso *non lascia scampo*, e si permette pure di foraggiare i teorici di inesistenti «terze – o quarte, quinte, ecc. – vie». E così, in attesa di imboccare «la via giusta», e in odio verso chi predica la «falsa utopia» del *tutto e subito*, ci si accontenta di un capitalismo dal volto un po' più «umano» (soprattutto attraverso una maggiore valorizzazione del

cosiddetto «*capitale umano*», questo mostruoso e ripugnante ossimoro, nonché espressione di un fatto tragicamente *vero*: l'uomo è capitale, è merce, è forza produttiva, è *non-uomo*), un po' più «intelligente» (proprio come le *sue* tecnologie: c'è del *feticismo* in Danimarca!) e un po' più «pulito»¹⁰⁹. Cioè *Merda*, in termini marxiani, sia chiaro... Come diceva l'antico apologeta del dominio sociale, «*Se non è possibile il meglio accontentiamoci del meno peggio*»¹¹⁰.

¹⁰⁹ «Ci è stata donata l'energia del sole. L'idrogeno è una promessa per il futuro dell'umanità sulla terra. Dipenderà da noi se questa promessa verrà sprecata in avventure fallimentari e opportunità perdute, oppure saggiamente utilizzata a vantaggio dell'umanità e di tutti gli esseri viventi» (J. Rifkin, *Economia all'idrogeno*, p. 306, Mondadori, 2002). Sottoscriviamo. Ma un momento: *in che senso* la cosa dipende «da noi»? *Che significato* ha «la redistribuzione del potere sulla terra»? Eppure egli ha ragione, ma in un modo affatto diverso da come crede: *tutto dipende solo da noi*, il futuro è nelle *nostre* mani. Di qui la necessità della *rivoluzione sociale planetaria!*

¹¹⁰ La quasi illimitata capacità degli individui ad adeguarsi al peggio, a far «*di necessità virtù*», era ben presente alla coscienza di Seneca: «Pensa a quelli che hanno una catena al piede: in un primo tempo non riescono a trascinare i pesi che gl'impediscono il movimento delle gambe, ma poi, quando hanno capito che è inutile ribellarsi e che conviene accettare, fanno di necessità virtù, sopportano con coraggio e l'abitudine gli rende meno gravosa quella schiavitù. Non c'è vita per quanto disgraziata in cui non si possano trovare soddisfazioni, tranquillità e piaceri, a condizioni che si riesca a dar poco peso ai propri mali, invece che rendersi odiosi. Il merito più grande della natura sta nell'averci dato l'abitudine, con la quale possiamo trovare sollievo ai nostri affanni (rendendoci) familiari anche gli eventi più penosi ... La vita è tutta una schiavitù. Bisogna quindi abituarsi alla propria condizione, lamentarsene il meno possibile e approfittare di tutti quei vantaggi che ci offre: nessuna sorte infatti è così dura da negare un po' di conforto» (Seneca, *L'ozio e la serenità*, p.71, Newton, 1999). Questo sì che è «*spensiero positivo*»! Ma se l'uomo può *abituarsi* a vivere nel dolore, accontentandosi di ciò che in rapporto al peggio può apparire come il meglio («*tutto è relativo*»: nei campi di sterminio tedeschi e nei Gulag russi bastava un niente per fare la “felicità” degli internati!), allora potrà anche *abituarsi* alla felicità, *abituarsi* a non accontentarsi di nulla che non sia *il meglio possibile*. Anche qui la razionalità umana mostra la sua natura dialettica (o contraddittoria, alla stregua della realtà che la esprime): essa può farsi una ragione della condizione più disumana e dei fatti più inspiegabili (facendo leva, di volta in volta, sul pensiero scientifico e su quello “mistico”), ma può anche dirigere la prassi di uomini diventati liberi. La realtà del *presente* deve indurre il pensiero

Non gli dèi, ma l'uomo, la sua razionalità, dovrebbero animare le macchine, e il gioco sarebbe bello che fatto. Epicuro sosteneva che «È sciocco chiedere agli dèi quello che possiamo procurarci da soli»¹¹¹. E invece la razionalità continua a essere posta al servizio di potenze sociali irrazionali, oscure, cioè contrarie all'uomo: essa non conduce la danza, me ne è condotta ciecamente, e così diventa essa stessa irrazionale, perché non sa quel che fa, non si avvede della situazione e prospera su una gigantesca illusione (l'illusione di poter guidare i destini del mondo, di poter *illuminare* il cammino dell'uomo lungo la strada del progresso, salvo "incidenti" di percorso sempre possibili per degli «esseri limitati» quali pur siamo, «incidenti di percorrono» del tipo di quelli occorsi nel 1914-18, o nel 1939-45, campi di sterminio e bombe atomiche comprese). Addirittura l'umanissima tendenza al risparmio del lavoro, nel capitalismo si dà come una maledizione, come una sciagura nei cui confronti l'uomo si mostra impotente. Alla fine del XIX secolo gli «scienziati dell'organizzazione del lavoro» calcolavano che per produrre tutti i «beni e servizi» occorrenti alla vita di *tutti* gli esseri umani allora presenti sulla faccia della Terra, *sulla base del miglior standard di vita allora concepibile*, sarebbe stata sufficiente una giornata lavorativa di 5-4 ore applicata alle migliori tecnologie, usate nel modo più razionale (cioè «scientifico») possibile, e allo *stesso* numero di lavoratori. Dopo un secolo il «calcolo dell'emancipazione» ci parla di 2 ore, utilizzando un'esigua frazione della forza lavoro umana attualmente impiegata: un progresso fin troppo lento se messo in rapporto all'enorme aumento della capacità produttiva planetaria. In mezzo all'orrore del lavoro salariato e dei milioni di individui che ancora oggi muoio tutti gli anni di fame, di malattie e di guerre la liberazione ci strizza l'occhio. Vanamente, perché non abbiamo ancora spalancato «l'occhio dell'anima». Non sarà mai troppo tardi per farlo. *Forse*.

critico al pessimismo, che solo la coscienza della *possibilità* della liberazione può mitigare.

¹¹¹ Epicuro, *Sentenze...*, p.57.

A Winston, il protagonista del suo celebre romanzo *1984*, George Orwell, grande critico del *Partito del dominio*, faceva dire queste parole ricolme di verità:

«*Seppure c'è una sola speranza si trova fra i prolet. Seppure c'era una sola speranza, doveva trovarsi fra i prolet, perché solo fra essi, in quelle masse disprezzate poteva generarsi la forza capace di distruggere il Partito. Il Partito non si poteva rovesciare da dentro ... I prolet, se soltanto fossero riusciti a rendersi conto di quale era effettivamente la loro potenza, non avrebbero avuto alcun bisogno di cospirare. Avevano soltanto bisogno di levarsi e di scuotersi, proprio come un cavallo che si scuote di dosso le mosche. Se l'avessero voluto, avrebbero potuto fare a pezzi il Partito anche l'indomani mattina. Prima o poi l'avrebbero fatto. Eppure... Fino a che non diventeranno coscienti del loro potere, non saranno mai capaci di ribellarsi, e fino a che non si saranno liberati, non diventeranno mai coscienti del loro potere*»¹¹².

È, questo, un rebus che solo la prassi può sciogliere¹¹³. Come diceva Karl Kraus, «Siamo stati complicati abbastanza per creare

¹¹² G. Orwell, *1984*, pp. 89-90, Mondadori, 1983. Scriveva nel 1951 E. M. Forster a commento del romanzo di Orwell: «Non vi è un mostro in quell'odiosa apocalisse che non esista embrionalmente nel mondo d'oggi ... *1984* ha coronato l'opera di Orwell, e si può comprendere come si sia trattato di una corona di spine» (ivi, p. 15). Se Forster avesse avuto la ventura di scrivere quel commento mezzo secolo dopo avrebbe potuto osservare come le previsioni di Orwell si siano avverate perfino nei dettagli (il linguaggio degli SMS non somiglia forse alla «*neolingua*» di Oceania, espressione di una umanità ridotta all'osso, di una concettualizzazione ridotta ai minimi termini, secondo il più puro e coerente principio di *economia del pensiero*?). Si calcola che a Londra ogni singolo suddito di Sua Maestà venga ripreso dalle telecamere poste ovunque nella città per scopi di «sicurezza» mediamente 300 volte al giorno.

¹¹³ Nella nostra concezione il «momento della prassi» contiene il «momento della teoria», e viceversa: *la prassi è la forma trasformata della teoria*. Anche su questo punto sappiamo di essere poco originali: Marx, anche sulla scorta di Hegel, ha detto l'essenziale circa il rapporto tra teoria e prassi. Quando parliamo di «prassi» intendiamo quindi riferirci alla complessa e intima dialettica tra questi due «momenti». Infatti noi non pensiamo alla rivoluzione sociale nei termini di un cataclisma naturale, generato da forze cieche che spingono verso un esito assolutamente determinato. Di qui, il nostro riferirci al comunismo sempre nei termini di una eccezionale *possibilità, impossibile* senza l'irrompere sulla scena storica della *coscienza rivoluzionaria* nei tempi, nei modi e nelle forme

le macchine, e siamo troppo primitivi per farci servire da esse. Pilotiamo un traffico mondiale sulle esigue rotaie del cervello»¹¹⁴. Già, troppo *primitivi*: la storia dell'uomo, infatti, non è ancora iniziata.

La tensione tra *l'attualità del dominio* e *la possibilità della liberazione* cresce continuamente, perché entrambi i poli della contraddizione si rafforzano, e liberano energie distruttive nell'impossibile tentativo di stabilire una qualche armonia tra presente e futuro. Non c'è conquista tecnologica, non c'è "progresso", contraddizione, sofferenza e "magagna" che non ci parli di quella tensione. Si tratta di mettersi in ascolto, di emanciparsi dalla sordità. Al profano il tossire di un individuo può non significare nulla; ma all'orecchio di un buon medico può invece raccontare tante cose, e perfino lasciargli indovinare il «destino» di quell'individuo. Come scriveva Saint-Simon nel 1814, «L'immaginazione dei poeti ha relegato l'età dell'oro agli albori del genere umano, in tempi di rozzezza e di ignoranza». Ciò si spiega soprattutto con il carattere contraddittorio, conflittuale e doloroso che ha avuto fin dall'inizio il cosiddetto «progresso umano», tale da far rimpiangere epoche meno «civilizzate» e ricche di beni materiali e di attrattive spirituali (questo stato d'animo nostalgico è sintetizzato nel seguente luogo comune: «*si stava meglio quando si stava peggio!*», che viene ripetuto ormai da millenni in ogni contrada del mondo). «Ma l'età dell'oro del genere umano – continuava l'intellettuale francese – non si trova alle nostre spalle, ma davanti a noi, nella perfezione dell'ordine sociale»¹¹⁵. In effetti, non «nella perfezione dell'ordine sociale», come coerentemente pensava l'apologeta francese del sistema

che le circostanze renderanno possibili – e *se* li renderanno possibili. D'altra parte, come scriveva Lenin nel 1905, «Sarebbe errato pensare che quando la rivoluzione, per le condizioni dello sviluppo economico-sociale, è del tutto matura, le classi rivoluzionarie abbiano sempre la forza sufficiente per compierla. No, la società umana non è costruita in modo tanto razionale e "comodo" per gli elementi d'avanguardia» (*Opere*, IX).

¹¹⁴ K. Kraus *Aforismi in forma di diario*, p. 37, Newton, 1993.

¹¹⁵ Cit. tratta da M. L. Lolli, *Scienza industria e società*, p.33, Il Saggiatore, 1980.

industriale¹¹⁶, si trova la nuova «età dell'oro», ma nell'*umanizzazione* di quell'ordine, il quale è «perfetto» in quanto *perfettamente adeguato* all'esistenza dell'uomo «*in quanto uomo*».

Assai significativamente George Orwell fece scaturire la dittatura mondiale basata su un miserabile capitalismo di Stato (sul modello sovietico) di 1984 direttamente dalle straordinarie capacità liberatrici della tecnologia una volta che fosse stata piegata dalla parte dei bisogni umani:

«Dal momento in cui la macchina fece la sua prima comparsa, fu chiaro, per tutte le persone ragionevoli, che il bisogno della schiavitù umana e quindi, per lo meno in vasta misura, dell'ineguaglianza fra uomo e uomo, era scomparso. Se la macchina fosse stata adoperata deliberatamente solo per questo scopo, non ci sarebbe stato dubbio che la fame, l'eccesso di lavoro, la sporcizia, l'analfabetismo e le malattie sarebbero stati eliminati in poche generazioni ... Fin dall'inizio del ventesimo secolo, l'uguaglianza umana era divenuta tecnicamente possibile, ... non c'era più alcuna necessità per la differenza di classe, così come per le differenze di ricchezza su vasta scala. Nel passato, le differenze di classe non solo erano state inevitabili ma erano anche state desiderabili. L'ineguaglianza era il prezzo della

¹¹⁶ «La produzione dei beni utili è il solo scopo ragionevole e positivo che le società politiche possono proporsi e pertanto il principio: “Rispettate la produzione e i produttori” è infinitamente più fecondo del principio: “Rispettate la proprietà e i proprietari ... Allora avremmo raggiunto appieno l'obiettivo cui si rivolgono tutti i nostri desideri, la meta di tutti i nostri sforzi, e la nostra epigrafe: “Tutto grazie all'industria, tutto per essa, sarebbe stata al contempo la predizione e il segnale di questa fausta rivoluzione» (Saint-Simon, *L'Industrie* (1816-1818), in Lolli, *Scienza...*, pp.132-141). Nel pensiero «industrialista» di Saint-Simon «*l'uomo in quanto uomo*» non ha alcun posto: infatti, «ogni uomo deve considerarsi esclusivamente – in quanto – membro di un'associazione di lavoratori» (*L'Industrie*) Vale appena la pena di ricordare che per Saint-Simon il concetto di «lavoratore» abbraccia tutti gli individui utili alla «causa dell'industria»: gli imprenditori industriali, in primo luogo, i suoi operai, i contadini, e gli intellettuali (gli scienziati, in primis) che indirizzano la produzione su basi razionali e che promuovono la «cultura» e la «morale» industrialista. Per Saint-Simon il mondo si divide in «lavoratori» e in «oziosi».

civiltà. Con lo sviluppo della produzione meccanica, tuttavia, il problema divenne un'altro. Sebbene fosse ancora necessario, per gli uomini, d'essere occupati in lavori di vario genere, non era più necessario, per essi, di vivere in diverse scale sociali ed economiche ... Quindi, dal punto di vista dei nuovi gruppi che si apprestavano a esercitare il potere, l'uguaglianza degli uomini non era più un ideale per il quale valeva la pena di combattere, ma un pericolo che bisognava scongiurare ... L'idea del paradiso terrestre, nel quale gli uomini sarebbero vissuti uniti in uno stato di fratellanza, senza leggi e senza la spiacevole necessità di un assillante lavoro, aveva tenuto soggiogata l'immaginazione degli uomini per migliaia di anni. (Adesso che finalmente esso era diventato *materialmente* possibile veniva screditato dal nuovo potere politico): il paradiso terrestre fu definitivamente screditato proprio nel momento in cui era divenuto attuabile»¹¹⁷.

Il vero e proprio complotto ordito dalla nuova «casta dominante» di *1984* contro la possibilità del «paradiso terrestre» aveva nella guerra mondiale permanente il suo asse fondamentale: bisognava infatti ad ogni costo orientare in senso antiumano le enormi risorse materiali che la tecnologia metteva a disposizione. Affinché la tecnologia non liberasse l'uomo dallo sfruttamento e dal bisogno, occorreva impiegarla per creare sempre di nuovo miseria e distruzione.

Si fa presto a parlare di «*uso capitalistico delle macchine*», un concetto che Marx elaborò non solo nell'ambito della sua critica dell'economia politica, specialmente in rapporto con le concezioni di Babbage e Ure, ma anche nel quadro di una battaglia teorica tutta interna al movimento operaio come si era venuto configurando a partire dalla prima rivoluzione industriale. Quando si parla di macchine naturalmente non si può fare a meno di parlare anche della tecnologia nella sua accezione più larga, che coinvolge l'insieme della prassi sociale, e soprattutto non si può non parlare di scienze più o meno «teoriche», più o meno «finalizzate», di organizzazione scientifica del lavoro e così via.

