

QUADERNI

Del gruppo di cultura

“NUOVO UMANESIMO”

Sommario:

GIANNI BAGET BOZZO

I - Feuerbach

II - Introduzione a Marx

Ci é parso opportuno riunire in questo "quaderno" la trattazione del pensiero di due autori che ricorrono spesso nelle conversazioni di carattere sociologico del gruppo NUOVO UMANESIMO.

Di ciò siamo particolarmente grati all'amico Gianni che ha saputo sintetizzare in nodo esauriente e schematico una materia vasta e di non facile comprensione quale le opere di Feuerbach e Marx.

Alessandria - Novembre 1968

FEUERBACH

L'importanza teoretica di Feuerbach va ricercata in relazione al rapporto Hegel Marx.

Il modo mediante cui Marx accetterà permanentemente l'influenza del sistema Hegeliano, ha avuto la sua prima manifestazione in Feuerbach.

Tuttavia Feuerbach non é soltanto il precursore di Marx: é anche il primo esponente di una filosofia atea della religione, quale quella che ebbe poi corso nei decenni a lui successivi.

Diciamo una "filosofia atea" della religione, perché Feuerbach si situa propriamente sul piano della filosofia e su quello della religione.

Dopo di lui, il Marxismo per un verso e il positivismo per l'altro non si situeranno più sul piano della filosofia, ma solo su quello dei sensi e tratteranno della religione solo come un abuso, di un'illusione, di una forma oppressiva socialmente o di una concezione pre-adulta del pensiero.

Feuerbach é, per certi versi, il punto di passaggio verso la "barbarie" del sensismo: ma egli rimane ancora discepolo di Hegel e quindi, propriamente, filosofo.

La filosofia di Feuerbach si pone come il "rovesciamento" della filosofia hegeliana: ora dobbiamo dire in che cosa consiste questo rovesciamento.

Per la filosofia hegeliana il concreto é sempre una manifestazione dell'idea: ogni realtà esteriore può essere ricostruita mentalmente mediante un processo razionale; ed é questo processo meramente razionale che rivela l'essenza stessa della realtà poiché é per questo che essa é stata costituita.

Il rovesciamento feuerbachiano consiste invece nella risoluzione dell'idea nel soggetto concreto:

l'idea universale nel soggetto che pensa.

La differenza di Feuerbach per rispetto ad Hegel si manifesta nella diversa definizione che egli dà della religione in confronto alla definizione di Hegel: "nel concetto della vera religione, cioè di quella il cui contenuto è lo spirito assoluto, è riposto essenzialmente che essa sia rivelata da Dio.

Giacché, essendo il sapere come forma infinita e per sé stante, ciò che si determina da sé, esso è assolutamente manifestazione: lo spirito è solamente spirito, in quanto è per lo spirito: e nella religione assoluta lo spirito assoluto non manifesta più oltre momenti astratti di sé, ma manifesta sé medesimo".

(HEGEL- enciclopedia delle scienze filosofiche ed. Laterza')

E' lo spirito che si manifesta come uno e trino e rivela il senso ultimo della sua fatica, quello con cui si è costruito nel mondo. L'essenza delle cose è lo spirito e la legge della sua unità - trinità: la religione rivela nelle sue formule la realtà dello spirito e dunque la realtà del mondo.

Ecco la definizione Feuerbachiana: "la religione... è coscienza dell'infinito: è dunque, e non può essere nient'altro, la coscienza che l'uomo ha della propria essenza, e non di quella finita e limitata, ma infinita."
(Feuerbach - Opere - ed. Laterza)

L'uomo, dice Feuerbach, è coscienza "dove è coscienza, ivi è disposizione alla scienza. La scienza è coscienza del genere" (ib.)

Ora quando l'uomo prende coscienza di sé, non della sua particolarità ma della "essenza di genere", cioè di sé come ragione e dunque come umanità e non solo come individualità, egli giunge all'idea di un soggetto infinito. Questo infinito ha come sostanza la coscienza di sé come genere, cioè appunto l'umanità.

Per Hegel il protagonista è una potenza oggettiva, lo spirito che ha costituito il mondo e l'umanità: Feuerbach considera la religione non una divina potenza oggettiva che ha costituito di sé il mondo e si è manifestata nello spirito umano, ma la riduce semplicemente all'auto coscienza che l'uomo ha di sé come umanità cioè come genere.

"In che cosa consiste il mio metodo?" scrive nei 'Principi di filosofia', "Nel ridurre alla natura, attraverso l'uomo, tutto ciò che è soprannaturale e nel ridurre all'uomo, attraverso la natura, tutto ciò che è sovrumano".

