



Centro Studi e Iniziative

per la riduzione del tempo individuale di lavoro
e redistribuzione del lavoro complessivo sociale

formazione online

4 / 2017



Oltre il capitalismo
per scelta o per
necessità?

Prima parte

GIOVANNI MAZZETTI

Quaderni di formazione on-line è una iniziativa a cura del Centro Studi e Iniziative per la riduzione del tempo individuale di lavoro e per la redistribuzione del lavoro sociale complessivo.

Il Centro Studi e Iniziative è l'organismo attraverso il quale l' "ASSOCIAZIONE PER LA REDISTRIBUZIONE DEL LAVORO A.RE.LA." svolge le attività di ricerca e studio, pubblica i risultati, sviluppa proposte incentrate sulla riduzione del tempo individuale di lavoro e sulla redistribuzione del lavoro complessivo sociale. L'Associazione opera su base volontaria da circa un ventennio. Ha svolto prevalentemente attività di studio, sviluppando un' articolata teoria della crisi sociale. Ha sin qui pubblicato molti testi, alcuni dei quali hanno avuto una larga diffusione. I tentativi di socializzare quei risultati attraverso le diverse vie istituzionali (partiti, sindacati, centri culturali, ecc.) hanno però prodotto solo risultati modesti. Si ritiene pertanto necessario tentare una esposizione sociale diretta.

I Quaderni sono dei saggi finalizzati all'attività di formazione on-line da parte del Centro Studi che in qualche modo inquadrino in modo semplice il problema della necessità di redistribuire il lavoro.

La pubblicazione avviene con cadenza almeno mensile.

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a bmazz@tin.it – www.redistribuireillavoro.it

Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra)

Prima parte

Giovanni Mazzetti

Presentazione Quaderno Nr. 4/2017 di formazione on line	p. 3
Dov'è la porta	p. 6
Per capire la dinamica sociale: rifondare l'economia politica o spingersi al di là di essa?	p. 16
Che cos'è l'alienazione secondo Napoleoni?	p. 23
Per un approccio non mistico alla questione dell'alienazione	p. 33
L'alienazione svelata	p. 52

Presentazione quaderno n. 4/2017

Come abbiamo accennato più volte nei precedenti quaderni, il mondo sviluppato sta attraversando, non solo ora ma da decenni, una fase di profonda crisi strutturale. Quando si sente ripetere che “i giovani non hanno di fronte a loro un futuro”, si sta solo implicitamente riconoscendo che il normale processo riproduttivo è bloccato, e la società si dimostra incapace di comprendere la natura di questo blocco. Proprio questa incapacità fa precipitare il sistema in uno stato confusionale generale, perché gli individui non accettano di essere finiti in una situazione contraddittoria, cioè in una situazione che trascende la capacità di comprendere i fenomeni sociali così come l’abbiamo acquisita con la cultura ereditata. Invece di convenire che il negativo di cui soffriamo ha un fondamento soprattutto in questa incapacità, che ci rende estranea una realtà che noi stessi abbiamo prodotto, quasi tutti si affannano a cercare dei presunti colpevoli della situazione negativa e a proporre soluzioni che, non richiedendo una qualsiasi elaborazione culturale innovativa, appaiono ingannevolmente semplici e pianamente attuabili (uscita dall’euro; emissione di titoli di credito fiscale; reddito di cittadinanza; ecc.). Tutto ciò favorisce un approccio nel quale coloro che si battono per il cambiamento non riconoscono che, soprattutto nelle fasi di crisi, il mutamento delle circostanze e dell’attività umana richiedono un concomitante processo di *autotrasformazione* dell’individualità sociale.

Pochi sanno che quando iniziò la crisi ci furono alcuni intellettuali che cercarono di misurarsi seriamente con i problemi emersi, senza però riuscire ad afferrare il bandolo della matassa. Tra questi il più importante fu indubbiamente Claudio Napoleoni, le cui riflessioni critiche finirono però con l'essere travolte dalla sua prematura scomparsa, e dall'abbandono da parte di molti suoi colleghi e allievi di qualsiasi approccio critico.

Poiché proprio questa negligenza continua ad ostacolare una chiara comprensione dell'evoluzione in corso, riprendiamo in questo quaderno, e nei prossimi due, il testo di un nostro serrato confronto con quello studioso, che all'epoca pubblicammo col titolo *L'uomo sottosopra*.

Spesso si crede che la difficoltà di afferrare i problemi in cui siamo incappati derivi dal fatto che non siamo in grado di elaborare un sapere specialistico corrispondente. Tant'è vero che si continua a dare la parola prevalentemente agli economisti. Tuttavia, a nostro avviso, le cose stanno diversamente. Nella nostra società, infatti, la cultura dominante poggia su un sapere derivato da una serie di luoghi comuni che costituivano un sapere valido per il passato, ma che sono diventati del tutto inconsistenti nei confronti della realtà che abbiamo prodotto. Ciò non ci permette di impostare i problemi sopravvenuti in modo coerente. Detto in altri termini: non è questo o quell'aspetto della dinamica sociale a sfuggirci, ma una chiara esperienza *dei limiti della forma di proprietà che contribuisce a configurare la nostra individualità*. L'approfondimento di questa tematica si articolerà nel modo seguente:

Parte prima (Quaderno n. 4/2017)

1. Quale approccio al problema dell'alienazione?
Dov'è la porta?
2. Rifondare l'economia politica o spingersi al di là di essa?

Che cos'è l'alienazione secondo Napoleoni

3. Per un approccio non mistico alla questione dell'alienazione L'alienazione svelata

Parte seconda (Quaderno n. 5/2017)

1. L'alienazione e il metodo della scienza
2. Scienza e critica: due forme opposte del sapere?
3. Per una conoscenza coerente con la condizione umana
L'uomo come realtà in formazione
4. Alienazione, utopia e feticismo

Parte terza (Quaderno n. 6/2017)

1. La nostra alienazione attuale e i compiti che essa impone
Appagamento volgare o coerente insoddisfazione?
Quale forma assume la fuoriuscita dal capitalismo?
2. Il principio propulsore dei cambiamenti di questo secolo
Lo statalismo come coerente evoluzione del capitalismo
L'uomo contemporaneo: un analfabeta della socialità
3. Conclusioni

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a bmazz@tin.it.

Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra)

Prima parte

Giovanni Mazzetti

Dov'è la porta?

Qualche tempo prima della sua scomparsa, intervenuta nel 1988, Claudio Napoleoni partecipò ad un confronto collettivo con la redazione di *Palomar* per discutere sulle questioni sollevate nel suo *Discorso sull'economia politica*. Ad Aldo Garzia che in quell'occasione gli chiedeva una spiegazione del perché il suo libro fosse passato inosservato tra il grande pubblico, Napoleoni rispondeva: «la ragione può anche essere che nella sinistra non c'è più l'abitudine a ragionare in grande, cioè per grandi problemi, per grandi impostazioni, per grandi prospettive, soprattutto». E

aggiungeva: «secondo me, va anche considerato il fatto che la sinistra, in Italia almeno, vive un periodo successivo ad una sconfitta, di cui la quasi totale stasi del mondo sindacale è la manifestazione forse più palpabile, più evidente. E appunto i periodi successivi alle sconfitte hanno sempre una caratterizzazione estrema, cioè sono o periodi di vuoto o di fermento estremo, proprio per darsi ragione della sconfitta e superarne le radici. Evidentemente questo è un periodo di vuoto, nel senso che non si è ancora fatto un tentativo per capire le motivazioni per le quali vige un moderatismo politico e culturale dominante in questo paese. Di conseguenza, in una situazione di questo tipo, un libro che tenta di rimettere in discussione alcune categorie tradizionali del discorso teorico e politico della sinistra difficilmente poteva suscitare un dibattito».

Ora, se si può essere piuttosto d'accordo sulla prima parte della riflessione, e riconoscere che, in Italia come altrove, si sta attraversando un periodo di vuoto culturale, nel senso che da almeno un quindicennio il dibattito sulle questioni inerenti all'evoluzione della vita sociale langue, non si può però altrettanto immediatamente concordare sulle conclusioni che da questa osservazione Napoleoni cercava di far scaturire. Se con il *Discorso* egli ha veramente cercato di sollecitare un dibattito, ma questo obiettivo non è stato raggiunto, il fermarsi alla pura e semplice constatazione che le condizioni esterne hanno impedito questo risultato non è di grande aiuto. E ciò in particolare per chi spera ancora nella possibilità di quel dibattito. Così facendo, infatti, ci si tira fuori dal gioco delle incomprensioni che ha contribuito e contribuisce a determinare il vuoto, e si attribuisce la responsabilità dello stato di cose di cui ci si lamenta solo agli altri.

Ma così fan tutti! E proprio in tal modo causano l'instaurarsi di quella situazione che annulla le aspirazioni di ciascuno al confronto. Un approccio più maturo richiede che si valuti, innanzi tutto, il modo in cui si è tentato di sollecitare il dibattito. Non basta cioè accorgersi della difficoltà altrui di ascoltare e comprendere, che pure quasi certamente esiste: bisogna anche cercare di afferrare criticamente le proprie difficoltà nell'esprimersi e nello spiegarsi. Infatti, il corto circuito nella comunicazione, quando si verifica, avviene di solito in entrambe le direzioni e il tentativo di impedire che si ripeta non può prendere le mosse che da se stessi.

Il problema dell'intellegibilità del <<Discorso>>

Uno splendido esempio concreto del problema che stiamo cercando di evidenziare ce lo fornisce proprio la recensione che un notista, appartenente all'epoca allo stesso gruppo parlamentare di Napoleoni, fece al testo, all'indomani della sua pubblicazione.

