

Wolfgang Fritz Haug

Marx oggi,

ossia

"Sguardi inutilizzati su un mondo del tutto nuovo"¹

(2006)

Prima che noi ci interroghiamo su "Marx oggi", ciò che dobbiamo fare è porre in questione l'omogeneità di questo "oggi", attraverso la definizione della filosofia data da Wittgenstein come "lotta contro l'incantamento, che esercitano su di noi le forme linguistiche". Il foglio di calendario dell'oggi è il velo, dietro il quale si nasconde un campo di battaglia, i cui fronti politico-culturali sono assai frastagliati come gli interessi che li muovono. Il velo dell'oggi mostra l'immagine dello spirito del tempo che è egemone. Qui Marx brilla per un'assenza, che solo nei tempi più recenti dà segni di un ritorno, il quale sembrava definitivamente escluso dal crollo del socialismo di stato europeo. Anche se ovviamente, al di sotto, immagini politico-funzionali di Marx non hanno mai cessato di raccogliere attorno a sé gruppi più grandi e più piccoli.

Ma le riflessioni che seguono non sono rivolte verso questi gruppi, in cui la lettura di Marx si è associata in termini politico-organizzativi con una coscienza della crisi. Sono rivolte invece all'attualità filosofica di Marx: quando dico "attualità filosofica", non è la filosofia dei filosofi che ho in mente. Anzi, la critica Marxiana della filosofia è la cruna dell'ago attraverso la quale queste riflessioni devono passare. E si tratta della filosofia come approccio, come modo di determinare i punti di partenza, come quel "codice originario" dell'agire e del pensare, che l'antica Stoà ha definito come *hegemonikón* e che costituisce il momento filosofico della condotta di vita di tutti gli esseri umani.

¹ Lezione data nell'Università di Bari, 4 aprile 2006.

Antonio Gramsci è stato uno dei pochi della sua generazione a comprendere che, in continuità con Marx, è da escludere categoricamente che in filosofia si possa procedere come sempre. Non bastava inserire contenuti progressivi nelle forme filosofiche. Che era una restaurazione solo tinta di rosso mettere la materia al posto di Dio o dello Spirito. Che, invece, doveva essere trasformata la grammatica filosofica. Se Kant concepisce l'Illuminismo come il progetto di emanciparsi dalla "minorità" spirituale, il filosofare con Gramsci si eleva a un compito ancora più radicale che è quello di finalizzarsi all'emancipazione dei subalterni, che sono tali primariamente in senso sociale ed economico e solo secondariamente in senso spirituale. Per essi l'emancipazione spirituale è solo la preparazione di quella sociale.

Così l'affermazione di Croce che "tutti gli uomini sono filosofi", la quale in un contesto filosofico accademico e specialistico suona come irrealista. acquista attraverso tale tradursi nel sociale una forza dirompente e liberatrice.

In primo luogo Gramsci pensa che tutti gli uomini sentono in una qualche forma, sia pure solo embrionale, il bisogno di riformare secondo un progetto di vita la composizione spontaneamente bizzarra della propria coscienza, del gusto, degli atteggiamenti e delle abitudini. E che in ognuno e in ognuna, in una qualche forma, vi sia la tendenza a sviluppare la propria soggettività, invece di lasciarsi andare, mentre in realtà essere sbattuto qui e là come un oggetto sfruttato, amministrato e manipolato, o distratto con giochi dalle frustrazioni. Invece l'elaborazione secondo coerenza del sé, spinge gli individui verso una universalizzazione del loro stato, nella prospettiva della sua trasformazione. Ed è un tipo di universalizzazione-generalizzazione che non è astrazione, anzi, che è il unico modo di renderci più concreti. Giacché, come individui privati separati dalla comunità, siamo oggettivamente astratti, e doppiamente

astratti in quanto separati dalle nostre condizioni di vita o dalla dalla disposizione su quelli.

La divisione tra facoltà del lavoro soggettive da un lato e condizioni oggettive della loro realizzazione dall'altro costituisce il cuore della subalternità. Il superamento pratico-teoretico di questa situazione quale condizione della coerenza individuale richiede una concezione del mondo che includa gli altri al fine di una fuoriuscita dalla subalternità. Ed è qui che si eleva dal basso un filosofare e si sviluppa secondo il tratto di ciò che Gramsci chiama la traduzione nel linguaggio delle sovrastrutture, cioè delle istituzioni normative: una traduzione, che attraverso quella connessione di visione del mondo, etica e politica, che chiamiamo filosofia, si carica di egemonica potenza. Di qui la frase chiave di Gramsci, di concepire l'egemonia "come fatto filosofico".

Qui sorge una nuova grammatica filosofica. Aver dato inizio ad essa, costituisce, nella connessione a Marx, il significato e l'importanza di Gramsci nell'ambito di ogni filosofare futuro.

Ma perché filosofare in riferimento a Marx?

