

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Marx pensatore della libera individualità

di Diego Fusaro

"I rapporti di dipendenza personale (dapprima in modo del tutto naturale) sono le prime forme sociali, nelle quali la produttività umana si sviluppa solo in misura ristretta e in punti isolati. L'indipendenza personale fondata sulla dipendenza materiale è la seconda grande forma in cui si realizza per la prima volta un sistema di ricambio sociale generale, dei rapporti universali, dei bisogni universali e delle capacità universali. La libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, quale loro patrimonio sociale, è il terzo stadio. Il secondo crea le condizioni del terzo". (K. Marx, Grundrisse)

Se ci si attiene a una tradizione di vecchia data, peraltro "dura a morire", la figura di Karl Marx andrebbe inequivocabilmente rubricata nell'ingrata categoria dei "nemici teorici dell'individuo", quando non dei "pensatori collettivisti", che hanno cercato di ripercorrere controcorrente la china della modernità e il suo individualismo paradigmatico. Marx come pensatore del "tutto" contro la "parte", della "società" contro l'"individuo", del bene comune contro quello del singolo: sono questi gli argomenti che vengono immancabilmente addotti per liquidare il nostro autore come "pensatore del collettivo" a scapito dell'individualità. L'"individuo" verrebbe così a essere il grande "rimosso" del pensiero marxiano. A questa vera e propria "trasfigurazione" del messaggio filosofico di Marx ha, del resto, contribuito in forma decisiva la singolare Wirkungsgeschichte del suo pensiero, il cui tratto caratteristico risiede nell'essere una "vicenda" assolutamente storica, intrecciata a filo doppio con le vicende reali che hanno animato, colorandola di lacrime e sangue, la storia di parte del XIX secolo e del "secolo breve", dalla nascita del movimento operaio al crollo del Muro di Berlino. Una vicenda, dunque, profondamente extra-accademica, che segna - per la prima volta - l'esodo della filosofia dai dipartimenti delle università verso il mondo e la storia, con la pretesa di governarne il corso e di orientarne le direzioni. Quella che si è richiamata a Marx è stata, nel bene e nel male, la sola tradizione di pensiero che sia riuscita a trasformare il mondo, modellandolo secondo i propri principi, in linea con lo slogan del "philosophisch-werden-der-Welt"^[1] impiegato dallo stesso Marx. E ciò nella cornice di una tutt'altro che pacifica interferenza per cui la storia ci permette di capire l'opera di Marx non meno di quanto l'opera di Marx ci permetta di capire la storia. Ora, il fatto che la teoria di Marx, soprattutto nel Novecento, si sia "incarnata" sempre nella forma di partiti gerarchicamente organizzati e a struttura "piramidale" ha avuto come corollario l'azzeramento del problema della libertà individuale: per la loro stessa struttura interna, quei partiti non potevano reggersi né funzionare sulla base di "libere individualità", di individui liberi e sovrani, ma dovevano anzi soffocarle in ogni modo in nome di un livellamento egualitario forzato che con la teoria originaria di Marx - questo è il punto - non aveva letteralmente nulla a che vedere. In una simile prospettiva, ben si capisce perché Marx fu posto, dai suoi numerosi "successori", sul letto di Procuste del livellamento sociale forzato e dell'eliminazione della libertà individuale in nome dell'uguaglianza. Era un'operazione dettata da motivi congiunturali e politici, non certo da una presunta "teoria collettivistica" di base, già rinvenibile nelle opere marxiane. Da pensatore della "libera individualità" - come vedremo - Marx venne surrettiziamente trasformato in "pensatore della collettività livellata": e questo accadde nella cornice di un più generale movimento di "coerentizzazione" e di "dogmatizzazione", e dunque di fraintendimento, di un pensiero che, con Marx, aveva sempre rigettato la sistematicità, rinunciando per principio a porsi come universale Weltanschauung. A questa trasfigurazione, in forza della quale risulta difficile, quando non impossibile, considerare il pensiero di Marx come pensiero della libertà e dello sviluppo delle "libere individualità", ha, del resto, contribuito in maniera tutt'altro che secondaria il fatto che il nostro presente sia l'epoca in cui i vessilli della libertà e dell'"individualità" vengono agitati soprattutto dai liberali e dai difensori del "modo di produzione capitalistico": per motivi puramente politici, si è avvertita, da parte degli eterogenei movimenti comunisti che hanno costellato il Novecento - il "secolo dei comunismi"^[2] -, l'esigenza di costruire intorno a Marx un profilo identitario opposto a quello liberale e "filo-capitalistico", sacrificando l'originaria istanza individualistica che animò il pensiero marxiano.

Ma qual è l'immagine di Marx che affiora se si perlustrano i suoi testi, se si esamina la sua riflessione prima che essa andasse a "confondersi" con la vicenda storica del "marxismo"? Se ci atteniamo alla linea

interpretativa riconducibile ai nomi di Louis Dumont[3], Carol Gould[4] e Hervé Touboul[5], la costellazione delle opere di Marx ci restituisce, sorprendentemente, un pensatore dell'individuo e della libertà ben più che dell'uguaglianza e della comunità: a tal punto che, come affiora soprattutto dalla ricostruzione di Dumont, si potrebbe con diritto etichettare la riflessione marxiana, nel suo complesso, come un "individualismo etico", finalizzato al riscatto dell'individuo da ogni legame di dipendenza e di asservimento. E in effetti, se si esaminano non superficialmente i testi marxiani, non è difficile accorgersi che è immancabilmente l'individuo singolo e concreto la preoccupazione teorica di Marx, negli scritti giovanili come in quelli della maturità. Alla luce di questi presupposti, senza tentare uno slalom tra le opere di Marx, ci soffermeremo su alcuni snodi fondamentali della sua riflessione in cui viene tematizzato in maniera paradigmatica il ruolo centrale dell'individuo e in cui affiora come l'intero movimento della storia - la "wirkliche Bewegung"[6] dell'Ideologia tedesca - presenti come telos immanente l'emancipazione dei singoli individui. Da questo abbozzo di analisi dovrebbe affiorare - questo l'esito letteralmente unheimlich rispetto all'interpretazione canonica - un Marx pensatore della libera individualità, ossia dell'individuo emancipato e riconosciuto in quanto individuo socialmente situato.