Che cosa obiettò Riva a Napoleoni? Vediamolo con le sue stesse parole, perché ci conducono direttamente al cuore della questione che intendiamo affrontare. «La porta, Claudio, ma dov'è la porta? Non so quante volte ormai, nelle tante ore vissute assieme sui velluti di Palazzo Madama, mi è accaduto di interrompere Claudio Napoleoni con questa domanda che è già diventata un luogo comune del nostro piccolo commercio di pensieri, occasionali e non. La porta che non si trova - è bene chiarirlo subito al lettore - è quella che dovrebbe permettere il compimento del sogno secolare della sinistra marxista: la *fuoriuscita dal capitalismo*. Non so più quante volte Napoleoni ha ammesso con quel suo sorriso dolce ma per nulla disarmato, che in effetti quella fatidica porta è fra i traguardi non visibili ad occhio nudo. Ma non so più quante volte egli ha anche ripreso tenacemente il suo discorrere nella speranza

che - magari al di sotto dell'orizzonte disegnato dalla curvatura terrestre - quella porta ci debba pur essere perché, lui ne è convinto, dal capitalismo bisogna poter uscire. Alla ricerca di questa porta - delizia e croce di più di una generazione della sinistra europea - Napoleoni ha dedicato un vero e proprio corpo organico di riflessioni». Ma è proprio alla fine della lettura di quel «corpo organico di riflessioni» costituito dal *Discorso* che Riva è tornato a ripetere per l'ennesima volta la sua domanda: «dov'è la porta?». E a concludere sconsolatamente che Napoleoni poteva «rimproverare i suoi monotoni interroganti di non voler vedere quella porta perché essi, in realtà, non desiderano uscire dal capitalismo, ma viverci», rimprovero sul quale egli «sarebbe eventualmente stato d'accordo», ma che di per sé non avrebbe reso la domanda meno sensata.

L'obiezione è quanto mai limpida: «se Napoleoni prova un disagio in rapporto alla forma della nostra vita sociale, e ciò fa emergere in lui il bisogno di una radicale trasformazione di questo modo di vita, io al contrario non provo nulla di tutto ciò. Ma nemmeno le argomentazioni avverse riescono a farmi afferrare quel disagio per via indiretta. Per me non sono cioè praticamente comprensibili. Quando poi Napoleoni parla delle possibilità concrete di superare quel disagio, mi sembra talmente evidente che si sta riferendo a qualcosa che nemmeno lui realmente vede, che sono spinto a prenderlo amichevolmente in giro». Qui è abbastanza chiaro che il bisogno di una «fuoriuscita dal capitalismo» - il «grande problema» con il quale Napoleoni ha cercato di confrontarsi nel *Discorso* - viene percepito come semplice proiezione di un desiderio. E chi se ne fa portatore viene considerato come un illuso, che vede cose non visibili da altri. Il suo viene cioè trattato come un argomento che è intrinsecamente privo di forza, perché privo di evidenza.

Ora, se questa reazione al testo di Napoleoni è venuta da una persona che aveva con lui contatti continui, militava nello stesso gruppo senatoriale ed era con lui in un qualche rapporto di amicizia, difficilmente si può negare che il bisogno di autocritica, al quale abbiamo fatto riferimento, abbia radici reali.

D'altra parte, proprio nel confronto con la redazione di *Palomar*, nel 1987, Napoleoni dichiarava esplicitamente di aspirare a porre il «compito» della «fuoriuscita dal capitalismo» al di fuori di quella che egli definiva come «tentazione soggettivistica». E cioè di volersi muovere sulla base di criteri che pongono al centro dell'esposizione non solo l'intelligibilità, ma anche la comprensibilità delle argomentazioni da lui avanzate. Ed è proprio perché affermava di non volersi far portatore di «un'istanza di pura intenzionalità», e di voler invece ricercare «un percorso in qualche modo costruito razionalmente», che la questione della forza oggettiva delle argomentazioni avanzate da Napoleoni si presenta come centrale.

Se tutto ciò è vero, non si può rispondere alle critiche nel modo in cui Napoleoni, poco tempo prima della sua scomparsa, ha replicato e sperare di essere convincenti. Che cosa vuol mai dire, infatti, «che non si tratta di uscire dal capitalismo per entrare in un'altra cosa, ma si tratta di allargare nella massima misura possibile la differenza tra società e capitalismo, di allargare cioè la zona di non identificazione dell'uomo con la soggettività capovolta»? O questa «non identificazione» è veramente qualcosa di pratico, di reale, di positivo - la costituzione di una soggettività che poggia sulle proprie gambe - e allora non può rimanere un semplice «fuori da», o non lo è, e allora hanno in qualche modo ragione coloro che sottolineano che si tratta di una fantasia. Vale a dire che, se non vuole essere un puro e semplice ostacolo alla riproduzione, qualsiasi azione diretta ad una presunta «fuoriuscita dal capitalismo»

implica necessariamente il tentativo di «entrare in un'altra cosa» e, quindi, una indicazione *positiva* di ciò che questo qualcosa può concretamente essere. D'altra parte, il capitalismo non è altro che *una forma della società*, con la conseguenza che è inimmaginabile che «la società» si differenzi da esso recuperando una forma pura che le consenta di divenire società senz'altro. La differenziazione di cui parla Napoleoni può cioè concretamente consistere solo *nello svolgimento delle trasformazioni sociali positive*, che sono rese necessarie dallo stesso sviluppo capitalistico, e che conducono la società ad assumere una struttura relazionale di base di tipo comunitario.

Questo problema può essere eluso solo se si immagina una natura umana immanente, in grado di poggiare «naturalmente» sulle proprie gambe, che sarebbe stata «capovolta» dal capitalismo, e che potrebbe essere raddrizzata attraverso la mera abolizione di questo modo di produzione. Ma se questa natura immanente non esiste, tutto si risolve oggettivamente in un tentativo di autodefinizione in negativo, in un semplice opporsi idealmente alla forma data della riproduzione sociale. Bisogna allora riconoscere che critiche come quelle di Riva sono decisamente fondate sul piano metodologico, anche se possono apparire come non condivisibili sul piano del contenuto. Esse, d'altra parte, sono del tutto analoghe a quella che Marx avanzò a suo tempo contro atteggiamenti del genere, quando affermò che «questo atto del porre [se stessi idealmente diversi da come si è nella realtà data, questo tirarsi fuori dal gioco con la pretesa che un atto del genere rappresenti già di per sé un positivo reale] fissa per un attimo le proprie energie come prodotto e attribuisce loro in apparenza - ma solo per un istante - la parte di un essere reale e per se stante». Poiché questo «essere» rinuncia ad oggettivarsi positivamente, e pretende di ricevere una conferma immediata per ciò che è nella sua sola interiorità, c'è una chiara ragione

nel sottolinearne la non visibilità e nell'esigere qualcosa di più sostanzioso. Il problema è pertanto quello di verificare se, nel sostenere la necessità di un radicale mutamento sociale, Napoleoni, nonostante la condivisibilità delle sue intenzioni, non abbia fallito su un terreno che è a monte rispetto a quello delle scelte che ha sollecitato a compiere. E cioè se gli elementi ai quali tali scelte si riferiscono non siano rimasti, nonostante i tentativi di spiegarsi, avvolti comunque da uno spesso velo mistico, che ha reso problematico quell'approccio razionale che egli invece sperava e cercava di sollecitare. A ben vedere, infatti, la critica di Riva consiste sostanzialmente nell'affermare che, sebbene Napoleoni ritenesse di riuscire a rappresentare un interesse come quello del «superamento del capitalismo» come universale, questo valore di universalità appare a Riva come puramente illusorio, fantastico. Che né lui, né altri come lui riescono a fare l'esperienza di cui Napoleoni parlava. E tanto meno che il suo linguaggio e i suoi argomenti si sono spinti al di là di un terreno che è proprio della morale.

D'altra parte, quest'ultima, nonostante la sua attrattiva emozionale, risulta praticamente ininfluenza nel mondo contemporaneo, fondato solo sul riconoscimento dei poteri oggettivi, e come tale Riva la giudica. Da qui il rifiuto, accompagnato da una vaga simpatia per le intenzioni sottostanti.

Di fronte a questo scarto tra le aspettative di Napoleoni e il modo in cui sono state recepite non è però giusto lamentarsi. Ne serve imputare alla mancata esperienza altrui l'assenza di dibattito. Da sempre, infatti, nello scontro tra chi sostiene di fare una particolare esperienza e chi asserisce di non farla, pur trovandosi nella medesima condizione, l'onere della prova sulla realtà di quella esperienza ricade su colui che dice di farla. È quest'ultimo che deve mostrare all'altro in modo

convincente ciò che prova e come lo prova. Senza la conquista di questa capacità, ogni pretesa di egemonia diventa gratuita. E nel corso di questo tentativo di convincere occorre tenere ben presente quanto scrisse Keynes quando cercava pazientemente di mostrare agli intellettuali del suo tempo ciò che essi non «volevano» vedere, e cioè che il mercato non è il regno dell'armonia. «Nelle scienze sociali», asseriva, «non è possibile imputare agli oppositori un errore, ma solo convincerli della sua esistenza. E anche se si ha ragione, non è possibile convincerli se c'è un difetto nelle capacità di persuasione e di esposizione». Parole, queste, molto vicine a quelle con le quali Vico sosteneva che, in caso di dissenso tra noi e i nostri interlocutori, siamo noi «a dover adattare il nostro discorso alle loro opinioni».

Il bisogno di cambiamento è generalizzabile?

È bene riconoscere subito che il problema sollevato da Riva non assume rilevanza solo nei confronti di chi, come lui, sente del tutto estranea la questione del mutamento radicale dei rapporti sociali. Si tratta, infatti, di una questione che è vitale anche nei rapporti tra coloro che sentono invece il bisogno di muoversi in quella direzione. L'esperienza storica insegna che delle convergenze troppo spontanee ed intuitive nascondono spesso gravi divergenze pratiche, e che queste ultime tendono a riemergere distruttivamente di fronte alle prime serie difficoltà che l'azione trasformatrice incontra. Ciò comporta che, fintanto che il bisogno di cambiamento non ha conquistato una forma più che razionale, può essere il veicolo delle più contraddittorie e pazzesche istanze personali, che possono apparire astrattamente convergenti proprio perché coloro che se ne fanno portatori pretendono di riuscire a fare a meno di un confronto critico. Quando quelle istanze finalmente giungono in superficie, accade che quelle forze che sembravano, in un primo momento, così

capaci di imprimere la svolta necessaria risultano completamente annullate in una interminabile conflittualità interna all'universo dei sedicenti riformatori, e quella che appariva come una massa dotata di forza e direzione si frantuma in una moltitudine di frazioni, ciascuna delle quali si muove su una rotta di continua collisione con le altre. La disintegrazione della sinistra, intervenuta nel corso di questi ultimi anni, testimonia della assoluta necessità di un diverso modo di procedere nella formulazione dei bisogni e delle proposte per soddisfarli.