Ecco dunque il rovesciamento: l'umano non è più un momento del divino, ma il divino un momento dell'umano; dalla forma più immanente di religione dell'ultimo panteismo, siamo passati all'umanitarismo assoluto, cioè all'ateismo. Con Feuerbach si inaugura quindi il moderno ateismo.

Anch'egli come Hegel ricorre alla trinità, ma in senso diverso: la trinità non ci parla più dello spirito ma dell'uomo tout court.

Ci troviamo al singolare rovesciamento del "De trinitate " agostiniano: la Trinità non è più l'immagine di Dio nell'uomo, ma l'immagine dell'uomo in sé stesso.

La natura prima dello spirito non è più un'impronta ma un'originarietà: "Ente vero è l'ente che pensa, che amache vuole. Vero, perfetto, divino è soltanto ciò che è avendo come fino sé stesso. Ma tale sono l'amore, la ragione, la volontà. La trinità divina che è nell'uomo, e che è superiore all'uomo

individuale, è l'unità di ragione, di amore, di volontà" (ib.)

Si noti la singolare differenza tra la metafisica agostiniana e quella feuerbachiana: Agostino ci parla della persona, Feuerbach dell'umanità; l'umanità non appartiene al singolo, ma il singolo all'umanità: è qui la differenza tra il personalismo cristiano e l'umanitarismo dell'ateismo moderno.

Ci troviamo però di fronte ad una decisiva debolezza speculativa di Feuerbach: dove si trova l'umanità come tale?

Essa, a cui propriamente appartiene l'essenza generica che il singolo contempla, è una realtà oppure solo una fictio mentis, come il genere della logica?

Nell' "Essenza della religione" egli ci fornisce il completamento necessario della sua filosofia della religione: "l'essenza diversa e indipendente dell'essenza divina o Dio (di cui si è trattato nella essenza del cristianesimo) l'essenza che non ha nulla a che fare con l'essenza umana, proprietà, individualità umana- questa essenza non è altro in verità che la natura".

Per spiegare la ragione dell'alienazione in un soggetto indipendente, Dio, dell' essenza generica dell'umanità, deve introdurre un nuovo concetto che lo avvicina ancora di più al Marxismo.

Sinora, pur compiendo il rovesciamento, egli è rimasto in qualche modo sul terreno di Hegel, cioè sul terreno della ragione.

Allo spirito assoluto ha contrapposta l'auto coscienza di sé come genere, la contemplazione dell'essenza generica dell'umanità. Ora scende sul terreno del sensibile: l'uomo non è più assoluto, è dipendente dalla natura

"Il sentimento di dipendenza dell'uomo è il fondamento della religione: l'oggetto di questo sentimento, e si sente dipendente, non è però altro originariamente che la natura"(ib.)

La religione esprime "il sentimento o la coscienza dell'uomo di non esistere né di poter esistere senza un ente che sia altro diverso da lui, di non vivere a sé stesso la propria esistenza... La religione è la vivente considerazione; il riconoscimento di ciò che io sono"(ib.)

Il pensiero feuerbachiano qui è in certo modo mutato la realtà ultima dell'uomo non è più l'essenza generica, l'umanità, intesa come "universale e infinità; qui il contenuto ultimo dell'umanità è un sentimento di dipendenza dalla natura.

Il rapporto fondamentale è il suo rapporto con la natura da dipendente da essa, egli vuole divenirne dominatore. La religione esprime la lotta dell'umanità con la natura, la lotta per mutare la relazione di dipendenza dell'uomo dalla natura.

Con ciò Feuerbach si è avvicinato a Marx: ma proprio la vicinanza ne mostra la differenza, che sarà poi Marx a sottolineare nell'"Ideologia tedesca".

Per Marx al centro della storia sta il rapporto tra l'uomo e la natura sensibile, come in Feuerbach; ma in Marx il rapporto è concreto così come si dà in realtà. E' l'organizzazione del lavoro umano, nel suo aspetto sia tecnico che sociale, la causa del mutamento storico: cioè più le forze tecnico-sociali dell'uomo dominano la natura, più il pensiero umano esprime questa vittoria.

Per Feuerbach è vero il contrario.

L'uomo pensa in forme diverse il suo rapporto con la natura: questo sono le sue diverse religioni.

Al mutamento interiore dell'uomo corrispondono i mutamenti sociali così Feuerbach rimane fuori del materialismo storico e fermo al carattere razionalistico del suo umanitarismo.

Introducendo la natura nella sua elaborazione teoretica, egli è indotto a considerare ciò che prima gli sembrava l'essenza umana e l'essenza della religione ad un determinato stadio storico. La prima forma della religione consiste nell'attribuire valore divino all'ambiente naturale circostante: in questa sua fase storica l'uomo ha coscienza di sé non come umanità ma come popolo particolare. Dio è dunque questo fiume, questo monte, ecc... l'uomo non ha raggiunto il senso dell'universalità della ragione quindi non possiede il senso né della propria né di quella della natura.