Per una cosa del genere esistono tanti motivi a favore, come a sfavore. E l'opinione dominante direbbe che esistono più motivi a sfavore.

Questa è una polemica per il momento irrisolvibile.

Ma c'è un altro piano sul quale vuole essere svolta la discussione. E' il piano delle determinanti costitutive di un filosofare. Piano su cui nella storia della filosofia accadono periodicamente dei punti di non ritorno. E questi punti di non ritorno sono delle fenditure, in cui si fa esperienza di un *tempo qualitativo*, quale irreversibilità dei percorsi della storia.

Contro l'opinione dominante oggi io vorrei difendere la tesi inattuale che Marx ha realizzato una fenditura di questo genere nella storia della filosofia, in quanto le questioni dei movimenti sociali nel capitalismo moderno, che Marx ha articolato in modo scientifico-politico, rimarranno attuali, fin quando esse non saranno risolte. Gramsci ha indicato il posto e l'importanza di Marx in questa storia con un'espressione che per il senso comune contemporaneo suona senza senso, ossia che "Marx introduca da un punto di vista intellettuale un'epoca della storia, che presumibilmente durerà secoli".

Non che tra i marxisti non ci sia stato un ricadere al di là, prima di Marx. Al contrario. Il senso della filosofia della prassi di Gramsci consiste proprio nel lavorare contro questa ricaduta della corrente principale del movimento operaio internazionale. Ma è da domandarci come si possa ritornare indietro di un punto di non ritorno. La risposta dice inevitabilmente: indietro di un punto di non ritorno si ritorna al prezzo di una posizione imbastardita, di cattiva coscienza intellettuale, e pieno di superficialità, incoerenze e contraddizioni. O si dà svolgimento a un principio in un modo che realizzi un salto di piano, che si rovescia contro l'intenzione originaria. Ma allora scatta il caso del dominio. Il pensiero della liberazione regredisce a ideologia e il riavvio emancipatorio conduce a una nuova subalternità. Per difenderci da ciò, noi non ci tratteniamo a lungo sulle singole tesi di Marx. Bensì poniamo la questione del campo assiomatico, in cui esse si sono potute formare. E' infatti nella comprensione di questo terreno che un filosofare in relazione con Marx si apre e si decide.

Il campo assiomatico del pensiero marxiano

E' Bertold Brecht che per primo ha parlato dello "costruire di un campo assiomatico", verosimilmente stimolato dall'idea di un "sistema della costituzione di concetti", che Carnap ha sviluppato nel testo del 1928 *La costruzione logica del mondo*. Dietro il poeta lirico o il

drammaturgo Brecht si nasconde infatti una mente filosofica, che, come quasi nessuno, ha compreso la dialettica di Marx ed è stato in grado di assimilare criticamente le idee del *Wiener Kreis* e del pragmatismo americano, così come lasciarsi ispirare dalla meccanica quantistica e dalla teoria dei campi, sviluppati dai fisici dell'epoca per trasferire la determinazione dal caso individuale a la media statistica di tutta una sfera di tali "individui".

Del resto è sorprendente la congenialità che stringe Brecht e Gramsci, benché non sapevano niente l'uno dell'altro. Ma ad entrambi indirettamente sono giunti impulsi da Wittgenstein, il quale ha fissato la cosiddetta "legge di Ampère", che dice: "Se tu non hai chiarezza sull'essenza del pensare, sostituisci ai pensieri l'espressione del pensiero".

A questa formulazione si accorda la regola di Brecht: "I pensieri devono uscire dalle teste per andare sulle lavagne". Il cui svolgimento potrebbe benissimo essere accolto da Wittgenstein, quando Brecht afferma che sulle lavagne "le frasi sono da completare attraverso le frasi di cui le prime hanno bisogno". Brecht continua: "Questi si chiama "lo costruire di un campo assiomatico".

Ma qui poi le strade si dividono. Certo è vero che Wittgenstein dal suo interlocutore e critico ostinato, Piero Sraffa, che è stato anche l'uomo del rapporto tra PCI e Gramsci, ha assunto uno dei pensieri fondanti la filosofia della praxis di Gramsci. 'E la concezione de la "forma di vita" giunto con la centralità della prassi qui fa che Wittgenstein ha definito gli "Sprachspiele" (i giochi linguistici) come "il Tutto: del linguaggio e delle azioni, con le quali esso è connesso" (Ricerche filosofiche, § 7).

Ma la compenetrazione di atti linguistici e pratiche si limita in Wittgenstein all'atto deittico unito al comando "Portalo qui!". L'intreccio sociale di prassi linguisticamente articolate e atti linguistici praticamente fondati si perde in Wittgenstein nella nebbia. Tanto che si può dire, con orrore dei wittgensteiniani, che solo sul terreno marxiano elaborato da Gramsci e Brecht le tesi di Wittgenstein possono uscire dalla nebbia e ritrovare se stesse.

