

«ASTRAZIONE E FANTASMI». DI NUOVO SULL'ATTUALITÀ DI MARX

Roberto Finelli

*Gli atti un un convegno su Marx «tra filologia e filosofia»
ripropongono, insieme con l'importanza e la vitalità
dell'opera marxiana, i nodi centrali del suo pensiero.
Il capitale come egemonia di un soggetto astratto
e la centralità del nesso Hegel-Marx.*

Il recente volume della Manifestolibri, *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di K. Marx tra filologia e filosofia*, a cura di Marcello Musto, riproduce gli atti di un convegno internazionale che si è svolto a Napoli nell'aprile dello scorso anno sul pensiero e l'opera di Marx nel suo complesso, dalla giovinezza alla maturità. L'assise napoletana, come non poteva essere diversamente, ha avuto assai poca eco sui *media*. Eppure il convegno, organizzato, a partire da un'iniziativa dello stesso curatore del volume, da professori e ricercatori delle Università di Napoli (Federico II e l'Orientale) e dell'Università di Bari, dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dall'Istituto Suor Orsola Benincasa, ha visto non solo il concorso di molti studiosi internazionali, dall'Europa, dall'America latina, dal Giappone e dalla Cina, ma ha rappresentato, a mio avviso, in modo pubblico e ufficiale – e qui sta il suo valore di fondo – *la ripresa del marxismo teorico italiano*. Nel senso di una rimessa sulla scena e di un confronto con l'attualità del postmoderno della teoria più astratta e sistematica di Marx, considerata sia *filologicamente* nella complessità della sua pagina scritta e delle sue varie sedimentazioni e steure, sia *filosoficamente* nella coerenza o meno, quan-

to a percezione e coglimento della realtà, del suo tessuto di concetti.

Il marxismo filosofico in Italia è stato dichiarato morto, com'è noto, a una data precisa, coincidente con il 1974, l'anno in cui Lucio Colletti, pubblicando la sua *Intervista politico-filosofica*, si accorgeva, diversamente da quanto aveva pensato fin'allora, che la teoria della contraddizione storico-sociale di Marx era assai condizionata dalla dialettica di Hegel e conseguentemente che, rappresentando Hegel il massimo del pensiero fallace e antiscientifico, il marxismo non poteva costituire un sistema veridico di pensiero. Così poiché Colletti era accreditato, nel bene e nel male della sua produzione teorico-politica precedente, come il teorico marxista più conosciuto e più celebrato sul piano filosofico, ne era derivato – in tempi già d'incipiente febbre pubblicitaria postmoderna e di scarsa attitudine alle letture serie e approfondite – che la sua dichiarazione valesse *coram populo* a seppellire il marxismo come filosofia e a liberare il rapido trotto di molti somarelli, ormai estenuati dal peso della vecchia soma, verso pascoli, ben più nutrienti, di una cultura dialogico-democratica conciliata con un capitalismo sano o risanabile e con il volgimento

dell'intera realtà in linguaggio, sia nella versione analitico-positivistica che in quella continentale-ermeneutica.

Non è un caso perciò che il convegno di Napoli sia ripartito proprio da dove il marxismo italiano con Colletti era presuntivamente giunto alla sua fine – dalla centralità del nesso Hegel-Marx –, mostrando quanto, indipendentemente dalle conclusioni un po' *tranchant* e a effetto dell'*Intervista politico-filosofica*, non solo in Italia, ma in Inghilterra, in Germania, in Olanda, in Giappone, prima, durante e dopo, si sia continuato a studiare e a indagare con rigore critico il testo di Marx, trovando in esso non solo un classico della modernità, ormai consegnato alla storia, ma un interprete insostituibile del presente e dell'attuale passaggio tra moderno e postmoderno.

Filologia e storia

Intanto, come prima cosa, la situazione filologica ed editoriale dell'opera di Marx, alla quale, come condizione primaria per qualsiasi approfondimento teorico, è stata dedicata non a caso la prima sessione del convegno napoletano. Com'è noto e com'è ovvio, la storia editoriale delle opere di Marx ed Engels non poteva non essere profondamente intrecciata con la storia del movimento comunista internazionale e in particolare dell'ex Unione Sovietica. La prima edizione critica delle opere complete, conosciuta anche con la sigla MEGA (*Marx Engels Gesamtausgabe*) fu avviata negli anni venti e stampata a Berlino e Francoforte sotto la guida intelligente e colta dello studioso russo David B. Rjazanov e interrotta, dopo la pubblicazione di alcuni volumi, quando lo stesso Rjazanov e numerosi suoi collaboratori russi e tedeschi furono fisicamente eliminati dal terrore staliniano degli anni trenta, a ulteriore conferma, se mai ce ne fosse bisogno, della violenza di quello sciagurato regime fatto passare per realizzazione del comunismo. Nel secondo dopoguerra, dopo la morte di Stalin, e malgrado le notevoli resistenze alla ripresa di un'edizione criticamente accurata che implicava il rischio di evidenziare fragilità e incrinature del *corpus* teorico del marxi-

simo, la pubblicazione di una seconda e nuova MEGA fu avviata con l'istituzione di diversi centri di studio, tra i quali quelli di Mosca e Berlino Est, durante gli anni sessanta. Il progetto iniziale era di 100 volumi (ciascuno doppio perché corredato di un secondo volume, costituito da un apparato di note), poi portati a 165, divisi in quattro sezioni: I^a, *Opere, Articoli, Abbozzi*; II^a, *Il capitale e lavori preparatori*; III^a, *Epistolario*; IV^a, *Estratti, Appunti, Marginalia*.