Il primo luogo in cui viene nitidamente tratteggiata la centralità dell'individuo deve essere rintracciato nell'Ideologia tedesca, l'opera del 1846 scritta a quattro mani con Engels e abbandonata alla "critica roditrice dei topi" (sarà pubblicata soltanto nel 1932): dopo aver fissato le coordinate fondamentali della materialistische Geschichtsauffassung, Marx insiste con una certa enfasi sul fatto che, mentre nel mondo contemporaneo-borghese contano soltanto le classi (di cui gli individui sono mere Charaktermasken, secondo l'espressione del Capitale), nel futuro "regno comunista" a contare saranno i singoli individui "associati". Più precisamente, nella futura società comunista - spiega Marx - "gli individui prendono parte come individui"[7] alla comunità, con la conseguenza decisiva che in essa si attuano finalmente "le condizioni del libero sviluppo degli individui"[8]. In questo modo, tramite il superamento dialettico dell'"alienazione" (Entfremdung) e dello "sfruttamento" (Ausbeutung) che gravano sui soggetti nell'epoca del capitalismo, la natura e i rapporti tra gli uomini smarriscono per la prima volta la loro opacità per essere soggiogati "al potere degli individui uniti"[9]. Questo significa che nella comunità dell'avvenire il processo produttivo verrà portato avanti dai singoli lavoratori che si associano liberamente e si autogestiscono all'interno di una forma di esistenza comunitaria ma rispettosa dell'individuo e delle sue libertà: una forma di esistenza che, in verità, sembra per molti versi rievocare la koinonia aristotelica, in opposizione al dispotismo livellatore che, secondo la diagnosi di Marx, regna nella realtà concentrazionaria della fabbrica capitalistica, dove l'organizzazione del lavoro, i suoi ritmi, le sue modalità sono eterodirette, gestite dispoticamente da uno solo. Pertanto non si tratta, in Marx, di un individualismo di tipo "atomistico"[10], che assume i singoli soggetti come atomi irrelati: questo modo di declinare il problema dell'individuo viene anzi sottoposto a una sferzante requisitoria nelle pagine dell'Ideologia tedesca indirizzate contro "San Max" - il nome "caricaturale", in quell'opera, di Max Stirner, il più grande avversario di Marx, a dire di Derrida[11] - e la sua idea di una "società di egoisti".

Il tema della società composta da individui liberi e uniti in una cooperazione autogestita e situata al di là del mercato e del sistema di fabbrica di tipo capitalistico, viene successivamente ripreso nel Capitale, nel primo (1867) e nel terzo libro (pubblicato dopo la morte di Marx, nel 1893). Qui, sulla scia di quanto già prospettato nell'Ideologia tedesca (ancorché in un quadro teorico molto differente), si ribadisce la necessità di una società di liberi produttori associati che "regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo"[12]. Per questa via, contro ogni senso comune e contro l'interpretazione tradizionale, il comunismo rappresenta il trionfo dell'individuo affrancato da ogni vincolo e finalmente posto nelle condizioni di un libero sviluppo all'interno di rapporti razionali con i propri simili, senza l'"asservimento dell'individuo" che viene perpetrato nel mondo capitalistico, peraltro nel pieno rispetto del sistema giuridico in esso vigente. Secondo quanto già sostenuto nell'Ideologia tedesca, "ciò che è tradotto in esistenza dal comunismo è appunto la base reale che rende impossibile tutto ciò che esiste indipendentemente dagli individui"[13].

Questa prospettiva, che potremmo legittimamente qualificare come "individualistico-libertaria", ritorna anche nel modo in cui Marx insiste, nel primo libro del Capitale, sul tema dell'"uomo onnilaterale": già nell'Ideologia tedesca si era chiarito che, in quanto negazione del modo capitalistico di produzione e della sua esasperata divisione del lavoro, il comunismo sarà caratterizzato dallo sviluppo dell'uomo onnilaterale, ossia dall'uomo che "non ha una sfera di attività esclusiva"[14], ma al contrario "può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere"[15], andando - secondo una visione "bucolica" e ampiamente utopica - la mattina a caccia, il pomeriggio a pescare, la sera facendo il critico, senza diventare esclusivamente né cacciatore, né pescatore, né critico. È secondario, per la nostra analisi, il fatto che - nonostante tutti gli sforzi profusi da Marx per liquidare gli utopismi - ci troviamo qui al cospetto di un'utopia, peraltro dalle tinte arcadiche e del tutto incompatibile con una società progredita e altamente specializzata quale è quella moderna: ciò che occorre evidenziare è che, tramite questo inaspettato "cedimento utopico", Marx adombra l'antitesi tra la società presente, in cui la divisione del lavoro è a tal punto pronunciata che ciascun individuo è - secondo la nota espressione di Herbert Marcuse - un "uomo unidimensionale"[16], inchiodato per tutta la vita a un solo ruolo, in quanto "ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire"[17], e una società a venire in cui si potrà finalmente attuare quello che nel primo libro del Capitale Marx etichetta come "das total entwickelte Individuum"[18], l'"individuo totalmente sviluppato", libero di praticare, alternandole, le attività