Se noi quindi ora ci rivolgiamo a la costruzione implicita di un campo assiomatico presso Marx, è appunto perché è qui che si comincia a decidere della sua attualità per il pensiero contemporaneo. Ma possono darsi assiomi in un pensiero storico-materialistico, che Gramsci poteva descrivere come "storicismo assoluto"? No, se si segue Aristotele e per assiomi s'intendono proposizioni che né sono capaci né hanno bisogno di dimostrazione e "a partire dalle quali come primi assunti invece si diparte la dimostrazione". Invece, nell'antica dialettica "axioma"² significa "postulato" ed è quindi qualcosa di controverso e da dimostrare, e lo stesso Aristotele, nell'ardore di farsi padrone del "Primo" e dell'"Originario" per la sua "scienza della verità", mostra di aver capovolto tale significato nel suo contrario.

Se noi restituiamo invece al concetto di "postulare" il significato di desiderare e di richiedere, impallidito e svanito nell'uso logico, e gli facciamo per così dire serrare il pugno, allora possiamo aprire il nostro campo assiomatico con il *negativo*

"imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti, nei quali l'essere umano è un essere

schacciato, schiavizzato, derelitto, disprezzato".

E con la *positiva* richiesta di rapporti, nei quali

"il libero sviluppo di ognuno è il libero sviluppo di tutti".

Nel linguaggio dominante dei filosofi queste richieste si chiamerebbero norme. Eppure dovrebbe essere chiaro che un energico volere è cosa diversa da un dovere presupposto e che richieste politiche che negano qualcosa, che a sua volta ci nega e per il quale siamo pronti a combattere, è qualcosa di diverso dalle norme.

Il secondo postulato vale per il lavoro, che oggi, mentre si parla della "fine del lavoro", viene proprio nella sua assenza o colonizzato

² La parola *axioma* deriva da *axios* (ciò che ha valore), che a sua volta deriva da *axío* (pesare); *axiótaton práasthai* significa qualcosa come "comprare a buon mercato"; *axíoo* significa ritenere degno, adatto, giusto, o infine semplicemente opinare, giudicare.

o disarticolato attraverso la forma del lavoro salariato. La pace, la dignità degli esseri umani, economie realmente ecologiche - le possibilità della realizzazione di tutti gli altri postulati dipendono da questo postulato , che dice:

"La società non troverà il suo equilibrio, fin quando girerà attorno al sole del lavoro".

Se i primi due postulati concernono il rapporto degli esseri umani tra di loro e alla loro strutturale relazionalità, cioè alla società, il terzo postulato concerne il loro rapporto al loro "laboratorio naturale", come Marx dice, "all'arsenale, che fornisce sia il mezzo di lavoro che il materiale di lavoro come la sede, la base della comunità".

"Dal punto di vista di una formazione economico-sociale più elevata la proprietà privata di un singolo individuo apparirà senza senso come la proprietà privata di un essere umano su un altro essere umano. Persino un'intera società, una nazione, persino tutte le società prese contemporaneamente, non sono proprietarie della terra. Ne hanno solo il possesso, la facoltà di servirsene e devono, come buoni padri di famiglia, lasciarla migliorata in eredità alle generazioni successive".

Da ciò consegue l'assioma di lotta - sul quale l'esposizione dell'industria capitalistica nel *Capitale* di Marx si acuisce - di porre la riproduzione come principio regolativo della produzione, ossia di produrre lo scambio sociale con la natura "sistematicamente come legge regolativa e in una forma adeguata allo sviluppo umano".

Se questo orientamento può valere come norma, è una norma che non possiede nessuno *status* fondativo rispetto alla critica o alla politica, ma che è essa stessa fondata in modo critico-politico. Essa

si esprime secondo il principio: "Se tu vuoi (o non vuoi) x, allora fai (o non fare) y". Principio, che sta a base anche della formazione dell'etica antica.

Ciò che Marx richiede da parte degli intellettuali critici, quale egli è, è che essi prima debbano studiare prima un movimento sociale, per poi credere di poter dare delle indicazioni. "Per fare ciò qualche comprensione scientifica e qualche amore per gli esseri umani". Senza quest'ultimo tutto sarebbe senza senso, come l'amore per gli esseri umani privo di conoscenza scientifica sarebbe cieco. Quest'ultima è l'intelletto, quello primo è il cuore. Il cuore spinge la volontà, l'intelletto muove la scepisi (skepsis) nel senso antico del termine, la ricerca delle connessioni.

Ora, per quanto concerne il piano scientifico, Marx lavora su tre Critiche, di cui la prima è schizzata in poche righe, la seconda è delineata in un paio di dozzine di pagine, la terza in migliaia di pagine, pur essendo rimasta in uno stato di abbozzo. I loro risultati di nuovo hanno lo status di assiomi. Il postulato dei postulati che emerge da tutti e tre i precedenti, è lo sforzo che in ogni filosofare che si ricollegli a Marx, si riprendano quei postulati e si sviluppino. Per comprendere perché questo sforzo è rimasto un postulato, dobbiamo percorrere una diversione.