Quando erano stati pubblicati circa 40 volumi, il crollo dei regimi dell'Unione Sovietica e della Repubblica Democratica Tedesca ha rischiato di mettere definitivamente la parola fine all'impresa, basata sulla pubblicazione integrale, e dotata di amplissimi apparati critici, del corpo dei manoscritti di Marx ed Engels, originariamente lasciati da una delle figlie di Marx al Partito socialdemocratico tedesco e due terzi dei quali sono ora in Olanda, in possesso dell'Istituto internazionale di storia sociale di Amsterdam, e un altro a Mosca, presso l'Archivio di Stato russo per la storia politica e sociale. L'istituzione di una fondazione internazionale (*IMES* = Fondazione Internazionale Marx Engels), cui partecipano l'Istituto di Amsterdam e la Karl-Marx-Haus di Treviri (finanziata dalla Fondazione Ebart), l'accoglimento economico e culturale dell'impresa sostanzialmente da parte della Repubblica federale tedesca, la metamorfosi della vecchia Accademia delle scienze di Berlino Est nella nuova Accademia delle scienze di Berlino e del Brandeburgo (presso cui ora viene concentrata la fase finale di redazione dei testi), il passaggio dalla vecchia casa editrice Dietz Verlag, legata al vecchio regime della Ddr, alla nuova casa editrice, lo Akademie Verlag, di fama accreditata per l'edizione di classici della filosofia come Aristotele, Leibniz e Feuerbach, ha consentito, con una nuova struttura finanziaria e organizzativa, di riprendere, con un minimo ridimensionamento dei volumi del progetto, il lavoro e le pubblicazioni.

Di tutto ciò, dei criteri filologici e culturali di edizione, della sistematicità dell'elaborazione elettronica dei dati per una futura edizione su Cd-Rom, dello stato attuale dei volumi in corso di lavorazione, al convegno di Napoli hanno dato conto Manfred

Neuhaus, responsabile del gruppo di lavoro per la MEGA dell'Accademia berlinese, e Gerald Hubmann, responsabile del *Marx Engels Jahrbuch*, l'annuario dell'Accademia dedicato ai problemi, anche teorico-concettuali, della pubblicazione delle opere. Malcom Sylvers, che si occupa in Italia, presso l'Università di Venezia, dell'edizione di volumi della terza sezione della MEGA, ha invece illustrato, più specificamente, l'enorme valore dell'epistolario marx-engelsiano, indispensabile per ricostruire non solo il rapporto tra i due, ma più in generale la rete di comunicazione che, attraverso le lettere, si venne a costituire tra i profughi sconfitti della Rivoluzione del 1848, sparsi nei vari angoli dell'Europa e degli Stati Uniti. In particolare Sylvers nella sua relazione ha dato conto dei contenuti e dei problemi di un volume futuro della terza sezione (la corrispondenza di Engels per il periodo di aprile 1888-settembre 1889), appunto curato da lui stesso insieme a due colleghi tedeschi, i cui temi sono i nascenti movimenti socialisti in Europa e negli Stati Uniti, la fondazione della Seconda Internazionale, il lavoro editoriale per il terzo volume del Capitale e la traduzione degli scritti di Marx ed Engels in varie lingue (di cui la corrispondenza con Martignetti per la lingua italiana): ricco e vario carteggio da cui emerge tra l'altro anche un profilo della vita quotidiana di Engels. Izumi Omura, docente dell'Università giapponese di Sendai, ha illustrato l'enorme mole di lavoro, a elevatissimo livello di informatizzazione, che il suo gruppo di lavoro (verosimilmente il più ampio di tutti i gruppi di lavoro MEGA) sta svolgendo. Infine Gian Mario Bravo, con la sua competenza e accuratezza di sempre, ha trattato in modo approfondito, sul piano storiografico, della questione della diffusione e volgarizzazione del marxismo nell'Italia postunitaria della seconda metà dell'Ottocento. Mostrando quanto, fatta eccezione per l'opera di Antonio Labriola, il nascente socialismo italiano di quell'epoca abbia avuto una fondazione teorica essenzialmente positivista, assai lontana, se non per una popolarizzazione di superficie, dalla tematiche di Marx, e soprattutto incapace di consegnare al proletariato e alle classi popolari della nuova Italia una visione culturale, oltre che etico-politi-

ca, originale e autonoma dal modo di pensare e di valutare delle classi dominanti.