¹¹⁷ G. Orwell, *1984*, pp.217-230.

Ora, cosa si deve intendere per *uso capitalistico delle macchine*? Si deve forse intendere che le *stesse* tecnologie, la *stessa* scienza, la *stessa* organizzazione del lavoro e quant'altro costituisce il fondamento materiale *immediato* su cui si regge lo sfruttamento del lavoro salariato cambiano di segno per il semplice fatto che, anziché cooperare alla produzione di valori di scambio, cioè di merci che incorporano valore e plusvalore, rendono invece possibile la produzione di semplici valori d'uso, ossia di «beni di consumo» che la comunità umana offre a tutti i suoi membri a titolo gratuito? Certamente no. Come la società *disumana* presuppone e produce sempre di nuovo *un certo tipo* di tecnologia, *una peculiare* concezione scientifica, *una determinata* forma organizzativa del lavoro, ecc., cioè a dire strumenti “materiali” e “immateriali” perfettamente adeguati, *e sempre meglio adeguati*, al principio vitale fondamentale di quella peculiare società, allo stesso modo la società *umana* presupporrà e produrrà sempre di nuovo tecnologie, concezioni scientifiche, forme organizzative, «beni di consumo» e via di seguito “rigorosamente” *umani*, capaci cioè di promuovere *umanità* in tutti i rapporti umani: nel rapporto uomo-uomo, come in quello uomo-lavoro, uomo-natura, uomo-tecnologia, ecc. Saranno necessariamente tecnologie, concezioni scientifiche ecc. finalizzate *esclusivamente* a sviluppare e a promuovere le *forze essenziali dell'uomo in quanto uomo*. Non è che ciò che oggi è al servizio del capitale e realizza le condizioni oggettive dello sfruttamento e dell'alienazione degli individui – non solo dei lavoratori coinvolti immediatamente nella produzione «materiale» –, perderà questa sua precipua qualità solo perché sarà usato nell'ambito di nuovi rapporti sociali: semplicemente non potrebbe, perché la comunità umana lo espellerebbe alla stregua di un corpo estraneo. Lo potrebbe tollerare unicamente a titolo di *reperto archeologico*, di *fossile preistorico*.

Nessuno oggi può dire *quali* tecnologie, *quale* concezione scientifica, *quale* organizzazione del lavoro, ecc. verranno sviluppate nella possibile comunità umana del futuro, perché ogni immaginazione ha un suo preciso limite oggettivo. In quanto

nemici della società *disumana* e sostenitori di quella *umana* a noi “compete” la critica delle odierne tecnologie, delle odierne concezioni scientifiche, delle odierne forme organizzative del lavoro ecc. in quanto «fenomenologia del dominio capitalistico» e, al contempo, loro intima essenza. Risulta abbastanza agevole prevedere che nei primi tempi successivi alla dipartita rivoluzionaria della società odierna le classi dominate faranno un uso appropriato di tutto quello che si troveranno ad ereditare dalla trapassata formazione storico-sociale che oggi purtroppo non mostra alcun segno di agonia, e già solo questo fatto realizzerà un enorme progresso storico sulla base del quale altri salti qualitativi nella direzione della comunità *umana* saranno possibili. Ma al di là di questa facile, e tuttavia non per questo banale – tutt’altro! – previsione nulla di serio, di «veramente scientifico» possiamo dire intorno all’uso *umano* delle macchine, ecc. Allo stesso modo non possiamo neanche prevedere la lunghezza della «transizione» che abbiamo definito nei termini necessariamente generici di «*primi anni successivi*».

È senz’altro vero che in Marx non si trova in forma sviluppata questo atteggiamento *negativo* nei confronti delle forze produttive sociali capitalistiche, che anzi egli voleva vedere liberarsi dai limiti tracciati dalle leggi del profitto, affinché liberassero l’uomo dal bisogno, dallo sfruttamento, dall’alienazione e da ogni forma di miseria sociale. Ma non deve passare come fatto secondario la realtà storico-sociale del mondo che egli aveva dinnanzi, un mondo ancora largamente immaturo per l’instaurazione del «regno della libertà – o della necessità liberata dalla coazione esterna e dall’incoscienza. D’altra parte, sebbene sotto nuove forme, l’obiettivo di liberare la tecnologia e tutto ciò che la presuppone e ne consegue dai gretti limiti capitalistici rimane assolutamente lo stesso che aveva in mente il comunista di Treviri. Con il concetto di *uso capitalistico delle macchine* Marx intese colpire due obiettivi fondamentali: 1. Orientare una volta per tutte l’attenzione critica dei lavoratori diventati ormai «mere appendici delle macchine», non verso lo strumento materiale immediato del loro sfruttamento, della loro oppressione e

alienazione, bensì in direzione del *rapporto sociale fondamentale che rendeva possibile tutto questo*: ancor prima di spezzare la macchina, occorre spezzare il dominio sociale capitalistico. 2. Mostrare come ciò che sotto quel rapporto sociale uccide l'umanità degli uomini, sotto ben altri rapporti sociali può invece finalmente far fiorire «l'uomo umano», il quale è al contempo ricco e bisognoso «di una totalità di manifestazioni di vita umane» (*Manoscritti*). Ma questo «capovolgimento dialettico», se presuppone la prassi tecnologica e scientifica come tratto distintivo della «natura umana», in quanto l'uomo non subisce passivamente le potenti «forze esterne» ma anzi tende a dominarle, non presuppone affatto un mero “uso umano” delle *stesse* tecnologie, della *stessa* scienza, della *stessa* organizzazione del lavoro che conosciamo oggi. Infatti, *un uso umano della cosa presuppone l'umanità della cosa stessa*.

5. Arte, libertà e verità

Certamente l'arte ha molto a che fare con la libertà. Se l'opera d'arte fosse, in sé e per sé, libertà, espressione *immediata* di essa, ebbene dovremmo concludere che non può darsi arte nella società che nega in molti modi – molti dei quali non solo sfuggono completamente alla consapevolezza degli individui, ma si palesano ai loro occhi sottoforma di «libero arbitrio» – la libertà, almeno nell'accezione che di quest'ultima abbiamo cercato di elaborare in queste pagine, e cioè come emancipazione degli individui dal cieco dominio delle potenze naturali e sociali. Dovremmo giungere alla seguente bizzarra conclusione: *mai* vera arte è stata possibile negli ultimi quattromila anni di storia, in quanto mai è esistito su questa terra il «regno della libertà». Ma questa tesi suona falsa anche senza un'approfondita riflessione critica intorno al concetto di opera d'arte nel suo necessario rapporto con i processi storici e sociali. Eppure il legame intimo tra arte e libertà è anch'esso qualcosa di innegabile. In effetti, l'arte ha sempre avuto a che fare con la libertà in modo assai mediato e complesso, e cioè come espressione del *bisogno di libertà*, ovvero come dolore per la sua mancanza o negazione, nonché come prodotto della concreta – e relativa – libertà di cui hanno goduto e godono alcune classi sociali a discapito di altre. Arte, dunque, come gioia di vivere nella pienezza del dominio sociale, ma anche come espressione del dolore causato da quest'ultimo, come *anelito* di libertà, come *speranza*¹¹⁸, come rivolta – il più delle volte praticata inconsapevolmente – dell'individuo, in quanto essenza particolare irriducibile all'universale, contro il dominio della totalità sociale che lo vuole sussumere sotto di sé completamente, dalla testa ai piedi, senza residui – se non sottoforma di *scarti* umani. Per definire questa

¹¹⁸ «L'arte, da quando è diventata autonoma, ha preservato l'utopia che è sfuggita dalla religione» (M. Horkheimer, *Arte nuova e cultura di massa*, in *Teoria critica*, II, p. 307, Einaudi, 1974).

peculiare accezione del concetto di arte in quanto tentativo del particolare di liberarsi dalle pretese totalitarie del *motivo conduttore dominante* (le leggi del mercato, i canoni estetici dominanti, gli imperativi etici dominanti, le mode, ecc.). Adorno usò il termine «*dissonanza*», con un chiaro riferimento alla musica. «Un criterio per stabilire la verità della musica è di stabilire se essa abbellisce l'antagonismo che si afferma anche nel suo rapporto con gli ascoltatori, cadendo così in contraddizioni estetiche più che mai senza speranza, ovvero se affronta l'esperienza dell'antagonismo nella propria costituzione. Le tensioni interne alla musica sono l'apparenza, ignara di sé, di tensioni sociali. A partire dalla rivoluzione industriale, tutta la musica patisce dell'inconciliabilità dell'universale col particolare, dell'abisso esistente tra le sue forme tramandate, estensive, e ciò che in esse avviene di specificamente musicale ... In essa si manifesta musicalmente la divergenza tra interesse generale e individuale, mentre l'ideologia ufficiale vuole che entrambi armonizzino. La musica autentica, come del resto ogni autentica arte, è sia criptogramma dell'opposizione inconciliata tra il destino del singolo e la sua destinazione umana, sia rappresentazione della connessione sia pure problematica degli antagonistici interessi singoli con una totalità, sia infine della speranza di una conciliazione reale»¹¹⁹.

Qui viene alla ribalta un altro importante concetto legato all'opera d'arte, quello di *verità*: essa è *autentica* nella misura in cui non chiude gli occhi dinanzi al pessimo presente, non pretende

¹¹⁹ Theodor, W. Adorno, *Introduzione alla sociologia della musica*, pp. 83-84, Einaudi, 2002. Nel saggio *Dissonanze*, Adorno scriveva a proposito del cosiddetto *gusto musicale* che «Il concetto stesso di gusto è superato. L'arte responsabile si orienta verso criteri vicini alla conoscenza, come l'esatto e l'inesatto, il giusto e lo sbagliato. Per il resto non c'è più una scelta ... Per chi si trova accerchiato da merci musicali standardizzate, valutare è diventata una finzione; egli non può sottrarsi alla loro strapotenza, né scegliere tra quello che gli viene presentato: tutto è talmente simile che la preferenza è legata solo al dettaglio biografico o alla situazione particolare in cui avviene l'ascolto ... La forza di seduzione dello stimolo sopravvive ancora solo dove sono più forti le forze della rinuncia, cioè nella dissonanza, che non ammette di credere all'inganno dell'armonia costituita» (*Dissonanze*, pp. 10-14, Feltrinelli, 1959).

di poter riconciliare su una tela, su un pentagramma, su dei fogli di carta ciò che la società disumana *non può* riconciliare. Sotto questo aspetto l'arte diventa prassi *critica* dell'esistente, a prescindere dalle intenzioni immediate degli artisti, dalle loro manifeste concezioni del mondo: infatti, quando è autentica, l'opera d'arte in qualche modo sfugge sempre al controllo razionale del proprio autore, tende a oggettivarsi come realtà autonoma, assai più «figlia dei tempi» che del suo autore concepito nella sua – impossibile – autonoma soggettività. Da questo punto di vista le opere di Tolstoj e di Dostoevskij sono emblematiche. E difatti Hegel osservava che prim'ancora che nel pensiero, la dialettica è nelle cose stesse¹²⁰. Ma, anche qui, il concetto di verità deve essere concepito e formulato in termini problematici, in quanto spesse volte nella menzogna può annidarsi la verità, e viceversa. Ad esempio, se ogni pretesa di autonomia e di emancipazione accampata dagli artisti si rivela falsa e ideologica quando si arresta al mero esercizio artistico, pure in essa si esprime qualcosa di profondamente vero, e cioè il bisogno di libertà e di felicità dell'individuo. Quindi ancora una volta occorre ricorrere alla riflessione critica per capire se e come, per quali contorte vie un'opera d'arte è legata alla verità, e può dunque venir legittimamente definita «autentica» da questo peculiare punto di vista critico. Per questo, se è illusorio credere nell'arte come forma di vita alternativa rispetto alla realtà dominate, parimenti ideologico, e quindi falso, appare il punto di vista di chi, ponendosi dinanzi all'opera d'arte in termini

¹²⁰ In realtà la dialettica non è «nella cosa stessa», ma nel rapporto che viene a instaurarsi tra il soggetto e l'oggetto della sua riflessione. Se il pensiero *acquisisce* la capacità di cogliere la cosa nella sua totalità, radicalità – essenzialità – e *vitalità*, allora esso realizza una dialettica che non abita solo nel suo cervello, in quanto essa ha conquistato una dimensione pienamente *oggettiva*. L'oggettività della cosa, infatti, non può mai prescindere dal suo rapporto, più o meno mediato, più o meno immediato, con il soggetto. Ma, a ben guardare, non si tratta mai di un soggetto «robinsoniano», solipsistico, bensì di un soggetto collettivo, storicamente e socialmente determinato. È il soggetto che viene fuori dalla *prassi sociale umana* e che la produce sempre di nuovo. In questo senso è giusto dire che il rapporto tra soggetto e oggetto è una *relazione sociale*.

immediatamente politici, pretende dall'artista un intento *coscientemente critico*, se non addirittura «rivoluzionario». L'arte come manifesto politico sembra essere il lato speculare della concezione kantiana dell'arte come produzione e contemplazione della pura e disinteressata bellezza. I concetti di mediazione, di riflessione critica, di atteggiamento «pratico» nei confronti dell'opera d'arte vanno perciò sempre mantenuti fermi, giacché tanto il suo produttore quanto il suo consumatore non vi si avvicinano in modo spontaneo, «puro», scevro dai condizionamenti sociali, ma anch'essi unicamente come prodotti sociali, «portatori» di concezioni, di emozioni, di esperienze, di interessi, di valori e quant'altro che portano il marchio della cosiddetta «epoca». Anche l'istinto, che pare conservare una tetragona aura naturale, è storicamente e socialmente mediato – «educato» –, non è qualcosa che rimanda direttamente alle nostre cosiddette radici naturali.

Sotto questo aspetto, l'estetica hegeliana mostra un limite importante quando, pur non relegando, alla stregua dei neoplatonici, l'arte nella sfera della mera intuizione, ne negava tuttavia lo *status* di attività pienamente e profondamente concettuale – qual'è la riflessione filosofica che penetra la religione e la scienza –, arrivando a postularne praticamente la fine, almeno nella sua espressione figurativa, nel momento in cui sembrava far coincidere la più alta espressione estetica con la cosciente riflessione intorno l'Assoluto: «il ritornare dello Spirito a se stesso» determinava, per il ragno di Stoccarda, la fine dell'arte come della storia attraverso il loro «compimento»¹²¹. Come ebbe a osservare criticamente Marx, Hegel concepì la società borghese come compimento di tutto ciò che *un tempo* aveva conosciuto il cambiamento: della storia, della religione, dell'arte, della scienza; come l'apice insuperabile dello sviluppo

¹²¹ «La poesia si presenta come quell'arte particolare in cui l'arte stessa incomincia a dissolversi e a raggiungere per la conoscenza filosofica il suo punto di passaggio alla rappresentazione religiosa come tale e insieme alla prosa del pensiero scientifico» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, II, p. 1280, Feltrinelli, 1978). A conclusione della sua *Estetica*, Hegel scrive che «Al culmine la commedia conduce al contempo alla dissoluzione dell'arte in generale» (p. 1637).

umano, l'ultimo fotogramma del film intitolato *Fenomenologia dello spirito*. Un epilogo piuttosto inadeguato, e quindi brutto in senso hegeliano, a giudicare da come si sono messe le cose dopo la morte del grande filosofo.