"Sguardi inutilizzati in un mondo completamente nuovo"

Agli inizi del XX° secolo Rosa Luxemburg nel suo saggio *Stasi e progresso nel marxismo* ha descritto la condizione della teoria marxista come stagnante, ad un livello ben al di sotto del pensiero di Marx. Essa registra il fatto che ciò che è più valido nella teoria marxiana

rimane ampiamente inutilizzato. Ed in tal senso del "più valido" intende la "concezione dialettico-materialistica della storia". Questa rappresenta "solo un *metodo di ricerca*, un paio di pensieri geniali e direttivi, che consentono", come la Luxemburg dice, "uno sguardo in un mondo completamente nuovo", ma che rimangono inutilizzati. Perciò la Luxemburg getta lei a sua volta uno sguardo nell'inconscio marxista. Perché l'essere determinato ciecamente dalla materialità storica si può chiamare l'inconscio marxista. La Luxemburg riflette cioè sul fatto che il valore d'uso di quei "pensieri direttivi" di Marx sia qualcosa che deve essere realizzato e che possono essere solo bisogni concretamente e storicamente circostanziati che sollecitano questa realizzazione.

"Solo nella misura in cui il nostro movimento avanza in stadi progressivi e srotola nuove questioni pratiche, noi ci rifacciamo nuovamente al deposito teorico di Marx, per elaborare e valorizzare nuovi singoli pezzi della sua dottrina".

"Sguardi inutilizzati in un mondo del tutto nuovo" ci devono appassionatamente interessare. Potrebbe essere "il futuro nel passato". E' tempo di andare nel "deposito teorico di Marx" e guardarsi intorno. Un secolo dopo Rosa Luxemburg e dopo che è stato versato un fiume d'inchiostro su Marx, ci deve essere forse in quel deposito - ci domandiamo - ancora materiale inutilizzato?

Anticipiamo il risultato. Ci sono quelle tre critiche, operazioni di base della teoria di Marx, che giacciono inutilizzate *nella loro connessione*. Queste tre critiche sono in effetti animate dai tre "pensieri direttivi fondamentali", che fiancheggiano il campo assiomatico del filosofare marxiano come teorie più o meno elaborate.

Le tre critiche.

Il minimo delle difficoltà di comprensione è già invece sufficientemente grande. Esso consiste nell'intendersi sulla trasformazione nel suo contrario di un concetto critico fondamentale, quello di "Ideologia". Come ha potuto farsi il concetto di ideologia sinonimo, o meglio ancora, farsi identificazione proprio della teoria critica che lo ha coniato?

Ma anche nel cosiddetto "marxismo occidentale", dove il concetto critico di ideologia, largamente usato, a fatto carriera come sinonimo di "falsa coscienza", a perduto il suo carattere di fondo: perché questo concerne la riproduzione del dominio nel senso di un governo dei soggetti. Per dimostrare questa doppia alienazione del concetto di ideologia, si vorrebbe che i "geniali pensieri direttivi" di Marx sarebbero sviluppati teoreticamente: cosa che richiede assai più che una breve visita al deposito di pensieri marxiani (rimando su ciò al mio libro *Elemente einer Theorie des Ideologischen*). Qui basti dire che in relazione al concetto marxiano di ideologia è del tutto marginale ciò che invece la sociologia della conoscenza ne ha fatto: ossia la condizionatezza delle nostre rappresentazioni attraverso la nostra condizione sociale. Per comprendere ciò è sufficiente considerare la tesi marxiana che "le opposizioni nella produzione materiale rendono necessaria una superstruttura di stati (o strati?) ideologici, il loro agire, sia buono o cattivo, è buono, perché è necessario".

Ciò di cui si tratta nell'ideologia nel senso originariamente marxiano è la riproduzione *ideale* del dominio di classe, cioè è, una riproduzione che lavora sull'interiorità dei soggetti. Dove funziona, gli individui si subordinano da sé stessi al dominio. Essi vivono infatti nella società di classe la subalternità come autonomia. Concepire in quanto ideologia quel progetto pratico-teorico, che chiamiamo marxismo, di eliminare ogni dominio di classe, conviene solo ai suoi nemici. Dove i marxisti fanno ciò, si sono già perduti.

Allora, poiché Marx concepisce la filosofia come "forma ideologica" si proibisce nella sua successione categoricamente di procedere semplicemente secondo la stessa grammatica. Gramsci e Brecht ne hanno tratto la conseguenza di riarticolare la filosofia dal di sotto.

Anche se i filosofi, come ha osservato Balibar, non hanno mai perdonato a Marx il concetto di ideologia, è toccato a questa parola comunque un successo sorprendente. Come risultato il concetto d'ideologia è fino ad oggi onnipresente, anche quando significa l'ombra senza sostanza di sé, come quando nella politologia americana viene definito "ideologia" ogni prospettiva, ogni convinzione, ogni progetto.