Come definire allora in termini analitici, in termini adeguati a consentire un confronto, il problema che ci troviamo di fronte nel momento in cui vogliamo verificare se il bisogno di cui era portatore Napoleoni sia un bisogno generalizzabile? Ci sembra che l'interrogativo possa essere posto nei seguenti termini: è possibile mostrare, a coloro che non ne sono convinti, che oggi viviamo una vita non adeguata alle capacità produttive sin qui sviluppate dagli esseri umani? Che un eventuale desiderio di continuare a «vivere» nel capitalismo rappresenta una artificiale limitazione dell'esistenza? E che i limiti che pongono con questo orientamento alla soddisfazione dei bisogni derivano proprio da un insensato rifiuto delle dinamiche implicite nello sviluppo sociale? In altri termini, si può generalizzare una concreta esperienza di una specifica alienazione, implicita nella condizione sociale attuale dei paesi industrialmente avanzati e non più necessaria?

Va certamente a grande merito di Claudio Napoleoni il fatto che egli ha per lungo tempo percepito con chiarezza che questo è il terreno sul quale si gioca l'intera partita e ha speso la maggior parte delle sue energie nel cercare di esplorarlo. E infatti già nel 1978 egli aveva sottolineato acutamente come coloro che si riferiscono teoricamente a Marx si trovino spesso, nel rappresentare la dinamica sociale, in «una

singolare situazione di imbarazzo e di disagio [. . .] comune sia ai filosofi che agli economisti: da un lato stanno certe categorie, come quella di alienazione, lavoro astratto e così via, che sono assolutamente illuminanti rispetto alla sostanza della realtà capitalistica, per cui si è convinti di non poterne fare a meno: dall'altro lato esse non sono però tali da sostenere un'analisi economica rigorosa, cioè un'analisi scientifica proprio di quella realtà che le categorie in questione definiscono come basilare della situazione economica in atto».

Se le categorie «centrali» per definire le forze che dovrebbero condurre l'attuale sistema sociale verso il suo tramonto sono state spesso, nella riflessione successiva a Marx, del tutto prive di mordente, o addirittura vuote, se non hanno conquistato una rilevanza pratica nella totalità del discorso e della progettualità riformatrice se hanno giocato il ruolo di entità metafisiche, il cui principio di verità è arbitrariamente soggettivo, idealistico, è evidente che occorre verificare una volta per tutte se si tratta di un'evoluzione inevitabile o invece, gli insegnamenti di Marx sono sfortunatamente caduti su un terreno non sufficientemente fertile. In altri termini, occorre valutare se tra l'utilizzazione di una categoria come quella di alienazione e il tentativo di comprendere razionalmente le forze sottostanti alla dinamica sociale ci sia, incompatibilità o se, piuttosto, la categoria dell'alienazione, sottratta ad alcuni stravolgimenti che ha subito, non riesca a godere di una piena coerenza con il restante sapere sul quale poggia la stessa riproduzione della società e sul quale deve poggiare anche il suo sviluppo.

Per capire la dinamica sociale: rifondare l'economia politica o spingersi al di là di essa?

In che modo Napoleoni ha creduto di potersi spingere oltre il limite appena individuato e nell'ambito del quale si sono mossi di solito i marxisti? Nel 1978, il programma di ricerca che costituirà poi la struttura metodologica di ricerca del *Discorso* venne da lui enunciato nei seguenti termini. Se l'alienazione è tale che «essa non può essere dimostrata dalla scienza economica», e se all'interno di tale scienza «essa farebbe la figura di una semplice metafora», allora bisogna ricorrere all'aiuto di un sapere diverso da quello economico, il sapere filosofico.

Se leggiamo attentamente il *Discorso* troviamo appunto che esso consiste sostanzialmente in un tentativo di integrazione dell'economia con la filosofia. Questo perché, secondo Napoleoni, ci sarebbe bisogno di «una rifondazione dell'economia che superi il condizionamento esercitato sulle categorie economiche dal sistema sociale dato», e la filosofia consentirebbe proprio uno sviluppo in questa direzione.

Marx, in particolare, viene presentato come colui che consente, con il puntello di filosofi successivi, e in particolare di Heidegger e Severino, questa «rifondazione».

Come mostra la lettura che è stata fatta da Riva, e come d'altra parte venne esplicitamente confermato dalla stessa lamentela di Napoleoni sul mancato dibattito

intorno alle tesi contenute nel suo libro, il risultato di questa integrazione sembra però a sua volta essere senza mordente. Vale a dire che il tentativo di Napoleoni di «non lasciare scoperta una zona della realtà sociale in cui si trovano eventi decisivi dell'esistenza umana, che devono essere oggetto di riflessione razionale», sembra non condurre a un risultato effettivamente capace di rendere evidenti questi eventi, e tanto meno a una rappresentazione nella quale essi riescono a intrecciarsi efficacemente con il resto.

Ora, poiché a nostro avviso l'integrazione attuata da Napoleoni tra economia e filosofia è stata condotta in termini assolutamente rigorosi, e cioè ci appare come pienamente riuscita, occorre allora spiegarsi perché essa non abbia prodotto gli effetti attesi. La ricerca di una spiegazione ci rimanda, innanzi tutto, ad un problema di metodo già sollevato da Marx, che può essere riassunto nei seguenti termini. È noto che, dopo aver sviluppato un'articolata riflessione critica sulla filosofia del suo tempo - «la filosofia e lo studio del mondo reale stanno tra loro in rapporto come l'onanismo e l'amore sessuale», troviamo scritto *nell'Ideologia tedesca* - Marx è poi passato anche a una critica dell'economia politica. Addirittura il passaggio dall'una all'altra si presenta, nella evoluzione del suo pensiero, come un qualcosa di necessario. Il bisogno di sviluppare questa critica è scaturito dalla convinzione, acquisita attraverso lo studio di una vita, che filosofia ed economia, sebbene nelle epoche nelle quali hanno dominato siano state forme universali di pensiero, tuttavia con il procedere dello sviluppo si sono trasformate in forme unilaterali della conoscenza. In particolare, secondo Marx, la prima, che pure sviluppa il lato attivo della realtà umana, lo fa in maniera tale da prescindere arbitrariamente dai presupposti stessi dell'attività, dal riconoscimento della natura oggettiva dell'essere. Mentre la seconda, che pure coglie il lato positivo della realtà, non tiene in alcun conto la sua natura

storica transeunte, cioè il lato attivo, e finisce così con il trattare la società moderna come un «solido cristallo», cioè come una realtà immutabile. Pertanto, proprio per il fatto di essere forme unilaterali di pensiero, economia e filosofia possono sì svolgere una funzione ausiliaria nella ricerca delle vie per giungere ad un'adeguata rappresentazione della realtà, ma non possono costituire la nuova base del sapere. La tesi di Marx, in altri termini, è che esista una vera e propria rottura epistemologica tra il sapere filosofico ed economico, da un lato, e la rappresentazione storico-materialistica della condizione umana, dall'altro. Solo questa può, a suo avviso, permettere un'esperienza adeguata dell'evoluzione sociale e del bisogno di trasformazioni culturali che comporta

Ma, se è vero che con l'emergere della «scienza reale e positiva, con la rappresentazione dell'attività pratica, del processo pratico di sviluppo degli uomini», la «filosofia perde il suo mezzo vitale», costituito dal prevalere di un orientamento teoretico, e d'altra parte, con lo sviluppo del capitalismo e della conflittualità che lo accompagna, l'economia politica vede scomparire la validità empirica dei suoi stessi presupposti, una integrazione delle due non può in alcun modo aiutare a diradare il misticismo che le pervade entrambe. Non di una «rifondazione dell'economia politica», come quella auspicata e condotta a termine da Napoleoni, ci sarebbe oggi bisogno, e tanto meno di una mera critica dell'economia, già sviluppata pienamente da Marx, bensì di un tentativo di spingersi al di là dell'economia, la dove i canoni metodologici di quest'ultima non consentono di giungere. Vale a dire che, per rendere intellegibile il bisogno di Napoleoni, occorre esaminare l'evoluzione sociale su un terreno *metaeconomico* e *metafilosofico*, lasciandosi dietro le componenti ideologiche di queste due forme del sapere.

Il problema del rapporto con la pratica

Sarebbe da ingenui credere che Napoleoni, da esperto conoscitore dei testi di Marx quale era, non abbia avuto presente il problema appena evidenziato. Egli ha tuttavia pensato di doverlo risolvere *contro Marx*. E, infatti, è giunto alla conclusione che questa risoluzione del sapere economico e del sapere filosofico in qualche cosa di completamente diverso non sia poi affatto necessaria. Poiché a suo avviso «la sfera dell'economia ha una sua autonomia», e questa autonomia è immanente, «all'autonomia della realtà economica dovrebbe corrispondere l'autonomia della scienza economica». Sussisterebbe, è vero, il problema che la sfera dell'economia non può vivere di vita propria, come invece l'economia politica in qualche modo di solito pretende. Infatti, al di sopra dell'economico, esiste un'altra dimensione della realtà che interagisce, pur nell'autonomia, con l'economia.

Questa componente più generale si riferisce «all'essere e al non essere delle cose». Proprio perché rimanda al «fare, accettare o porre in questione le scelte fondamentali della vita», questa articolazione del mondo umano non sarebbe, secondo Napoleoni, comprensibile in termini scientifici, e ciò giustificherebbe l'intervento di *una forma diversa del sapere* costituita dalla filosofia. Con le parole utilizzate alla riunione della Società degli economisti dell'autunno del 1987: «si tratta di riconoscere 1) che nell'economia politica si dà un oggetto che è sottoponibile al giudizio storico, 2) che tale giudizio non può essere empirico, perché empiricamente non si può che rappresentare l'oggetto com'è, mentre non si può mai trascenderlo in un concetto che dica che cos'è». In questo quadro generale, il discorso sull'alienazione viene *sottratto a qualsiasi verifica dell'esperienza*, per essere ricacciato tra le braccia di una filosofia che riposa su se stessa.

Tuttavia qui sorge un problema.