Il suo senso di dipendenza dal mondo si localizza nelle cose che vede dando origine alla religione naturalistica.

Col mutare dell'uomo da ente soltanto fisico in ente politico, che si distingue dalla natura e si concentra su sé stesso, anche il suo Dio si trasmuta in ente politico, diverso dalla natura.

Secondo Feuerbach ciò significa l'inesione dell'uomo a una comunità nella quale l'oggetto del suo sentimento di dipendenza sono soltanto le forze astratte, politiche e morali, come la legge, l'opinione, l'onore, la virtù; in questa comunità l'esistenza fisica è subordinata alla civile o morale e la forza della natura viene ridotta ad uno strumento del potere politico.

A giudizio del filosofo questo passaggio avviene in occidente mentre l'oriente rimane maggiormente legato al potere della natura.

E' nato un nuovo tipo d'uomo: il cittadino.

"La vanità umana è principio della storia. Si trova in condizione di compiere azioni storiche soltanto colui che è in grado di sacrificare la forza della natura alla forza dell'opinione, la sua vita al suo nome, la sua esistenza corporea alla sua esistenza interpretata e raccontata dai posteri (ib. p.309)

Ci troviamo di fronte ad una nuova condizione dell'uomo in cui il potere della società ha sostituito quello della natura: gli Dei diventano Dei di stato, cessano di essere personificazioni della natura per divenire personificazioni della società.

Un nuovo passaggio religioso avviene con il monoteismo, che è il segno della nascita dell'uomo universale, dell'uomo che si sente superiore alla natura e capace di dominarla: è gusto sé stesso che l'uomo proietta nel suo Dio.

Feuerbach polemizza contro i deisti come Voltaire i quali accettano l'idea di Dio o di creazione,

ma rifiutano l'idea che la creazione sia per l'uomo. Essi concepiscono Dio come la condizione di esistenza della regolarità della natura: Feuerbach fedele al suo metodo della riduzione dell'idea religiosa alla condizione umana afferma che proprio l'idea che il mondo è per l'uomo il fondamento logico e storico del concetto di Dio uno e creatore. Con ciò ci troviamo di fronte ad una concezione della religione che è opposta a quella teorizzata all'inizio e non è più la dipendenza dell'uomo dalla natura ma la sua signoria.

Se dobbiamo esprimere la continuità della posizione Feuerbachiana, dobbiamo dire che essa è la riduzione della religione alla storia del rapporto dell'uomo con la natura.

L'uomo concepisce in modo diverso il suo rapporto con la natura ed esprime il suo diverso concetto di essere con una diversa configurazione del suo Dio. Ciò che il Dio esprime è il sentimento che l'uomo ha del suo rapporto con la natura. La storia è il variare di questo sentimento, che si esprime visibilmente, a livello teoretico come a livello pratico, mediante diverse forme di religione e di culto.

La religione è dunque una dottrina che ha l'uomo per oggetto: il progresso razionale consiste nel riconoscere l'uomo come oggetto della religione.

Gli altri passi di questo processo sono il protestantesimo, la filosofia tedesca (Hegel) ed infine lo stesso Feuerbach.

Come tutti gli storicisti, Hegel, Feuerbach e Marx hanno quale comune caratteristica quella di considerarsi i rivelatori della storia passata e i possessori di una scienza che è il compimento della storia e quindi può considerarsi una sapienza assoluta e metastorica.

Lo storicismo cerca, come ogni filosofia, una verità che tra--scenda la storia.

Gianni Baget Bozzo

Alessandria - Novembre 1968.

INTRODUZIONE A MARX

Karl Heinrich Marx, figlio primogenito di Enrico e di Enrichetta Marx, nacque il 5 maggio 1818 a Treviri, nella Renania tedesca, dove suo padre era avvocato. Il padre era un ebreo, convertitosi poi al protestantesimo. Il giovane Marx venne dunque educato come un cristiano luterano. Inviato all'università di Berlino, per studiarvi diritto,

venne presto introdotto nel dibattito relativo all'eredità di Hegel. Marx divenne hegeliano dopo uno studio di Hegel, durato tre settimane: la conversione all'hegelismo, che ne seguì, segnò anche il suo passaggio dalla facoltà di diritto a quella di filosofia. Erano gli anni della crisi dell'hegelismo. L'immanentismo radicale che era l'essenza del sistema non poteva convenire con l'apologia del cristianesimo luterano e dello Stato prussiano che era propria di Hegel. La forma religiosa e politica "definitiva" dello Spirito Assoluto erano in contraddizione sia con la sua dinamica costitutiva che con la sua assolutezza. Se lo Spirito era dialettica, come era concepibile la stasi? Come era possibile intendere in senso immanentistico il formale riconoscimento della trascendenza che era propria del cristianesimo luterano e dello Stato prussiano, senza negare in realtà ciò che si pretendeva di sostenere?.