per le quali si sente più portato, senza legarsi definitivamente e in maniera esclusiva ad alcuna di esse: la conseguenza che Marx ne trae è che "in una società comunista non esistono pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche"[19], in un superamento definitivo di quella divisione tra "lavoro intellettuale" e "lavoro manuale" che ha accompagnato la storia in ogni sua fase. Su questa concezione "faustiana" dell'"individuo totale", abbozzata nell'Ideologia tedesca, si insiste con maggiore enfasi (e, almeno in parte, con timbro più scientifico) nel Capitale, in cui viene prospettata la necessità di "sostituire all'individuo parziale (Teilindividuum), mero veicolo di una funzione sociale di dettaglio, l'individuo totalmente sviluppato (das total entwickelte Individuum), per il quale differenti funzioni sociali sono modi di attività che si danno il cambio l'uno con l'altro"[20]. Ciò non significa, naturalmente, che nella società comunista si attuerà la fine del lavoro, secondo l'abbaglio di alcuni interpreti, ma, piuttosto, che il lavoro smarrirà il carattere coercitivo e assumerà una forma simile allo svolgimento di quelli "che ora chiamiamo hobbies"[21]. In questo contesto, Marx può ribadire che solo nella società comunista si potrà realizzare la libertà dell'individuo, quel valore - a suo dire - predicato in maniera illusoria e mistificata dai liberali: secondo quanto già sostenuto nell'Ideologia tedesca, "la missione di ciascun uomo è di svilupparsi sotto ciascun punto di vista, di sviluppare tutte le sue capacità"[22], in una libertà che non consiste nella realizzazione di un dato fine, ma, piuttosto, nella libera scelta individuale dei fini da realizzare. Solo per questa via può diventare possibile, in ultimo, "lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso"[23]. Ciascuno potrà finalmente essere un individuo in senso pieno, senza che la sua identità venga determinata dall'appartenenza a una data "classe": a rigore, nella società comunista non vi sarà nemmeno più la molteplicità eterogenea delle "classi" in lotta tra loro, ma a sussistere saranno soltanto individui titolari di uguale libertà e in rapporto non conflittuale.

Nei Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-1858), il tema dell'individuo resta centrale, ma varia l'angolatura da cui viene sviluppato. La prospettiva è più specificamente geschichtsphilosophisch: infatti, l'emancipazione della "libera individualità" viene installata, in modo diretto, nel corso degli eventi, nel movimento dialettico che ritma la storia. È la storia stessa a generare, nel suo sviluppo, individui finalmente liberi, non più in lotta tra loro né reciprocamente sottomessi. Questo aspetto risulta lampante soprattutto quando Marx, nei Grundrisse, delinea il quadro di una filosofia della storia che potremmo definire non soltanto "futuro-centrica" (data l'"apertura" verso il futuro a cui sottopone la dialettica hegeliana), ma anche "individuo-centrica", nella misura in cui assume l'emancipazione del singolo individuo come telos immanente dell'intero processo. La storia assume così i tratti di una "corsa" verso un futuro popolato da individui liberi e completi. Sulla scia dell'Ideologia tedesca, la visione della storia continua, anche nei Grundrisse, a essere scandita secondo la successione stadiale discontinua e conflittuale dei Produktionsweisen - versione "materialistica" dei "mondi storici" di Hegel - e, di conseguenza, sulla transizione da forme di dipendenza personali (schiavismo antico, feudalesimo medievale) ad altre anonime e materiali (la Lohnsklaverei del mondo moderno): ma il fuoco prospettico di questa fenomenologia dell'evoluzione viene più esplicitamente individuato nel "libero sviluppo delle individualità"[24] (freie Entwicklung der Individualitäten) non più sottomesse al dominio di "uomini" e "cose". Dall'iniziale dipendenza personale del mondo antico e medievale, in cui gli individui rientravano direttamente nelle proprietà del loro padrone, - argomenta Marx - si passa alla dipendenza materiale del mondo capitalistico, fondata su individui apparentemente liberi ma, in realtà, economicamente asserviti, costretti dalle loro stesse "condizioni materiali" ad accettare passivamente la "fictio juris"[25] del contratto di lavoro e a entrare in un "ciclo produttivo" al termine del quale si trovano di nuovo "liberamente costretti" a ripercorrerlo[26]. Di qui il carattere fondamentalmente "libero-schiavista", oltre che "libero-scambista", del mondo moderno, in cui gli individui si presentano come "merci", la cui libertà sta tutta nel "circolare" senza impedimenti sul mercato. Il terzo e ultimo stadio del processo evolutivo che ritma la storia è dato dal raggiungimento di una "società senza classi", con l'emersione finale di una "libera individualità (freie Individualität), fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della loro produttività collettiva, sociale, come loro patrimonio sociale"[27]. Il progresso tecnico e scientifico guadagnato grazie al capitalismo, e da esso ottenuto a spese di parte dell'umanità, verrà finalmente posto al servizio degli individui e dei loro bisogni. Solo a quel punto si trascenderanno i confini della lunga "preistoria" in cui è finora stata proiettata l'umanità, dal mondo antico al moderno "modo di produzione capitalistico", sospeso in un incantesimo di alienazione e di sfruttamento, di feticismo e di mercificazione universale: si perverrà per questa via a una "storia" finalmente umana, in cui le "libere individualità" faranno la loro storia liberamente, in modo consapevole, instaurando rapporti "orizzontali" tra loro e dissolvendo il feticismo "reificante" a cui ancora oggi soggiacciamo. Anche in questo caso, come si vede, l'idea-guida della riflessione marxiana, il suo perenne fuoco prospettico, resta l'idea di libertà dell'individuo: di una libertà - questo è il punto decisivo - che non ha ancora trovato cittadinanza tra le pieghe del reale e che deve essere realizzata nell'avvenire, tramite la sinergia della storia e del partito comunista. È con questa operazione che Marx "apre" la dialettica hegeliana in direzione del "non-ancora", infuturandola sulla base del presupposto secondo cui la libertà resta un telos a venire: il momento della "sintesi", anziché essere considerato come già in atto nelle pieghe della realtà esistente, è rinviato a un futuro che ha ancora da venire. Il futuro, non il presente capitalisticamente strutturato, coinciderà con il "regno della libertà".