Infine, non va certamente trascurata la relazione che, in questa sezione del convegno, la professoressa Wei Xiaoping, membro dell'Istituto di Filosofia dell'Accademia cinese di scienze sociali, ha svolto sulla situazione degli studi marxisti in quel paese, testimoniando quanto anche qui sia importante l'edizione critica della nuova MEGA per un lavoro degli studiosi cinesi che vogliano sottrarsi alle rigidità e all'eccessiva esposizione politica della tradizionale lettura di Marx caratteristica del passato.

Il capitale come egemonia di un soggetto astratto

Passando al piano più propriamente teorico del pensiero di Marx di cui s'è trattato a Napoli, gli organizzatori del convegno hanno voluto centrare la discussione in particolare sul Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale*, ritenendo che è nell'opera matura, ben più che nei testi giovanili (*Critica della filosofia statale di Hegel*, *Manoscritti economico-filosofici*) come nei testi di definizione della filosofia del materialismo storico (*La Sacra famiglia*, *L'ideologia tedesca* e *la Miseria della filosofia*), che si gioca o meno la forza dell'attualità di Marx nel leggere il moderno, o più esattamente il postmoderno del moderno. Ed è un nuovo paradigma interpretativo – il cosiddetto *marxismo dell'astratto* – che, a partire da alcune relazioni, s'è venuto proponendo al centro della questione. Per dire cioè che, nella storia dei marxismi che ha contrassegnato il XIX e il XX sec. – prima il *marxismo della contraddizione*, quale teoria dell'evoluzionismo storico, comune alla Seconda e Terza Internazionale, basata sulla contraddizione tra il polo positivo delle forze produttive e quello negativo dei rapporti di produzione, e poi nel secondo dopoguerra il *marxismo dell'alienazione*, quale scoperta del giovane Marx, teorico dell'uomo e del suo rovesciamento nei prodotti del suo lavoro alienato – è proprio la realtà che tutti, o almeno noi occidentali, stiamo vivendo di un mondo del concreto sempre più svuotato di gusto, di qua-

lità, di emozioni dall'accumulazione della ricchezza astratta del capitale, a far avanzare ed estrarre dall'opera marxiana la presenza di un terzo canone di lettura della storia moderna fino all'attualità dei nostri giorni che è appunto quello del *marxismo dell'astrazione*. Quest'ultimo fa dell'astrazione – ossia della ricchezza solo quantitativa del *Capitale*, indifferente nella sua accumulazione al mondo qualitativo dei valori d'uso e dei bisogni degli esseri umani – il vero soggetto, dominante ed egemonico, della modernità.

Questo marxismo dell'astrazione, lasciando cadere una lettura, umanistica e antropocentrica, della storia, non nega ovviamente l'azione, la resistenza e l'iniziativa delle classi subalterne e dei portatori di forza-lavoro nel confronto con il capitale, ma sostiene che il vero soggetto moderno non sono i produttori, quanto il capitale, quale universale che, proprio per la sua indifferenza ai processi materiali in cui si incorpora, può diffondere il suo dominio su tutti gli spazi naturali e antropomorfi della realtà. E legge appunto la modernità, e quella sua intensificazione che è la post-modernità, non tanto attraverso la categoria canonica della *opposizione-contraddizione* (secondo cui un soggetto collettivo urta e configge contro la realizzazione alienata ed espropriata di sé), quanto attraverso quella dell'*astrazione-svuotamento*, secondo la quale l'astratto, più che opprimere e reprimere dall'esterno il concreto, lo colonizza dall'interno, riempiendolo della sua logica e svuotandolo di un suo proprio significato, ma lasciandolo sopravvivere, in pari tempo, nella cornice esteriore ed apparente della sua superficie.

Le relazioni di Chris Arthur, Riccardo Bellofiore, Roberto Finelli, Michael Kraetke, Geert Reuten, hanno discusso approfonditamente di tutto ciò, nell'assenso e nel dissenso, ma concorrendo tutti a far avanzare sulla scena teorica la presenza e il rilievo di questo nuovo paradigma interpretativo. Bellofiore in particolare, connettendo la centralità della produzione, e del confronto in essa tra lavoro concreto e lavoro astratto, ad una teoria del circuito monetario che non impedisca alla critica dell'economia politica di Marx di dar conto dell'importanza fondamentale oggi

dei fenomeni monetari e della asimmetria del capitale finanziario e del capitale creditizio rispetto al capitale produttivo. Come per altro rivendicando l'attualità delle categorie marxiane nel criticare tutte le estremizzazioni teoriche che pretendono di equiparare il postmoderno e le trasformazioni economiche del postfordismo con una società cosiddetta della fine del lavoro, quando ciò che sta accadendo anche nei paesi sviluppati è proprio un aumento, a vario titolo, della lunghezza della giornata lavorativa e dell'intensità della prestazione lavorativa.