La "destra" e la "sinistra" hegeliane, come si è visto, rappresentavano, due opzioni alternative e irriducibili di ciò che in Hegel si rivelava come contraddittoriamente unito.

"Per tre anni, scriverà Marx nel 1846 con la sua abituale ironia la Germania subì un cataclisma più terrificante di tutto quello che era potuto accadere precedentemente. Tutto ciò accadde, è vero, solamente nel mondo del puro pensiero: la decomposizione dello Spirito Assoluto...". Nascevano così i fastigi hegeliani. Per chi, come per Marx, non era il contenuto conservatore, ma la forma radicale e compiutamente immanentistica del sistema hegeliano ciò che si doveva salvare, il problema risultava così formulato: quale contenuto dare alla forma di una dialettica continuamente su perante se stessa?

Una decisiva sollecitazione venne a Marx dal contatto con un editore ebreo di Colonia, Moses Hess, che aveva incontrato a Parigi i principali scrittori socialisti e comunisti del tempo. Hess predicava il primato del fattore economico sul fattore politico e credeva impossibile di emancipare l'umanità, senza liberare prima di tutto il proletariato salariato.

La fonte di tutti i mali era la proprietà privata, ed egli riteneva che bisognasse abolirla. E' da contatto con Hess che data dal '43 che nasce il comunismo marxiano. Marx inseriva i nuovi pensieri con i vecchi: il comunismo francese gli sembrava la via per risolvere la crisi della filosofia tedesca e la filosofia tedesca la forma creata apposta per dare dignità di pensiero al radicalismo sociale francese. E' ad ogni modo Hess che guida ora la vita pratica del giovane Marx, chiamandolo a collaborare ad un giornale, non comunista, anzi appoggiato dagli industriali renani e favorevole, contro il protezionismo dello Stato prussiano, imposto dagli interessi agricoli, al libero scambio.

Questo giornale è il Rheinische Zeitung. Esso finirà soppresso dal governo prussiano: e Marx, insieme ad un giornalista berlinese, Arnold Ruge, lascerà Berlino per Parigi, per collaborare ai "Deutsch-Franzosischer Jahrbucher", i "Quaderni franco - tedeschi", per i quali egli scriverà le tesi a noi rimaste nei "Manoscritti economico-filosofici".

I quattro anni Francesi, che vanno dal '44 al '48, sono per Marx decisivi. Alla fine di questi anni, egli riuscirà a risolvere il problema della sinistra hegeliana e quindi a superarla: con il "Manifesto del partito comunista" egli offrirà ad un tempo una visione della storia come dialettica alternativa a quella di Hegel, una immagine della storia conforme al suo principio e a riproporre in modo potente quel

problema dell'azione che rimaneva in fatto escluso dal sistema hegeliano: vi erano compiti ulteriori per gli uomini, razionalmente fondati, che andavano di là dello Stato prussiano e della filosofia hegeliana.

Non è nostro compito di osservare tutta l'elaborazione che il giovane Marx fa della materia culturale del suo tempo. Vogliamo però sottolineare come egli, in un'opera diretta contro un filosofo e agitatore sociale francese, il Proudhon, faccia i conti con il nuovo elemento che gli anni francesi portano innanzi alla sua ricerca di sintesi: cioè l'economia politica inglese, e direttamente quella del suo maggior teorico, pur esso ebreo, Davide Ricardo.

La tesi fondamentale che Marx si trova di fronte è la tesi di Ricardo secondo cui il valore di una cosa dipende dal suo costo di riproduzione: "Diminuite le spese di fabbricazione dei cappelli, ed il loro prezzo finirà per precipitare al loro nuovo prezzo naturale, per quanto la domanda possa aumentare del doppio, del triplo e del quadruplo. Diminuite le spese per il sostentamento degli uomini, diminuendo il prezzo naturale dell'alimentazione e del vestiario necessario all'esistenza, e vedrete che i salari finiranno con l'abbassarsi per quanto abbia potuto aumentare anche considerevolmente la richiesta di mano d'opera".

Ecco il commento di Marx: "Certo il linguaggio di Ricardo è quanto mai cinico. Mettere sullo stesso piano le spese per la fabbricazione dei cappelli e le spese di mantenimento dell'uomo significa trasformare l'uomo in cappello. Ma non gridiamo troppo al cinismo. Il cinismo è nei fatti e non nelle parole che esprimono i fatti."