Molto più modesta è invece la carriera del concetto di *forma valore*, la cui elaborazione esercita una funzione chiave nella critica marxiana dell'economia politica. Il marxismo accademico portando avanti la linea interpretativa inaugurata da Lukàcs continua a fraintendere la sua forma di riflessione, il carattere di feticcio della merce, come "il gradino più basso della scala dell'ideologia" (Habermas 1963, 205). Già Kautsky, per il quale la dialettica delle forme di valore non dava inizio a niente, ha messo in secondo piano questo concetto nel suo libro *Die ökonomischen Lehren von Karl Marx*. Lenin, molto più influenzato da Kautsky come lo si intende comunemente, ha dichiarato, che la trattazione di questo concetto di *forma valore* non è "affatto pratica come filo conduttore, e che al suo posto si dovrebbe forse parlare di forma dello scambio o di livello di sviluppo dello scambio" (LW 4, 41). Ma l'unilaterale "modo d'espressione del valore" di una merce (23/53) è qualcosa di categorialmente diverso dalla forma dello scambio di due merci che sempre implica in sé entrambi i lati, inoltre l'analisi non si arresta alla forma di valore della merce, ma prosegue ulteriormente in un'analisi delle forme più complesse di valore del capitale. Stalin affermava che si dovrebbe "distinguere rigidamente tra il contenuto di un processo economico e la sua forma, tra un processo di sviluppo che prosegue in profondità e le sue forme di apparenza superficiale" (1952, 54). Ma per Marx la determinazione di forma

economica era qualcosa tutto altro che superficiale. E si lo sarebbe, si dovrebbe dire con Oskar Wilde che solo le persone superficiali disdegnano la superficie. In definitiva anche il capitale è una determinazione di forma. Del resto, quando la scienza borghese nel diciassettesimo secolo - e secoli prima già la scienza araba -- ha scoperta il "contenuto nascosto in queste forme", essa non si è mai "posta la questione sul perché questo contenuto assuma quella forma" (23/94f). L'analisi della forma valore, che Lenin marginalizza e che Stalin getta addirittura a mare, si scontra con i caratteri strutturali della *formazione sociale* (95), il cui concetto non si può avere senza quella.

Nel fatto che la seconda e la terza delle critiche marxiane, cioè la critica dell'ideologia e la critica dell'economia politica, hanno percorso una carriera alquanto ineguale si nascondono tante deviazioni interne al marxismo rispetto alla via originariamente imboccata. Relativamente alla prima delle critiche marxiste, la critica all'oggettivismo, la quale è stata ripresa soprattutto da Gramsci diventando il postulato di base della sua filosofia della prassi, ci si rapporta in modo per lo più paradossale. La sua carriera ha avuto una grossa parte al di fuori del marxismo, nella reazione borghese a Marx ad iniziare da Nietzsche, il quale l'ha estremizzata e pervertita in un radicale finzionalismo nella cornice di un progetto di dominio estetizzante. Nella filosofia di Marx essa ha il suo luogo di insorgenza nella prima delle tesi su Feuerbach, cioè nella domanda su come la realtà perviene alla forma di oggetto. E qui bisogna fare una riflessione interna al linguaggio. A differenza del termine latino di *realitas* che rimanda al concetto di *res* e che si connette al concetto critico elaborato da Lukàcs di *reificatio* (reificazione), l'espressione tedesca che Marx usa per designare la realtà, cioè *Wirklichkeit*, deriva da *Wirken* (*operari, ergàzesthai*) e da questo punto di vista per così dire dinamico è paragonabile al termine greco *Physis* che deriva da *phuo* (divenire, crescere). La realtà in questo senso è qualcosa che è attraversata da una attività, una connessione di tutto un campo di

attività (*Wirkungszusammenhang*) che va pensato insieme al concetto di interazione o azione reciproca (*Wechselwirkung*), cioè all'altro concetto centrale di Marx.

A ciò corrisponde la questione su come il pensiero invece che come pensiero di una attività possa finire nella forma di una contemplazione inattiva. Nella nona tesi su Feuerbach Marx attacca il concetto di "materialismo contemplativo" che egli associa all'individualismo metodico della società borghese. Un luogo esemplare di questa critica si trova nello schizzo di teoria dell'ideologia presente nella *Ideologia tedesca*. Insieme alla critica della forma oggettiva della realtà essa prepara il terreno sulla base del quale l'offensiva contro la speculazione e la rottura con la metafisica dell'essenza ottiene il suo senso e la sua portata. La sovradeterminazione della divisione del lavoro attraverso il dominio di classe con la sua separazione tra direzione e esecuzione conduce la coscienza di coloro che fanno ideologia ad "immaginarsi qualcosa come reale senza rappresentarsi nulla di reale". Con ciò sfugge loro addirittura il presupposto immediato del pensiero, ossia il fatto che la materialità connettente del linguaggio è preordinata alla coscienza quale attività formale individualizzante. "Lo spirito - controbattono ironicamente Marx ed Engels ai filosofi della coscienza - è gravato fin dall'inizio dalla maledizione di essere affetto dalla materia, che qui compare sotto la forma di suoni, in breve di linguaggio". La derisione dei due continua affermando come per i filosofi "uno dei più difficili compiti" sia "scendere dal mondo dei pensieri nel mondo reale". Altrettanto difficile per loro è scendere dai pensieri nel mondo reale del pensiero che è il linguaggio. Giacché "come i filosofi hanno autonomizzato il pensiero, così hanno dovuto autonomizzare il linguaggio in un suo regno separato".