Anche per Chris Artuhr le categorie di ricchezza astratta e di lavoro astratto sono indispensabili per comprendere come la riflessione di Marx abbia concepito il *Capitale* essenzialmente come un principio economico che tende a universalizzarsi e a costituirsi come sistema generale della vita e della riproduzione sociale: non dunque solo rapporto tra singoli imprenditori e determinati gruppi di classe operaia, ma come universale astratto, in senso forte, che con la sua logica di accumulazione vuole pervadere tutti gli ambiti dell'esistenza. Ed infatti Arthur, come Finelli – ma con delle significative differenze tra i due – ha riproposto in termini originali ed assai approfonditi il tema del confronto-derivazione del *Capitale* di Marx dalla *Scienza della logica* di Hegel, quale opera *par excellence* della filosofia moderna dedicata ai modi dell'articolarsi e del distribuirsi sull'intero campo della vita di una totalità. A conferma anche qui di quanto la pretesa conclusione del marxismo teorico in Italia, compiutasi con Colletti, abbia preso le mosse da una assai sbrigativa liquidazione di Hegel, visto, alla Popper, come un pensatore oscurantista e premoderno che avrebbe tradotto e razionalizzato in termini concettuali un contenuto sostanzialmente teologico-religioso, antiscientifico e antistorico. Laddove nel convegno napoletano, soprattutto nella sezione dedicata al *Capitale*, la rivalorizzazione di Marx nel leggere le astrazioni e le immaterialità del postmoderno è tornata a fare uso profondamente del rapporto di Marx con Hegel, ma questa volta sottratto alle ipoteche di pesante umanismo e antropocentrismo entro le quali la *querelle* tra storicismo da un lato e scientismo antistoricista dall'altro lo aveva comunque limi-

tato nella seconda metà del Novecento. È appunto all'uso impersonale della «totalità» in Hegel, ma sottratta alla rifondazione antropomorfa nel lavoro e nella prassi umana che ne fa Lukács nell'*Ontologia dell'essere sociale*, che ora si guarda, per sottrarre contemporaneamente Hegel da un volgare riduzionismo spiritualistico-teologico e Marx da una filosofia della storia centrata sul prometeismo dell'*homo faber* e sul trionfante sviluppo delle sue forze produttive.

Per altro in questa rottura di una icona interpretativa che ha costituito il canone dei diversi marxismi ufficiali del XIX sec. (la progressione materialistica della dialettica dallo spiritualismo di Hegel, via Feuerbach, al materialismo di Marx) e in una riaffermata continuità, ma appunto a partire da altre categorie e da altre mappe concettuali, tra l'opera di Marx e l'idealismo tedesco, significativa è stata a Napoli la proposta di un cosiddetto «paradigma schellinghiano», quale quella avanzata da Enrique Dussel. Per Dussel infatti, il cui ispirarsi tra altre fonti anche alla teologia della liberazione della chiesa povera sudamericana è evidente, *Grundrisse* e *Capitale* vanno compresi a muovere dal nesso di opposizione fondamentale della modernità: dalla capacità cioè del *sottosviluppo* più radicale di creare lo *sviluppo* più opulento, della povertà assoluta di costituire la fonte della ricchezza più ricca. In una connessione intrinseca, di cui Marx dà conto in pagine celebri dei *Grundrisse* e che per Dussel si legano appunto alla teorizzazione che l'ultimo Schelling (quello della *Filosofia della rivelazione*) fa del fondamento dell'Assoluto come non-essere, che nella sua assenza di contenuto, è potenza e potenzialità di ogni contenuto possibile. Per cui ciò che se ne ricava sul piano geo-politico è che, più che la classe operaia tradizionale dell'Occidente novecentesco, sarebbero ora, più complessivamente, le masse povere del terzo e quarto mondo a costituire i soggetti collettivi di una possibile trasformazione futura.

A sottolineare ulteriormente quanto il convegno napoletano non sia stato una mera celebrazione di un Marx, consegnato ormai come classico al passato, v'è stata infine la proposta di lettura del *Capitale*, e insieme della modernità, che Jacques Bidet sta approfondendo ormai da un quindicennio. Per l'autore

francese, direttore tra l'altro della rivista *Actuel Marx*, il discorso di Marx sulla *struttura* economica del capitalismo caratterizzata da relazioni di sfruttamento e di disuguaglianza, per essere fatto ben valere nella comprensione del mondo contemporaneo, non può essere disgiunto dall'operare di quell'altro piano fondante la modernità, da lui definito *metastruttura*: dal fatto cioè che solo nella modernità è stato ed è possibile mettere insieme individui attraverso libera scelta, dandosi così luogo a relazioni contrattuali, che dall'*interindividualità* vanno all'*associatività* e alla *centricità* del potere statale. Questa metastruttura del moderno, costituita da relazioni contrattuali di varia natura, esprime per Bidet un trascendentale della modernità, nel senso di rappresentare un insieme di condizioni che stanno a base – sono il presupposto – di qualsiasi formazione storico-sociale concreta del moderno, venendo nello stesso tempo sempre posti, riprodotti, dal funzionamento sociale effettivo. Ispirando la sua concezione a una possibile mediazione tra marxismo e contrattualismo, Bidet ne deriva perciò non solo che società liberale e società comunista vanno concepite come due possibili variazioni, due possibili casi all'interno di tale metastruttura generale, ma soprattutto che a muovere dalla presenza di diversi piani relazionali si potrebbe giungere a concepire un modo di produzione, caratterizzato dal mercato, ma autonomo dalla presenza e dalla funzione del capitale.