"Riassumendo: il lavoro, essendo esso stesso una merce, come tale viene misurato in base al tempo necessario a produrre il lavoro merce. E che cosa è necessario perché si produca il lavoro merce? esattamente quel tanto di tempo di lavoro necessario a produrre gli oggetti indispensabili al mantenimento costante del lavoro, ossia a far vivere il lavoratore e a metterlo in grado di propagare la sua specie. Il prezzo naturale del lavoro non è che il minimo del salario. Se il prezzo corrente del salario si eleva al di sopra del prezzo naturale, è precisamente perché la legge del valore, posta come principio dal signor Proudhon, si trova controbilanciata dalle conseguenze delle variazioni del rapporto tra l'offerta e la domanda.

Ma il minimo del salario resta nondimeno il centro verso il quale gravitano i prezzi correnti del salario. Così il valore relativo, misurato in base al tempo di lavoro, è fatalmente la formula della schiavitù moderna dell'operaio, invece di essere, come vorrebbe il Signor Proudhon, la "teoria rivoluzionaria" dell'emancipazione del proletariato "(Marx - Miseria della filosofia - ediz. Rinascita 1951, p.43).

Non ci interessa ora la polemica di Marx contro la "Filosofia della miseria" di Proudhon, quanto di mostrare che già esiste in quest'opera, scritta nell'inverno 1846-'47, tutta la posizione di Marx come "critico dell'economia politica". Se si pensa che " Il Capitale", che appare vent'anni dopo è ancora tale, cioè una critica dell'economia politica, esposta però in forma sistematica, si deve sottolineare il fatto che il Marx giovane è praticamente tutto Marx.

Cominciamo intanto con il sottolineare la posizione che egli assume di fronte all'economia politica ricardiana: critica qui ha un suono e un antecedente kantiano. Critica significa che Marx si pone di fronte all'economia politica di Ricardo come di

fronte a un dato che egli non contesta, ma interpreta. In altri termini: Marx assume come vere, cioè come descrittive della realtà in atto tutte le leggi economiche di Ricardo. Critica vuol dire qui cercare di capire filosoficamente quel che significano. Si noti che Marx fa la medesima scelta di termini compiuta da Kant, cioè preferisce critica a filosofia. Egli assume verso il termine "filosofia" il medesimo atteggiamento di rigetto che Kant aveva assunto dinanzi al termine metafisica.

Critica significherebbe in linguaggio marxiano quello che noi esprimeremmo in termini di filosofico: cioè la ricerca del significato di una realtà, oltre il suo apparire, il suo fenomeno.

In questo senso il marxismo non si situa nello sviluppo interno della scienza economica come tale: la scienza economica ha superato il concetto ricardiano del valore lavoro. E ha persino rinunciato alla elaborazione di una teoria unitaria del valore. Certo è che essa non riduce a "quantité négligeable" l'influenza della domanda dei prezzi.

Marx dunque accetta un concetto di valore che appartiene al primo periodo della scienza economica, quel periodo in cui essa pensa di potersi considerare come la misurazione di una quantità omogenea, il costo di riproduzione espresso in ore-lavoro, e dunque come perfettamente esprimibile in termini matematici (e quindi come scienza secondo il modello newtoniano).

Vediamo come risulta il sistema ricardiano-marxista.

Gli assiomi di Ricardo che Marx qui cita sono due: a) il valore di una cosa dipende dal suo costo di riproduzione da parte dell'uomo: ciò vale anche per il lavoro stesso; b) la concorrenza fa sì che il costo di riproduzione tenda sistematicamente a zero, cioè al valore più basso possibile: questo vale anche per i salari.

Dai due assiomi ricardiani Marx può dedurre la sua tesi fondamentale: cioè la crescente riduzione dei salari, come di ogni altro prezzo. Tutte le tesi fondamentali che troveremo nel Manifesto o nel Capitale sono qui implicite. La crescente proletarizzazione della società, la polarizzazione della società in una minoranza sempre riducentesi di capitalisti e in una maggioranza sempre crescente di proletari sono qui già contenute, assieme alla famosa legge del Terzo libro del Capitale sulla caduta del saggio d'interesse.

Il reddito del capitale come il reddito del lavoro tendono a zero. Dunque una crescente concentrazione di capitali è la condizione perché si possa ottenere una base di reddito capace di risparmiare e reinvestire. Perciò tutti i capitalisti che non hanno basi sufficienti di capitali sono proletarizzati. D'altro lato, il progresso economico tende a ridurre sempre più strettamente alle mere condizioni di esistenza e di riproduzione fisica, le retribuzioni dei lavoratori.