La ragione per la quale Marx aveva deciso, già nei suoi anni giovanili, di «mettere in disparte la filosofia», di «balzarne fuori e mettersi, come uomo comune, a studiare la realtà» era quella che la mediazione della filosofia gli impediva di sostenere in maniera convincente, per così dire determinata, la sua battaglia per il cambiamento che sentiva necessario. Non deve allora stupirci che Napoleoni, che pretendeva di riuscire a compiere un cammino inverso rispetto a Marx, sia stato costretto a confessare apertamente, nel suo confronto con la redazione di *Palomar* sopra citato, di sperimentare talvolta proprio una debolezza analoga a quella della quale si lamentava il giovane Marx. Se nel suo tentativo di «costruire una teoria della liberazione» basata su dei «ragionamenti in grande», egli ha seguito un procedimento «deduttivo», ha dovuto però riconoscere che i risultati ai quali è giunto gli hanno creato una particolare situazione di disagio ogni volta che ha provato ad impiegarli «per effettuare una verifica politica». Di fronte al semplice quesito che è immediatamente connesso con il bisogno del cambiamento, «che cosa bisogna fare?», egli non ha potuto appellarsi direttamente alla verità del suo pensiero, perché ha sentito che questo non riusciva realmente a camminare con le proprie gambe. Allora è dovuto ricorrere alle stampelle che gli venivano offerte da alcuni studiosi «induttivi». E in questo passaggio significativamente citava come stampella efficace «il libro di Giorgio Ruffolo, su *La qualità sociale*, nel quale, sia detto per inciso, Ruffolo negava categoricamente che esista un contrasto di fondo tra lo sviluppo dei rapporti umani e le tendenze evolutive del sistema, e cioè irrideva apertamente a coloro che, come Napoleoni, asseriscono di provare un bisogno di «fuoriuscita dal capitalismo».

A noi sembra di trovarci di fronte ad una onesta ammissione che la critica di Riva avesse un fondamento di verità, e cioè che, con il proprio immediato argomentare, Napoleoni non sia riuscito a raggiungere una determinazione concreta del proprio pensiero tale da poter far valere le aspirazioni di cui si faceva portatore nella vita pratica di coloro ai quali si rivolgeva. Ma il sapere scientifico ha a suo tempo sbaragliato il campo dei suoi avversari perché ha «rivoluzionato» praticamente la vita degli uomini. E questi ultimi proclamano spesso una fede nella scienza, senza talvolta conoscere adeguatamente i suoi stessi fondamenti, proprio in seguito a tale rivoluzione. Il passaggio attraverso il quale Napoleoni ha cercato di conservare Marx, pur muovendosi nell'ambito della filosofia, è sostanzialmente che la critica marxiana dell'economia politica e della filosofia, che pure pretende di porsi come base di un nuovo sapere, non è altro che una contraddittoria critica dell'idealismo hegeliano, della quale è possibile conservare solo alcuni risvolti filosofici. Vale a dire che la pretesa di Marx di trascendere la filosofia e l'economia non è che una «filosofia» essa stessa, e per di più unilaterale. Nel *Discorso* Napoleoni è giunto infatti alla conclusione che fosse necessario disfarsi della teoria del valore lavoro - perché la scienza economica, una volta emendata secondo le direttrici di Sraffa, può svolgere ancora egregiamente il suo compito, - per conservare la componente filosofica - la teoria dell'estraniamento - come «quadro» capace di rendere lo stesso sapere economico aperto verso un'altra dimensione della realtà.

Non ha certamente senso cercare di risolvere ora, in maniera scolastica, la questione se avesse ragione Napoleoni, sulla necessità di procedere ad una «rifondazione» dell'economia politica, o se invece sia più giusta la nostra tesi, che oggi non si possa sperare di affrontare razionalmente un qualsiasi problema sociale senza conquistare una prospettiva *metaeconomica*. Se questo bisogno, che noi

proviamo, di trascendere i limiti entro i quali si sono mosse e si muovono le discipline sociali, sia effettivamente, come a noi sembra, una condizione per riuscire a mostrare la «verità» dell'alienazione, potrà solo risultare dallo sviluppo pratico dell'analisi che ci accingiamo a svolgere.

Che cos'è l'alienazione secondo Napoleoni?

Per evitare un approccio mistico al problema

Come definire la particolare situazione individuale e collettiva dalla quale dovrebbe originare il bisogno di cambiamento? E soprattutto, come definirla in termini tali da poterne discutere razionalmente con coloro che, pur essendoci immersi, asseriscono di non subire in essa alcuna frustrazione? È evidente, infatti, che, nel momento in cui si persegue quell'obiettivo nel rispetto di questa condizione, ci si trova di fronte a qualcosa di più di un semplice problema, a differenza di quanto avviene quando si rinuncia a muoversi in questa prospettiva. Vale a dire che, nel parlare dell'alienazione con coloro che non ne fanno esperienza, ci si viene a trovare in un vero e proprio paradosso.

Se si rappresenta l'alienazione con categorie che fanno riferimento solo alla propria esperienza e al linguaggio con essa coerente è quasi certo che si continui a ottenere unicamente *l'incomprensione* di coloro che non fanno quell'esperienza. Per sperare di essere capiti, bisogna piuttosto esprimersi partendo dal presupposto che il linguaggio con il quale si tende a descrivere spontaneamente questo fenomeno è, molto probabilmente, incomprensibile all'altro, che esso costituisce più una gabbia che è servita a combattere il conflitto attraverso il quale si è giunti a definire la propria posizione in una opposizione, che un modo per farsi veramente capire da chi

dissente. Per sperare di riuscire ad essere compresi si deve cioè diventare consapevoli di come la nostra forma di comunicazione contiene quasi sempre in sé anche un tentativo di *autodefinirsi attraverso l'incomprensione di altri*, e cioè che il bisogno di essere compresi (da alcuni) si accompagna spesso ad un altro bisogno, non sempre consapevole, di non esserlo (da parte di altri). Qualsiasi sollecitazione al confronto che non tenga presente questo aspetto essenziale della conflittualità nell'ambito della quale si svolge attualmente la nostra vita sociale e della forma di individualità che essa implica è destinata a produrre ben miseri risultati concreti.

Se teniamo conto di ciò, e quindi impostiamo la nostra riflessione in maniera sufficientemente autocritica, ci accorgiamo abbastanza facilmente di un aspetto essenziale del modo in cui si fa normalmente esperienza dell'alienazione, che viene a sua volta travasato nel modo di parlarne ad altri. Si tratta del fatto seguente: chi cerca di far accettare agli altri la realtà dell'alienazione non lo fa, in genere, per confermare innanzi tutto questo fenomeno come un dato, una realtà positiva della condizione umana, bensì quasi esclusivamente per sottolineare che si tratta di un fattore negativo, che, in quanto tale, dovrebbe essere «tolto».

L'estraniamento viene cioè percepita non tanto come qualcosa che c'è, quanto piuttosto come qualcosa che puramente e semplicemente *dovrebbe non esserci*. Vale a dire che coloro i quali sperimentano l'alienazione si comportano in rapporto ad essa come se fosse soltanto qualcosa di arbitrario, di non normalmente umano, uno «stravolgimento» al quale si dovrebbe porre rimedio. Essi attribuiscono all'alienazione una natura puramente negativa, identificandola, in un certo senso, con il male.

Ciò consente di comprendere perché le rappresentazioni generalmente fornite dell'alienazione suscitino frequentemente, in coloro che non fanno un'esperienza intuitiva di questo fenomeno, la più grande diffidenza, come avviene ad esempio in Colletti, o un atteggiamento di più o meno amichevole sufficienza, come quello che abbiamo sopra rilevato in Riva. La componente analitica del discorso è infatti sistematicamente soverchiata da quella ottativa, e qualsiasi argomento relativo all'alienazione mostra quasi esclusivamente un approccio unilateralmente soggettivo, sentimentale. È per questo che quando i critici del bisogno - di questo bisogno! - di una «fuoriuscita dal capitalismo» sostengono che quest'obiettivo è il frutto della proiezione di un desiderio, più che il risultato di una verifica sostanziale di dinamiche sociali oggettive, possono farlo con qualche fondamento, cioè senza sentirsi sostanzialmente in malafede.

Il problema deriva, almeno ci sembra, dal fatto che due diverse questioni - quella diretta ad individuare la ragione per cui l'uomo è un essere alienato e quella diretta a stabilire il modo in cui egli possa fare i conti con la propria specifica alienazione - per spingersi eventualmente al di là di essa - vengono, per il solo fatto di essere interconnesse, confuse tra loro. La conseguenza è che, spesso, c'è un mero rifiuto dell'alienazione, che ha luogo addirittura prima della dimostrazione analitica della sua esistenza e della comprensione razionale della sua natura, con l'inevitabile discesa di un'aura mistica attorno all'intera argomentazione.

Che cos'è l'alienazione secondo Napoleoni

Come definisce Napoleoni, nel *Discorso*, l'alienazione? Si tratta di «quella inversione di soggetto e predicato per la quale l'essere umano, il 'soggetto' non è altro che il predicato del proprio lavoro, con la conseguenza che la produzione mette capo ad un

prodotto, assolutamente peculiare dell'assetto capitalistico, che è il valore, la ricchezza astratta, dominatrice, attraverso il meccanismo impersonale del mercato, del 'produttore' stesso. In questo sfruttamento ciò che domina è la cosa stessa. La quale è dominatrice dello stesso capitalista, che, come capitalista, 'funziona unicamente come capitale personificato, capitale persona, allo stesso modo che l'operaio funziona come lavoro personificato'. 'Il dominio del capitalista sull'operaio è quindi dominio della cosa sull'uomo, del prodotto sul produttore, poiché le merci che diventano mezzo di dominio (ma solo come mezzi di dominio del capitale stesso sull'operaio) non sono a loro volta che risultati del processo di produzione, i suoi prodotti'. Certo la posizione dell'operaio e quella del capitalista sono realtà profondamente diverse, giacché l'operaio si eleva fin dall'inizio al di sopra del capitalista, perché quest'ultimo è radicato in questo processo di alienazione, nel quale trova il suo appagamento assoluto, mentre l'operaio, in quanto ne è la vittima, è a priori con esso in un rapporto di ribellione, lo sente come processo di riduzione in schiavitù'. Ma questa differenza è tutta interna ad una identità, che consiste nell'essere l'uno o l'altro figure o maschere di una medesima alienazione: la subordinazione alla cosa».

Qui la natura dell'alienazione è individuata in maniera ermetica, e inoltre lo sviluppo del suo riconoscimento, che ha prevalentemente luogo attraverso un meccanico assemblaggio di citazioni di Marx, è avvolto da un tale velo mistico, che la fatica insita nell'afferrare l'oggetto al centro del discorso scoraggia chiunque non sia già intuitivamente convinto della sua realtà.