Per diversi aspetti Goethe superò l'amico filosofo, dimostrando di maneggiare in modo più oggettivo la comune dialettica idealistica. D'altra parte, la teoria estetica hegeliana si muove all'interno di quella fenomenologia dello spirito che, se mostra il «*falso movimento*» (Marx) del ritorno dello Spirito a se stesso, lascia tuttavia espandersi nel seno dell'apparente viaggio dello Spirito verso se stesso un vasto mondo oggettivo dominato da concrete forze storiche e sociali. Per Hegel l'arte, per diventare veramente tale, deve emanciparsi dal rango della mera intuizione sensibile e dall'attività accidentale e orientata in senso esclusivamente e immediatamente pratico (utile), deve cioè recare i segni indelebili della prassi sociale umana, deve conoscere in profondità la mediazione del *sociale* e la distanza dal *naturale*. Dopo aver osservato che giustamente non osiamo chiamare arte i segni tracciati dai fanciulli su una parete, Hegel scrive che «la bellezza come opera spirituale ha bisogno invece per i suoi stessi inizi di una tecnica già sviluppata, di tentativi ed esercizi multiformi ... Qui le cose stanno come con il comportamento di un uomo ben educato, che in tutto quel che fa e dice, si muove in modo semplice, libero, naturale, benché questa libertà semplice non sia in lui dote naturale, ma sia il risultato di una compiuta educazione. Perciò l'arte, sia secondo la natura delle cose che secondo la storia reale, appare nei suoi inizi piuttosto come *artificiosità* e *pesantezza*»¹²². La natura dell'uomo, in quanto

¹²² Ivi, p.812. In effetti tutta l'*Estetica* hegeliana segue con grande coerenza il grande sistema filosofico esposto nella *Fenomenologia dello spirito*, e i seguenti passi varranno a testimoniarlo: «L'arte non ha altra vocazione che quella di portare dinanzi all'intuizione sensibile il vero, quale esso è nello spirito, riconciliato, nella sua totalità, con l'oggettività ed il sensibile ... Come soggetto divino che viene ad effettuale realtà esso deve essere trasfigurato conformemente all'assoluto in una apparenza con questo concordante e da questo compenetrata» (*Estetica*, II, p. 822). «Nell'arte abbiamo a che fare non con un congegno semplicemente piacevole o utile, bensì con la liberazione dello spirito dal

«animale artistico», come *seconda natura*, natura artificiale e... pesante. Le parole di Hegel, tra l'altro, richiamano alla mente la critica marxiana della «dottrina materialistica delle circostanze e dell'educazione», la quale «dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato»¹²³. Nessuna sorpresa deve dunque destare che l'educato, il discepolo Marx, abbia «capovolto» l'educatore, il maestro Hegel.

contenuto e dalle forme della finitezza, con la presenza e la conciliazione dell'assoluto nel sensibile e nell'apparente, con uno svolgimento della verità che non si esaurisce come storia naturale, ma si rivela nella storia del mondo, di cui essa stessa costituisce il lato più bello e la migliore ricompensa del duro lavoro entro il reale e dell'ingrata fatica della conoscenza» (p. 1637). Ecco allora spiegata la «pesantezza» di cui parla Hegel: attraverso il processo artistico, che rappresenta lo sforzo dell'uomo di adeguare il concetto (lo Spirito) alla forma (la sensibilità), «il dentro» con «il fuori» – nonché l'universale con il particolare e così via di seguito attraverso le coppie dialettiche hegeliane ben note –, lo Spirito si libera delle forme artistiche che, al contempo, lo manifestano e lo imprigionano nella finitezza del materiale e della ricezione sensibile. Si passa così dalla pesantezza (dallo «stile grave») dell'*architettura*, che rappresenta la più antica espressione artistica del divino (*simbolismo*), alla più plastica e libera scultura, la quale ha trovato nell'arte *classica* greca la sua più alta e irripetibile espressione, per passare ancora alla pittura, alla musica e alla poesia nella forma dell'arte *romantica*. Dal lato dello Spirito si osserva un processo di affrancamento attraverso la sua manifestazione in forme sempre meno pesanti; dal lato dell'artista si nota un processo di presa di coscienza del vero significato dell'arte, che è appunto la manifestazione del divino attraverso la trasfigurazione della materia manipolata. La poesia moderna, portando a compimento questo processo di liberazione e di rischiaramento, contraddice il concetto stesso dell'arte in quanto, per un verso, sopprime un lato dell'unità realizzata dall'opera d'arte: quello della sensibilità, in quanto riproduce la spazialità, la temporalità e l'oggettività delle cose servendosi di puri concetti; e per altro verso gioca per così dire a carte scoperte con il divino. «Il procedimento filosofico consiste da un lato nell'approfondire il contenuto spirituale, dall'altro nel provare che l'arte dapprima soltanto cerca il contenuto a lei adeguato, poi lo trova ed infine lo sorpassa ... Ora la poesia mette nel modo più evidente in rilievo quest'ultimo carattere, inquantoché nelle sue incarnazioni artistiche essa va concepita essenzialmente come un uscir fuori dalla sensibilità reale ed abbassarla» (p. 1279). Qui si rende plasticamente evidente il limite concettuale dell'idealismo hegeliano.

¹²³ Marx, terza delle *Tesi su Feuerbach*, p. 4, Editori Riuniti, 1972.

Già Aristotele (*Poetica*) aveva sottolineato come l'arte esprima contenuti reali della vita umana, e non semplicemente idee e istinti, ed è appunto per questo che l'elaborazione di una teoria estetica ha sempre dovuto fare i conti, sebbene il più delle volte in modo inconsapevole agli stessi teorici dell'arte, con la dialettica di universale e particolare (natura e storia, contenuto e forma, genere e individuo, ecc.). Nella prassi e nella teoria estetica di Goethe questa dialettica fu invece sempre chiara e attiva, come si evince dai passi che seguono: «So bene che è difficile, ma la comprensione e la rappresentazione del particolare è anche la vita propria dell'arte. E poi: finché ci si ferma all'universale ognuno ci può imitare; ma nessuno può imitarci il particolare. Perché? Perché gli altri non lo hanno vissuto. Non c'è neppure da temere che il particolare non trovi eco. Ogni carattere, per quanto tipico possa essere, e ogni oggetto da rappresentare, dalla pietra sino all'uomo, possiede universalità; poiché tutto si ripete e non vi è cosa al mondo che sia esistita soltanto una volta»¹²⁴. Il problema allora è se l'artista riesce a esprimere la totalità del reale attraverso la particolarità, e se riesce a far vivere concretamente concetti, esperienze e aspirazioni universali, mentre dal lato del critico il problema si pone come capacità di saper cogliere la dialettica di universale e particolare nell'opera d'arte che gli sta dinanzi.

Nella nostra società non solo la libertà è negata (annichilita), come del resto accade per la felicità nella sua assenza umana, ma l'oggettività del mondo – cioè dei molteplici bisogni umani – tende “spontaneamente” a reificarsi a causa dei ben noti rapporti sociali che trasformano ogni cosa in merci da vendere, acquistare

¹²⁴ Citazione tratta da G. Lukàcs, *Prolegomeni a un'estetica marxista*, p. 141, Einaudi, 1957. Quanto la posizione concettuale di Goethe in merito al rapporto universale-particolare fosse vicina a quella di Hegel lo si può facilmente apprezzare accostando queste due citazioni: «L'universale e il particolare – scriveva Goethe – coincidono; il particolare è l'universale che appare in condizioni diverse» (ivi, p.137). Secondo Hegel, la «Realtà è sempre unità di universale e di particolare; è l'esser l'universalità decomposta nella particolarità, la quale ultima appare come autonoma, sebbene essa sia retta e costruita nella totalità» (*Lineamenti di filosofia del diritto*, p. 270, Laterza, 1954).

e usare in vista di un *profitto* – economico, psicologico, fisiologico, sensuale, genericamente sociale –, e ogni relazione umana in una transazione economica, registrabile su veri o metaforici libri mastri, su concrete o simboliche partite doppie della vita. Questa società sembra dunque essere particolarmente inadatta a produrre arte, sia per la sua invincibile ostilità nei confronti della libertà, sia per la tendenza dell’opera d’arte contemporanea a trasformarsi “naturalmente” in una merce come un’altra, il cui valore di scambio certamente non si forma nel processo di creazione immediata della ricchezza sociale, ma che senz’altro deve sottomettersi alle leggi generali dell’economia di mercato. Può una merce pretendere lo *status* di opera d’arte? In effetti, la domanda corretta dovrebbe essere quest’altra: può un’opera d’arte oggi, «nell’epoca della sua riproducibilità tecnica», per dirla con Walter Benjamin¹²⁵, sfuggire al destino

¹²⁵ Al contrario dei suoi amici dell’Istituto per le ricerche sociali di Francoforte, Walter Benjamin nutrì simpatie e speranze nei confronti dell’Unione Sovietica almeno fino alla prima metà degli anni Trenta, dopodiché le une e le altre iniziarono a scemare, fino a dileguarsi del tutto nel 1940, in seguito al patto fra Hitler e Stalin. Ma il punto di svolta nei suoi rapporti col «comunismo sovietico» è rappresentato proprio dal suo famoso saggio del 1936: «Egli sperava che il suo saggio programmatico *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, potesse essere pubblicato nell’edizione tedesca della rivista moscovita *Internazionale Literatur*. In questo caso gli stava a cuore di rendere nota la sua posizione riguardo alla controversia su una posizione estetica marxista, sorta all’interno del “dibattito sull’espressionismo”. Quando il curatore della rivista, un fanatico del realismo socialista, rifiutò il suo scritto, Benjamin fu costretto a constatare con rassegnazione che il saggio “proprio nel paese che ne è il destinatario naturale, in Russia, avrà meno effetti che in ogni altro paese”» (Bernd Witte, *Walter Benjamin*, pp. 154-155, Lucarini, 1991). La pessima influenza che lo stalinismo ha avuto anche su menti assai dotate, lo si può vedere compulsando gli scritti del «tardo» Lukàcs dedicati alla teoria estetica. La concezione dell’arte come «rispecchiamento estetico della realtà» appare tuttavia in Lukàcs più una sorta di attestato di fedeltà “diamantica” – in vista di un salvacondotto –, che un effettivo principio teorico organico alla sua teoria estetica e operativo nella sua critica. Lo sforzo teso a «sfuggire a ogni dogmatismo», a ogni volgare schematismo «realistico», rendono comunque molto interessanti le sue riflessioni teoriche quando vengono lette criticamente. Interessante è, per esempio, questa affermazione: «Per quanto in generale le maggiori opere d’arte raggiungono di solito anche tecnicamente il massimo

della reificazione – intesa come cattiva, alienata e alienante oggettivazione dei bisogni umani –, può essa sottrarsi al processo allargato della mercificazione? E qualora la risposta dovesse essere negativa, la creazione dell'artista perderebbe perciò stesso lo *status* di cui sopra?

Certo Nietzsche aveva ragione quando, in polemica con l'imperativo economico dello *scopo utile* e della *divisione sociale del lavoro*, e sulla scia della riflessione critica di Friedrich Schlegel e Heinrich von Kleist, precoci nemici implacabili della cultura ridotta a moda e a genere di consumo per palati sempre meno raffinati, associava la cultura alla libera attività avente come fine *esclusivo* il puro diletto della mente, l'appagamento dei bisogni spirituali, la sublime *coltivazione* dell'anima, i cui prodotti non possono avere un valore di scambio, né reale né virtuale¹²⁶. Ma questa ragione era anche falsa, e quindi ingenua, in quanto egli non si rendeva conto che il presupposto sociale che nelle

livello tecnico del loro periodo, la perfezione artistica non si identifica affatto, teoreticamente, con la perfezione tecnica, e uno sviluppo tecnico superiore non toglie niente alla perfezione estetica delle opere appartenenti ad una fase tecnicamente inferiore» (*Prolegomeni a un'estetica marxista*, p. 172).

¹²⁶ «Credo di aver notato da dove risuoni più chiaramente il richiamo a estendere e diffondere quanto più possibile la cultura. Questa estensione è uno dei dogmi economico-politici prediletti del presente. Massima quantità possibile di conoscenze e cultura uguale massima quantità possibile di produzione e bisogni uguale massima felicità possibile: questa è, più o meno, la formula. Abbiamo qui l'utile – o ancor più esattamente il guadagno, la massima acquisizione di denaro possibile – elevato a fine e scopo della cultura ... Secondo questa tendenza la cultura potrebbe essere definita all'incirca come la saggezza con cui ci si attiene "all'altezza dei tempi", con cui si conoscono tutte le strade per far soldi nel modo più semplice e con cui si padroneggiano tutti i mezzi attraverso cui passa il commercio tra uomini e popoli. Il compito vero e proprio della cultura sarebbe perciò quello di formare uomini quanto più possibile "correnti", nel senso in cui si dice che una moneta è "corrente". Quanti più uomini "correnti" ci fossero, tanto più felice sarebbe un popolo» (F. W. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 50, Newton, 1998). Nelle *Considerazioni inattuali* Nietzsche parla delle istituzioni culturali moderne come di una fabbrica che sforna giovani «addestrati per gli scopi dell'epoca»: «essi devono lavorare nella fabbrica delle utilità generali prima di essere maturi, anzi perché non diventino affatto maturi – in quanto questo sarebbe un lusso che sottrarrebbe una quantità di forze "al mercato del lavoro"».

società classiste ha reso e rende possibile quel *nobile* e disinteressato esercizio intellettuale si ripercuote potentemente anche su quest'ultimo. Il libero intellettuale di Nietzsche, filosofo e artista, appare perciò alla stregua di un uccello, le cui ali sono appesantite dalle catene dei dominati, che si libera in volo dentro una gabbia più o meno dorata: tutti pagano lo scotto del dominio sociale e dello sfruttamento, anche quelli che ne traggono giovamento e potere, e perciò ci serviamo della metafora del *buco nero*, in analogia con la nota teoria astrofisica, per esprimere la realtà di un dominio che non lascia sfuggire al suo esterno *nulla*. La stessa negazione critica di questa realtà può darsi solo dentro di essa, all'interno del buco nero sociale, che, infatti, non va evaso (semplicemente *non si può*), ma fatto esplodere dall'interno. Per questo ci appare infondato parlare di cultura e di arte in generale, in astratto, a prescindere dalla concreta prassi storico-sociale che le ha rese possibili e di cui esse fanno parte a pieno titolo. Come ogni altro assoluto metafisico, il concetto di «arte pura» è una risibile ingenuità. Ecco allora che la domanda che ponevamo poc'anzi dovrebbe venir riformulata in questi altri termini: in che rapporto sta l'opera d'arte con la verità del dominio sociale? In che modo essa esprime la libertà come privilegio sociale, ovvero come sua negazione, come dolore e come speranza? Ma questo, come abbiamo detto prima, non può dircelo l'opera d'arte «in sé e per sé» – e tantomeno può dircelo il suo autore o i suoi «fruttori», quasi sempre impigliati nelle reti dell'ideologia dominate –, ossia a prescindere della necessaria mediazione della riflessione critica. In questo senso il principio estetico basato sulla mera intuizione non coglie affatto il cuore del problema estetico, almeno nei termini in cui lo abbiamo impostato in queste pagine, e ne rimane anzi piuttosto alla superficie, surrogando la mancanza di profondità concettuale con generalizzazioni metafisiche, come quelle esibite ad esempio da Benedetto Croce¹²⁷, il cui giudizio

¹²⁷ «Pura intuizione, rappresentazione ingenua della realtà, rappresentazione del sentimento ..., sono dunque tutte formule equivalenti e definizioni tutte dell'attività estetica e dell'arte» (B. Croce, *Filosofia della pratica*, p. 175,

estetico era basato sulla netta distinzione tra forma e contenuto, tra *essenza* artistica e *tecnica* artistica, quest'ultima espunta dalla vera e propria riflessione estetica in quanto elemento inessenziale dal punto di vista critico. Come se l'arte non fosse stata imparentata fin dalle sue origini con la tecnica, con il lavoro, con la prassi sociale materiale degli individui. La radice non mente mai: la radice della parola *arte* si trova nel lavoro, mentre la radice della parola *cultura* è da ricercarsi nell'attività lavorativa che ha permesso per la prima volta all'uomo di diventare un animale sociale «acculturato»: nell'agricoltura. Hegel ha individuato in tutte le grandi religioni mondiali il rapporto tra la nascita della cultura, in primo luogo attraverso l'espressione artistica dello spirito, e l'agricoltura. Ad esempio, ricordando il mito del pugnale d'oro con il quale Dshemshid (nella religione di Zoroastro) divise la terra per conto di Ohrmazd (Dio della luce, del bene, della giustizia, dell'amore, della dolcezza, ecc.), Hegel scrive:

«In questo caso il pugnale che spacca la terra è un'immagine che può stare a significare l'agricoltura. Questa non è un'attività spirituale, ma non è neanche solo un puro fatto naturale; è un lavoro generale umano che nasce dalla riflessione, dall'intelletto e dall'esperienza e che investe tutti i tratti della vita umana»¹²⁸.