E' singolare in questa visione, che la realtà dello sviluppo economico ha così radicalmente contraddetta, l'alleanza tra ottimismo e meccanicismo nella concezione di progresso tecnico. Il progresso tecnico-economico si impone come una legge che trascende ogni considerazione, sia l'egoismo dei gruppi economicamente potenti che le considerazioni sociali e umane. Il progresso come Marx

lo vede si colora di quella oggettiva necessità che era propria della dialettica hegeliana: ma qui non è attribuita alla storia - spirito come in Hegel, ma alla "cosa" , al

progresso economico e tecnico.

I punti deboli della critica marxiana dell'economia politica ricardiana sono troppi evidenti perché ora essi debbano essere qui sottolineati.

Il lavoro alienato. Marx è un grande combinatore di influenze culturali. Nessuna delle pièces del sistema marxiano come tale è originale, nel senso che se ne possa far risalire la paternità al nostro, autore; la sintesi lo è.

Feuerbach è stata una lettura decisiva per Marx. Feuerbach rappresenta infatti per Marx il peggior difetto dei tedeschi, cioè il radicalismo filosofico che non si cala nella prassi, non solo ma che ritiene di averla compiuta per il solo fatto di esistere come pensiero. Feuerbach critica infatti Hegel, perché riduce l'uomo al pensiero: egli ritiene appunto di ricondurre il pensiero all'uomo, è dunque la religione all'antropocentrismo, Dio all'uomo. Ma ciò è una pura "rivoluzione filosofica". Marx conclude le "Glosse a Feuerbach", all'ultimo dei filosofi (nel senso di filosofi - alla - tedesca- di "contemplatori") affermando che se finora i filosofi hanno contemplato il mondo, ora è tempo invece di cambiarlo. E in questo cambiamento sta dunque il cambiamento (o meglio la fine) della filosofia, la quale appunto già nelle Glosse a Feuerbach appare sostituita dalla politica.

Marx usa le categorie che Feuerbach ha elaborato per il rapporto uomo-Dio per interpretare il rapporto uomo-merce. Il fondamento di tale reinterpretazione delle categorie feuerbachiane era già in Feuerbach: infatti Feuerbach vedeva l'alienazione religiosa come un'alienazione dell'uomo per rispetto alla natura, a cui la primitiva e più alienante forma di religione attribuiva le doti dell'autocoscienza.

"L'operaio sta in rapporto al prodotto del suo lavoro come a un oggetto estraneo....Quanto più l'operaio lavora tanto più acquista potenza il mondo estraneo oggettivo, ch'egli si crea di fronte, e tanto più povero diventa il suo mondo interiore, e tanto meno egli possiede.

Come nella religione. Più l'uomo mette in Dio e meno serba in se stesso. In che cosa consiste l'alienazione del lavoro ? In questo: la natura è di per sé "il materiale su cui il lavoro si realizza". Ma essa fornisce anche "gli alimenti in senso stretto, cioè i mezzi per la sussistenza fisica dell'operaio stesso". La alienazione del lavoro si manifesta come la scissione e la contrapposizione di questi due aspetti del rapporto uomo-natura. L'uomo può usare del suo diritto nativo, a d avere la natura come base di alimenti solo in cambio di aver ceduto la natura come oggetto della sua facoltà operativa, trasformante, di creatore, di nuove cose dal le vecchie. Cede la sua facoltà più alta, il suo diritto più alto per rispetto alla natura per avere in cambio la soddisfazione del le sue più elementari necessità. Deve vendere l'uomo che è per saziare l'animale (la vita bestiale, dice Marx) che fa parte della sua natura.

Ma perché il lavoro alienato ? Qual'è la causa ultima dello stato alienato del lavoro ? Marx rimane in questo fedele discepolo di Feuerbach: non cercare la causa fuori dell'uomo stesso, della sua realtà, come qui egli dice di "ente generico", cioè capace di universali: che è il modo con cui Marx rimane fedele a Hegel ed al la filosofia.

Si noti che egli esclude senz'altro la risposta più semplicista, dal punto di vista del comunismo (pre - e post-marxiano): la causa dell'alienazione del lavoro è la proprietà privata.

Citiamo ora lungamente il testo dei Manoscritti: " Se ci chiediamo dunque quale sia il rapporto essenziale (si noti questa parola così direttamente metafisica: nostra nota) ch'è il lavoro, ci chiediamo del rapporto dell'operaio con la produzione. Abbiamo finora considerato l'alienazione, l'espropriazione solo secondo un lato: quello del suo rapporto coi prodotti del suo lavoro. Ma l'alienazione non si mostra solo nel risultato, bensì ancora nell'atto della produzione, dentro la stessa attività producente. Co me potrebbe l'operaio confrontarsi come un estraneo col prodotto della sua attività, se egli non si è estraniato da se stesso, nell'atto della produzione stessa ?....Nell'alienazione dell'oggetto del lavoro si riassume soltanto l'alienazione, l'espropriazione del l'attività stessa del lavoro".