Tra etica e politica, «comunismo della finitudine» ed ermeneutica

La sezione più etico-politica del convegno ha visto le relazioni di Gianfranco Borrelli, Giuseppe Cacciatore, Mario Cingoli, Domenico Jervolino, Domenico Losurdo, Marcello Musto, Peter Thomas, André Tosel. Il giovane studioso australiano Peter Thomas, occupandosi di quell'opera assai singolare che è la dissertazione di laurea di Marx sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicureo*, ha argomentato di come e quanto la nuova ricerca su Marx debba abbandonare metodologie e criteri d'in-

dagine superati e stereotipi, legati alla vecchia mitologia dell'eroe che fin dall'infanzia anticipa con segni premonitori, senza mai accedere all'errore o alla contraddizione, la pienezza della verità matura. Così la tesi di laurea di Marx sul confronto tra i diversi sistemi dell'atomismo antico va sottratta ad ogni forzatura di materialismo supposto già presente a priori e restituita alla concretezza della lotta ideologica e culturale-politica che costituiva allora l'orizzonte della formazione e della riflessione marxiana, come all'opposto non va iscritta in un'ispirazione unicamente idealistica, che farebbe del giovane Marx un pensatore inizialmente completamente subalterno ad Hegel. Va cioè contestualizzata storicamente all'interno della problematica dei Giovani hegeliani (del cui gruppo allora il giovane Marx faceva parte) e teoricamente rispetto alla questione di che cosa significasse allora la funzione della «critica» culturale. E, specificamente, cosa significasse in quel testo per il giovane Marx cominciare a mettere in scena una sua critica della critica, visto che la battaglia culturale contro la religione per garantire maturità laica e razionale allo Stato moderno non sembrava mantenere quella promesse di emancipazione su cui pure avevano sperato i Giovani hegeliani.

A proposito della complessità di sensi e della molteplicità di atteggiamenti che si aprono nell'opera di Marx rispetto al termine e al concetto cruciale di «materialismo», un'attenta relazione di Mario Cingoli, riferita anch'essa soprattutto all'opera del primo Marx, ha espresso la necessità di considerare il rapporto del giovane Marx con il materialismo, suddividendolo in tre fasi. Una prima fase in cui Marx, sotto l'esplicita influenza di posizioni romantiche e della *Naturphilosophie* non hegeliana prima, e di Hegel dopo, è decisamente critico nei confronti del materialismo. Questa fase comprende i primi scritti letterari, o Quaderni preparatori alla Dissertazione di laurea, la Dissertazione stessa, gli articoli sulla *Rheinische Zeitung*. Una seconda fase, che si esprime so-

prattutto con la *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in cui Marx, sotto l'influenza di Feuerbach e del suo modulo critico dell'inversione soggetto-predicato, si sposterebbe verso una posizione che sarebbe *in sé* già materialistica, ma conservando nello stesso tempo una forte diffidenza verso il termine «materialismo» in quanto tale: non a caso parla assai criticamente di «crasso» materialismo o di «astratto» materialismo). Una terza fase, a partire dai *Manoscritti del '44* (fondamentali anche da questo punto di vista), nella quale anche il termine «materialismo» viene assunto in un'accezione via via più positiva. Di questa fase si considerano diversi momenti: nel celebre *excursus* della *Sacra famiglia* alla difesa del materialismo si collega ancora l'influenza della *Naturphilosophie*; intanto Marx si impegna a differenziare la propria posizione da quella di Feuerbach, definita «statica»: si tratta, per Marx, di mettere in evidenza anche l'*attività* degli enti naturali «uomini», tramite cui essi lavorano la restante natura e insieme costruiscono la loro storia, e di giungere quindi a un materialismo «storico» e «dialettico» (in questo periodo, a differenza della posteriore scolastica, i due termini sono strettamente collegati). Viene poi esaminata rapidamente la posizione del Marx della maturità; in connessione col testo di Schmidt *Il concetto di natura in Marx*¹ si mette in rilievo che per Marx, sempre più volto agli studi di economia politica, la natura appare essenzialmente come «base» del lavoro umano; non manca però, sia pure in sottofondo, un'ontologia materialistica, ed appare fondamentale il rapporto con la teoria di Darwin. Si parla infine brevemente della posizione engelsiana: si evidenziano i limiti, ma anche l'importanza di essa, e l'esigenza di svilupparla ulteriormente.