E dopo il pugnale-aratro di Zoroastro vi è anche l'Osiride degli egiziani (per non parlare del «mito mosaico della genesi» di cui già abbiamo detto), il quale «significa anche l'*umano* stesso: egli è santificato come fondatore dell'agricoltura, della ripartizione dei campi, della proprietà, delle leggi, ed il suo culto si riferisce quindi parimenti a delle attività spirituali umane che sono strettamente associate con l'etica e il diritto» (p. 474).

Solo con l'avvento del moderno capitalismo, che soppiantò il lavoro artigiano in tutte le sue più significative forme, e con l'avvento delle moderne tecnologie produttive, che trasformarono il lavoratore in mera appendice della macchina, il rapporto tra arte

Laterza, 1932). Questa breve citazione ci dice anche quanto poco pratica fosse la «filosofia della prassi» immaginata dal filosofo italiano.

¹²⁸ G. W. F. Hegel, *Estetica*, I, pp. 436-437, Feltrinelli, 1978.

e prassi lavorativa è diventato assai più problematico di quanto non lo fosse stato nelle società precapitalistiche, nelle quali la commistione di artista e artigiano era evidente, come lo era quello di artista, artigiano, scienziato e filosofo. Ma sebbene problematico e mediato, quel rapporto non si è del tutto spezzato, ed è per questo che parlare di arte in generale, senza considerare la prassi sociale umana che le fornisce la linfa vitale, sia offrendole il materiale esistenziale che essa plasma creativamente, sia rendendola materialmente – tecnicamente – possibile, è del tutto insensato. La realtà storica e sociale è assai più che il mero «contesto» dell'opera d'arte, il suo «sfondo», alla stregua dei fondali, sempre cangianti, delle rappresentazioni teatrali: è piuttosto la sua carne e il suo spirito. Quando riflettiamo intorno al concetto e alla prassi dell'arte è bene non dimenticare quanto ebbe a scrivere Walter Benjamin, e cioè che «Non esiste nessuna testimonianza di civiltà che non sia contemporaneamente una testimonianza di barbarie».

Scriveva Marx criticando le banalità proferite da Max Stirner intorno alla natura necessariamente *geniale* e «*unica*» dell'artista:

«La concezione esclusiva del talento artistico in alcuni individui e il suo soffocamento nella grande massa, che ad essa è connesso, è conseguenza della divisione del lavoro. Anche se in certe condizioni sociali ognuno fosse un pittore eccellente, ciò non escluderebbe che ognuno fosse un pittore originale, cosicché anche qui la distinzione tra lavoro «umano» e lavoro «unico» si risolve in una pura assurdità. In un'organizzazione comunista della società in ogni caso cessa la sussunzione dell'artista sotto la ristrettezza locale e nazionale, che deriva unicamente dalla divisione del lavoro, e la sussunzione dell'individuo sotto questa arte determinata, per cui egli è esclusivamente un pittore, uno scultore, ecc.: nomi che esprimono a sufficienza la limitatezza del suo sviluppo professionale e la sua dipendenza dalla divisione del lavoro. In una società comunista non esistono pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche ... Perciò – i cavalieri filosofici della sostanza – trascurano saggiamente di soffermarsi sulla divisione del lavoro, sulla produzione materiale e sullo

scambio materiale, che appunto sussumono gli individui sotto condizioni e modi di attività determinati»¹²⁹.

Per dirla con Nietzsche, nella comunità umana «*l'uomo non è più artista, ma è diventato opera d'arte*». In questo modo umano viene a colmarsi quel fossato tra arte produttiva e ricezione passiva dell'opera d'arte, tra arte e vita quotidiana degli uomini che nella società borghese non ha cessato di allargarsi, nonostante la «cultura di massa» e grazie a essa. Il comunismo come «*opera d'arte senza pubblico*» – sempre mutuando il bel saggio sulla *Nascita della tragedia* del filosofo di Röcken – è una definizione forse non del tutto azzardata, e comunque oltre ad essere «esteticamente» bella, essa esprime bene il nostro concetto di «comunismo». Come bello, e soprattutto vero, una volta messo «sulle gambe» e liberato da ogni incrostazione «aristocratica», è il concetto nietzscheano di «*gaià scienza*», di una scienza cioè liberata dalle catene della divisione sociale del lavoro, dal servizio obbligatorio espletato sotto gli ordini dello Stato e del capitale, e diventata prassi umana volta alla conoscenza disinteressata delle cose, espressione e appagamento dell'amore umano per la verità, e non strumento del dominio sulla natura e sull'uomo. Anche qui, la vita stessa degli uomini deve diventare «un esperimento di chi è volto alla conoscenza», «un mezzo della conoscenza», come d'altra parte è anche l'arte. In questo senso peculiare possiamo parlare con una certa «legittimità» teorica del comunismo come di un'opera dell'arte e della scienza continuamente e gaiamente prodotta nell'epoca degli individui liberamente associati in una comunità che conosce solo valori d'uso e bisogni *umani* da soddisfare. «Se vuoi godere dell'arte devi essere un uomo artisticamente educato», scriveva Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, il che equivale a dire che se vuoi essere un uomo devi essere un individuo *umanamente* educato. Marx spiegò il «godimento estetico» che «l'arte e l'epos greco ... continuano a suscitare in noi» – oltre a costituire, «sotto un certo aspetto, una norma e un modello inarrivabili» – con il carattere infantile, nell'accezione più positiva del termine, della società

¹²⁹ Marx, *L'ideologia tedesca*, p. 407.

greca, la quale rappresenta ai nostri occhi «la fanciullezza storica dell'umanità», e che come tale ci mostra quei caratteri di pienezza, di spontaneità e di naturalità che il successivo processo storico si è incaricato di dissolvere. «E perché mai la fanciullezza storica dell'umanità, nel momento più bello del suo sviluppo, non dovrebbe esercitare un fascino eterno come stadio che più non ritorna? Vi sono fanciulli rozzi e fanciulli saputi come vecchietti. Molti dei popoli antichi appartengono a questa categoria. I greci erano fanciulli normali. Il fascino che la loro arte esercita su di noi non è in contraddizione con lo stadio sociale poco o nulla evoluto in cui essa maturò. Ne è piuttosto il risultato, inscindibilmente connesso con il fatto che le immature condizioni sociali in cui essa sorse e solo poteva sorgere, non possono mai più ritornare»¹³⁰. E siccome «Un uomo non può tornare fanciullo o altrimenti diviene puerile», com'è capitato in sorte a non pochi artisti e intellettuali amanti della Grecia classica ma a digiuno di «dialettica storica», l'umanità decrepita dei nostri tempi deve «aspirare a riprodurre, ad un più alto livello, la sua verità primordiale», cioè a dire il bisogno tutto umano di una vita piena, spontanea, naturale – nell'accezione sempre *umana* del termine –, liberata dalle mutilazioni, dalle costrizioni e dalle complicazioni *necessariamente* immanenti al sistema di dominio sociale. Se è vero che, come scriveva Hegel, «La verità nell'arte richiede, come la verità in generale, la concordanza fra esterno ed interno, fra concetto e realtà»¹³¹, possiamo legittimamente pensare al comunismo come ad una grande opera d'arte.

Benjamin criticò giustamente ogni tentativo, operato dagli artisti e dai filosofi dell'arte attivi negli anni Venti e Trenta del secolo scorso, di mettere al riparo l'autonomia, la singolarità e l'unicità del «prodotto artistico» nel contesto di una società, come quella capitalistica, che aveva fatto della riproduzione tecnica dell'opera d'arte e del suo valore di scambio un fatto distintivo e

¹³⁰ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, p. 40, La nuova Italia, 1978.

¹³¹ Hegel, *Estetica*, I, p. 452.

definitivo. Il passaggio dal capitalismo liberoscambista, che ancora rendeva possibile, sebbene in forma residuale, quell'esperienza di godimento artistico individuale e irripetibile (il famoso *hic et nunc*) che conferiva all'opera d'arte almeno un residuo «aurale»¹³², al capitalismo monopolistico che permeava di sé l'intero spazio sociale, reificandolo e assoggettandolo alle imperiose leggi del mercato, rendeva del tutto chimerica e anacronistica la difesa della vecchia trincea estetica scavata intorno alla sacralità dissacrata dell'«aura». Non solo non bisognava lasciar cadere molte lacrime sul latte versato, e non più recuperabile, della cosiddetta «arte auratica», sebbene essa rappresentasse la più alta forma artistica prodotta finora dall'uomo, ma occorreva operare attivamente per distruggerne gli ultimi cascami, in modo da trasformare la legittima nostalgia e il condivisibile dolore per la sua scomparsa in una produttiva ricerca di nuove esperienze artistiche e di nuovi rapporti comunicativi tra autore e spettatore. Si trattava, per il filosofo tedesco, di rispondere alla crisi della vecchia concezione estetica con uno scatto in avanti, in primo luogo attraverso l'uso di quella stessa tecnologia che il capitalismo impiegava per dominare e sfruttare l'uomo e la natura. In questo contesto si situa pure la sua critica del positivismo, il quale «Nello sviluppo della tecnica riconosce i progressi della scienza della natura, ma non i regressi della

¹³² «Isolata dal suo rapporto con il rito, l'arte si è smembrata nelle singoli arti e ha irrimediabilmente perduto, come dirà Walter Benjamin, l'aura e l'autorità dell'opera originale indissolubilmente legata alla sua collocazione nel tempo e nello spazio della tradizione. Come osserverà ancora lo stesso Benjamin, l'opera d'arte acquista, in questo modo, un semplice valore espositivo, diventa l'oggetto di una fruizione simultanea da parte di un pubblico di massa e si trasforma per questa via in una immagine decorativa che, come dirà ancora Benjamin, “può accompagnare la vita quotidiana come illustrazione. L'impiego indiscriminato del neoromanticismo, del neogotico o del neorinascimentale nell'architettura, il dilagare nel teatro e nella letteratura del dramma, del poema e del romanzo storico, il trionfo del *kitsch* storicistico nella moda e nell'arredamento sono i fenomeni notissimi dell'Ottocento che, come osserva Nietzsche nella seconda Inattuale, hanno trasformato la cultura moderna nel “carnevale di una esposizione universale”» (Giuliano Baioni, *Introduzione alle Considerazioni inattuali* di Nietzsche, p. XXXII, Einaudi, 1981).

società», e che chiude gli occhi dinanzi allo strettissimo rapporto che lega il capitalismo alla tecnica e alla scienza¹³³. Detto per inciso, la critica del positivismo e dell'evoluzionismo che s'impossessarono della teoria della Seconda Internazionale, che si trova nel saggio su *Eduard Fuchs, il collezionista e lo storico*, rappresenta forse il momento teoricamente e politicamente più significativo del celebre libro sull'opera d'arte di Benjamin. Il «capovolgimento dialettico» auspicato da Benjamin trovava soprattutto nella fotografia, nel cinema (più in quello muto che in quello sonoro) e nella radio (la quale poteva diventare «la continuazione dell'epica con altri mezzi») i suoi naturali e fecondi spazi di iniziativa artistica e critica, le tre tecnologie «regine» che permettevano all'artista e al critico dell'arte di esercitare la loro vitale funzione sociale nel nuovo contesto storico, facendo della ricezione di massa dell'opera d'arte, mediata dal mercato, una potente leva per «democratizzare» e «politicizzare» quest'ultima. Nietzsche per ciò che riguarda la critica della cultura borghese nell'epoca della sua «degenerazione» e della sua «decadenza»; Baudelaire sul versante della letteratura che vuole fare i conti con la massificazione della cultura, senza distoglierne aristocraticamente lo sguardo in virtù di istanze estetiche ormai superate; Karl Kraus su quello della critica della società borghese a partire dai «dettagli» offerti dalla vita quotidiana – ma è *nei dettagli che si annida il dominio* –, e dall'affettata pretesa di autonomia dalle leggi del mercato avanzata degli intellettuali «alla moda», degradati al rango di *giornalisti* della cultura; Chaplin per il cinema e Bertolt Brecht per il teatro e la critica letteraria: questi i punti di riferimento teorici e politici più significativi che Benjamin utilizzò per orientarsi nella problematica ricerca di nuove forme artistiche e di nuove metodologie critiche. Il tutto amalgamato da quel «messianismo ebraico», che lo avvicinava a molti intellettuali ebrei progressisti del suo tempo e che non lo abbandonerà mai del tutto neanche dopo la sua «conversione» al

¹³³ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, p. 89, Einaudi, 1966.

«materialismo storico», che conferì al suo pensiero la radicalità e la particolare cifra stilistica che apprezziamo nei suoi scritti.

Certamente si può cogliere nell'eccessiva enfasi posta dal filosofo tedesco sulla tendenza politicamente progressiva delle tecniche artistiche più avanzate l'influenza «pedagogista» e militante di Brecht, il cui materialismo volgare e adialettico – di matrice sovietica – ne depotenziarono e ne appiattirono alcuni aspetti importanti della critica sociale e della stessa impostazione del problema estetico. Come ricorda il prefattore dell'*Opera d'arte*, «il Brecht del 1927 salutava con gioia la scomparsa del vecchio tipo d'uomo e l'avvento di un nuovo che “non si lascerà modificare dalle macchine, ma sarà lui a modificarle”, accumulava le dichiarazioni antiintellettualistiche e approvava lo sport, il cinema, le macchine, la spersonalizzazione, la sostituzione dello psicologismo con il behaviorismo e quant'altro»¹³⁴ Questa cattiva influenza, che comunque non riuscì a fare deragliare il percorso di crescita teorica di Benjamin interrottosì drammaticamente nel 1940, si può vedere nell'eccessivo ottimismo che egli nutrì a proposito dell'uso politicamente rivoluzionario dei nuovi mezzi di comunicazione di massa e della stessa pur criticata «cultura popolare». Se l'avvicinamento delle masse all'opera d'arte mandava in soffitta la vecchia fruizione elitaria di essa, e le metteva in contatto con le più disparate correnti culturali (comprese quelle radicali e rivoluzionarie), in primo luogo questo fenomeno esprimeva e alimentava continuamente il meccanismo disumano della reificazione capitalistica che lo aveva reso possibile. In questo contesto, collaborare attivamente e col sorriso sulle labbra alla morte dell'«arte auratica», la quale recava almeno qualche traccia di resistenza umana alle forze totalitarie dell'economia capitalistica, rischiava di far precipitare il pensiero critico nell'apologia dell'arte sottoposta alle leggi del mercato, e tradiva

¹³⁴ Ivi, p. 9.

una concezione piuttosto adialettica dei processi storici¹³⁵. «L'aura dell'opera d'arte – scriveva Adorno – non è solo l'ora e il qui di questa, secondo la tesi di Benjamin, ma tutto ciò che nell'opera rimanda al di là della sua datità»¹³⁶. In effetti si coglie nel filosofo berlinese una ricezione abbastanza schematica e poco dialettica del «materialismo storico», come dimostra tra l'altro la sua interpretazione del marxiano *feticismo della merce*, letto più in chiave psicologica e ideologica, che nei corretti termini storici e sociali nei quali li aveva posti il comunista di Treviri¹³⁷. Probabilmente Benjamin non si rese del tutto conto di quanto realmente potente e invasivo fosse diventato il dominio sociale capitalistico, e ciò lo indusse a nutrire eccessive illusioni in merito a un possibile uso alternativo della stessa «cultura di massa», il quale comunque esigeva la più alta sorveglianza critica da parte di chi lo praticava. Tanto più se si metteva questa strapotenza «globale» del capitalismo uscito dalla prima guerra mondiale con l'estrema debolezza delle classi dominate, battute non solo nei paesi a più alta «maturità» capitalistica, ma persino nella roccaforte della rivoluzione proletaria, in Russia, la cui leadership «oggettivamente» controrivoluzionaria faceva largo uso dei nuovi mezzi di comunicazione di massa per assoggettare le masse al nascente capitalismo di Stato e alla mai fiaccata – salvo la brevissima parentesi leniniana – potenza grande russa. Naturalmente non poche considerazioni teoriche e politiche di Benjamin vanno lette alla luce della sua illusione circa la natura proletaria e rivoluzionaria della Russia.