Nel confronto-intervista con la redazione di Palomar, Napoleoni fornisce una definizione più sintetica dell'alienazione, senza che però la sinteticità riesca a far

scompare l'aura mistica. «Il superamento dell'estraneazione», sostiene in quella sede, «è la ricongiunzione del soggetto con se stesso». Affermazione dalla quale si desume necessariamente che l'estraneazione consiste nella «separazione del soggetto da se stesso».

Ci sembra di poter sostenere che, poiché simili proposizioni non dispiegano adeguatamente i risvolti elementari dell'argomentazione, non consentono un vero e proprio confronto analitico sul dissenso relativo alla realtà o meno di un fenomeno come l'alienazione.

Esse si risolvono piuttosto in formule che, come degli adepti, alcuni studiosi si scambiano tra di loro a conferma di una loro peculiare superiorità, di una loro capacità di comprendere intuitivamente, che gli altri non sono chiamati a condividere. Il primo passo da compiere, nella ricerca di un orientamento autocritico, è pertanto quello di accettare le amichevoli provocazioni del tipo di quelle che Riva ha avanzato contro Napoleoni e cercare di ricondurre, con pieno rigore, il discorso ai suoi «minimi termini», per consentire a tutti di verificare la validità o meno delle singole proposizioni che lo sostengono. Ed è quello che, da parte nostra, qui ci sforzeremo di fare.

Richiamando esplicitamente Colletti, Napoleoni, come abbiamo visto, definisce l'alienazione come «una inversione di soggetto e predicato», «soggetto è ora proprio il lavoro, mentre gli uomini, dai quali il lavoro si è astratto o separato, sono suoi predicati, luoghi od occasioni in cui esso si manifesta». Ma che cosa vuol dire, più elementarmente, che l'alienazione consiste in una simile «inversione»? È evidente che sottostante a questa descrizione dell'inversione come fenomeno meramente negativo, cosa che si può evincere meglio dall'intera struttura del *Discorso* che dalle singole frasi

in esso contenute, c'è il presupposto di una forma del rapporto soggetto-predicato che viene assunta come «di verso normale» e, in quanto tale, non solo giusta, ma anche ovvia, cioè *da non spiegare*. Vale a dire che si ipotizza che, come norma, nel rapporto soggetto-oggetto ci si dovrebbe trovare di fronte ad un processo *unidirezionale* - che si svolge in un sol verso - tra ciò che definiamo come soggetto (l'uomo), che viene posto come il lato attivo, come colui che fa, ed il suo predicato (il suo prodotto), che viene sperimentato come il lato passivo, come ciò che è fatto, con un nesso di causa-effetto di tipo *fisicalistico*. Possiamo rappresentare questa relazione con il seguente schema:

fare

soggetto>-----> oggetto

nell'ambito del quale la determinazione del soggetto come tale interviene proprio attraverso l'instaurarsi di quel potere sull'oggetto, che appare come estrinsecazione di sé. Da questo si balza poi a desumere che sarebbe insensato il verificarsi di una situazione nella quale il predicato possa essere più dello stesso soggetto, nella quale ciò che è contenuto nel predicato - ciò che il predicato stesso «dice» - possa essere più di quanto era contenuto nelle intenzioni e nella consapevolezza del soggetto. E si reputa, infine, addirittura assurdo che si possa giungere ad una situazione nella quale il soggetto stesso sia, eventualmente, «fatto» dal proprio oggetto. Se e quando un simile «capovolgimento» dovesse verificarsi, non potrebbe essere interpretato altrimenti che come qualcosa di innaturale, di arbitrario, come uno stravolgimento.

Prima di procedere a valutare la fondatezza di un simile assunto, dobbiamo verificare se il modo in cui l'abbiamo interpretato risponde effettivamente alla posizione di Napoleoni. Dobbiamo cioè valutare se nel ridurre le sue argomentazioni ad uno dei minimi termini, non abbiamo commesso qualche errore di lettura.

Ora, a noi sembra che una conferma sostanziale di questo nostro modo di interpretare le tesi di Napoleoni nel testo vi sia. Nella terza parte del *Discorso*, in particolare nei capitoli terzo o quarto, si cerca di dare risposta ad un quesito essenziale: l'evoluzione sociale ha forse determinato una particolare situazione per la quale ci troviamo oggi di fronte alla «scomparsa del soggetto»?

Per rispondere a questo interrogativo, Napoleoni utilizza le argomentazioni di due filosofi italiani. Attraverso di esse giunge ad affermare che se «guardiamo la realtà con le categorie che Marx ha formulato, si arriva a concludere che la produzione si è richiusa su se stessa, che il soggetto è scomparso, proprio nel momento in cui ha attuato l'universale oggettivazione». E puntualizza in chiusura che «questa conclusione è sì in Marx», nel senso che ad essa si può giungere attraverso le categorie analitiche da lui impiegate, «ma non per Marx», nel senso che ad essa Marx non giunse, e pretese che non fosse necessario farlo.

Nell'esaminare la dinamica sociale, Marx ha infatti preferito continuare ad «immaginare la presenza, nel processo, di un soggetto capace di riconoscere nell'oggetto la propria negatività, quindi di un soggetto in grado di sollevarsi al di sopra di questa vicenda di oggettivazione».

Secondo Napoleoni, quest'ultima convinzione poggia su un errore grossolano, poiché non tiene conto del fatto che, dopa la rottura del nesso normale soggetto-oggetto, che ha luogo nei rapporti capitalistici, non si può più confidare sull'esistenza

di un meccanismo capace di restaurare il rapporto che lui presume fisiologico. Il soggetto, «dominato» dal suo oggetto, viene cioè a perdere definitivamente e integralmente la propria connotazione di soggetto. E, semmai, la speranza di un cambiamento, come vedremo più avanti, può venire solo dal di fuori rispetto al rapporto capitale-lavoro. Per questo la convinzione di Marx che l'uscita «dalla situazione data (possa aver luogo) proprio in termini di rafforzamento e compimento di quel dominio dell'uomo, del soggetto sul mondo», si presenta a Napoleoni come una vera e propria illusione. E questo perché, a suo avviso, proprio l'instaurarsi di un tale «dominio» è «all'origine della conversione del soggetto stesso in oggetto producibile». E ciò che determina l'alienazione non può a sua volta consentirne il superamento.

In questa critica non è solo implicito l'assunto che il processo fisiologico che lega la soggettività alla realtà oggettiva sia necessariamente ed esclusivamente unidirezionale - chi fa non può essere fatto – ma è anche presente la convinzione che il flusso che unisce i due momenti sia stato stravolto, nella storia recente, in maniera fatale. Questa rappresentazione della tendenza alla catastrofe, come conseguenza della perdita di quella che viene indicata come normale posizione del soggetto, è rafforzata nelle conclusioni che Napoleoni trae dalle sue argomentazioni, là dove imputa a Marx un errore logico-analitico. Quest'ultimo sarebbe infatti ingenuamente ottimista sulla realizzabilità del comunismo perché non sa e «non può sapere che, se l'uomo si pone in un rapporto di assoggettamento della natura esterna e interna al produttore, egli stesso diventa, alla fine, un prodotto».

Ci sembra, dunque, di poter affermare che, nel momento in cui abbiamo sostenuto che per Napoleoni l'inversione rappresenta uno «scandalo», uno

stravolgimento e la norma sarebbe invece costituita da una relazione unidirezionale soggetto-oggetto, abbiamo ripreso il suo pensiero con sufficiente rispondenza. Per lui il soggetto deve essere *sempre ed unicamente* soggetto, vale a dire lato attivo, e l'oggetto sempre ed unicamente oggetto, vale a dire lato passivo. Qualsiasi relazione nella quale i ruoli si scambiano viene rappresentata esclusivamente come un disastro esistenziale. Con le parole pronunciate alla fine del 1987 alla Società degli economisti, a Napoleoni preme «dire che non è inevitabile che il fare dell'uomo si svolga all'interno di una *hybris*, che, partendo da un'intenzione di dominio del soggetto sul mondo attraverso la riduzione di questo ultimo a prodotto, si risolva alla fine in una riduzione a prodotto dello stesso produttore, cioè nella identificazione reciproca e contraddittoria di soggetto e oggetto».

Tutta la costruzione della critica a Marx ruota, dunque, attorno alla negazione della possibilità che, pur nello smarrimento che ha luogo nel rapporto con il proprio oggetto, il soggetto possa rapportarsi alla realtà senza, per questo, perdere in tutta la sua estensione la propria connotazione di soggetto. Ma come ha esplicitamente sottolineato nell'*Ideologia tedesca*, Marx non crede affatto che l'alienazione implichi che coloro che ne soffrono «cessino di essere delle persone», ma piuttosto che la loro personalità risulti condizionata e determinata da rapporti sociali che, essendo sacralizzati, impediscono un confronto razionale con i problemi riproduttivi dell'epoca. Nel tentativo di conservare strenuamente se stessi, per come soggettivamente sono, essi impediscono il mutamento sociale indispensabile per realizzare il loro stesso sviluppo. L'alienazione non consiste dunque nella perdita della capacità di fare, ma piuttosto nella mancata conquista della capacità di fare in una maniera *che corrisponde ai problemi emersi*.

La tesi di Marx, come vedremo tra breve, è ben più radicale e ancora più lontana dalla rappresentazione che Napoleoni ne dà, in quanto egli sostiene che sia proprio inevitabile ciò che Napoleoni vuol considerare come «evitabile». Vale a dire che, nel corso dello sviluppo storico, l'essere umano può sperare di conservare efficacemente la propria connotazione di soggetto solo smarrendo di volta in volta la propria preesistente soggettività nell'oggetto che ha precedentemente prodotto. Marx sostiene in altri termini che la struttura fisiologicamente umana di manifestazione della soggettività può realizzarsi solo nell'ambito di un processo a spirale nel quale il ruolo attivo, di trasformazione, non sta solo dal lato del soggetto, e quello passivo dal lato del suo prodotto, ma, piuttosto, entrambi si distribuiscono, in successione alternata, tra i due poli. E ciò a causa della peculiare natura della soggettività degli esseri umani.

Per un approccio non mistico alla questione dell'alienazione

Che razza di soggetto è l'uomo?

