

Perché l'uman di Marx ci può

L'irrisione sistematica del «buonismo» da parte della politica rivela l'urgenza di sviluppare il tratto umanistico del pensiero del filosofo tedesco. La sua riflessione sulla realtà umana è indispensabile per immaginare un riscatto dall'alienazione del lavoro

di Ferruccio Andolfi

Una delle mie pubblicazioni più fortunate e diffuse è stata, nel 1976, un'edizione commentata dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx. Nel fervore di quegli anni di grandi speranze il libro fu accolto con entusiasmo dai lettori del tempo. Sebbene sia evidente, nell'introduzione e nelle note, lo sforzo di un giovane ricercatore di mantenere una certa neutralità scientifica, esse tradiscono, per chi torni a leggerle, una partecipazione appassionata. Quando un anno fa l'editore Orthotes mi ha proposto di rivedere la traduzione e il commento, con il validissimo aiuto di Giovanni Sgro', per celebrare il bicentenario della nascita di un grande maestro, sono stato costretto a fare i conti con i mutamenti avvenuti in me e nella cultura di sinistra nel corso di ben 42 anni. Il marxismo ha cessato di essere, come diceva Sartre, la filosofia del nostro tempo. Anzi a volte è stato cancellato con eccessiva disinvoltura dai suoi ex-sostenitori, senza adeguata valutazione di ciò che di esso doveva essere conservato in nuove sintesi teoriche. Quando apparvero per la prima volta nel 1932 i *Manoscritti* furono salutati, ad Occidente come nei Paesi dell'Est, come portatori di una visione umanistico-critica che metteva in forse i dogmi del marxismo scientifico; e visti viceversa con sospetto dai burocrati dei Paesi socialisti e dai rappresentanti dell'antiumanesimo teorico. Per questi ultimi il marxismo vero e proprio cominciava dove finivano le elucubrazioni giovan-hegeliane sull'essenza umana e cominciava l'analisi «scientifica» dei rapporti sociali.

In realtà è abbastanza facile mostrare come Marx non intendesse abbandonare l'umanesimo ma piuttosto implementarlo mediante una considerazione storica circostanziata di quell'insieme di risorse che gli individui trovano già date, ad ogni generazione, come orizzonte della loro possibile umanizzazione. Tuttavia credo che lo stato delle cose (e della cultura) attuale richieda di sviluppare in modo più deciso il tratto umanistico della dottrina più di quanto Marx stesso non abbia fatto. L'irrisione sistematica del «buonismo» delle «anime belle» da parte dei nostri politicanti ci dà la misura di quanto ciò sia necessario.

La preoccupazione di denunciare le ipocrisie della morale, ricalcata a suo giudizio sullo stesso principio dell'interesse che regge l'economia politica, lo portò a delegittimarla in attesa che una svolta rivoluzionaria permettesse la sua riabilitazione. Per queste ragioni egli si dissocia dal «sentimentalismo» di Sismondi e della sua scuola, che intendevano integrare nell'economia politica il principio della felicità degli individui, e mostra di apprezzare maggiormente il «cinismo» di Ricardo, che ben rappresenta il cinismo reale dei comportamenti economici. Si limita ad auspicare che i due momenti della produzione e della felicità possano essere in futuro ricomposti: ma l'esperienza ci ha insegnato che se il punto di vista della felicità individuale non viene tenuto in conto immediatamente non ci sarà mai modo di recuperarlo.

Rispetto alla religione si verificò qualcosa di simile. L'intuizione giusta che essa avesse a che fare con la vulnerabilità degli uomini si tradusse nella convinzione gratuita che il suo destino fosse segnato, cosa che gli

esimo ancora servire

sviluppi storici successivi non hanno affatto confermato. L'umanesimo fu prospettato come una fase ulteriore del comunismo, che come semplice abolizione della proprietà privata (negazione della negazione) era destinato ad essere trasceso da una coscienza positiva del valore dell'essenza umana. La dialettica hegeliana viene assunta e trasfigurata in uno schema che prevede come compimento, oltre la negazione della negazione, il «positivo fondato su se stesso». Questa aspirazione verso un aldilà del regno della necessità e del lavoro si prolunga anche nelle opere della maturità, nel *Capitale* là dove si ipotizza un regno della libertà come libero sviluppo delle capacità umane, o nella *Critica del programma di Gotha*, dove l'affermazione del principio dei bisogni appare come una fase più alta di quella (prossima e necessaria) governata dal principio del lavoro e del merito. Il testo è dominato dalla tematica del lavoro e della sua alienazione. L'analisi di questa forma fondamentale di spossessamento di sé è guidata dalla convinzione che «la vita produttiva sia la vera vita umana» e che la finalizzazione del lavoro al mantenimento della pura sopravvivenza costituisca uno stravolgimento dell'«essenza dell'uomo». Quest'idea riduce il campo delle possibili affermazioni «espressive» di questa essenza, e può aver condotto anche alle estremizzazioni stakanoviste e tendenzialmente totalitarie delle «società del lavoro». Continua però ad essere preziosa in un'epoca in cui l'arricchimento intellettuale e l'alleggerimento del lavoro grazie a nuove tecnologie permetterebbero in linea di principio una realizzazione (e soddisfazione) dell'uomo nel lavoro, e invece la sua organizzazione lo rende poco attraente per la gran massa dei lavoratori, che sembrano desiderosi piuttosto di ridurne la durata e di mettere fine quanto prima alle loro pene.

Uno dei motivi di fascino dello scritto, che fu sviluppato subito da Marcuse nella recensione apparsa nello stesso anno di pubblicazione dei *Manoscritti, Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, sta nell'aspettativa utopica che la realtà umana perduta possa essere recuperata. L'interpretazione «rivoluzionaria» del messaggio di Marx appare legata a questa pretesa.

Naturalmente ci sono buone ragioni per dubitare sia della perdita che del ristabilimento dell'essenza. Forse a questo modo viene messa in questione l'istanza stessa della «rivoluzione», ma sono stati del resto alcuni dei rivoluzionari più riflessivi ad avere coscienza delle insidie della loro stessa azione (tra tutti Gustav Landauer ne *La rivoluzione*).

Ciò non significa che non si debba e non si possa pensare la liberazione dalle tante e sempre rinnovate espressioni di spossessamento di sé - il lavoro «alienato» ma anche la rigidità dei ruoli o una politica sovraimposta alla vita civile - riferendosi ai valori che siamo soliti comprendere nella categoria di essenza umana (sul possibile significato da attribuire oggi alle categorie complementari di alienazione ed realtà umana rinvio ad un fascicolo monografico, n. 62/2018, de *La società degli individui*). Possiamo avere evidenza di una contraddizione tra le esigenze di realizzazione umana e il sistema sociale in cui ci troviamo a vivere anche senza appellarci all'immagine edenica di un paradiso perduto e da riconquistare. La semplice riflessione su ciò che siamo o su ciò che siamo storicamente diventati, nelle nostre possibilità più alte, è più che sufficiente a fondare i nostri diritti e ad alimentare le speranze di riscatto. L'idea di «essenza» non richiama in fondo altro che l'orizzonte di un possibile che trascende le condizioni di **fatto**.

L'autore

Ferruccio Andolfi, direttore della rivista *La società degli individui*, ha insegnato Filosofia della storia all'Università di Parma. L'intervento che vi proponiamo ha alimentato il dibattito durante il convegno «Marx e la critica del presente», organizzate dalla Fondazione per la critica sociale a fine novembre al Goethe-Institut a La Sapienza a Roma.

L'idea di spossessamento di sé del filosofo è tuttora un orizzonte utile per pensare alla realizzazione umana