Marx elabora ulteriormente queste considerazioni, almeno in forma di schizzo, nelle fondamentali *Randglossen zu Wagner*, concepite negli ultimi anni della sua vita, integrandole da un punto di vista di

analisi della prassi. Già la prima affermazione, che "assai difficilmente ad una pecora potrebbe apparire che una delle sue qualità utili sia essere commestibile per l'uomo", dovrebbe assicurare a queste annotazioni il loro posto. Essa contiene in una forma nucleare un programma antimetafisico, "un esempio di una moderna ontologia della relazione, cioè del trans-individuale" (Balibar 1993, 117). Qui si accenna ad una comprensione delle leggi della natura così come a quelle della società, la quale comprensione non pensa più queste leggi come grandezze separate e preesistenti, ma come la forma nella quale si gioca il dramma della media in un campo processuale e si compie la reciprocità di tutto l'esistente, quale "risultato regolatore" o "legge risultante" attraverso retroazione.

Il varco della concezione dialettica di Marx può essere attraversato solo se ci si interroga sul nesso delle sue tre critiche e dei loro problemi fondamentali. Questi si chiariscono reciprocamente e risultano solo nel loro reciproco rafforzamento. Con essi si può rispondere a tre *questioni finora non ancora poste*, questioni che Marx pone in ambiti di sapere costituiti, e con cui apre in un colpo ciò che Rosa Luxemburg aveva esperito come "uno sguardo in un mondo del tutto nuovo". Come giunge la realtà, condotta dal fattore che opera in essa, alla forma di oggetto? E come giunge il contenuto umano alla forma della religione e della ideologia? E come il lavoro nella forma del valore? Dalla connessione di questi tre problemi risulta una struttura di strutture, il nesso tra dominio della natura, potere statale e dominio sociale nella socializzazione del lavoro conforme al mercato. Essa forma l'orizzonte di questioni, insomma di una problematica pluridimensionale, nel quale si costituisce il nuovo del pensiero marxiano, ciò che è rimasto inascoltato e che è tuttora inesaurito. E, non per ultimo, il nesso di queste tre questioni si concentra nell'assioma metodico con cui Marx concludeva la postfazione della seconda edizione del *Capitale*: di concepire "ogni forma divenuta nel flusso del suo movimento, ossia anche secondo il suo lato transitorio".

L'utopico nella separazione dall'utopia e il senso della critica marxiana dell'utopia

I riferimenti costruttivi ad una società futura hanno alimentato fantasia. Se si applica il criterio della Luxemburg, tali rimandi non contengono le anticipazioni più vaste, quanto ciò che Marx chiamava alternativamente il suo metodo "dialettico" o "teoretico" o semplicemente "analitico". Esso è, per così dire, il medio attivo, fluido, il pensiero nel senso empatico-rivoluzionario che pervade la costellazione dei tre criteri - la quale racchiude ciò che di concettualmente radicale vi è in Marx - e che intende quel nesso a cui Marx allude soltanto, che a lui stesso sembra regolarmente sfuggire e che, in tutti i momenti fondamentali del suo pensiero, egli tenta sempre di nuovo di esplorare da un altro punto di vista. Questa capacità di pensiero in movimento sarebbe ciò che stava davanti agli occhi del povero Nietzsche, un pensiero per "spiriti liberi" che conoscono i limiti della loro libertà. Coloro che nella storia della fortuna del pensiero di Marx sono fuoriusciti con ciò dalla latenza e sono giunti non a una riuscita ma anzi alla morte, come Benjamin e Gramsci, sono stati scomunicati, così come Bloch, o hanno occultato il suo pensiero come Brecht. I nomi di costoro si pronunciano con il timor reverenziale, che conviene ai testimoni del fatto che qualcosa della forza messianica continua ad agire nonostante ogni "pessimismo dell'intelletto". Sono essi che hanno rotto l'isolamento nel quale è stato incasellato³ Marx proprio dal movimento che a lui si richiama. Giacché egli, il pensatore della società, è rimasto, prescindendo da Engels, nella sua propria sfera personale, quasi senza società.