La grande critica demistificante della modernità operata da Marx si regge esattamente sull'assunto che l'immagine gratificante che il mondo moderno diffonde di sé come "regno della libertà" non corrisponde alla realtà, ma si configura anzi come una vernice che occulta una situazione antitetica: la nostra epoca, che pure ha

generato fattori di progresso sensazionali, rispetto ai quali - secondo il rilievo del Manifesto - le piramidi egizie sono ben poca cosa, continua a reggersi sullo sfruttamento e ad agire in vista di un obiettivo del tutto irrazionale, nella misura in cui, in essa, la produzione non è mirata alla soddisfazione dei bisogni dell'umanità ma, piuttosto, alla "valorizzazione del valore", all'accrescimento illimitato del capitale: il tutto nel quadro di un movimento autoreferenziale che è sfuggito di mano agli uomini e che contribuisce a fare della società moderna un mondo sospeso in un incantesimo in cui gli individui, anziché gestire razionalmente le loro interazioni e il loro ricambio organico con la natura, sono in balia di un potere ostile ad essi esterno, nuovo Dio che li signoreggia minaccioso. In altri termini, se Marx critica la "libertà dell'individuo" del mondo moderno è perché ne riconosce e ne smaschera l'illusorietà e la falsa parvenza, e non certo perché - secondo il solito topos - è "nemico della libertà individuale" e "favorevole all'uguaglianza". In questo senso, è indubbiamente fuorviante la dicotomia oppositiva tra un Marx "organicista" e un pensiero liberale "individualista", in quanto - a rigore - il programma politico del comunismo, quale lo intende Marx, si configura non tanto come una "negazione" del liberalismo, quanto piuttosto come una realizzazione delle promesse che il liberalismo fa senza mantenere: prima tra tutte la libertà universale dell'individuo, negata nell'asservimento dilagante nel mondo borghese. A questo proposito, secondo la diagnosi di Norberto Bobbio, "Marx è un pensatore libertario, addirittura un individualista, tutt'altro che un organicista, e la sua dottrina non è il rovesciamento della grande tradizione liberale, ma ne è il solo possibile inveramento"[28]. È solo alla luce di queste considerazioni che, del resto, diventa comprensibile la definizione che Marx, così restio a "predipingere" i contorni del futuro, fornisce del comunismo nel terzo libro del Capitale: "regno della libertà"[29] (Reich der Freiheit), e non "dell'uguaglianza" o "del livellamento", secondo la forma in cui si è storicamente presentato nel Novecento.

Solo da questa prospettiva, che assume Marx come pensatore della libertà individuale e non dell'uguaglianza livellante, diventa possibile comprendere in tutta la sua portata, e senza fraintendimenti, la critica che egli muove senza tregua agli "apologeti borghesi" e alla grande tradizione liberale, da John Locke a John Stuart Mill: in forza del suo "futuro-centrismo" radicale, che a dire di Karl Löwith[30] rivelerebbe il permanere di un messaggio escatologico in forma secolarizzata, Marx trascende i confini di un presente ancora macchiato dalla schiavitù e dall'asservimento per guardare a un "non-ancora", a un orizzonte futuro di libertà universale e di assoluta trasparenza dei rapporti, ormai sciolti dall'asservimento che ancora li contraddistingue nell'età del capitalismo. Dietro all'immagine compatta e granitica di un'epoca moderna che avrebbe garantito all'uomo in quanto tale la libertà che gli era stata negata nelle epoche storiche precedenti, si nasconde - secondo Marx - uno dei molteplici autoinganni di cui è caduta vittima la modernità, convinta di essersi definitivamente lasciata alle spalle la barbarie e l'asservimento dell'uomo: se letta in trasparenza, la realtà rivela invece, agli occhi di Marx, come presente e passato, anziché essere separati da uno iato, siano l'uno la diretta continuazione dell'altro e il proletariato, anziché essere ricondotto a una delle molteplici manifestazioni della "libertà moderna", si presenti inaspettatamente con le sembianze terrifiche di uno Spartaco moderno. Ora, proprio in questo occultamento della schiavitù degli individui della classe operaia e della generale alienazione di una società che ha feticcisticamente elevato le merci, il prodotto delle proprie mani, a valore supremo, risiede l'"ideologia" del pensiero liberale, che scorge ogni cosa "in positivo" e trasfigura il "mondo in reale" in un paradiso in cui regnerebbero soltanto "Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham"[31]: in particolare, il pensiero liberale si illude che il telos della storia si sia già inverato nel presente e ricava, con "falsa coscienza" necessaria, il concetto della "libertà individuale" dal rapporto di compra-vendita che avviene nell'ambito della circolazione, senza accorgersi che, in realtà, tale rapporto, alienante e reificante per sua essenza, è la negazione dell'individuo, trasformato in "servo" e "intermediario" delle merci, vere protagoniste del mondo capitalistamente organizzato. Nella prospettiva dialettica - e, sotto questo profilo, iper-hegeliana - di Marx, la vera libertà dell'individuo può darsi solo una volta che sia stato "superato" (aufgehoben) il modo di produzione capitalistico: soppresso, nelle sue contraddizioni strutturali e nei suoi aspetti alienanti, schiavistici e antilibertari; conservato, e innalzato dialetticamente a un grado superiore, nel progresso delle "forze produttive" che ha generato con una potenza e una rapidità sconosciute a ogni epoca del passato, rendendo per la prima volta possibile una produzione virtualmente in grado di soddisfare universalmente i bisogni dell'umanità.