Anche la relazione di Marcello Musto sul Marx parigino dei *Manoscritti economico-filosofici*, uscendo da canoni tradizionali e consolidati della tradizione marxista, ha ben mostrato come, alla luce dell'edizione critica della MEGA, il primo documento orga-

¹ Alfred Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, tr. it. di Giorgio Baratta e Giuseppe Bedeschi, Bari, Laterza, 1969 (ed. origina-

le *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1962).

nico della riflessione marxiana sull'economia politica debba essere riletto e contestualizzato nell'ambito della complessiva attività di Marx in quel periodo: e dunque in un confronto-rispecchiamento costante soprattutto con i Quaderni di estratti che Marx viene raccogliendo durante il soggiorno parigino. Tanto che per Musto ciò che di fondo si ricava da tale comparazione è che i *Manoscritti economico-filosofici* non possono essere considerati come un testo coerente e steso da Marx in maniera sistematica e preordinata. Le tante interpretazioni che hanno voluto attribuirvi il carattere di un pensiero concluso, tanto quelle che vi hanno sottolineato la presenza e l'acquisizione già della piena maturità del pensiero marxiano, quanto quelle che l'hanno letta come l'opera di una teoria già formata e definita ma opposta a quella della critica dell'economia politica della maturità, risultano confutate dall'esame filologico. Disomogenei e ben lungi dal presentare una stretta connessione tra le parti, sono, piuttosto, evidente espressione di un pensiero in movimento. Basti pensare che il primo manoscritto è quasi poco più che una raccolta di citazioni, già trascritte da Marx nei suoi quaderni di lettura. A testimonianza di un modo di lavorare e di pensare che, in questo primo approccio di Marx a temi di teoria economica, si componeva appunto di estratti dai testi che studiava, di riflessioni critiche in merito a questi ed elaborazioni che, di getto o in forma più ragionata, metteva su carta. Per cui separare i *Manoscritti economico-filosofici* dal resto, estrapolarli dal loro contesto, può indurre a gravi errori interpretativi.

Per quanto riguarda il Marx che maggiormente ha riflettuto sulle forme politiche della modernità, Giuseppe Cacciatore, nella sua relazione sulla democrazia in Marx, ha fortemente valorizzato il contrasto che nello svolgersi dell'opera marxiana si dà tra due concetti di democrazia e di Stato moderno. Quelli, più noti tradizionalmente, di una forma particolare di potere politico legato a una determinata configurazione socio-economica della società civile borghese-capitalistica, presente negli scritti di Marx dall'*Ideologia tedesca* in poi (lo Stato come comitato d'affari della borghesia). E quelli invece presenti nei primissimi scritti del giovane Marx (gli articoli della *Rheinische Zei-*

tung del 1842 e, soprattutto, la *Kritik des Hegel'schen Staatrechts* del 1843), nei quali la democrazia e lo Stato politico vengono assunti in un significato radicale, come possibili forme di emancipazione e di liberazione delle energie della vita di un popolo. Cacciatore ha approfondito in particolare questa prima concettualizzazione dello Stato e della democrazia da parte di Marx, sottolineando come nel primo Marx vi sia il tentativo teorico di radicalizzare le forme della politica moderna, non semplicemente negandole e rovesciandole in termini rivoluzionari, bensì traducendo e trasferendo il loro potenziale di universalità dal formalismo giuridico-politico della tradizione liberale a una mediazione più concreta di forma e contenuto, in cui la vita popolare possa trovare nella vita politica appunto il contenitore e i luoghi di possibilità della sua più ampia autoespressione. La democrazia si configura in questo primo Marx come «l'enigma risolto di tutte le costituzioni», come «l'essenza di ogni costituzione politica», giacché è l'unica forma istituzionale che tende ad annullare ogni distanza tra governati e governanti, tra popolo e sua rappresentanza. La democrazia per il giovane Marx è infatti il luogo in cui, superandosi la separatezza tradizionale degli Stati premoderni tra popolo e istituzioni politiche, il popolo autorappresenta se stesso, nel senso che la sua rappresentanza è rappresentazione-espressione adeguata dei suoi reali ed autentici bisogni. Attraverso istituzioni come la moltiplicazione, la generalizzazione del diritto di voto, sia attivo che passivo, il primo Marx è volto a concepire un esaurimento della funzione dello Stato, ma solo in quanto Stato politico, cioè separato ed astratto dalla società civile e dalle condizioni materiali d'esistenza dei più: giacché invece nella democrazia lo Stato, per lo stesso Marx, è il luogo e l'insieme delle istituzioni in cui il popolo rispecchia se stesso, prendendo coscienza del suo interesse unitario e organicamente universale contro il privilegio dei pochi e ogni dimensione cetuale-governativa della società civile.