Che cosa ci dice qui Marx ? Che non è la proprietà privata la causa dell'alienazione del lavoro; è semmai vero il viceversa. E perché l'atto del lavoro è "sentito" come alienante che non può non essere svolto che alienandosi. Il problema dunque dell'espropriazione dell'oggetto è interamente secondario per rispetto al problema dell' "espropriazione del lavoro".

Marx infatti prosegue: " in che consiste ora l'espropriazione del lavoro ? Primieramente in questo: che il lavoro resta esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, non si sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia fisica e

spirituale, bensì mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro. Il suo lavoro non è volontario, bensì forzato, è lavoro costrittivo".

Nei Manoscritti dunque Marx ricerca nell'atteggiamento dell'uomo verso il lavoro la causa del lavoro alienato.

Se il lavoro è sentito come pena-costrizione, allora essa non può dare come suo frutto che l'alienazione. Alienata la coscienza dell'operaio per rispetto al lavoro, è necessaria la fondazione di un sistema fondato sull'espropriazione dell'oggetto.

Ma perché il lavoro è sentito come pena costrizione ? Marx qui non lo dice. E in questo discepolo di Hegel e di Feuerbach. Per Hegel l'alienazione dello Spirito è il fatto originario, la base della contrapposizione tra lo Spirito e il Tutto: è solo il processo di autocoscienza dello Spirito che lo porta a comprendere il Tutto come sé e il sé come Tutto (e a superare modo suo il dualismo kantiano). Così Marx non rende conto della alienazione perché gli appare come un fatto originario: la base stessa del progresso storico come reintegrazione more hegeliano dell'oggetto nel soggetto. Marx intende l'uomo come lavoro mentre Hegel l'intendeva come pensiero. Ma al livello dei Manoscritti Marx rovescia la dialettica hegeliana rimanendole fedele.

Noi tuttavia sappiamo bene che ciò che appare come una realtà concettuale in un hegeliano è sempre un fatto storico. Non si ha dunque difficoltà a riconoscere storicamente questa concezione del lavoro che Marx considerava come la causa dell'alienazione. Essa era concretamente espressa dalla concezione luterana del lavoro, vista in termini meramente penali come ogni istituto sociale della natura caduta. Il monachesimo benedettino aveva posto il lavoro accanto alla preghiera come mezzi di reditus ad Deum: ma l'idea che una qualunque opera umana potesse avere un tale valore risultava idolatrica a Lutero. Il lavoro non poteva dunque non assumere che un valore meramente penale, come tutta l'economia di natura: natura filii irae...

Vincere dunque l'alienazione del lavoro consiste per Marx nel vincere ogni forma di concezione negativa del lavoro. Così egli deve spezzare a un tempo sia la contrapposizione luterana tra fede e opera, sia quella propria della filosofia greca, e della civiltà antica tra il pensiero, opera del libero e il lavoro opera dello schiavo. Egli può compiere questa decisiva liquidazione solo appunto criticando il valore stesso della distinzione tra teoria e prassi: il che apparirà già chiarissimamente espresso nelle Glosse a Feuerbach della primavera del 1845.

Risolvere dunque il problema dell'alienazione del lavoro ha per il Marx dei Manoscritti già in nuce un suo preciso significato: quella di negare l'esistenza di un'attività umana libera e di una attività costretta, cioè la negazione della distinzione tra contemplazione e azione.

Dobbiamo sottolineare che il concetto dell'alienazione del lavoro, proprio dei Manoscritti, può essere considerata come la critica della proposizione fondamentale di ogni comunismo (e attraverso lo Hess, Marx era in contatto con il comunismo degli agitatori sociali francesi): e cioè che la proprietà privata è la causa dell'ingiustizia sociale.

Con il concetto di alienazione del lavoro, Marx vuole superare questa posizione: "Abbiamo già guadagnato molto per la soluzione del problema allorché abbiamo convertito la questione dell'origine della proprietà privata in quella del rapporto del lavoro espropriato col processo di sviluppo storico dell'umanità. Giacché quando si parla di proprietà privata si crede di aver a che fare con una cosa fuori dell'uomo, ma quando si parla del lavoro si ha immediatamente a che fare con l'uomo stesso. Questa nuova impostazione del problema include già la soluzione".