Questo "recupero" di un Marx pensatore della libertà e non dell'uguaglianza non deve, naturalmente, indurre a scivolare nell'errore opposto rispetto a quello tradizionale, ossia a considerare Marx un individualista tout court: la libera individualità a cui egli si riferisce è, infatti, sempre "socialmente" collocata e "comunitaristicamente" situata e, in questo senso, l'individuo è sempre considerato uno zoon politikòn secondo la terminologia aristotelica, "un animale sociale"[32] (ein geselliges Tier) che non può vivere al di fuori dei confini comunitari. Si potrebbe, allora, compendiare la concezione dell'individuo di Marx nell'espressione - volutamente ossimorica - "individualità comunitaria", a segnalare il carattere "non atomistico" della sua prospettiva. È, a questo proposito, paradigmatica la formulazione del Manifesto del partito comunista, in cui la società dell'avvenire viene tratteggiata nei termini di "una comunità al cui interno il libero sviluppo di ognuno (die freie Entwicklung eines jeden) è la condizione per il libero sviluppo di tutti (die freie Entwicklung aller)"[33]. Una comunità di soggetti finalmente liberi e non antagonisti: è questo l'obiettivo del progetto di Marx, all'interno del quale batte il cuore della libertà e dell'emancipazione "reale" (e non soltanto "formale") degli individui o, se si preferisce, delle libere individualità solidali e cooperanti. Senza la dimensione comunitaria, l'unica entro la quale possa attuarsi pienamente la natura, il Gattungswesen

dell'uomo come "animale socievole", non può nemmeno dispiegarsi la libertà dell'individuo, destinato a rimanere una monade ripiegata in se stessa e, dunque, impossibilitata a realizzare la propria libertà all'interno della società umana. Questo passaggio, in cui è racchiusa la concezione marxiana dell'"individualità libera in una comunità di ugualmente liberi", è la chiave di volta del pensiero di Marx, il punto d'accesso privilegiato per accedere alla sua critica glaciale dell'asservimento capitalistico, colpevole di calpestare e di reprimere gli individui nel loro libero e polimorfo sviluppo di se stessi. Vi è un luogo dell'Ideologia tedesca - su cui gli interpreti non hanno finora adeguatamente concentrato l'attenzione - in cui questo tema affiora con incomparabile nitidezza di profilo: "solo insieme agli altri - scrive Marx - ciascun individuo ha i mezzi per coltivare le proprie attitudini in tutte le direzioni; solo in comunione con gli altri (in der Gemeinschaft), però, è possibile una libertà personale (persönliche Freiheit)"[34]. Ancora una volta, la dimensione comunitaria è imprescindibile per la realizzazione dell'individuo e della sua libertà personale.