Sulla variegatezza e la diversità di approcci di Marx al tema della politica ha insistito anche Gianfranco Borrelli, il quale nel suo intervento ha sottolineato come il lavoro di elaborazione specificamente

politica di Marx vada scandito in tre periodi, che corrispondono rispettivamente: *a*) agli scritti che vanno appunto dalla *Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* del '43 al *Manifesto* (1848) e, attraverso gli articoli su *Le lotte di classe in Francia*, fino a *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852): scritti che sono stati sempre considerati come il nucleo originario della riflessione politica di Marx; *b*) al periodo che va dalla metà degli anni cinquanta fino alla fine degli anni sessanta, il quale in corrispondenza con i lavori preparatori del progetto critico dell'economia politica, e di fatto fino alla pubblicazione del primo volume del *Capitale*, vede l'assenza pressoché assoluta di argomentazioni esplicite di natura politica; *c*) infine agli anni finali con la riflessione dedicata all'analisi dell'esperienza drammatica della Comune di Parigi (1871) e alle considerazioni del ruolo dello Stato e della dittatura di classe nella fase di transizione alla società socialista, svolte nelle annotazioni critiche portate al programma di Gotha, il manifesto del partito socialdemocratico tedesco (1875). Per Borrelli la complessità, fino alla compresenza di due impostazioni diverse se non opposte, del discorso di Marx sulla politica, sta nel fatto che da un lato viene messa in atto una decostruzione critica e radicale del potere specificamente politico (*die politische Gewalt*), che deve preparare l'approdo alla società comunista; mentre, su di un altro piano, viene tematizzata la necessità di strumenti di un governo di transizione che debbano necessariamente utilizzare la funzione di un potere politico ancora concentrato, funzionale all'abbattimento della dominazione capitalistica da parte della classe operaia. Né Borrelli, come già Cacciatore, ha tralasciato di sottolineare la ricchezza del sapere e del confronto con le istituzioni politiche accumulato dal giovane Marx, a muovere dal suo studio appassionatissimo dei testi storici e politici attinenti la Rivoluzione francese; citando a tal proposito, come esempio, l'articolazione dei punti di un *Piano di uno scritto sullo Stato* previsto in una pagina marxiana del 1845 e

contenente temi quali: «1. la storia della nascita dello Stato moderno ovvero la rivoluzione francese; 2. La proclamazione dei diritti dell'uomo e la Costituzione dello Stato; 3. lo Stato e la società civile; 4. lo Stato rappresentativo e la *Charte*; 5. la divisione dei poteri. Potere legislativo ed esecutivo; 6. Il potere legislativo e i corpi legislativi; 7. Il potere esecutivo. Centralizzazione e gerarchia. Centralizzazione e inciviltà politica. Federalismo ed industrialismo. L'amministrazione statale e l'amministrazione comunale. Il potere giudiziario e il diritto. La nazionalità e il popolo; 9. I partiti politici. Il diritto elettorale, la lotta per il superamento dello Stato e della società civile»².

Nell'ambito della tematica etica e politica di Marx una delle proposte più innovative del convegno napoletano è apparsa essere per altro quella di André Tösel, il quale, continuando una riflessione che dura ormai da molti anni, ha radicalizzato il tema del «marxismo della finitudine». Per Tösel l'autoliquidazione del comunismo storico ha avuto come una delle sue cause fondanti l'assunzione antropologica e politica di una metafisica del soggetto produttore, in grado per il solo esercizio del lavoro, cioè della sua prassi produttiva di ricchezza e trasformatrice della natura, di ereditare il lato progressivo del capitalismo e di organizzare il comunismo. Il tutto a partire da una concezione fortemente positivista e neutrale delle forze produttive e da un affidamento fideistico alla pretesa oggettività della contraddizione storica, secondo la quale il movimento del capitale avrebbe prodotto di per sé il passaggio al comunismo, in quanto la natura sociale delle forze produttive si sarebbe trasformata in un'organizzazione politica votata essa stessa a convertirsi necessariamente nella libera associazione dei produttori. Concezione mitica e astratta, correlata a un'idea altrettanto mitologica del comunismo, come orizzonte idillico di rapporti sociali organici e trasparenti, caratterizzati dalla favola della conclusione, ossia della scomparsa delle strutture della società civile e dalla fine dello

² *Piano di uno scritto sullo Stato* (1845), secondo il testo pubblicato nel 1932 dall'Istituto Marx Engels Lenin di Mosca, in *Marx-*

Engels Opere complete, Roma, Editori Riuniti, 1972, vol. IV, Appendice I, p. 658.

Stato, del diritto, della classi, del mercato, dell'illusione ideologica.