Per quanto riguarda il problema della cosiddetta «aura» – che per noi ha un significato proprio in quanto essa va molto al di là della «datità» dell'opera d'arte –, confessata la nostra mancanza di

¹³⁵ «Contrariamente a Marx, Benjamin concepisce la rivoluzione come negazione di ciò che è sopravvissuto, come cesura della storia intesa in senso deteriore» (B. Witte, *Walter Benjamin*, p.128).

¹³⁶ T. W. Adorno, *Teoria estetica*, p. 66, Einaudi, 1975.

¹³⁷ «... Il carattere di feticcio delle merci non è un fatto della coscienza ma è dialettico nel senso particolare che produce coscienza» (lettera di Adorno a Benjamin del 2 agosto 1935; in M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, p. 284, Einaudi, 1979).

«competenze specifiche» *anche* sull'impervio terreno della teoria estetica, ci viene da dire quanto segue: non si tratta di stabilire un dualismo rigido, adialettico tra vecchia «arte auratica» e nuova arte «tecnicamente riproducibile», quanto piuttosto di sforzarsi di individuare il nuovo nel vecchio, e il vecchio nel nuovo, cioè di imparare a cogliere le «istanze umane», che sempre muovono l'arte autentica, e la loro negazione, necessaria nelle società classiste, tanto nella «vecchia» quanto nella «nuova» arte. Il «momento umano» e quello disumano non vivono separati l'uno dall'altro alla stregua di sfere «ontologicamente» opposte, ma sussistono come poli della stessa totalità che si compenetrano continuamente, e che continuamente si trasformano l'uno nell'altro, dando corpo a una tensione dialettica che incarna ed esprime le attuali oggettive tensioni storico-sociali. Forse la «nuova aura» vive nascosta nelle pieghe di questa tensione soggettiva e oggettiva, che coinvolge tanto l'autore dell'opera d'arte quanto lo spettatore.

Concludiamo questa parte citando il concetto kantiano di *sublime*, il quale occupa un posto assai importante nella teoria estetica del filosofo tedesco. Per Kant sublime è ciò che non conosce misura, l'assolutamente smisurato, e perciò tale concetto non si riferisce agli oggetti del mondo, i quali, per quanto grandi, possono venir condotti in qualche modo a misura; esso ha piuttosto a che fare con il soggetto, è anzi un suo esclusivo e peculiare sentimento. La grandezza della natura funge da semplice stimolo esterno, che titilla il senso interno del sublime, che sorge come inadeguatezza tra l'immaginazione, che tende a crearsi oggetti smisurati, e la ragione, che tende all'opposto a ricondurre ogni cosa a misura, o per via diretta, ovvero mediatamente, servendosi di strumenti reali o concettuali per stabilire rapporti e confronti. Ma questa inadeguatezza non genera nel soggetto disagio, ma piuttosto piacere (puramente estetico, non sensuale né concettuale). Sublime non è l'oggetto esterno di smisurata grandezza – o almeno che così ci appare immediatamente, come una montagna, o una piramide, una cattedrale –, ma il sentimento di smisuratezza che esso fa nascere in noi, e che ci fa apparire

piccoli, e forse anche insignificanti, le piccole preoccupazioni della vita. «La sublimità non risiede dunque in nessuna cosa della natura, ma soltanto nel nostro animo, nella misura in cui possiamo giungere alla coscienza della nostra superiorità rispetto alla natura che è in noi, e quindi anche alla natura a noi esterna. Tutto ciò che suscita in noi questo sentimento, quindi la potenza della natura che sollecita le nostre forze, viene detto (per quanto impropriamente) sublime»¹³⁸.

Gli animali, o i marinai che debbono fronteggiare un mare in tempesta, con onde gigantesche e venti di forza smisurata, non possono sviluppare alcun senso estetico riguardante il sublime, il quale presuppone la calma del soggetto, il suo senso di potenza e di dominio sulle cieche forze della natura. Solo chi è libero, chi non subisce la potenza della natura, può coltivare il sentimento del sublime, mentre gli animali e gli uomini che ne sono assoggettati possono esprimere solo un sentimento di paura e di impotenza. «In realtà, ciò che noi, uomini civilizzati, chiamiamo sublime, per l'uomo rozzo si presenta come semplicemente terribile. Nella manifestazione della forza devastatrice della natura, nelle proporzioni della sua potenza, di fronte alla quale la sua scompare, egli non vede che l'affanno, il pericolo e il disagio che colpirebbero l'uomo che vi fosse esposto. Così, quel buono e d'altronde assennato contadino savoiaro dichiarava senz'altro pazzi tutti gli appassionati delle alte montagne» (p. 239). Chissà cosa avrebbe pensato l'assennato savoiaro alla vista di un uomo che si lancia da un aereo a migliaia di metri d'altezza o da un altissimo precipizio; forse avrebbe chiuso gli occhi inorridito, e sarebbe schizzato via gridando come un forsennato: «*si salvi chi può, il mondo è impazzito!*» Ancora Kant:

«Lo stupore, prossimo allo spavento, il raccapriccio ed il sacro orrore che afferra lo spettatore alla vista di montagne che s'innalzano fino al cielo, di profondi abissi nei quali le acque si precipitano con furia, di cupe solitudini invitanti a tristi meditazioni, ecc., se egli si sente al sicuro, non è timore reale; è soltanto un nostro tentativo di abbandonarci all'immaginazione, in

¹³⁸Immanuel Kant, *Critica del giudizio*, p. 238.

modo da saggiare il suo potere di collegare l'emozione suscitata nell'animo con lo stato di quiete di questo, collocandoci al di sopra della natura che è in noi, e quindi anche di quella fuori di noi» (p. 243). Dominio della natura, superamento e gestione della paura, coscienza della propria potenza, trasformazione dell'antico terrore in una benigna sollecitazione che eleva il nostro gusto estetico, la nostra immaginazione, il nostro spirito: ecco, in sintesi, il *sublime*. Ma cosa accade quando la natura non sortisce più il sublime effetto nei confronti del nostro spirito? Forse ci vuole un aiutino, forse bisogna ricorrere a un *deus ex machina*, magari sotto forma di LSD, di mescalina, di funghi allucinogeni, e quant'altro la moderna chimica può metterci a disposizione. Forse. L'immaginazione indebolita, fiaccata dalla civiltà, ha bisogno di forti medicine per tirarsi un po' sù. Alcuni rischiano persino la morte per sentirsi vivi, ma ciò non è sublime, bensì semplicemente miserabile, disumano.

6. *Dominio e liberazione. Eutanasia del dominio*

Per mettere in chiaro, sebbene nel modo sintetico – e per ciò stesso inadeguato – tipico degli appunti di studio, la posizione marxiana intorno ai concetti di *dominio* e di *libertà*, considerati però dal punto di vista delle classi dominate che «si fanno» potere politico, può tornare utile “cucire” alcuni passi tratti da un importante manoscritto di Marx, redatto nel 1875, nel quale egli commenta criticamente il libro *Stato e anarchia* di Bakunin apparso a Ginevra nel 1873. In questi passi mettiamo a confronto il punto di vista profondamente storico e dialettico del primo, con quello politicamente immaturo e teoricamente debole del secondo, il cui infantilismo esprimeva anche la condizione socialmente arretrata della Russia del tempo, e lo facciamo non per rispolverare una vecchia polemica che non interessa neanche i ragni che su di essa hanno steso tantissima ragnatela, ma per prendere in considerazione le classiche obiezioni che sempre sono state avanzate contro la possibile futura *dittatura* delle classi oggi dominate come «momento di transizione» dal capitalismo al comunismo. Vediamo cosa appuntava «il dotto tedesco nella sua triplice qualità di hegeliano, ebreo e tedesco», secondo la “classica” definizione del teorico russo dell’anarchia (tra le virgolette sono riportate le citazioni marxiane tratte dal libro di Bakunin):

«”il proletariato, organizzato come classe dominante. Vien fatto di chiedersi: se il proletariato sarà la classe dominante, su chi eserciterà il suo dominio? Ciò significa che rimarrà ancora un altro proletariato, il quale sarà suddito di questo nuovo dominio, di questo nuovo Stato ... O, se la questione viene considerata dal punto di vista nazionale, allora supponiamo che per lo stesso motivo rispetto al proletariato tedesco vittorioso gli slavi verranno a trovarsi in uno stato di dipendenza servile uguale a quello in cui il proletariato tedesco stesso si trova rispetto alla sua borghesia ... Se c’è lo Stato, c’è inevitabilmente anche il dominio, quindi anche schiavitù; il dominio senza schiavitù, palese o mascherata, è impossibile – per questo noi siamo nemici dello Stato. Cosa

significa proletariato organizzato come classe dominante?” Significa che il proletariato, invece di combattere battaglie particolari contro le classi privilegiati, ha sviluppato forza e organizzazione tali da permettergli mezzi coercitivi generali nella lotta contro di esse; essa può però impiegare soltanto mezzi economici che sopprimono il suo carattere di salariato, e quindi di classe; con la sua completa vittoria finisce quindi anche il suo dominio, in quanto il suo carattere di classe è scomparso ... “I tedeschi sono circa quaranta milioni. Tutti i quaranta milioni faranno ad esempio parte del governo?” Naturalmente! Poiché tutto ha inizio con l’autogoverno della comunità. “Il popolo intero governerà e non ci saranno governati?” Se un uomo domina se stesso, in accordo con questo principio egli non domina; egli è infatti se stesso e non un altro. Ciò significa semplicemente: quando il dominio di classe sarà scomparso e non esisterà più lo Stato nell’attuale senso politico. “Nella teoria dei marxisti il dilemma trova una soluzione molto semplice. Per governo popolare essi” (cioè Bakunin) “intendono il governo del popolo a mezzo di un numero ristretto di dirigenti, scelti (eletti) dal popolo”. Asino! Queste sono fandonie democratiche, chiacchiere politiche! ... Il carattere dell’elezione non dipende dal nome, bensì dalla base economica, dalle connessioni economiche degli elettori; e non appena queste funzioni hanno cessato di essere politiche, 1) non esiste più alcuna funzione governativa; 2) la distribuzione delle funzioni generali è divenuta un fatto amministrativo, che non attribuisce alcun potere; 3) l’elezione non ha più nulla del suo carattere politico odierno ... (Il termine) “socialismo scientifico” è stato usato soltanto in antitesi con il socialismo utopistico che vuol dar da bere al popolo nuove fantasticherie, invece di limitare la sua scienza alla conoscenza del movimento sociale del popolo stesso»¹³⁹.

Non comprendendo la genesi storica e sociale del *dominio di classe*, la cui massima espressione è incarnata dallo Stato in quanto organizzazione “suprema” della classe dominante,

¹³⁹ Marx, *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, in Marx-Engels, *Critica dell’anarchismo*, pp. 353-358, Einaudi, 1972.

Bakunin non poteva capire neanche il processo che avrebbe dovuto eliminarlo dalla faccia della Terra. Così il problema gli si presentava nel falso *Aut-Aut* tra *l'infinita permanenza del dominio di classe*, sebbene nella nuova forma di un dominio proletario, e *l'immediata scomparsa di ogni forma di dominio*. Il «*momento di transizione*» prospettato «dall'hegeliano, ebreo e tedesco» (e per ciò stesso «ambizioso, vanitoso, litigioso, intollerante e assoluto come Geova», nonché «astratto fino al limite dell'insopportabile e del vizio») doveva così suonargli *insopportabilmente* dialettico, come un semplice e disonesto sotterfugio dottrinario teso a celare le vere intenzioni dei dittatori comunisti. Occorre anche dire che più che Marx, Bakunin conosceva i “marxisti”, soprattutto Lassalle e Liebknecht, ai quali il primo non mancava di fare continuamente il pelo e il contropelo critico. Sembra incredibile, ma la stragrande maggioranza delle obiezioni alle tesi di Marx si basano sulle tesi dei «marxisti», peraltro mai autorizzati dal primo a presentarsi come suoi epigoni. Forse perché il Marx «*in quanto Marx*» risulta ai suoi critici un osso troppo duro da rosicchiare senza mettere a repentaglio la propria fragile dentatura critica.

Il fatto è che millenni di storia di dominio sociale ci hanno abituato a pensare come impossibile l'eliminazione di questo dominio, a immaginare questa straordinaria possibilità emancipatrice alla stregua di un sovvertimento dell'«ordine naturale delle cose», il quale «da sempre» mostra una classe di privilegiati che sfrutta e opprime una classe “dedicata” al lavoro servente (dagli schiavi ai servi della gleba, fino ai moderni lavoratori manuali e intellettuali)¹⁴⁰. Si pensa che senza questa

¹⁴⁰ Questo pensiero comune radicato nella realtà del millenario processo storico è stato espresso, nel modo schietto, brillante e privo di moralismo ipocrita che ce lo fa apprezzare, dall'«aristocratico» Nietzsche: «Il fatto curioso è però che tutto ciò che esiste od è esistito sulla terra in fatto di libertà, di finezza, di coraggio, di danza e di magistrale sicurezza, sia nel pensiero stesso o nel governare, o nel parlare e persuadere, nelle arti come nei costumi, si è sviluppato solo grazie alla “tirannia di tali leggi arbitrarie” e, con ogni serietà, a questo proposito è assai probabile che proprio questo sia “natura” e “naturale” ... La cosa essenziale in una buona e sana aristocrazia è che essa assuma con tranquilla coscienza il sacrificio di innumerevoli esseri umani che devono essere oppressi, abbassati per *amor suo* a diventare uomini incompleti, schiavi, strumenti ... Oggi ci si

configurazione sociale «eterna e naturale» il mondo semplicemente non potrebbe esistere, ovvero esisterebbe solo nella più nera miseria, fino a regredire alle condizioni dei primordi. Prendiamo il denaro: appena si prende in considerazione la possibilità di una sua estinzione viene alla mente il baratto e altre relazioni e transazioni sociali «antidiluviane». Il pensiero comune (a partire da quello che si esprime nella scienza economica) conferisce al denaro una funzione sociale metastorica e, anzi, francamente *metafisica*, che gli deriverebbe da misteriose qualità intrinseche. Senza che l'individuo ne abbia minimamente il sentore, *il prodotto e l'espressione di peculiari rapporti sociali acquista ai suoi occhi le sembianze di un feticcio*. Non c'è bisogno umano che oggi non trovi soddisfazione in una merce, e ciò produce l'impressione che il primo sia necessariamente e *naturalmente* associato al denaro, quasi che senza quest'ultimo cessasse pure il bisogno. Il rapporto trinitario *bisogno-denaro-soddisfazione* ha ormai da parecchio tempo superato per carica feticistica e potenza ideologica la vecchia Santa Trinità. «La differenza tra la domanda che ha effetto, in quanto è fondata sul denaro, e la domanda che non ha effetto, in quanto è fondata soltanto sul mio bisogno, sulla mia passione, sul mio desiderio, ecc. è la stessa differenza che passa tra l'*essere* e il *pensare*, tra la semplice rappresentazione quale *esiste* dentro di me e la

entusiasmo ovunque, addirittura sotto un travestimento scientifico, di condizioni future della società, dalle quali dovrà scomparire il "carattere di sfruttamento": – ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si tratteneva da ogni funzione organica. Lo "sfruttamento" non appartiene a una società deteriorata o incompleta e primitiva: esso appartiene all'*essenza* stessa di ciò che è vivente» (*Al di là del bene e del male*, pp. 111-188, Newton C. Ed., 1988). L'apologia dello sfruttamento di Nietzsche confessa al mondo l'origine della sua civiltà, e di fatto, "oggettivamente", bolla come una *menzogna* ogni discorso intorno alla libertà degli uomini che non premetta la necessità di distruggere la società borghese e ogni forma di società classista. La critica nietzschiana della società borghese, grazie proprio alla sua radicalità e coerenza "aristocratica", possiede un particolare risvolto dialettico che si cogliere andando al di là della sua formulazione letteraria immediata, tanto stilisticamente intrigante e psicologicamente profonda, quanto potentemente reazionaria sul piano storico e politico.

rappresentazione qual è per me come *oggetto reale* fuori di me. Quando non ho denaro per viaggiare, non ho nessun bisogno, cioè nessun bisogno reale e realizzantesi di viaggiare. Se ho una certa *vocazione* per lo studio, ma non ho denaro per realizzarla, non ho nessuna vocazione per lo studio, cioè nessuna vocazione *efficace*, nessuna vocazione *vera*. Al contrario, se io non ho *nessuna* vocazione allo studio, ma ho la volontà e il denaro, ho una vocazione *efficace*»¹⁴¹. Chi scrive, ad esempio, *non ha* «nessuna vocazione efficace», purtroppo...