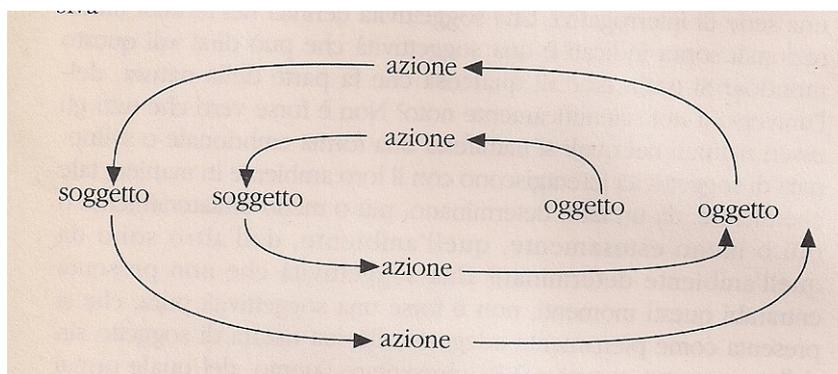
La linea di fondo della critica di Napoleoni a Marx fa emergere tutta una serie di interrogativi. Una soggettività definita nei termini unidirezionali sopra indicati è una soggettività che può dirsi «di questo mondo»? Si tratta cioè di qualcosa che fa parte della natura, dell'universo a noi scientificamente noto? Non è forse vero che tutti gli esseri naturali nei quali si manifesta una forma embrionale o sviluppata di soggettività interagiscono con il loro ambiente in maniera tale che mentre, da un lato, determinano, più o meno unilateralmente o più o meno estesamente, quell'ambiente, dall'altro sono da quell'ambiente determinati? Una soggettività che non presenta entrambi questi momenti, non è forse una soggettività pura, che si presenta come pienamente adeguata alla sua natura di soggetto sin dalla sua prima comparsa? Rappresentare l'uomo, del quale ormai conosciamo ampiamente l'origine animale, in questi termini non equivale forse a cadere nell'arbitrio o nella religione?

Più che degli «uomini», non si sta forse parlando dell'autocoscienza di hegeliana memoria, per la quale il semplice oggettivarsi, proprio perché questo oggettivarsi è esattamente riconosciuto nella sua realtà materiale, costituisce una mera perdita di se stessi?

E anche se non si commettesse uno degli errori sin qui elencati, non si cadrebbe nelle semplificazioni dell'economia politica, la quale attribuisce all'individuo contemporaneo la posizione di soggetto maturo per natura, e tratta le prime forme della soggettività dei nostri avi come semplici fraintendimenti di questa natura?

Ma, se per l'essere umano non possiamo utilizzare lo schema analitico suggerito da Napoleoni, su che base possiamo riferirci alla sua soggettività? La formula sintetica con la quale Marx individua questa base può esserci di aiuto: «le circostanze fanno gli uomini», afferma nell'*Ideologia tedesca* - incluse le circostanze che gli uomini stessi hanno prodotto, «non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze». Proprio a causa di questo stato di cose, dobbiamo riconoscere che la soggettività degli esseri umani non è originariamente data, bensì è continuamente in fieri, in costruzione. E questa costruzione ha luogo nell'ambito di un processo a spirale nel quale la soggettività stessa si presenta non come mero punto di partenza, bensì come qualcosa che assume sempre la duplice determinazione *di risultato e di punto di partenza*, poiché gli individui si presentano sempre e innanzi tutto come creature, e solo talvolta anche come creatori.

Lo schema unidirezionale di Napoleoni deve dunque essere sostituito da uno schema diverso elaborato in una forma circolare espansiva, come quello che segue



Quando si cerca di rappresentare in che modo questa «costruzione» ha concretamente luogo, ci si trova di fronte a un elemento complesso che probabilmente ha giuocato un ruolo fondamentale nel favorire il malinteso in cui ci sembra sia caduto Napoleoni. Egli infatti, da un lato, insiste con grande enfasi sul fatto - giusto - che il fissarsi dell'estraniamento in forma cristallizzata è dovuto ad una particolare forma del rapporto che il soggetto pretende di instaurare con l'oggetto che ha prodotto, rapporto che egli definisce come di «produzione-appropriazione-dominazione» o, anche, come «soggettivistico». Con questi termini vaghi, sui quali torneremo più avanti, egli cerca probabilmente di individuare un elemento essenziale al normale svolgersi della soggettività umana e che, con l'atteggiamento in questione, viene arbitrariamente negato: il fatto che essa, per divenire una soggettività adeguata, deve riconoscere ed accettare la propria oggettività, la propria passività. Poiché il punto fondamentale dell'intera questione è che il soggetto del quale stiamo parlando, proprio perché non è soggettività pura, né potrà mai esserlo, non solo non si presenta come soggettività adeguata fin dall'inizio ma non è nemmeno una soggettività che è in grado di autodeterminarsi in forma immediata. Quando va a costruire la sua rappresentazione complessiva dell'alienazione, Napoleoni trasforma però questo oscuro, ma giusto, rilievo sulla passività propria del soggetto reale, da fatto analitico, da fenomeno immanente, che il soggetto non può far altro che subire, in qualcosa di romantico, in un «ruolo» che questi sarebbe in grado di autoattribuirsi per scelta, come manifestazione di una sua presunta libera volontà.

È bene comprendere che il riconoscimento di questa passività del soggetto umano, se effettuato in termini razionali, fa tutt'uno con l'accettazione del dato di fatto scientifico che l'essere umano è immediatamente un essere naturale, e come tale

ha «la propria natura *fuori di sé*». Questa proposizione, nel più semplice linguaggio dei nostri giorni, vuol solo indicare che l'individuo esiste e può esistere nella sua determinatezza esclusivamente nell'interazione pratica con il particolare ecosistema ambiente, di cui è parte (sia esso un ambiente naturalmente dato, sia esso un risultato del suo proprio lavoro e di quello delle generazioni che l'hanno preceduto). E, infatti, è solo «operando sulla natura fuori di sé e cambiandola» che l'essere umano cambia allo stesso tempo la natura sua propria, «riesce a sviluppare le facoltà che in questa sono assopite».

L'alienazione: manifestazione fisiologica o patologica della realtà umana?

Come accennavamo sopra, da un lato, Napoleoni riconosce questo elemento - molto confusamente a dire il vero se lo definisce come una *Gelassenheit*, cioè come una passività che è posta dallo stesso soggetto - ma, dall'altro, nega che questa passività sia un elemento intrinseco della condizione umana, cadendo così in aperta contraddizione.

Soffermiamoci brevemente su questa importante questione, perché essa può consentirci di comprendere meglio in che cosa consiste concretamente la soggettività umana, se e come tale soggettività possa andare smarrita, come e quando questo smarrimento possa essere definito come alienazione, e, infine, se e quando una particolare alienazione possa essere considerata come un che di patologico, che sarebbe bene cercare di «superare».

Potremo così anche valutare se il misticismo che trasuda dalla rappresentazione dell'alienazione alla quale Napoleoni giunge non sia la conseguenza di un vero e proprio fraintendimento della natura umana. Per cercare di rispondere al quesito

sopra riportato, se ci si trovi oggi di fronte alla «fine del soggetto» o meno, Napoleoni prende le mosse dalla constatazione dell'esistenza di un problema che H. Marcuse aveva già cercato di risolvere e che egli riassume nei seguenti termini. «il problema, molto semplicemente, è quello dell'origine dell'alienazione. Il luogo esaminato da Marcuse è quello in cui Marx, a commento della *Fenomenologia* hegeliana, dice: il comportamento reale, attivo, dell'uomo verso se stesso come essere generico [...] è possibile solo in quanto egli esplica realmente tutte le forze proprie del suo genere, si riferisce ad esse come ad oggetti, ciò che - in primo tempo - è possibile, nuovamente, solo nella forma dell'estraniamento'. Perché - si chiede Marcuse - in un primo tempo ciò è possibile solo nella forma dell'estraniamento? E risponde, appunto, che in Marx non c'è alcuna risposta. Ma Marcuse, singolarmente, aggiunge che non è sul terreno filosofico, in quell'ambito cioè nel quale egli giustamente colloca i *Manoscritti*, che una risposta andrebbe cercata. Una volta mostrato come la possibilità del lavoro alienato si fondi sull'essenza dell'uomo, la filosofia ha svolto la sua parte, ed è compito dell'analisi teorico-economica scoprire l'origine reale dell'alienazione. È «chiaro» conclude Napoleoni, «che questo giudizio non può essere accettato: l'analisi storico-economica non può scoprire l'origine di nulla; tutto ciò che essa può fare è dimostrare le modalità con cui l'alienazione si presenta. Se nell'ambito filosofico, la questione dell'origine dell'alienazione rimane in Marx necessariamente aperta, questo significa semplicemente che la filosofia di Marx qui urta contro un limite».

Ciò che urta contra un «limite» ci sembra, però, che sia piuttosto la capacità di Napoleoni di approfondire analiticamente la questione nonostante rimanga a suo pieno merito l'aver compiuto il passo più difficile: quello di porre i giusti interrogativi, che gli altri studiosi di scienze sociali solitamente eludono. Leggiamo

nella sua interezza il passo di Marx dal quale Napoleoni e Marcuse prendono la citazione sopra riportata. «L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel è nel suo risultato finale - la dialettica, la negatività come principio motore e generatore - sta nel fatto che Hegel concepisce l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un contrapporsi, come svuotamento [qui i testi italiani traducono solitamente, sbagliando, il termine *Entausserung* con alienazione] e come revoca di questo svuotamento; che egli coglie l'essenza del lavoro e l'uomo oggettivo, verace, perché uomo reale, come risultato del proprio lavoro. Il reale, attivo comportamento dell'uomo verso se stesso come ente generico, o la conferma di sé come un reale ente generico, cioè come ente umano, è possibile solo attraverso un'effettiva estrinsecazione (*Herausschafft*) di tutte le forze del proprio genere ciò che, di nuovo, è possibile solo attraverso l'agire comune degli uomini, solo come risultato della storia - e che egli si rapporti ad esse come oggetti (*Gegenstaenden*), ciò che è dapprima possibile solo nella forma dell'estraniamento (*Entfremdung*)». Ci sembra che la soluzione verso la quale, di fronte a questo testo, Marcuse si indirizza sia del tutto coerente e sensata.

Egli, infatti, riconosce onestamente di non saper individuare immediatamente nelle parole di Marx una spiegazione piana del significato della proposizione, ma intuisce che la risposta si può trovare su un terreno che Marx ha certamente avuto presente, se è stato coerente con i suoi presupposti metodologici: la realtà storica.