Heidegger dice, che la scienza non pensa. Il tentativo di Marx di portare la scienza al pensiero e l'utopia al sapere, a ampliato oltre misura i limiti di entrambi. L'allontanamento dalla materialità storica

³ >... eingeschreint / In dem großen Herzen der Arbeiterklasse< [...incastonato / Nel grande cuore della classe lavoratrice] suona il verso che esprime inconsapevolmente l'isolamento liturgico in Brecht/Eislers *Cantata per la morte di Lenin* (cfr. Brecht, GA 12, 60).

trovava la sua vendetta nella misura in cui il suo pensiero si imbatteva in contraddizioni impensate. L'impensato di Marx è a maggior ragione il conflitto tra razionalizzazione sociale (per mezzo "dell'intelletto sociale associato") e l'emancipazione degli individui, o anche l'incoerenza tra i presupposti di potere di un progetto strategico della società e la credenza ingenua che i problemi di potere ci sarebbe solo dal lato del dominio di classe. E' vero, il non pensato del fondamento del materialismo storico sembra essere proprio l'opaco della materialità storica. La sua visione del "processo di vita sociale, come prodotto di una libera umanità socializzata, sotto un controllo consapevolmente pianificato" si basa su di una trasparenza razionale illimitata dell'essenza umana nella sua realtà sociale e naturale.⁴ Una tale razionalità completamente trasparente a se stessa non può avere nessuna realtà spazio-temporale. Per fortuna Marx si affida ad essa solo occasionalmente, e sarebbe una maniera di cattiva utopia quella di procurarsi in base a questi passi un'immagine del dovere.

Marx era convinto di aver trascorso una volta per tutte la strada che dall'utopia portava alla scienza. Ma non si mostra qui un al di là dell'esistente a cui nessun cammino che parta dall'ora (*Jetzt*) conduce? Se adesso ci riportiamo davanti agli occhi il campo assiomatico affiancato dalle tre critiche, nel quale Marx dispiega il suo pensiero, ne viene fuori nel complesso un progetto la cui presa sulla realtà e sulle tendenze conoscibili del presente, a noi, figli di un capitalismo High-Tech, ci mozza il pensiero. Allo stesso tempo niente descrive così espressamente la sua necessità come il prezzo che non solo il genere umano ma tutte le forme di vita più sviluppate sulla terra devono pagare per il fatto che quelli postulati sembrano - almeno per il momento storico -- essere condannato a restare postulati. Non è che la teoria marxiana e la sua prospettiva di prassi, contro la sua

⁴ „I rapporti della vita pratica quotidiana“ devono, secondo Marx, presentare >agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura“ (K. Marx, *Il capitale*, I, a cura di Delio Cantomori, 111) -- „durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur“ (MEW 23, 94); “durchsichtig” (trasparentemente) è più forte che “chiaramente”.

autocomprensione antiutopica, viene colpita con il carattere di una fata Morgana? E' tempo di interrogarci sul senso della critica all'utopia di Marx.

Se analizziamo la critica all'utopia che Marx ha svolto nei confronti del primo socialismo ci imbattiamo nei problemi dell'autoriflessione storico-materialistica del movimento socialista. I cui primi tentativi pratici, come si legge nel *Manifesto*, "naufregarono necessariamente a causa della forma non sviluppata del proletariato stesso così come per l'assenza delle condizioni materiali della sua liberazione" (4/489). Ciò che utopico vi era nel socialismo utopico consisteva, dice ora Marx, nel tentativo di "creare queste condizioni", le quali in realtà "potevano essere solo il prodotto dell'epoca borghese". Questa determinazione, 150 anni più tardi, sfidano il ritorno nostalgico al farsi Stato di un comunismo che aveva come progetto di procurarsi le condizioni materiali per la sua propria possibilità. La sua ideologia si allontanava da questi motivi, per il fatto che in essa si parlava costantemente in termini di scienza e leggi, o di una legalità oggettiva, attraverso la cui applicazione era possibile la conduzione verso un futuro incrollabile. Mentre per Marx l'applicazione del materialismo storico attraverso i movimenti socialisti o comunisti a se stesso costituiva il suo momento non utopico, il socialismo di Stato sovietico nei settanta anni della sua esistenza non ha prodotto nessuna analisi storico-materialistica di se stesso. E' come se la propria materialità storica sia stata ciò che è restato inconsapevole in questa formazione. Si deve da ciò concludere che l'esperimento sovietico si presenta come una utopia mascherata scientisticamente? La maschera e il mascherato avrebbero agito in accordo, secondo leggi che possono essere pensate solo da un punto di vista materialistico-storico, per dare vita ad una immagine frantumata della rappresentazione teleologica marxista. Nel ristagno della teoria marxista, che Rosa Luxemburg ha spiegato con il bisogno dei marxisti di "non giungere ancora alla valorizzazione dei pensieri di Marx", si preparava l'alienazione con la quale il bisogno di una industrializzazione sotto una direzione comunista ha battuto e

perverso la teoria marxiana. L'affermazione della Luxemburg che a ciò si connette ha guadagnato il suo amaro significato nello sviluppo successivo: "Così, le condizioni di esistenza sociale del proletariato che Marx aveva teoricamente svelato nella società odierna si vendicano sul destino della teoria marxiana stessa".