Ciò che oggi conferisce realtà ai bisogni e alle «inclinazioni» è il denaro, la «potenza esteriore» (oggettiva) che conferisce concretezza all'esistenza (dis)umana. Che il denaro, e quindi il rapporto sociale capitalistico che lo esprime, sia solo una tremenda palla al piede dei bisogni *umani*, questo *semplice* fatto al pensiero comune sfugge completamente, e quando lo si mette a parte di queste verità esso si lascia sfuggire un sorriso di commiserazione, come quando qualcuno cerca di convincerlo che senza ossigeno si può vivere benissimo, anzi: si può iniziare a respirare: *che follia!* Il fatto è che l'individuo capitalistico «ha fatto» le branche, e ha imparato a respirare sott'acqua¹⁴². «S'era

¹⁴¹ Marx, *Manoscritti...*, p. 155.

¹⁴² È qui che il concetto adorniano di *composizione organica dell'individuo*, elaborato dal filosofo tedesco in analogia – in realtà si tratta di ben più che di una semplice analogia – al noto concetto marxiano di *composizione organica del capitale*, “gira” a pieno regime: «*Novissimum organum*. È stato dimostrato da tempo che il lavoro salariato ha foggato le masse dell'età moderna, e ha prodotto l'operaio come tale. In generale, l'individuo non è solo il sostrato biologico, ma – nello stesso tempo – la forma riflessa del processo sociale, e la sua coscienza di se stesso come un essente-in-sé è l'apparenza di cui ha bisogno per intensificare la propria produttività, mentre di fatto l'individuo, nell'economia moderna, funge da semplice agente del valore ... Decisiva, nella fase attuale, è la categoria della composizione organica del capitale. Con questa espressione la teoria dell'accumulazione intendeva “l'aumento della massa dei mezzi di produzione a paragone della massa della forza-lavoro che li anima”. Quando l'integrazione della società, soprattutto negli stati totalitari, determina i soggetti, sempre più esclusivamente, come momenti parziali nel contesto della produzione materiale, la “modificazione nella composizione organica del capitale” si continua negli individui. Cresce così, la composizione organica dell'uomo ... La tesi corrente della “meccanizzazione” dell'uomo è ingannevole,

appena spenta in bocca al borghese, pieno di illuministica albagia derivatagli dal benessere, l'affermazione che il denaro è vuota illusione, che ecco allargarsi il grido sul mercato mondiale: solo il denaro è merce! Come il cervo s'avanza alla ricerca d'acqua fresca, così la sua anima invoca il denaro, l'unica ricchezza»¹⁴³. Difatti chi «trova» un tesoro trova anche tutte le merci che esso può comprare, compreso un «amico» – o una «amica»...

Tutte le false idee intorno al denaro, al mercato, al lavoro, al potere politico, ecc. sono confortate, oltre che dalla prassi sociale vigente basata sul capitale e sulla forma merce, anche dal processo storico reale che si è fin qui dipanato, il quale ha visto le classi che si sono succedute al potere politico aver conquistato prima, molto tempo prima, il potere economico di una comunità, di una città, di una nazione. A classe dominante si è sostituita classe dominante lungo questa procedura. Il conseguimento del potere da parte delle nuove classi dominanti ottenuto a spese delle vecchie, è così apparso al pensiero comune come un fatto del tutto spontaneo, naturale, come un adeguamento della politica alla realtà materiale, insomma è stato “vissuto” dagli individui alla stregua di una *mera ratifica* di un fatto compiuto, nonostante che essa abbia comunque avuto il bisogno di sanguinosissime guerre e di altrettanto cruenta rivoluzioni. Una ratifica, bagnata da molto sangue, di un fatto storico dal valore assoluto («naturale»), inoppugnabile: *chi detiene nelle proprie mani la ricchezza sociale deve, presto o tardi, detenere anche le leve del potere politico*. Dal loro canto, le classi dominate prive di qualsiasi potere

in quanto concepisce l'uomo come ente statico, sottoposto a certe deformazioni ad opera di un “influsso” esterno, e attraverso l'adattamento a condizioni di produzione esterne al suo essere. In realtà, non c'è nessun sostrato di queste “deformazioni”, non c'è un'interiorità sostanziale, su cui opererebbero – dall'esterno – determinati meccanismo sociali: la deformazione non è una malattia che colpisce gli uomini, ma è la malattia della società, che produce i suoi figli come la proiezione biologistica vuole che li produca la natura: e cioè “gravandoli di tare ereditarie”» (T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 278, Einaudi, 1994). Sotto questo aspetto, l'operaio chapliniano di *Tempi moderni* è ben al di sotto della verità, non è adeguato né al concetto né, soprattutto, alla prassi della composizione organica umana.

¹⁴³ Marx, *Il capitale*, I, p. 119.

economico, politico e ideologico hanno funzionato, generalmente, come *massa di manovra* e *carne da macello* nelle lotte di potere. Le rivolte degli schiavi ai tempi del dominio Romano sul mondo, le ribellioni e i «tumulti» dei servi, dei contadini e dei «proletari» che si sono verificati in Europa nel corso dei secoli, fino all'avvento della civiltà borghese, sono state delle luminose eccezioni che hanno confermato la «regola del dominio»: *senza ricchezza materiale non ci può essere potere*. Come al mattino segue la notte, e viceversa, della stessa «bronzea» natura è fatta la continuità del dominio: esso ha l'orrore del vuoto. La rivoluzione borghese non ha sovvertito l'ordine «naturale» delle cose, e anzi lo ha confermato ancora una volta e in maniera davvero spettacolare: persino i rappresentanti terreni di Dio, i Santissimi Mediatori (i preti, non gli Ebrei...), hanno infatti dovuto fare buon viso al cattivo gioco dei borghesi, tanto rozzi e privi di Spirito, quanto pieni di quei benedetti capitali che muovono il mondo, chiese comprese – quanto il capitale mercantile fosse fondamentale alla Santa Opera di Conversione dei popoli privi del «vero» Dio lo si è visto soprattutto a partire dal XVI secolo. Anche nel processo di costruzione del nuovo ordine borghese le classi prive di potere economico e politico svolsero una funzione prevalentemente strumentale al servizio degli interessi delle classi dominanti, ma assai precocemente si venne a determinare sul tessuto sociale una profonda lacerazione che lasciava chiaramente vedere l'emergere di una dirompente contraddizione: *lo stesso fondamento materiale che conferisce potere alla borghesia sviluppa spontaneamente il suo «becchino»: la classe dei salariati*.

Per la prima volta nella storia lo schema del dominio per confermarsi deve necessariamente *rovesciarsi*, e poi infrangersi del tutto. Deve, insomma, negare se stesso. Infatti le classi dominate che nella presente epoca borghese aspirano al potere politico non possono vantare nella società alcun potere economico e ideologico, e quindi per mettere le mani sulla realtà materiale della società (cioè sui processi economici che stabiliscono il dominio del capitale sul lavoro salariato e sull'intera esistenza

degli individui, capitalisti compresi) esse debbono *prima* capovolgere l'ordine "naturale" delle cose; debbono cioè costituirsi in classi dominanti *prima* sul terreno della politica, e *poi* su quello dell'economia. *I nulla tenenti al potere!* È come se al tramonto apparisse il sole, e all'alba sorgesse la luna: *che follie son queste!* Questo fatto è completamente fuori della portata del pensiero comune, e solo in circostanze davvero eccezionali può penetrare, almeno come intuizione, nella coscienza della parte politicamente più avanzata delle classi «storicamente rivoluzionarie». Ma, si chiedeva Bakunin, dominanti *a spese di chi?* In primo luogo e nell'immediato a spese delle classi che hanno perduto il dominio e di tutti quei gruppi sociali che non hanno alcun interesse (anzi!) a sostenere il nuovo potere politico e sociale né, men che mai, l'emancipazione dell'intera umanità («*questa assurda chimera!*»); in secondo luogo «a spese» dei processi materiali che devono creare le condizioni oggettive della liberazione. Nella misura in cui la inevitabile – e violentissima, c'è da scommetterlo – reazione delle classi e dei gruppi sociali perdenti viene indebolendosi, declinando progressivamente fino a dissolversi (fatto che allude a un processo di dimensione *planetaria*, evidentemente), la funzione positiva, costruttiva del nuovo dominio sociale viene assumendo una sempre maggiore importanza e centralità nella prassi degli individui associati nella nuova configurazione sociale. Visto dalla prospettiva storica che abbiamo sommariamente delineato, quello nuovo, post-borghese, appare per davvero un bizzarro dominio di classe, e difatti esso segna una drammatica soluzione di continuità con tutta la storia del dominio sociale precedente. Infatti, nella storia non si era mai visto un dominio sociale che nel suo seno contenesse un meccanismo di autodistruzione. Il nuovo dominio sociale si guarda allo specchio e non si piace; esso «si vive» come una dura necessità e un impedimento al suo voler cambiare pelle, al suo desiderio di rompere il bozzolo «classista» che lo tiene ancora imprigionato e che gli impedisce di volare verso la propria serena estinzione. È un po' un' *eutanasia del dominio*.

Alla fine la tensione storica tra la funzione negativa (argine alla resistenza della vecchia classe dominante) e quella positiva-costruttiva del nuovo dominio sociale deve necessariamente sciogliersi a favore della seconda, non in grazia della volontà di qualcuno, ma appunto a causa del venir meno delle condizioni oggettive di ogni tipo di dominio coercitivo: l'esistenza di classi che dominano e di classi che vengono dominate. Il vecchio termine di «dominio» si riempie di un nuovo concetto: *dominare – cioè padroneggiare razionalmente – le proprie condizioni di esistenza, la propria vita, e questo è anche il significato più profondo del concetto di libertà*. Quanto la riconciliazione tra la felicità *individuale* e quella *collettiva* sia qualcosa che esorbita completamente dalle capacità di comprensione del pensiero dominante, si ricava facilmente leggendo ad esempio *La figlia del Falansterio* (1884) dello scrittore inglese Grant Allen, il quale faceva dire ad Olive, la disgraziata protagonista del suo breve racconto, quanto segue (Olive si rivolge a Clarence, suo sposo dopo la cerimonia officiata dalla «felicissima» comunità del Falansterio «davanti all'altare dell'umanità»):

«Talvolta mi sento, perdonami Clarence, ma talvolta mi sento come se permettessi al mio cuore e ai miei desideri di guidarmi in modo troppo esclusivo in questa situazione solenne, di pensare troppo a te e a me, a noi (il che, dopo tutto, è solo una forma più grande di egoismo) e troppo poco al bene futuro della comunità ... Tu ricordi, Clarence, che il gerarca ha detto che il pensiero dei nostri sentimenti dovrebbe essere l'ultimo e il meno importante, mentre quello dell'evoluzione progressiva dell'umanità universale dev'essere il primo e più importante».

«*Il gerarca*»! Egli è il fondatore del Falansterio di Avondale, colui che con la sua saggezza dispensa consigli a tutti su tutto e illumina il felice e progressivo cammino della nuova umanità. La società perfetta descritta da Allen (giusto per esaltare la società borghese, magari imperfettissima e piena di magagne d'ogni genere, ma almeno capace di umana pietà e di comprensione per «le debolezze» dell'individuo) è talmente felice dal punto di vista «dell'umanità divina», cioè di una *entità astratta* che risucchia

dentro di sé l'uomo concreto e lo rigetta fuori privo di concrete determinazioni (*esattamente come accade nella società borghese!*), che un piccolo incidente di percorso (la nascita di una bambina, figlia di Olive e di Clarence, affetta di una malformazione ai piedi, peraltro non gravissima) ne mette in crisi le basi morali e affettive. Per conservare la felicità generale, nel Falansterio si pratica l'eugenetica: ogni imperfezione va senz'altro cancellata:

«Cos'altro possiamo fare? Vorresti che crescissimo quella cara bambina perché conduca una lunga vita di sventura, perché addolori tutti quelli attorno a lei e si senta un inutile ingombro in mezzo a tanta gente che si aiuta vicendevolmente ed è felice? In che modo terribile si tormenterebbe per le sue disgrazie quando sarà circondata da questo mondo di persone utili, robuste, in buona salute e dalle membra salde!».

Così parlò «il confratello anziano» interrogato dalla povera madre, la quale voleva salvare la piccola Bocciole di Rosa (così chiamata «perché non sarebbe sbocciata mai») senza però mettere in discussione le Sante Leggi dell'Umanità Redenta. Alla fine, un po' socraticamente, Olive preferisce morire insieme alla piccola creatura, schiacciata dal peso di una tragica scelta tra il proprio «egoismo» e la Felicità Generale. L'epilogo è fin troppo scontato, visto che «*il gerarca*» si lascia andare a questa confessione:

«Eppure, certe volte quasi mi vien da pensare quando vedo una scena così, che malgrado tutto, le pratiche non illuminate dell'antico periodo forse non erano così cattive come noi di solito crediamo». Di rincalzo «fratello Eustace disse solennemente: Le vie del Cosmo sono portentose, e noi non siamo più di atomi e briciole nella superficie del suo satellite più misero, non possiamo sperare di regolare ogni cosa a nostro piacimento, in modo tale che mutamenti ed eventi casuali possano dimostrarsi giusti ai nostri occhi»¹⁴⁴.

È chiaro che qui i cari «confratelli» del Falansterio di Avondale stanno parlando della *società borghese*, non certo del

¹⁴⁴ Citazioni tratte da Autori Vari, *Il palazzo di cristallo*, p.330-350, Mondadori, 1991.

fallimento di una «Utopia» come la può immaginare un pensiero borghese pieno di pregiudizi e incapace di guardare al di là dell'orizzonte che racchiude la miserabile condizione umana di *questa* società ostile alla felicità di *tutti* e di *ciascuno*.

In quale ripugnante e grottesco modo può essere immaginata dal pensiero borghese la possibilità dell'«eguaglianza» tra gli uomini lo vediamo da un altro breve racconto, *La nuova Utopia* (1891) di Jerome K. Jerome. In questo scritto si comprende bene come l'utopia venga costruita semplicemente attraverso la proiezione in un futuro immaginario «della vecchia merda» borghese – sempre per rimanere al colorito modo di esprimersi di Marx –, muovendo da una concezione del socialismo concepito come *proprietà statale* della ricchezza e degli uomini. Il concetto “filosofico” di fondo, appena celato dal solito humour inglese che tende a precipitare nel più freddo cinismo, è che l'individuo è *antropologicamente* condannato a vivere nella miseria materiale e, soprattutto, spirituale; i sentimenti che questo spregevole essere prova sono imm modificabili come le leggi della natura, ragion per cui, se essi non si possono umanizzare attraverso l'umanizzazione delle sue condizioni sociali, allora è meglio sopprimerli del tutto, estirparli dal cuore e dalla mente degli uomini, a partire da quello più forte e incontrollabile di tutti: *l'amore*. Infatti questo sentimento «scatenava il vizio dell'ambizione nell'animo dell'uomo» e faceva di «ogni casa un centro rivoluzionario che diffondeva individualismo e personalità. Ci accorgemmo che, in ogni circostanza, l'Amore ci era nemico». (Nella Cina di Mao si predicava grosso modo lo stesso Verbo. Ma la miseria sociale generale però là era vera, non era una invenzione letteraria). Meglio allora *castrare* affettivamente gli individui (conservandone la sessualità come mera funzione riproduttiva «della razza umana»), abbassarne di molto le pretese «sentimentali», comprimerne insomma il «tasso egoistico», perché «*potrebbero abituarsi ad amare*»: non sia mai! Il Sacro Bene Universale ne soffrirebbe. Cosa rimane allora del vecchio e caro individuo? Il solito atomo sociale (dis)umano al servizio della felicità dello Stato. Ma vediamo qualche interessante

passaggio della «*Nuova Utopia*», il cui cinismo ricorda a tratti la penna del grande Jonathan Swift.