La perentorietà con la quale Napoleoni liquida questo tentativo sorprende. Tanto più che egli si dichiara consapevole che, se si segue il suo rifiuto, ci si viene a trovare in una situazione nella quale è «preclusa qualsiasi possibilità di fondare o anche solo

di argomentare bene» intorno ai principi sui quali poggia il sapere che si pretende di affermare.

Poiché una delimitazione del terreno d'indagine come quella operata da Napoleoni ci appare decisamente arbitraria, non possiamo far altro che valutare se l'intuizione di Marcuse non fosse poi così insensata come è sembrata a Napoleoni.

Nel testo al centro della nostra attenzione, Marx indica quelle che potremmo definire come le «condizioni oggettive» dello svolgersi del processo attraverso il quale gli esseri umani hanno cominciato a «farsi» come tali e continuano, eventualmente, a svilupparsi nella direzione della conquista di una soggettività adeguata: l'effettiva estrinsecazione delle forze potenzialmente espressione del proprio genere. Nel testo, però, queste condizioni vengono indicate solo in forma astratta. Ed è proprio perché Marx non ha fatto lo sforzo di condurre il lettore alle proposizioni elementari che sostengono la sua asserzione, che Napoleoni e Marcuse si bloccano. Vediamo allora se è possibile ricostruire analiticamente il passaggio mancante.

Il processo circolare alla base della comparsa del soggetto

Il punto di partenza scientificamente acquisito, dal quale qualsiasi riflessione non può prescindere senza risultare del tutto arbitraria, è che ci troviamo di fronte ad un essere che ha iniziato la propria esistenza come animale. Se è vero che, come qualsiasi altro organismo vivente animale, egli interagisce attivamente con l'ambiente, e attraverso questa azione, che implica una forma naturalmente data di «soggettività», realizza la propria vita, è tuttavia anche vero che, sia l'ambiente stesso che l'interazione che con esso l'organismo in questione stabilisce, non gli si

presentano di fronte di norma come qualcosa di oggettivo (*gegenstaendlich*), che egli determina. Egli fa piuttosto *tutt'uno con essi*. Non esiste ancora come soggetto separato da essi, bensì solo come «soggetto» che, come qualsiasi altro animale, è tale solo immediatamente nell'interazione che stabilisce.

Il problema che si pone Marx, quando nei *Manoscritti* sostiene che attraverso l'individuazione della negazione come principio motore dello sviluppo Hegel consente di cogliere l'autoproduzione dell'uomo come un processo, investe quindi innanzi tutto quell'insieme di eventi che hanno permesso alla specie uomo di iniziare a trascendere, seppure solo parzialmente, i limiti della sua originaria condizione animale. Questo mutamento qualitativo, attraverso il quale un non soggetto è divenuto potenzialmente capace di acquisire un comportamento soggettivo, deve infatti essere il risultato di un precedente processo e non può essere immaginato come un dato originario accaduto nel vuoto. Se vogliamo veramente comprendere che cosa è l'essere umano, e come esso venga, in qualche modo, «fatto» dalla negazione, non possiamo pertanto limitarci a cercare di cogliere l'operare della negazione nella vita umana, fantasticando di un uomo originario che ha sostituito «per scelta» l'istinto con la ragione e l'autodisciplina. Se la negazione è il principio motore del farsi dell'uomo, essa deve cioè avere anche una dimensione preumana nelle altre manifestazioni naturali della vita, che hanno preceduto il divenire umano e che continuano a svilupparsi mentre esso interviene. Se questa dimensione non viene afferrata, qualsiasi tentativo di rappresentare l'essere umano coerentemente con il suo carattere di essere naturale risulterebbe intrinsecamente contraddittorio.

Cerchiamo, allora, di individuare molto succintamente l'operare di questo meccanismo sul piano più generale, e le condizioni dalle quali esso prende avvio.

Qualsiasi organismo che viene alla luce sulla terra si trova oggettivamente immerso in una situazione nella quale o esplica la sua esistenza in una forma coerente con l'ecosistema nel quale è inserito o perisce. E, d'altra parte, come norma, è proprio l'eventuale riprodursi di quella specie nell'ecosistema a costituire uno degli elementi sui quali la conservazione dell'ecosistema poggia, poiché alla vita della specie alla quale l'organismo appartiene è collegata la vita di altri esseri, ai quali esso è intrinsecamente unito come anello di una catena, ciascun elemento della quale media e sostiene la riproduzione degli altri in forma circolare. Ciò significa che ogni ecosistema si presenta come una totalità nella quale ciascun elemento esiste in un determinato rapporto immediato con una parte della totalità, ma anche in un determinato rapporto mediato con le restanti parti dell'insieme.

Ora, proprio perché questa totalità non si presenta mai come un che di statico, bensì è sempre in costante mutamento, si pone inevitabilmente, per il singolo organismo e per ciascuna specie, il problema della conservazione della coerenza tra sé e l'ecosistema, cioè il problema dell'adattamento al mutamento esterno, dell'autotrasformazione, che, quando riesce, si presenta a sua volta come mutamento delle circostanze per altre specie. Questo adattamento all'ambiente per via puramente naturale, ha luogo generalmente a due livelli: quello che possiamo definire come passivo, e che conduce a ciò che Darwin ha denominato come «selezione naturale», e l'altro che possiamo definire come attivo, e che raggiunge la sua forma più sviluppata nell'uomo. Attraverso il primo si determina un mutamento nella struttura biologica e comportamentale dell'organismo o dell'insieme degli organismi (per la maggior parte delle specie il riferimento al singolo individuo è del tutto insensato, perché l'organismo è dato da una struttura formata da più individui che si integrano in forme diverse: si pensi al fatto che la riproduzione della specie

può aver luogo solo dall'interazione di due o più individui) capace di rendere gli stessi coerenti con le nuove condizioni esterne della loro esistenza.

Abbiamo chiamato passivo questo adattamento per il fatto che esso *non* è posto dall'organismo stesso, bensì è il sottoprodotto, non solo non intenzionale, ma addirittura non necessario, del normale processo di riproduzione della specie. Le ricerche scientifiche di quest'ultimo mezzo secolo hanno infatti confermato che si verificano normalmente due generi di fenomeni biologici. «Uno provvede ad una relativa stabilità nelle specie animali e vegetali da generazione a generazione; l'altro fornisce qualche variazione. I primi sono meccanismi di continuità, i secondi meccanismi di variazione. Nonostante tutti e due i generi siano necessari all'evoluzione, uno dei paradossi della biologia è che mentre uno, il meccanismo della continuità, riflette la perfezione dei sistemi biologici, l'altro, il meccanismo della variazione, non comprende altro che gli sbagli o gli errori di un processo riproduttivo».

Senza questi errori non ci potrebbe essere evoluzione, e l'evoluzione, quindi, è in senso molto concreto, un processo accidentale. Ne deriva che i cambiamenti non seguono necessariamente delle necessità. La natura non produce cioè delle specie che abbiano l'intrinseca capacità di adattarsi alle variazioni ambientali. Un cambiamento evolutivistico ha luogo soltanto se alcune variazioni già presenti nella popolazione hanno un certo valore in quanto riguardano l'adattamento» alle nuove condizioni ambientali che si sono nel frattempo venute a determinare. Tutto ciò è ampiamente confermato dal fatto che il destino dei grandi rettili non rappresenta affatto, come si credeva fino a non molto tempo fa, un'eccezione, poiché il 95% circa delle specie sin qui esistite sulla terra è scomparso.

Il meccanismo di adattamento passivo, per sua natura, è un meccanismo lento, che quasi mai investe immediatamente, in tutta la sua estensione, la vita del singolo organismo, ma si manifesta di norma nell'evoluzione della specie. Ma accanto ad esso, come accennavamo sopra, si presenta un meccanismo che opera frequentemente al livello del singolo organismo e che media ed integra comunque il processo di trasformazione più lento ora esaminato. Nel momento in cui mutano le circostanze, e si viene a determinare uno scarto tra l'ambiente esterno e l'organismo, quest' ultimo non si limita, normalmente, a subire passivamente la propria sorte, ma piuttosto impiega le energie e le capacità eventualmente ancora a sua disposizione per cercare di appropriarsi comunque di condizioni analoghe a quelle che il mutamento ha fatto scomparire. Se, ad esempio, un animale abituato a vivere all'aperto è minacciato da un forte aumento della temperatura e da un drastico abbassamento nel grado di umidità, è probabile che si rifugi negli anfratti ombrosi del terreno, che entri nelle cavità spontanee del suolo, modifichi i suoi orari di attività, passando a prediligere le ore notturne e che, in qualche caso, cominci a scavare istintivamente, spinto dalla differenza di temperatura e di umidità tra suolo e sottosuolo. Se la situazione si protrae attraverso il tempo, e l'adattamento riesce, l'animale potrà anche divenire un animale sotterraneo, che deve la sua riproduzione, così come il suo mutamento (diminuzione della vista, sviluppo di muscoli del tutto diversi da quelli usati in superficie, mutamento nella struttura del pelo e dell'epidermide, ecc.), alla capacità acquisita di scavare la terra, di vivere in essa cibandosi di altri animali che si annidano nel sottosuolo o di radici. Così nel riprodurre se stesso, l'animale in questione, muta, seppure molto limitatamente, l'ambiente circostante. Con il trascorrere del tempo, questo mutamento fa tutt'uno con il mutamento di sé stesso.

Là dove c'è riproduzione della vita, mutamento delle circostanze e autotrasformazione dell'organismo che lo attua tendono, dunque, a coincidere, a presentarsi come due facce di una medesima realtà. Il diverso peso che assumono i due modi dell'adattamento ci dice fino a che punto l'organismo è fatto dall'ambiente e fino a che punto esso fa il proprio ambiente. Fermo restando che nessuna specie vivente può mediare il proprio adattamento con il ricorso ad una sola delle due modalità esaminate, e che nel fare l'ambiente esterno essa fa indirettamente anche se stessa, nel senso che il mutamento delle circostanze che gli organismi di quella specie riescono ad attuare ha luogo solo attraverso un processo di estrinsecazione di capacità prima solo latenti.