Da questa angolatura, affiora con maggiore trasparenza la critica che Marx muove al pensiero liberale: quest'ultimo assume come sommo grado della libertà la solitudine atomistica degli individui, che - per restare nell'ambito del lessico epicureo - si muovono in ogni direzione nel "vuoto" del mercato per poi incontrarsi "casualmente", associarsi e concludere le loro transazioni in vista dell'utile egoistico; dopo averle suggellate con una fraterna stretta di mano, ciascun "atomo" fa ritorno alla sua "libertà individuale" di monade isolata e rigidamente separata da tutte le altre, di cui avverte soltanto la "pericolosità concorrenziale". Per questa via, il pensiero liberale deduce ideologicamente la libertà individuale dallo scambio, surrettiziamente inteso come una condizione eterna dell'esistenza umana, e la modella su di esso: da questo punto di vista, i liberali, con ideologia retrospettiva, fantasticano che il "capitalismo" e, con esso, la libertà del singolo siano già nati agli albori della storia sotto forma di incontro di due persone che, libere e uguali, instaurano un rapporto lavorativo all'insegna del rispetto, dell'utile e del riconoscimento reciproco. In ogni epoca, la vera libertà consisterebbe nel libero scambio tra individui isolati che, dopo aver concluso i loro affari nello "spazio pubblico" del mercato, ritornano nella loro sfera privata e individuale. Il tasso ideologico di una simile prospettiva è duplice: in primo luogo, come si è detto, appiattisce la libertà dell'individuo e, più in generale, la sua esistenza alla facoltà di acquirente-venditore nell'ambito del mercato; in secondo luogo, trasfigura ideologicamente la storia reale, rimuovendo i processi tutt'altro che irenici che hanno reso possibile che quello scambio avvenisse nella forma in cui è oggi noto. Infatti, il pensiero borghese "eternizzando" la compra-vendita tra individui liberi e uguali, assume come presupposto immutabile quello che è, in verità, uno sviluppo storicamente determinato del capitalismo. Soprattutto con le pagine dei Grundrisse e del Capitale dedicate all'"accumulazione originaria" (ursprüngliche Akkumulation), che costituiscono una vera e propria "controstoria" del pensiero liberale, Marx ha mostrato che "delle piacevoli fantasie (gemütlichen Einbildungen), secondo cui il capitalista e l'operaio si associano ecc., la storia non sa nulla, né se ne trova traccia nello sviluppo del concetto di capitale"[35]. È vero - e Marx si guarda bene dal negarlo -, una volta che il capitalismo si sia già storicamente affermato, l'operaio e il capitalista si incontrano sul mercato e scambiano le loro merci senza che il rapporto venga imposto dalla legge o dall'impiego della violenza: lì si ha, effettivamente, l'incontro di soggetti formalmente liberi e uguali che contrattano senza costrizioni. Ma, perché si potesse giungere a questo traguardo, occorreva transitare per una fase violenta e direttamente schiavistica, in cui i lavoratori venissero privati dei mezzi di sostentamento e di produzione che ancora li rendevano autonomi. Spogliato violentemente, tramite la prassi delle "enclosures", di tutto ciò che fino ad allora gli aveva permesso di mantenersi in vita e di produrre i propri mezzi di sostentamento, il lavoratore, nella primissima modernità, si trova improvvisamente "libero nel duplice senso (in dem Doppelsinn) che disponga della propria forza lavorativa come propria merce, nella sua qualità di libera persona, e che, d'altra parte, non abbia da vendere altre merci, che sia privo ed esente, libero di tutte le cose necessarie per la realizzazione della sua forza-lavoro"[36]. La libertà dai vincoli feudale si riconverte così in schiavitù, in libertà di accettare ciò che non si può, di fatto, non accettare: lavorare alle dipendenze di chi si è appropriato, con la violenza, dei mezzi di produzione e di sostentamento; oppure morire di fame nella propria "libera" indigenza individuale.

Ora, alla luce di queste considerazioni, appare evidente, per Marx, che "finché il lavoratore può accumulare per se stesso - e lo può finché rimane proprietario dei suoi mezzi di produzione -, sono impossibili l'accumulazione capitalistica e il modo di produzione capitalistico"[37]. Di conseguenza, quello che, nella lettura trasfigurante del pensiero liberale, si presenta come un "modo naturale" di vivere e di lavorare, frutto dell'astinenza di un virtuoso gruppo di parsimoniosi che hanno optato per il risparmio, è in realtà l'effetto di una violenta sopraffazione originaria. A questo costrutto ideologico dell'economia politica classica, consistente nel proiettare retrospettivamente all'origine una condizione che è desiderata ma che è sconosciuta alle vicende storiche reali, Marx dà il nome di "robinsonate"[38] (Robinsonaden). In opposizione a queste mistificazioni della storia operate dagli economisti, Marx spiega che, in origine, nessun lavoratore libero si può porre davanti al capitalista con l'obbligo esclusivamente economico di vendergli la propria forza-lavoro, se già il capitalismo non si è affermato come sistema di produzione: in questo senso, la separazione del "libero" lavoratore dalle condizioni del suo lavoro e dai mezzi di sussistenza è, secondo l'espressione marxiana, il "fondamento realmente dato"[39] del modo di produzione capitalistico, il suo reale punto di partenza da cui non si può fare astrazione, a meno che non si voglia ricadere in quelle che Marx etichetta ironicamente come le "fantasie dei borghesi". Nella prospettiva marxiana, questo significa che, con buona pace di Adam Smith e degli altri liberali, il libero incontrarsi sul mercato del capitalista con l'operaio non è mai avvenuto all'"inizio" del capitalismo,

poiché esso, per poter avvenire, presuppone un capitalismo già avviato. Come si sostiene nei Grundrisse, "solo a un certo livello dello sviluppo del capitale lo scambio tra capitale e lavoro diviene, di fatto, formalmente libero"[40], perché l'asservimento economico, a quel grado di sviluppo storico, può convivere con la libertà formale degli individui, risultando anzi favorito da essa. Questo significa, allora, che la libertà individuale encomiata dal pensiero liberale nasconde, in sé, le matrici schiavistiche del capitale, e le rigenera senza sosta nella stessa forma, provvedendo a riprodurre l'operaio come operaio e il capitalista come capitalista, in un circolo in cui la "dipendenza reale" continua a essere mascherata sotto la vernice della libertà degli individui. Ancora una volta, essa consiste, per il pensiero liberale, nello scambio: nello scambio tra soggetti formalmente liberi, e dunque liberi di essere assoggettati al dominio padronale della realtà concentrazionaria della fabbrica. Ancora una volta, nella diagnosi marxiana, tra le pieghe del presente continua a nascondersi, risultando quasi impercettibile, l'asservimento degli individui. La libertà, più precisamente l'individualità libera, è rimandata ad altre epoche. È questo il sogno marxiano di redenzione della storia e dell'umanità.