Uno sguardo

Oggi, dopo che il crollo del socialismo di stato europeo ci ha lasciato in un nuovo vuoto, la prospettiva è cambiata. Là dove Marx si è ingannato noi troviamo la via per sfuggire dalla nostra delusione. Non era l'anticipazione in quanto tale che incorreva nell'errore, ma la certezza che si potesse saltare il lavoro del tempo e il tempo del nostro lavoro. Il grande salto in avanti non atterrava in un futuro migliore, ma al meno in una esperienza. Nella storia i più giovani sono i più vecchi.

Ma non potrebbe essere che il momento storico della sconfitta sotto le condizioni di un modo di produzione enormemente progressivo liberi, nelle conseguenze di una crisi globale della sua applicazione capitalistica, una nuova generazione di mezzi concettuali che giacciono nel deposito di pensiero marxiano? Nel mondo del capitalismo High-Tech transnazionale, dove "ogni cosa è gravida del suo contrario", abbiamo più che mai bisogno dell'arte dialettica della contraddizione. Ne abbiamo bisogno nella politica come nella cosiddetta vita privata.

Certo essa sembra inattuale. Si è lavorato con zelo alla sua abolizione. Ma questo può essere il momento in cui i saggi se ne facciano una riserva.

Ricordiamoci di un mito fondamentale della filosofia che connette un concetto centrale del capitalismo con l'ideologia filosofica sulla base del buon senso. Si tratta naturalmente di Talete di Mileto, il padre della filosofia ionica, al quale va attribuito un atto speculativo, nel senso del moderno capitalismo. Come racconta Diogene Laerzio, Talete in previsione di una ricca raccolta di olive deve avere affittato tutte le

presse e, così, guadagnato una enorme somma. Per salvare il filosofo dall'accusa di agire per mera propensione al guadagno, Diogene aggiunge che Talete avrebbe fatto così tanti soldi solo per dimostrare che diventare ricchi non richiede particolari abilità.

Marx, critico del capitalismo, concentra la sua critica della filosofia tradizionale e soprattutto di quella di Hegel sul carattere speculativo della conoscenza. Questa critica è ancora attuale e le cose devono esser portate alla luce della conoscenza. A noi tuttavia è richiesta una saggia circospezione anche in relazione alla critica marxiana. Ogni proposizione si pone su di un abisso anche se infinitesimale. Hegel restringeva il senso della filosofia traducendola con il nome di "amore per il sapere" per poi pretendere subito da essa di togliersi in quanto tale e diventare il sapere stesso. In questo modo la saggezza rimaneva a piedi e la tensione desiderante si incontrava trasformata nella competenza di un sistema filosofico.

Ad un filosofare futuro in rapporto a Marx si dovrà ben consigliare di aspirare nuovamente alla saggezza e di non dimenticare più cosa significa aver bisogno di "qualche considerazione scientifica e qualche amore per gli esseri umani".

Riferimenti bibliografici

Amendola, Giorgio, »Rileggendo Gramsci«, in: *Quaderni di critica marxista*, 1967, H. 3

Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Paris 1993

Brecht, Bertolt, *Gesammelte Werke*, 20 Bände, Frankfurt/M 1967 (zit. GW)

ders., *Große kommentierte Berliner Ausgabe*, Berlin-Weimar-Frankfurt/M (zit. GA)

Carnap, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*, 1929

Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, kritische Gesamtausgabe in 10 Bänden, hgg. v. Klaus Bochmann, Wolfgang Fritz Haug u. Peter Jehle, Berlin-Hamburg 1991-2002

Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963

Haug, Wolfgang Fritz, »Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie«, in: ders., *Bestimmte Negation*, Frankfurt/M 1973, 143-86

ders., *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg 1993

ders., *Philosophieren mit Brecht und Gramsci* (1996), erweiterte Neuausgabe, Hamburg 2006a

ders., *Einführung in marxistisches Philosophieren*, Hamburg 2006b

Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuausgabe, Werke 9, Neuwied 1960

Luxemburg, Rosa, *Gesammelte Werke*, 5 Bde., Berlin/DDR 1970-1975 (zit. GW)

Marx und Engels, *Werke*, Berlin 1955ff (zit. Band/Seite)

Sautter, Ulrich, »Brechts logischer Empirismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, H. 4, 1995, 687-709

Szabó, Á., »Axiom«, *HWPh* 1, 1973, 738f).

Wittgenstein, Ludwig, *Werkausgabe*, Frankfurt/M 1995 (verbesserte Fassung der Ausgabe von 1984; zit. W)