E' dunque a questo punto cominciata la frattura di Marx con il movimento rivoluzionario del suo tempo. Ciò che deve mutare è in sostanza qualcosa di ben più interiore all'uomo che non sia la distinzione tra proprietario e proletario. Deve mutare una concezione-struttura dell'attività umana, che scinde l'uomo in due momenti, l'intellettuale e il materiale, intendendo ciò che è immateriale come più nobile di ciò che è materiale, all'interno stesso del l'agire umano: come se si potesse dare un'attività in cui lo spirito umano non resti coinvolto o come se il materiale fosse una degradazione o un ostacolo alla pienezza dello spirituale. E' la concezione classica dell'attività umana, come espressa su un piano filosofico ad es. dallo stesso Aristotele nell'Etica. E' la distinzione ne tra attività liberali e servili, degne del libero o dello schiavo, su cui si è fondata la civiltà antica. E' infine questa stessa distinzione portata al livello stesso dello spirito, nella contrapposizione luterana di fede e di opere.

E' in questa dicotomia dell'attività umana in spirituale e materiale che ha sede l'alienazione.

L'alienazione consiste esattamente in questa dicotomia. Perché esiste questo senso del lavoro materiale come non umano, esiste la sua organizzazione coercitiva e dunque la proprietà privata.

La proprietà privata è un effetto. "La proprietà privata appare come ragione e come causa del lavoro espropriato, essa è piuttosto una conseguenza di quest'ultimo così come gli Dei sono in origine non causa bensì effetto dello smarrimento dell'intelletto umano".

Se dunque la proprietà privata è un effetto, la eliminazione dell'alienazione non può essere che il frutto di una diversa concezione del lavoro, e dunque di una piena comprensione del lavoro come trasformazione comune del cosmo in immagine dell'uomo. E di questo senso del lavoro che il Marx dei Manoscritti si fa banditore: e anche qui appare la sua differenza per rispetto ai comunisti del movimento operaio francese.

"La pratica produzione di un mondo oggettivo, la lavorazione della natura inorganica é la conferma dell'uomo come consapevole ente generico, cioè ente che si rapporta al genere come al suo proprio essere ossia si rapporta a sé come ente generico...." L'uomo produce anche libero dal bisogno fisico e produce veramente soltanto nella libertà del medesimo. L'animale produce solo se stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura: il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo confronta libero il suo prodotto....

L'animale forma cose solo secondo la misura e il bisogno della specie cui appartiene: mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e dappertutto sa conferire all'oggetto la misura inerente, quindi l'uomo forma anche secondo le leggi della bellezza. Proprio soltanto nella lavorazione del mondo oggettivo l'uomo si realizza quindi come un ente generico. Questa produzione é la sua attiva vita generica. Per essa la natura si palesa opera sua, dell'uomo e sua realtà. L'oggetto del lavoro é quindi l'oggettivazione della vita generica dell'uomo: poiché egli si sdoppia non solo intellettualmente, come nella coscienza, bensì attivamente, realmente, e vede se stesso in un mondo fatto da lui". Generico sta qui per universale.

Possiamo considerare questa pagina del fondatore del materialismo storico come una pagina classica in esaltazione della spiritualità del lavoro e del suo significato per l'uomo: il lavoro come un atto specifico dell'uomo, e dell'uomo soggetto spirituale.

La trasformazione del mondo appare come autocoscienza integrale dell'uomo, come trasformazione della natura in immagine dell'uomo. Ciò mostra esattamente la trascendenza dello spirito umano sulla materia, sì che questa concezione del lavoro, che ha respinto la dicotomia tra attività intellettuale e materiale, tra "liberale" e "servile", si risolve in concreto in una comprensione della spiritualità del lavoro e della trasformazione del mondo a immagine dello spirito umano. La trascendenza dell'uomo sulla cosa é il fondamento della radicale trasformante immanenza dell'azione dell'uomo nella cosa-mondo.

Possiamo dire che esattamente queste pagine, che superano la dicotomia classica contemplazione-azione e quella luterana fede-opera uno al livello naturale, l'altra a livello spirituale fondano anche quello che potrebbe essere chiamato un umanesimo scientifico, cioè il fondamento di un'interpretazione teoretica della relazione attiva dell'uomo con il cosmo.

Se esse sono la prosecuzione della valorizzazione biblica del lavoro, esse non ne sono però che la prosecuzione parziale: il triplice rapporto tra le cose, l'uomo e Dio che si manifesta e si compie nel Cristo, qui é ridotta al solo rapporto dell'integrazione uomo-cosmo.

Questa incompletezza del giovane Marx ha certo pesato sul fatto che egli, il teorico dell'alienazione del lavoro, é divenuto il teorico di un movimento che risolve l'alienazione del lavoro nell'abolizione della forma privata della proprietà: cioè di un movimento che si propone un obiettivo estrinseco per rispetto al lavoro, invece che una modifica alla realtà totale intrinseca del lavoro umano.

La storia del marxismo, in Marx e dopo Marx, comporta un crescente passaggio dalla persuasione alla coercizione come mezzo di azione sociale.

GIANNI BAGET BOZZO