Non che, al di là dei fraintendimenti (non soltanto teorici) a cui è andato storicamente incontro, il modello marxiano sia esente da aporie e da contraddizioni: oltre al già ricordato utopismo a tinte "arcadiche", appare non meno inadeguata e per molti versi semplicistica l'idea che, una volta scomparsi lo sfruttamento economico e i conflitti di classe, scompariranno anche, miracolosamente, tutti gli altri motivi di attrito e di scontro nell'ambito sociale (contrastanti ideali, pulsioni sessuali, inimicizie, e così via) e prenderà forma una "libertà individuale" a tutto tondo. Eppure esso, con la sua inossidabile "critica del reale", conserva, a suo modo, il valore di "segnalatore" delle contraddizioni in cui è sospeso il nostro mondo, prima tra tutte la non ancora pienamente realizzata "libertà dell'individuo": ci ricorda che non esiste un solo modo di pensare l'individuo e la sua libertà, e continua ostinatamente a denunciare le storture di un mondo che è ancora ben distante dall'averla pienamente promossa. Anche sotto questo profilo, il fallimento delle profezie di Marx non intacca l'esattezza delle sue denunce: la libertà dell'individuo è, dopo tutto, oggi come ieri, ancora distante dall'essere pienamente realizzata. In questo senso, forse, si può parlare della modernità come di "un progetto incompiuto"[41] (ein unvollendetes Projekt). Ed è anche per questo motivo che Marx può ancora dare voce alla sensazione diffusissima che nel nostro mondo (sempre più spesso presentato come intrascendibile, in una inquietante desertificazione dell'avvenire), dopo tutto, qualcosa continua a mancare.

NOTE

[1] K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841; tr. it. a cura di D. Fusaro, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milano 2004, p. 217.

[2] M. Dreyfus (a cura di), *Le siècle des communismes*, 2000; tr. it. *Il secolo dei comunismi*, Net, Milano 2004. La stella polare di questa ricerca storica è la volontà di studiare i comunismi storici al plurale, senza smarrire la specificità di ciascuno di essi annegandolo nella categoria - unilaterale e non rispettosa delle differenze - di "comunismo", come se, storicamente, le diverse forme di comunismo non fossero state altro che diverse incarnazioni dell'unica idea di comunismo. Il riferimento polemico di questa ricerca è soprattutto François Furet, accusato non tanto per aver congedato come "illusione" ormai tramontata il comunismo, quanto per averlo inteso al singolare: cfr. F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX e siècle*, 1995; tr. it. *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano 1995.

[3] L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, 1977; tr. it. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984.

[4] C. Gould, *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, The Mitt Press, Cambridge 1977.

[5] H. Touboul, *Marx, Engels et la question de l'individu*, PUF, Paris 2004.

[6] K. Marx - F. Engels, *Deutsche Ideologie*, 1846; tr. it. A cura di C. Luporini, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2005, p. 25.

[7] Ivi, p. 57.

[8] Ibidem.

[9] Ibidem.

[10] Ci permettiamo qui di rimandare al nostro lavoro *Marx e l'atomismo greco: alle radici del materialismo storico*, Il Prato, Padova 2007, prefazione di G. Vattimo, pp. 133-143. In esso, abbiamo tentato di ripercorrere le linee generali della genesi del "materialismo" marxiano a partire dalla "filosofia della natura" di Epicuro, intesa come "quarta fonte" - rimossa dalla tradizione - del pensiero di Marx.

[11] J. Derrida, *Spectres de Marx*, 1993; tr. it. a cura di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina Editore, Milano 1994, pp. 163 ss.

[12] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band III, 1893; tr. it. a cura di M. L. Boggeri, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro III, Editori Riuniti 1965, p. 933.

[13] K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 58.

[14] Ivi, p. 24.

[15] Ibidem.

[16] H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1964; tr. it. a cura di L. Gallino e T. G. Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967.

[17] K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 24.

[18] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band I, 1867; tr. it. a cura di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 534.

[19] Id. - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 383.

[20] K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 466.

[21] H. Arendt, *The Human Condition*, 1958; tr. it. a cura di A. Dal Lago, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2004, p. 83.

[22] K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 274.

[23] K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 933.

[24] Id., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858; tr. it. a cura di G. Backhaus, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, 2 voll., I, p. 718.

[25] Id., *Il capitale*, I, cit., p. 629.

[26] Ci siamo occupati di questo nodo problematico nel nostro *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, Padova 2007: leggendo il pensiero di Marx come una forma di "hegelismo radicale", il lavoro è finalizzato a mostrare la continuità, in Marx, tra le figure storiche degli asserviti e, in particolare, i tratti comuni e le differenze tra la schiavitù antica e quella degli operai salariati nel pensiero marxiano. Ugualmente sottoposti (anche se tramite forme diverse) all'estorsione di "pluslavoro", l'antico schiavo, il servo della gleba e il moderno salariato si configurano così come tre proiezioni storiche della stessa figura del lavoratore asservito, come tre diverse forme della stessa sostanza schiavistica che ha accompagnato la storia in ogni sua fase.

[27] K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 89.

[28] N. Bobbio, *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma, a cura di C. Violi, p. 245. Più discutibile, della lettura bobbiana di Marx, pur ricchissima di spunti e di suggestioni critiche, è l'interpretazione della teoria marxiana dello Stato. Infatti, se ci si attiene alla nota tesi di Bobbio, non esisterebbe in Marx una teoria dello Stato (cfr. *ivi*, pp. 98 ss.): a esistere sarebbero, tutt'al più, alcune riflessioni sparse ed episodiche su quel problema. Senza entrare nel merito della questione, il cui esame richiederebbe troppo spazio, ci limitiamo a segnalare che Bobbio non trova (e non può trovare) in Marx una teoria dello Stato perché pretende di poter sovrapporre al pensiero marxiano i classici modelli tradizionali di teoria dello Stato (Hobbes, Locke, ecc.), contraddicendo così, in partenza, uno degli assunti metodologici fatti valere da Marx: quello secondo cui non vi è una chiave interpretativa universale, applicabile indistintamente a ogni realtà, ma bisogna piuttosto cercare "la logica specifica dell'oggetto specifico", o, detto in altri termini, interpretare ogni autore "iuxta propria principia", senza la pretesa di "stringerlo" in reti concettuali che non gli appartengono.