Il protagonista del racconto si addormenta per cause misteriose «dopo la grande rivoluzione sociale del 1899», per risvegliarsi mille anni dopo nel Museo delle Cose Strane nella città che un tempo si chiamava Londra. Dopo il lungo e misterioso letargo egli si conquista il diritto di visitare il «nuovo mondo socialista», e «una persona anziana dallo sguardo intelligente» si presta a metterlo a parte delle straordinarie conquiste conseguite dall'umanità negli ultimi secoli. Intanto tutti devono avere i capelli dello *stesso* colore (neri), infatti «che ne sarebbe della nostra eguaglianza se fosse consentito a un uomo o a una donna di esibire a destra e a manca dei capelli dorati, mentre un'altra persona deve accontentarsi di capelli color carota?» Andiamo avanti. Via i nomi delle persone, perché «nei nomi non c'è eguaglianza». Si capisce. Naturalmente tutti dormono in edifici simili a caserme: «Adesso siamo socialisti. Viviamo assieme nella fratellanza e nell'uguaglianza». E lo Stato, che ruolo ha lo Stato (il quale, evidentemente, non ne ha voluto sapere di estinguersi, anzi!)? Esso si prende cura di tutto di tutti «dall'ora della nostra nascita fino alla morte, pensa a tutti i nostri bisogni dalla culla alla bara (culla e bara compresa), e noi non dobbiamo preoccuparci di nulla». Se, per assurdo, si fosse propagato il bisogno di Dio certamente lo Stato avrebbe saputo come soddisfarlo. Lo Stato è il Leviatano buono che provvede proprio a tutto: «Non ci è concesso di lavarci ognuno per conto suo. Devi aspettare le quattro e mezza, e potrai essere lavato dallo Stato». Al perplesso ragazzo «dei vecchi tempi» l'anziano della Nuova Umanità spiega il perché di quella scelta: quando ancora gli individui potevano scegliere come e quando lavarsi «si erano formati due classi: i Puliti e gli Sporchi. Tutti i vecchi pregiudizi di classe si erano ridestati. I Puliti disprezzavano gli Sporchi, e gli Sporchi odiavano i Puliti». Sia chiaro: chi scrive avrebbe senz'altro militato nel partito dei Puliti (a causa di un olfatto fin troppo sensibile, eccezionalmente *borghese*...). Dell'amore abbiamo già detto; d'altra parte «in un mondo dove si conoscono la gioia e il dolore,

non può esistere l'Eguaglianza. Viviamo tutti assieme nell'eguaglianza, liberi dalla preoccupazione della gioia e del dolore». Adesso arriva il meglio, per così dire. Il povero antidiluviano piombato nel «socialismo» del ventinovesimo secolo si avvede che molti uomini, i più forti e robusti, hanno solo un braccio. Anche qui giunge la *razionale* risposta del vecchio «socialista»: «Quando un uomo ha una corporatura troppo grossa o potente rispetto alla media, gli tagliamo una gamba o un braccio, in modo da ristabilire una certa eguaglianza. Lo potiamo un po', per così dire. Vedi, talvolta la natura è rimasta un po' indietro, ma noi facciamo tutto il possibile per rimettere le cose a posto». Naturalmente. E se invece un Tizio si dimostra più svelto di comprendonio rispetto agli altri? Non c'è problema: «Quando capita, procediamo a compiere un'operazione chirurgica sulla testa, che rammollisce il cervello riportandolo al livello medio». Che diamine: *livellare è giusto!* «È stato un peccato che non siamo riusciti ad *alzare* il livello, invece di abbassarlo sempre. Ma, naturalmente, sarebbe stato impossibile»¹⁴⁵. Naturalmente. Ma per fortuna si era trattato di un sogno, di un brutto sogno: il ragazzo si sveglia nel suo tempo e attraverso la finestra aperta della sua stanza sente «il fracasso e il movimento convulso della solita battaglia della vita. Ancora una volta gli uomini lottano, si impegnano, lavorano, cercano di ritagliarsi, ognuno di loro, la propria vita con la spada della forza e della volontà». Il ragazzo è felice di essere ritornato nel «vecchio mondo». Come dargli torto?

L'*utopia negativa*, tipica dell'epoca borghese nella sua fase matura, è in realtà la metafora di *questa* società; essa non fa che esasperare e portare alle estreme e coerenti conseguenze le tendenze disumanizzanti che agiscono in essa. Come nota Giovanni Maniscalco Basile commentando *La stella rossa* di Bogdanov, ciò che ispira le utopie negative è in primo luogo *«la minaccia della massificazione»*, l'annichilimento dell'individuo ridotto definitivamente a pura cifra sociale, a insignificante rotella di un mostruoso ingranaggio sordo e cieco dinanzi alle istanze umane. È «La stessa paura capace di produrre, in contesti diversi,

¹⁴⁵ Ivi, pp. 358-364.

Noi di Evgenij Zamjatin, *1984* di George Orwell e *Auto da fé* di Elias Canetti. La paura tutta “borghese” della serena e quasi inconsapevole avidità divoratrice delle masse e della conseguente “digestione” dell’individuo nelle viscere del nuovo Leviatano¹⁴⁶. Ma su queste «utopie» pesa come un macigno anche il terrore nei confronti della tecnologia, della macchina che sostituisce l’individuo in sempre più numerose e complesse operazioni manuali e intellettuali e poi finisce per dominarlo *tout court*, come le forze demoniache evocate dall’apprendista stregone. Questa paura esprime in modo reificato e feticistico il disagio di vivere in un mondo che per l’essenziale (e a volte persino per le cose più minute) sfugge al nostro controllo. Ma il problema, evidentemente, non è la *futuribile* schiavitù dell’uomo ad opera delle «macchine intelligenti» (o «biomacchine»), ma il *presente* dominio di rapporti sociali antiumani. La tecnologia diventa così uno dei tanti capri espiatori per un pensiero che *soffre ma non comprende*.

L’utopia moderna non coltiva più alcuna speranza; essa è solo capace di esasperare e ripetere all’infinito le tendenze nichiliste del presente. Come notava Giacomo Leopardi, se manca la speranza è come se venisse meno la stessa vita, ed è per questo che «all’inizio dei tempi» gli dei punirono gli uomini «eziandio privandoli della speranza; colla quale dal principio insino al presente, più che con altro diletto o conforto alcuno, sostentarono la vita. E nulla sperando verranno in tale negligenza ed aborrimiento da ogni opera industriosa, non che magnanima, che la comune usanza dei vivi sarà poco dissomigliante da quella dei sepolti»¹⁴⁷.

Praticamente da sempre (dalla *Repubblica* di Platone alla *Città del Sole* di Campanella) anche le cosiddette utopie positive, generate dal pensiero che non si accontenta di «ciò che passa il convento», sono attraversate dallo stesso filo nero: *la profonda e inestinguibile sfiducia per l’uomo in sé*. L’uomo è ritenuto in sé

¹⁴⁶ In A. Bogdanov, *La stella rossa*, pp. 229-230, Sellerio, 1989.

¹⁴⁷ G. Leopardi, *Storia del genere umano*, in *Operette morali*, p.13, Einaudi, 1976.

inadeguato a vivere secondo eguaglianza e giustizia, vuoi a causa della *gelosia degli dei*, i quali perfidamente gli avvelenano le sorgenti della vita, piuttosto che a motivo di un qualche *peccato originario*, ovvero in grazia del suo *retaggio animale* o per un qualsiasi altro enigmatico motivo. Ecco allora la necessità di un *deus ex machina*, di una potenza impersonale o personale che gli indichi la retta via da seguire e che ve lo mantenga attraverso leggi sociali e morali che trascendono la volontà del singolo individuo. Di qui il bisogno di veder razionalizzati, per mezzo dei ritrovati tecnici e scientifici più avanzati, tutti gli aspetti della vita umana, anche quelli più personali e più intimi, in modo da ridurre al minimo possibile, a cifra residuale, la dimensione del «privato», a tutto vantaggio della dimensione del «pubblico». In ogni utopia gli individui spariscono e vengono sostituiti da Entità Superiori (lo Stato, la Razza Umana, la Comunità, il Genere Umano, il Saggio, ecc.) preposti al reale governo del mondo. In fondo, e ci si perdoni questa brevissima digressione, è la stessa sfiducia che si impadronì di Freud quando la società di massa divenne una tendenza irrefrenabile, e che crebbe in seguito alla «terribile guerra» del 1914-18. Sfiducia «cosmica» che si espresse nella teorizzazione di originarie e irriducibili pulsioni distruttive che si opporrebbero, attraverso la mediazione del «principio di realtà», al benefico «principio di piacere», il quale, come nota giustamente Freud, comunque «non è sfuggito al processo di addomesticamento a cui sono soggette tutte le altre pulsioni»¹⁴⁸. Di qui il consiglio, che è un'inconsapevole apologia del dominio sociale, di rassegnarsi al pessimo stato del mondo:

«Rassegnandoci ad esso, tuttavia, avremmo il vantaggio di essere sinceri con noi stessi e di renderci nuovamente sopportabile la vita. In effetti, rendere la vita sopportabile è il primo dovere

¹⁴⁸ S. Freud, *Al di là del principio di piacere* (1920), p. 100, Boringhieri, 1975. In *Totem e Tabù* (1913) Freud teorizzò l'esistenza di un reale, non mitologico, «*peccato originale*»: l'uccisione del padre ancestrale da parte dei figli che vollero ribellarsi all'imposizione del divieto d'incesto che negava loro l'intimità sessuale con madre: quel parricidio fu «il grande avvenimento da cui è iniziata la civilizzazione e che da allora non ha cessato di tormentare l'umanità» (*Totem...*, p. 155, Newton ed., 1988).

dell'essere vivente. L'illusione perde ogni importanza, quando è in opposizione con esso. Ricordiamo il vecchio adagio: *si vis pacem, para bellum*: se vuoi il mantenimento della pace, sii sempre disposto alla guerra. Sarebbe ora di modificare questo adagio e di dire: *si vis vitam, para mortem*, se vuoi sopportare la vita, impara ad accettare la morte»¹⁴⁹.

La «*coazione a ripetere*» di cui parla Freud in termini psicoanalitici e mitologici non è che la coazione a ripetere del dominio sociale dell'uomo sull'uomo e sulla natura, e in quanto storicamente e socialmente determinata, essa può essere spezzata solo da colui che l'ha resa possibile: l'uomo. Non l'uomo in quanto «ente generico», astratto, ma in quanto individuo concreto che agisce praticamente. Il comunismo non utopistico nasce dalla scoperta che gli uomini non sono, in sé, né «buoni» né «cattivi», ma condizionati e plasmati dall'ambiente sociale che essi stessi costruiscono sempre di nuovo, sebbene sotto condizioni e rapporti che da tempo sono sfuggiti al loro razionale controllo. Più che di realizzare vincoli che tengano a freno la presunta atavica tendenza regressiva e distruttiva dell'uomo, occorre piuttosto dissolvere ogni vincolo che limiti la sua piena e onnilaterale espansione. Si tratta di ricondurre quelle condizioni e quei rapporti nella piena disponibilità di *tutti* gli individui, in primo luogo spazzando via la fonte contemporanea di ogni alienazione ed estraniamento: il rapporto di dominio e di sfruttamento capitale-lavoro. *La legge del piacere come principio regolatore della società umana è affatto possibile*, e tale possibilità rimane anzi la sola ragione d'esistenza del pensiero critico-rivoluzionario. Se si afferrano questi pochi concetti non è poi così difficile sbarazzarsi di molti pregiudizi intorno al povero diavolo chiamato uomo, e rianimare la speranza, che non significa affatto chiudere gli occhi dinanzi alle micidiali difficoltà frapposte alla liberazione, quanto riconoscere che almeno sul piano della possibilità essa è tutt'altro che un capitolo chiuso. Questo riconoscimento teoretico è la premessa indispensabile di ogni discorso «pratico» (politico)

¹⁴⁹ S. Freud, *Sulla guerra e sulla morte* (1915), in *Psicologia della società moderna*, p.71, Newton ed., 1991.

intorno all'emancipazione degli attuali atomi sociali in vista di compiuti individui umani.

L'orientamento nettamente favorevole all'uomo concepito nella sua singolarità, nella sua determinazione di individuo libero e autocosciente, si fece strada assai precocemente nel pensiero di Marx, e profonde tracce di *umanesimo*, per usare un bel termine allora in uso presso «*il partito dell'uomo*» (d'altra parte questo, e non altro, è nella sua essenza «*il partito comunista*» di Marx¹⁵⁰), si possono rintracciare nella sua dissertazione dottorale redatta tra il 1838 e il 1840, la quale aveva come oggetto, come recita il titolo, la *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*. Il giovane Marx prese partito con decisione a favore della corrente «critico-umanistica» della filosofia della natura rappresentata da Epicuro, mentre la corrente «positiva», tutta concentrata sulla fisicità e sul movimento dei corpi, espressa da Democrito non lo attraeva con la stessa forza, nonostante essa superasse la prima in quanto a rigore scientifico – come attestano le concezioni «atomiche» dei due grandi filosofi messi a confronto da Marx¹⁵¹. Auguste Cornu ha fornito una convincente spiegazione della preferenza antipositivista di Marx:

¹⁵⁰ Non solo, a *nostro* avviso, il punto di vista *umano*, come abbiamo cercato di sviscerarlo in queste modeste pagine, non depotenzia né, men che meno, contraddice o oblitera il punto di vista di *classe*, ma anzi lo potenzia grandemente e gli dà l'adeguata dimensione storica – la storia pensata come tensione «dialettica» tra presente e futuro.

¹⁵¹ «Tale duplicità dell'autocoscienza filosofica si presenta come due correnti contrapposte in grado estremo, di cui una, la parte *liberale*, come in genere potremmo denominarla, tien fermo come determinazione fondamentale il concetto e il principio della filosofia, l'altra tien fermo il suo *non-concetto*, il momento della realtà. Questa seconda corrente è la *filosofia positiva*. L'opera della prima è la critica, ossia proprio il volgersi della filosofia verso l'esterno; l'opera della seconda è il tentativo di filosofare, ossia il volgersi della filosofia verso se stessa ... Ciascuno di queste parti fa proprio quello che l'altra vuol fare a quello che essa stessa non vuol fare. La prima però, nella sua intima contraddizione, è consapevole del principio generale e del suo scopo. Nella seconda, l'assurdità, la pazzia, per così dire, appare come tale. Quanto al contenuto, solo la parte liberale, poiché partito del concetto, porta a progressi reali, mentre la filosofia positiva riesce soltanto a dar vita ad esigenze e tendenze la cui forma è in contrasto col loro significato» (Marx, *Differenza...*, p. 219,

«Mentre Democrito si era interessato solo della natura materiale dell'atomo, Epicuro ne considera anche l'essenza spirituale, e vede in esso non solo la sostanza del mondo sensibile, ma anche il simbolo della coscienza individuale dell'uomo. È dal punto di vista della possibilità per l'uomo di agire sul mondo che Marx giudica la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro; e ciò spiega il suo tentativo di riabilitare Epicuro, il quale teneva conto sia dell'elemento spirituale che dell'elemento materiale, mentre Democrito, considerandone soltanto l'elemento materiale, si limitava allo studio della natura empirica. Nonostante l'insufficienza e la debolezza delle sue spiegazioni fisiche, Marx preferiva la filosofia della natura di Epicuro a quella di Democrito, perché, respingendo il determinismo di Democrito, egli aveva dimostrato che l'uomo poteva agire liberamente ... Nella filosofia di Epicuro, era il principio di libertà, necessario all'azione, che attirava Marx verso questo filosofo e lo rendeva indulgente verso le sue spiegazioni un po' fantasiose dei fenomeni fisici ... Lo lodava soprattutto perché aveva analizzato i fenomeni fisici nei loro rapporti con l'uomo, e aveva fatto della sua filosofia della natura la base di un'etica che si proponeva di giustificare e garantire la libertà umana»¹⁵².