Ma non si può neppure dimenticare, per altro verso, quanto l'emergere del comunismo storico all'inizio del Novecento abbia significato la denuncia strutturale della crisi consustanziale alla forma capitalistica dell'essere sociale. Oggi che si è fatta chiaramente esplicita, con i drammi della mondializzazione, la fine della missione civilizzatrice del capitale, il comunismo si riafferma all'ordine del giorno in quanto *ri-significazione* della democrazia, dato che lo spostamento della tematica della rivoluzione sociale verso la questione della cittadinanza integrale costituisce verosimilmente il fatto teorico-politico più significativo della nostra congiuntura storica. Ma questo significa tornare a congiungere e a mediare «economico» e «politico» (a differenza di quanto fa tutto l'orientamento arendtiano-habermassiano, con la separazione tra ambito materiale dell'*agire strumentale*, o lavorativo, e ambito politico dell'*agire discorsivo*) e vivere la democrazia come luogo che assume il confronto e il conflitto, anziché farsi luogo di neutralizzazione del conflitto, come accade oggi con l'omogeneità di un ceto politico riproduttore solo del capitale e del proprio privilegio. Anche perché è la democrazia in sé a costruirsi sul conflitto e l'opposizione dei suoi due principi costitutivi basilari: il primo che afferma che la democrazia si legittima e si fonda solo attraverso argomentazioni razionali condivisibili (e dunque attraverso la cura dell'universale e dell'interesse generale), il secondo che garantisce a ogni individuo il diritto inalienabile alla libertà privata e alla libertà, quale sfera in cui l'interesse del singolo non ha l'obbligo di esibire pubblicamente il grado di universalità della propria scelta. Ed è chiaro che condizione elementare e primaria di una tale risignificazione del comunismo è l'abbandono di qualsiasi mitologia e presupposizione di un soggetto forte e *in-finito*.

A Tosel ha fatto da controcanto la lettura «ermeneutica» del marxismo di Domenico Jervolino, secondo cui un percorso di fuoriuscita dal capitalismo deve rinunciare all'ipoteca di una teoria forte e blindata, che pretenda di esaurire in sé tutto il senso

dell'esperienza umana, e aprirsi a un pensiero che sappia dialogare con tutte le dimensioni possibili dell'emancipazione e della liberazione. Che il marxismo debba rinunciare, senza residuo alcuno di dubbio o d'incertezza, alla violenza implica infatti non solo scelte di natura pratico-comportamentale, per le quali l'organizzazione dei movimenti della sinistra, nuova e tradizionale, si deve istituire nel rifiuto di gerarchie rigidamente verticali e ad alto rischio di burocratizzazione, ma anche, e soprattutto, attraverso scelte di una filosofia e di un'antropologia aperta che sappia scegliere il dialogo rispetto all'imposizione e all'affermazione di un'unica verità. Un marxismo dialogico ed ermeneutico deve essere capace di integrare i tradizionali valori del movimento operaio, fondati sull'eguaglianza e sulla solidarietà, con i valori della persona, della sua individualità mai completamente riducibile a quella degli altri, della differenza di genere, di cultura, di religione. Dunque non più un soggetto forte e monolitico da trovare e da proporre, qual è stata invece una certa configurazione canonica del proletariato industriale secondo un certo marxismo dogmatico, ma un soggetto capace di integrazione con le differenze altrui a partire da una riflessione e da una capacità dialogica con le proprie differenze interiori e le proprie esigenze di individuazione.

Domenico Losurdo ha infine riletto i vari usi possibili di Marx politico attraverso una singolare metaforizzazione letteraria dei testi marxiani. Muovendo da tre luoghi celeberrimi del marxismo, quali *l'Ideologia tedesca*, il *Manifesto del Partito comunista* e la *Critica del programma di Gotha*, Losurdo assegna tali opere a tre diversi generi letterari. Così fa rientrare la profezia dell'*Ideologia tedesca* – secondo la quale nella società comunista del futuro scomparirebbe ogni costrizione giuridica, ogni forma di divisione del lavoro e persino il lavoro in quanto tale, risultando ad ogni individuo «possibile fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare», a seconda della sua voglia, «senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico» – nella letteratura utopica, utile a una fase ingenua di riscatto e di liberazione da forme

di subalternità culturale, ma inutilizzabile, anzi dannosa, per dar luogo a un progetto concreto e costruttivo di emancipazione sociale. Laddove *Manifesto* e *Critica al programma di Gotha* possono essere annoverati per Losurdo nel genere letterario storico-politico, a patto di tener conto però di una loro differenza essenziale. Giacché l'evocazione di una grande rivoluzione, capace di cambiare una volta per sempre la faccia del mondo e di emancipare in modo radicale ogni individuo e i rapporti tra gli individui, quale compare nel *Manifesto*, è parte di un discorso che fa riferimento alla *lunga durata* dello sviluppo dell'umanità; mentre la *Critica del programma di Gotha* si preoccuperebbe di indicare le misure immediate cui dovrebbe far ricorso il proletariato che abbia conquistato il potere politico in un determinato paese o grup-

po di paesi. La stratificazione e le possibili contraddizioni del testo marxiano vanno perciò elaborate attraverso un'individuazione dei diversi registri temporali-linguistici che Marx ha utilizzato di volta in volta. Altrimenti, senza questa dislocazione su piani logici ed esigenze teorico-politiche diverse, si fa dell'opera marxiana un indistinto, si sovrappone un piano sull'altro, giungendo ad esempio a leggere e a denunciare la distanza, che separa la prospettiva di lunga durata dai possibili compiti immediati di un potere politico appena conquistato, facendo ricorso alla categoria di «tradimento». Ed è proprio tale assenza di una logica dei distinti, che, obbligando a condannare il movimento reale in nome delle proprie fantasie e dei propri sogni, giunge a privare il marxismo di ogni reale carica emancipatrice.