[29] K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 933.

[30] Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, 1949; tr. it. Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia, Edizioni di Comunità, Milano 1979, pp. 64 ss. Secondo il "teorema della secolarizzazione" proposto da Löwith, che teorizza la polarità tra il "cerchio" dei Greci (ossia la concezione ciclica del tempo storico) e la "croce" dei Cristiani (vale a dire la concezione lineare e progressistica del corso storico), ogni filosofia della storia - e quella di Marx più di ogni altra - non farebbe altro che secolarizzare, immanentizzandola, la visione escatologica giudaico-cristiana della storia come corsa inarrestabile verso un fine ultimo: per questa via, "il divenire della salvezza viene proiettato sul piano della storia del mondo e quest'ultima viene innalzata al piano della prima" (*ivi*, p. 26). Vi è anche stato chi, come Hans Blumenberg, ha sottoposto a critica il teorema della secolarizzazione löwithiano, mettendo in luce come esso si traduca in un tentativo di delegittimazione della modernità; tentativo attuato mediante l'analisi dei motivi teologici peculiari della moderna filosofia della storia. Da un lato - rileva Blumenberg - l'opera di Löwith intende evidenziare la sostanziale derivazione della filosofia della storia dalla teologia della salvezza; dall'altro, essa cerca anche di mettere in luce l'inevitabile scacco a cui la filosofia della storia è condannata, in quanto, pur sostituendo alla fede nella provvidenza divina la fede nel progresso umano (oppure quella nella realizzazione dello "spirito del mondo" o nell'avvento della "società senza classi"), rimane vincolata alla prospettiva teologica e al suo schema concettuale esprimibile nella formula "B è A secolarizzato". Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1960; tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, a cura di C. Marelli, pp. 9- 127. Sul problema della tensione escatologica interna al pensiero di Marx, ci permettiamo di rimandare al nostro *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005.

[31] K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 208.

[32] Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 6.

[33] Id. - F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. a cura di D. Losurdo, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 37.

[34] K. Marx- F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 57.

[35] K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., I, p. 487.

[36] K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 201. Corsivo nostro.

[37] *Ivi*, p. 800.

[38] Cfr. Id., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Einleitung, 1857; tr. it. a cura di M. Dobb, *Per la critica dell'economia politica*, Introduzione, Editori Riuniti, Roma 1957, pp. 171 ss. Dal punto di vista di Marx, la robinsonata occulta la propria funzione altamente ideologica, indossando le vesti dell'esempio e del modello epistemologicamente utile. Essa pretende di indicare una condizione essenziale, in quanto stabile, poiché prescinde da quelle determinazioni, che differenziano un periodo storico dall'altro, un tipo di società da un altro; addirittura la "robinsonata" finge la relazione economica come se implicasse esclusivamente il rapporto dell'uomo alla natura e non anche quello dell'uomo all'altro uomo, alla società nel suo complesso. In particolare, per "robinsonismo" Marx intende la mistificazione giusnaturalistica del capitalismo (presente soprattutto a partire da John Locke) secondo cui l'accumulazione capitalistica si sarebbe avviata a partire dal risparmio e dal sudore dei primi capitalisti. Cfr. S. Garroni, *Tracciati dialettici. Note di politica e cultura*, Kappa, Roma 1994, pp. 25 ss.

[39] "Der Ausgangspunkt": K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 625.

[40] Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, cit., II, p. 793.

[41] J. Habermas, *Die Moderne: ein unvollendetes Projekt*, in Id., *Kleine politische Schriften* (I-IV), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980, pp. 444-464. Non va dimenticato che con Habermas si attua la dissoluzione della matrice marxiana operativa nella Scuola di Francoforte: quest'ultima, che pure aveva sciolto il nesso marxiano di teoria e prassi, aveva non di meno conservato l'istanza tipicamente marxiana di critica radicale e organica del modo di produzione capitalistico in ogni sua manifestazione. Con Habermas, invece, ci troviamo originariamente dinanzi a un progetto di "ricostruzione" del marxismo - portato avanti in *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976) - "smontando" la teoria originaria e "ricostruendola" per farla "funzionare" meglio: tale operazione nasconde una mal celata operazione di messa in congedo del marxismo stesso; questa "eutanasia" somministrata al pensiero di Marx (Cfr. E. Donaggio, *L'eutanasia del marxismo di Jürgen Habermas*, in "Cenobio", 2, 1997, pp. 105-123) culmina con *La rivoluzione in corso* (1990), in cui il pensiero marxiano viene definitivamente abbandonato per via di alcuni suoi difetti - a dire di Habermas - insuperabili, quali il paradigma produttivistico centrato su un concetto ristretto di prassi, la concezione olistica della società, la cecità verso la logica sistemica, la concezione dogmatica e concretistica dei sistemi sociali e l'obsoleta concezione evolutzionistica. In una simile prospettiva, non stupisce che nello sviluppo del pensiero di Habermas, e in particolare nell'elaborazione della sua "etica del discorso" (Diskursethik) e della sua "teoria dell'agire comunicativo" (Theorie des kommunikativen Handelns), non resti traccia del problema marxiano della divisione della società in classi antagonistiche, difficilmente conciliabili tramite la semplice "prassi dialogica".