Ciò naturalmente non impedì a Marx di criticare la falsa nozione di libertà di Epicuro. Tuttavia, la concezione ingenua e contraddittoria di Epicuro (e alcuni scritti attribuiti al filosofo di Samo sembrano peraltro attestare la sua consapevolezza riguardo al carattere contraddittorio della sua ipotesi "atomica") gli appariva più profonda e feconda della negazione di ogni movimento veramente libero, svincolato dalle ferree leggi della natura, postulata nella filosofia della natura di Democrito; mentre nella concezione fantasiosa e antiscientifica del primo si affacciava l'istanza pienamente umana della *libertà*, nella concezione del secondo *tutto*, anche l'uomo, ruotava senza requie

Bompiani, 2004). Da buon giovane hegeliano a Marx importava la riconciliazione tra essenza e fenomeno, tra la realtà e il concetto, tra la teoria (la libertà umana come concetto) e la prassi (la libertà umana *praticata*).

¹⁵² A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, p. 212, Einaudi.

intorno al vincolo della *necessità*. Ancor prima di cercare la verità dei fenomeni fisici, per Epicuro la filosofia doveva ricercare la felicità degli uomini, in primo luogo emancipandoli dalla paura delle forze esterne ostili (le divinità capricciose e vendicative della tradizione mitologica, e la cieca necessità dei fisici), perché ad egli interessavano gli uomini, non le cose. Addirittura, se posto dinanzi alla scelta tra la scienza di Democrito e la religione, «*il più grande illuminista greco*» (secondo la definizione di Marx) asseriva di non aver dubbi a proposito: avrebbe scelto senz'altro la religione, perché almeno essa manteneva un legame profondo con l'uomo, con le sue speranze, con le sue sofferenze, e perché, a differenza della Necessità, le divinità non erano sorde alle preghiere degli uomini¹⁵³. (La tesi marxiana, che purtroppo ha fatto successo nella sua versione *volgare* di stampo illuminista, secondo cui la religione «*è l'oppio dei popoli*» si è nutrita di questo tipo di approccio «umanista»: la religione è l'ultima speranza che rimane all'uomo in balia di potenze oscure e minacciose, è «*una goccia di balsamo*», è l'*oppio* che certamente stordisce, ma anche allevia le sofferenze). Questo «*principio energetico*» (Marx), che tendeva a coniugare la teoria con la prassi in vista della felicità dell'uomo – certo, come poteva intenderla un intellettuale del Terzo secolo avanti Cristo – non poteva certo rimanere indifferente a uno spirito profondamente orientato in senso umano del giovanissimo Marx.

Giustamente Max Stirner si rivoltò contro la pretesa borghese di sussumere l'individuo (da egli concepito nella sua – impossibile – autonomia dalla società, come «*egoista*») sotto le nuove e potenti divinità nate sulle ceneri del vecchio ordinamento sociale scardinato dal Terzo Stato: Patria, Nazione, Stato, Lavoro,

¹⁵³ «Sarebbe stato meglio infatti credere al mito degli dèi piuttosto che farsi schiavi del destino dei fisici, per avere almeno la speranza di placare gli dèi onorandoli, mentre nel fato è una inesorabile necessità» (Epicuro, *Lettera a Mineceo*, in *Massime e aforismi*, p. 41, Newton, 1993). D'altra parte l'illuminista Epicuro sapeva che «La divinazione non ha un fondamento reale, se lo avesse gli eventi non sarebbero in nostro potere» (*Frammenti*, ivi, p. 65). Il segreto filosofico della religione gli era dunque noto.

Libertà, Proprietà Privata, e così via. «La borghesia vuole un padrone *impersonale* ... La rivoluzione non era diretta contro *l'ordine esistente* delle cose, ma contro *questo particolare ordine esistente*, contro un'entità *determinata*. Essa eliminò *questo* monarca, non *il* monarca, anzi, i francesi furono tiranneggiati inesorabilmente; uccise gli antichi viziosi, ma volle concedere un'esistenza sicura ai virtuosi ... Fino ai nostri giorni il principio rivoluzionario si è unicamente limitato a combattere contro *questo* o *quell'ordine* di cose, cioè essere *riformatore*. Per quanto *migliorato*, per quanto fortemente osservato sia il “progresso ragionato”, ogni volta non si fa che sostituire al vecchio un *nuovo padrone* ... La rivoluzione cominciò borghesemente con la sollevazione del terzo stato, del ceto medio, e borghesemente si esaurì. Non l'uomo *singolo* – e questo solo è *l'uomo* – divenne libero, ma il cittadino, il *citoyen*, l'uomo *politico* (che proprio perciò non è *l'uomo*, ma un esemplare della specie umana, e, più in particolare, un esemplare della specie borghese) è un *libero cittadino*»¹⁵⁴. Perciò egli si fece il portavoce dei diritti naturali della *persona* «individualista» e «egoista», la quale in grazia di questa invidiabile condizione esistenziale attira su di sé il sospetto dell'ordinata società borghese, che si dimostra sempre pronta a colpirla duramente a ogni sua collisione con gli «*interessi superiori*» della Nazione, dello Stato, dell'Economia, ecc.

Ma Stirner polemizzò duramente anche con i «socialisti» e i «comunisti» del suo tempo¹⁵⁵, i quali, sulla scia della borghesia, anelavano a subordinare l'individuo in carne e ossa, quale concretamente si dà *qui e ora*, a nuovi astratti concetti (Umanità, Società, Amore Universale, Popolo, Futuro Migliore, ecc.), peraltro mutuati dall'ideologia rivoluzionaria borghese e dalla religione cristiana. «Dopo la distruzione della fede, Feuerbach si illude di entrare nel porto presumibilmente sicuro dell'amore. “La prima e suprema legge dev'essere l'*amore* dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est*: questo è il supremo principio pratico,

¹⁵⁴ Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, pp. 105-106, Ed. Anarchismo, 1987.

¹⁵⁵ I bersagli della critica di Stirner furono soprattutto Bruno Bauer, Moses Hess, Feuerbach, Proudhon, Weitling e solo molto marginalmente Marx.

questo è il punto critico della storia universale ... Il matrimonio è sacro per se stesso. E così è per tutti i rapporti morali. *Sacra* è e sia per te l'amicizia, sacra la proprietà, sacro il matrimonio, il bene di ogni uomo, ma tutto ciò è sacro *in se stesso e per se stesso*". E qui non ci troviamo di nuovo di fronte a un prete? Chi è il suo Dio? L'uomo! Che cos'è il divino? L'umano! In tal modo si è effettivamente mutato il predicato in soggetto ... Si tratta proprio solo di una nuova religione»¹⁵⁶. È facile cogliere in questi passi l'eco della critica alla concezione «umanista» di Feuerbach che praticamente nello stesso momento andava maturando Marx, sebbene a partire da ben diversi presupposti filosofici e storici. E fu precisamente la mancanza di questi presupposti, che lasciava la pur giusta critica antitotalitaria di Stirner alla superficie, privandola di quel profondo respiro storico-sociale che invece osserviamo già negli scritti giovanili del comunista di Treviri, che impedì a «Sancio» di guardare *oltre* l'orizzonte borghese, *oltre* lo schema antidialettico e antistorico della continuità del dominio sociale come mera coazione a ripetere di non meglio specificate qualità antropologiche, al di là dell'impossibile ribellione individuale di coloro che «non hanno niente da perdere, quindi nulla da rischiare»: «proletari, vagabondi, «delinquenti, squaldrine», tutti coloro insomma contro i quali «il pugno massiccio della moralità non fa troppi complimenti», *singoli* individui estremamente gelosi della propria «irriducibile» «unicità». In questo senso Stirner è veramente un personaggio donchisciottiano, come dimostrano in modo sconsolante anche i passi che seguono:

«Le catene della realtà incidono a ogni istante strisce sanguigne nella mia carne. Ma io rimango *mio proprio*. Se sono schiavo di un padrone, penso unicamente a me e al mio vantaggio: le sue percosse mi colpiscono, certo: non ne sono *libero*; ma le sopporto per il *mio solo vantaggio*, per ingannarlo con la mia apparente pazienza e dargli sicurezza, o anche per non attirarmi di peggio con la mia insubordinazione. Ma, siccome tengo d'occhio

¹⁵⁶ Ivi, p. 56. Qui Stirner prende di mira *L'Essenza del cristianesimo* di Feuerbach, edito nel 1841.

me stesso e il mio interesse, coglierò la prima buona occasione per schiacciare il possessore di schiavi ... Dai tormenti della tortura e dalle sferzate il mio corpo non è “libero” sotto il dominio di un padrone crudele; ma sono le *mie* ossa che scricchiolano sotto la tortura, le *mie* fibre che vibrano sotto i colpi, e io gemo, perché il *mio* corpo geme. Il fatto che io sospiri e tremi dimostra che sono ancora in me, che sono ancora mia proprietà» (p. 147). Già, che bella consolazione! E che bella «proprietà»... Non credendo possibile riconciliare l'individuo «egoista» con la comunità *umana*; non immaginando possibile una nuova rivoluzione sociale che non «assalta il cielo solo per rifarne un'altro», che non «abbatte un nuovo potere unicamente per legittimarne un'altro», e che non «migliora soltanto», ma realizza i presupposti per il superamento di *ogni* dominio, di *ogni* classe, di *ogni* Stato, di *ogni* politica, di *ogni* cielo; non credendo tutto ciò *possibile* necessariamente la ribellione anarchica di Stirner doveva capovolgere nell'apologia, espressa con quella ingenuità che provocò la corrosiva ironia di Marx, dell'*individuo capitalistico* (ancorché «proletario» e «nullatenente»), del cattivo individuo prodotto dalla pessima società borghese.

In effetti, appare disarmante l'ingenua illusione che muove la riflessione di Stirner circa la possibilità di vivere come individui perfettamente «egoisti», all'interno della società in generale, e soprattutto nel seno di una società così fortemente *totalitaria* e invasiva com'è quella capitalistica. «Io non compio mai qualcosa di *umano in abstracto*, ma sempre qualcosa di *individuale*, cioè la *mia* azione umana è diversa da ogni altra azione umana, e solo in forza di questa diversità è un'azione reale, appartenente a me. L'elemento umano in essa è un'astrazione, e in quanto tale è spirito, cioè essere astratto» (p. 167). Ma del tutto astratto, impossibile, è invece l'individuo solipsistico di «San Max», la cui posizione antistorica lo porta a rigettare, non *il concetto borghese di uomo* – l'uomo in quanto cittadino ligio alle leggi, buon patriota, onesto capitalista o infaticabile lavoratore, intellettuale o altro ancora –, ovvero quello di matrice cristiana, ebraica,

musulmana ecc., ma il concetto stesso di uomo come qualcosa di *non ancora* realizzato.

Non desta alcuna sorpresa, quindi, constatare come l'«associazione dei perfetti egoisti» prospettata da Stirner assuma le sembianze di una borghesissima lotta generale di tutti contro tutti, per l'affermazione del proprio particolarissimo («Unico») tornaconto, secondo il principio, forse mutuato da Saint-Simon, che non lo Stato, ma il merito, la capacità e la forza devono decidere della distribuzione delle «*proprietà*» (economiche, intellettuali, affettive, psicologiche, e così via). Certo, oggi «l'uomo non è che un ideale», ma è appunto un «ideale» che deve venir realizzato, e potrà farlo solo la società *umana*, la quale, per la prima volta nella storia, non si ergerà, né concettualmente né praticamente, al di sopra dei *singoli* individui, i quali potranno godere in quanto *singoli*, e non solo come aderenti a una astratta comunità o «specie», dello “status” di *vero* – concreto – *universale*. Per la prima volta la totalità non avrà un carattere totalitario. Ma l'«uomo» a cui noi pensiamo è assai più che un ideale, essendo invece egli in primo luogo l'espressione di una *potenzialità*, di una *tendenza* avente radici assai profonde nella materialità del processo storico come si è svolto fino ai nostri giorni. Quanto Marx fosse per nulla ammalato di “universalismo statalista” (al contrario di ciò che ritiene una ben affermata vulgata alimentata da quei cosiddetti “comunisti” che invece lo Stato, se potessero, se lo porterebbero anche a letto), e fino a che punto egli fosse *individualmente* – umanamente! – orientato, lo si evince anche dai passi che seguono, i quali toccano la scottante questione della pena che la società infligge a coloro che spezzano la sua sacra legalità:

«Una teoria *penale* che nel delinquente riconosca contemporaneamente l'uomo, può fare ciò solo nell'*astrazione*, nell'immaginazione, perché la pena, la coazione, contraddicono al comportamento *umano* ... Già Platone aveva compreso che la *legge deve necessariamente* essere unilaterale, e astrarre dall'individualità. Quando vigeranno rapporti *umani*, la pena non sarà invece *realmente* altro che il giudizio di chi sbaglia su se

stesso. Non si pretenderà di persuadere costui che una *violenza esterna*, esercitata da altri su di lui, sia una violenza che egli ha esercitato su se stesso. Egli troverà invece negli *altri* uomini i naturali redentori della pena che egli ha inflitto a se stesso, cioè il rapporto addirittura si rovescerà»¹⁵⁷.

«Voi – accusava Stirner – amate l’uomo, e perciò tormentate il singolo essere, l’egoista; il vostro amore degli uomini è tormento di essi». Nient’affatto: noi desideriamo che «il *singolo* essere, l’egoista» diventi un *uomo* in carne e ossa, desideriamo che il concetto prenda corpo, corpo *umano*. Lungi da noi pensare nei termini del kantiano *devi essere*: la nostra critica dello stato di cose esistente e la nostra speranza si nutrono piuttosto del *può essere* condizionato a precisi presupposti reali. Non vogliamo fare violenza contro *questo* empirico individuo, in modo da renderlo “umano”, o solo “un po’ più umano”; vorremmo che si realizzassero condizioni sociali *umane*. Al contrario di Feuerbach che desiderava «l’uomo che lotta per la sua perfezione», e dell’evangelista Marco che incitava i fratelli in Cristo a «essere perfetti, come il vostro padre dei cieli», noi non andiamo alla ricerca dell’«*uomo perfetto*»¹⁵⁸: partendo dal presupposto che la società disumana non può che produrre disumanità, ricerchiamo “semplicemente” condizioni sociali *umane* che possano far

¹⁵⁷ Marx, *La sacra famiglia*, p. 200.

¹⁵⁸ Ecco cosa scriveva, a proposito di “perfezione” umana, il ventiquattrenne Marx in polemica con coloro che giustificavano la battaglia contro la libertà si stampa con la permanente imperfezione e immaturità degli uomini: «Premessa dunque l’imperfezione fondamentale dell’uomo, sappiamo ormai *a priori* che tutte le istituzioni umane sono imperfette; non è il caso di occuparcene oltre; ciò non depona né pro né contro di loro, non è il loro carattere specifico né il loro segno distintivo ... Se dunque ogni cosa umana secondo la sua natura è imperfetta, dobbiamo per questo gettar tutto all’aria, tutto stimare allo stesso modo, bene e male, vero e falso? ... Dobbiamo dunque porre nell’esistenza delle cose la misura dell’essenza delle idee, e non farci traviare dalle istanze d’una esperienza unilaterale e triviale, dato che, accogliendo questa, ogni esperienza cade, ogni giudizio è sospeso, tutte le vacche sono nere» (Marx, *Dibattiti sulla libertà di stampa*, 1842, in *Scritti politici giovanili*, pp. 94-95, Einaudi, 1975). Il pensiero critico incita la riflessione intorno all’esistenza umana di sforzarsi di andare al di là di quella «esperienza unilaterale e triviale» che tutti noi facciamo nella notte capitalistica.

respirare per la prima volta nella storia l'uomo, il *singolo* uomo, «in quanto uomo» – non in quanto astratta «umanità». Com'è noto, la perfezione non è di questo mondo; il comunismo – o *comunità umana* – invece *potrebbe* esserlo.

Indice

<i>Introduzione</i>	3
<i>Intermezzo. Dalla società di massa alla società di uomini</i>	6
1. «Ancora con questo comunismo!»	28
2. <i>L'impossibile individuo</i>	48
3. <i>I bisogni e le capacità</i>	87
4. <i>Libertà e necessità</i>	99
5. <i>Arte, libertà e verità</i>	118
6. <i>Dominio e liberazione. Eutanasia del dominio</i>	139