Ora, per quanto ne sappiamo fino ad oggi, nell'evoluzione della vita sulla terra, ad un certo punto, ha fatto la sua comparsa una specie, quella umana, la quale, oltre a continuare a sviluppare i meccanismi adattativi passivi, predominanti nelle altre specie - ad esempio perdita del pelo, mutamento nella lunghezza degli intestini, modificazione della postura, con ristrutturazione parziale del sistema scheletrico e muscolare, ampliamento del volume del cervello, ecc. - ha portato ad un livello incomparabilmente più elevato il processo di adattamento dell'ambiente esterno alle condizioni della propria riproduzione e, così facendo, ha messo in moto un processo di trasformazione di sé incomparabilmente più accentuato di quello verificatosi, fino a quel punto, nelle altre specie. È bene sottolineare che altre specie, oltre all'uomo, hanno sviluppato questa facoltà di adattare l'ambiente a sé in maniera ben più complessa del semplice scavare tane, creare sbarramenti, o alveari, ecc. Esistono infatti, specie allevatrici e coltivatrici. Nessuna di queste è però giunta fino al punto di rovesciare il rapporto naturalmente dato tra adattamento passivo e adattamento

attivo, e rendere il secondo predominante sul primo, come è avvenuto, da un certo momento in poi, per gli esseri umani.

La negazione come motore dello sviluppo

Siamo ora in grado di tornare all'affermazione di Marx secondo la quale, per poter analizzare correttamente la realtà dell'uomo e il suo processo di sviluppo, è richiesto un esplicito riconoscimento dell'operare della negatività come «principio generatore e motore dello sviluppo», dell'evoluzione sopra rappresentata. Per comprendere appieno il significato di una simile proposizione, dobbiamo però essere certi di aver afferrato più in generale in che cosa la negazione praticamente consista e di riuscire a tenere ben presente, nell'avvicinarci ad essa, che l'organismo è un essere vivente in quanto esiste in un susseguirsi di modi determinati attraverso il tempo e in un rapporto mutevole con lo spazio circostante.

In questo quadro, possiamo definire la negazione come un processo nel corso del quale si presentano impedimenti esterni, più o meno estesi, alla continuazione della riproduzione dell'organismo nella forma che, sino a quel momento, è stata la forma normale per la sua specie. Dove normale è inteso nel senso statistico di massima frequenza storicamente rilevata e non come criterio di valore. Opposta rispetto alla negazione è la conferma. Questa può essere descritta come un processo nel corso del quale il contesto che circonda l'organismo si presenta in forme pienamente coerenti con le condizioni della forma riproduttiva ereditata.

Negazione e conferma sono pertanto fenomeni comprensibili soltanto a chi è capace di tener conto del carattere dinamico, evolutivo della realtà. Chi invece si

rapporta ai fenomeni con un approccio statico, senza tener conto delle interrelazioni temporali, non può trovare queste categorie altro che prive di senso.

Va subito sottolineato che, quando si analizza la realtà tenendo presenti i fenomeni della negazione e della conferma, è necessario non farsi trarre in inganno dallo stesso processo di astrazione. Nel momento in cui gli organismi di una specie venissero pienamente ed esclusivamente confermati dall'ambiente esterno, nel senso di trovare in esso immediatamente date le condizioni della loro riproduzione fisica, non accadrebbe, come si potrebbe essere spinti ingenuamente a credere, che il modo della loro vita resterebbe immutato. È certo che esso subirebbe, piuttosto, un regresso. Infatti, alcune delle capacità precedentemente sviluppate dalla specie, per il fatto stesso di non essere chiamate a svolgere un ruolo concreto nella riproduzione corrente, tornerebbero lentamente al loro precedente livello di capacità dormienti, e gli individui delle generazioni successive potrebbero eventualmente riappropriarsene solo con un nuovo sforzo e attraverso una nuova sofferenza.

Possiamo rappresentare questo principio con un'efficace figura del giovane Marx. Un bambino circondato da adulti che volessero risparmiargli delle cadute, dovrebbe passare «tutta la sua vita in culla, perché non appena impara a camminare impara anche a cadere e, in verità, solo cadendo impara a camminare». Poiché le capacità degli organismi non si sono sviluppate *motu proprio*, ma sono piuttosto emerse *come reazione a delle negazioni*, la loro conservazione implica necessariamente *il ripresentarsi di un insieme di difficoltà che costringono l'organismo a continuare ad esternare praticamente quelle facoltà*, e determinano così quelle condizioni indispensabili alla loro riproduzione. Come hanno confermato numerose ricerche sugli animali selvaggi viventi in giardini zoologici, le ricerche mediche sugli astronauti che hanno trascorso

lunghi periodi di tempo in assenza di gravità e alcune indagini sulla riproduzione delle piante, per non regredire, l'organismo deve ricevere, accanto ad una parziale conferma, anche una parziale negazione. Vale a dire che deve trovare le condizioni della propria esistenza con le difficoltà che sono mediamente implicite nella propria funzionalità di organismo vivente. Solo l'intreccio di conferma e negazione consente infatti all'organismo di diventare ciò che potenzialmente è sulla base del suo patrimonio biologico, e continuare ad esserlo. Come si esprime, con un felice titolo, un testo di psicologia pubblicato qualche anno fa: c'è una «frustrazione ottimale» in ogni esistenza non regressiva!

Che lo sviluppo di una forza possa essere connesso con una frustrazione può sembrare, ed indubbiamente è, paradossale. Ma si tratta di un paradosso del quale la vita dà continuamente conferma. Si pensi al modo in cui Watzlawick e altri membri della cosiddetta «Scuola di Palo Alto» hanno richiamato l'esperimento di Bavelas. «Ad ogni soggetto è stato detto che stava partecipando ad una ricerca sperimentale sulla 'formazione del concetto' e a ciascuno è stato consegnato lo stesso cartoncino grigio zigrinato, che era appunto l'oggetto su cui doveva 'formulare i concetti'. I soggetti furono divisi in gruppi di due e visti separatamente, ma simultaneamente, ad uno dei due si disse otto volte su dieci, del tutto a caso, che le sue osservazioni sul cartoncino erano esatte, all'altro soggetto si disse cinque volte su dieci, sempre a casaccio, che le sue osservazioni sul cartoncino erano esatte. Le idee del soggetto che era stato ricompensato con una frequenza dell'80% restarono ad un livello semplice, mentre il soggetto che era stato ricompensato con una frequenza del 50% elaborò teorie sul cartoncino complesse, sottili, astruse, senza trascurare il minimo dettaglio di fattura. Quando i due soggetti furono messi in contatto e si disse loro di discutere le loro scoperte, il soggetto con le idee semplici soccombette subito alla 'brillantezza'

dei concetti dell'altro e riconobbe che era stato l'altro ad analizzare il cartoncino con vera precisione».

Colui che subisce una negazione instaura dunque un rapporto, con il contesto che lo frustra, ben più attento e profondo di colui che ne riceve solo conferma. Per questo sviluppa delle capacità di cui è potenzialmente portatore, a differenza di chi riceve immediata conferma.

Pertanto, qualsiasi conferma che oltrepassi il livello al quale le capacità dell'organismo già esternate nella media della specie possono riprodursi svolge un ruolo di rottura all'indietro dell'equilibrio dinamico raggiunto attraverso lo sviluppo. Qualsiasi negazione che spinga le circostanze al di là del livello al quale le capacità dell'organismo già esternate nel resto della specie possono riprodursi svolge un ruolo di rottura in avanti dell'equilibrio dinamico raggiunto attraverso l'evoluzione o lo sviluppo precedente. Quando una negazione di questo tipo si verifica, l'organismo è costretto a verificare praticamente se la vita della quale è portatore contiene in sé sufficienti aperture da consentirgli di conquistare una forma di estrinsecazione *adeguata alle nuove condizioni*. Essa mette in moto quell'insieme di eventi che conducono al cambiamento dell'organismo o che, in alternativa, producono quell'eventuale mutamento ancor più radicale costituito dalla sua scomparsa.

Da quanto abbiamo sin qui rilevato - si tratta di un punto che non possiamo sviluppare ulteriormente - è evidente che per comprendere appieno se e come la negazione costituisca effettivamente il motore e il generatore dello sviluppo non è sufficiente riferirsi al singolo individuo o alla singola specie, immaginati in un vuoto. Occorre piuttosto tener presente il concreto evolversi della totalità o di una sua parte

e cioè esaminare l'organismo nell'insieme delle sue relazioni empiricamente rilevabili nel tempo.

L'operare della negazione nel caso degli esseri umani

L'uomo, come qualsiasi altro organismo vivente, è il risultato di un continuo adattamento. Il fatto che questo adattamento, da un certo punto in poi, sia stato prevalentemente attivo non cambia molto, in un primo momento, dell'essenza del fenomeno sin qui esaminato. È salvandosi fortunosamente da un'inondazione su di un tronco galleggiante che l'antenato dell'uomo impara, eventualmente, ad usare il legname per attraversare corsi d'acqua. È scappando da un leone casualmente in acqua che, eventualmente, impara a frapporre tra sé e gli animali feroci l'acqua, costruendo delle palafitte. È riparandosi da un incendio, che scopre, eventualmente, il potere del fuoco, e inizia, forse, a cercare di generarlo e di domarne il potere distruttivo. È a causa di una grave siccità, che fa scomparire i suoi normali mezzi di sostentamento vegetali, che è spinto ad appropriarsene casualmente di nuovi, per passare poi eventualmente a raccogliarli normalmente.

L'idea che la capacità umana di adattare l'ambiente esterno ai propri bisogni non sia stata espressione della reazione a eventi negativi, ma sia stata, invece, fin dall'origine, manifestazione di una libera contrapposizione alla natura da parte dell'uomo, e quindi un evento meramente positivo, è solo la fantasia di chi presuppone come un fatto ciò che trova già dato e del quale deve invece spiegare il verificarsi. Infatti, non solo in tal modo si immagina l'uomo prima dell'uomo e le capacità umane come preesistenti ai processi che le hanno fatte venire alla luce, ma addirittura si idealizza l'uomo moderno attribuendogli un potere che, come dimostra l'attuale impotenza generalizzata, ancora non ha. Occorre, molto più realisticamente,

riconoscere che l'uomo, prima di adoperarsi a fare, come uomo, le circostanze, è stato, in qualche modo, fatto dalle circostanze stesse. La stessa rottura che ha determinato l'inadeguatezza animale dell'uomo e la spinta alla trasformazione dell'ambiente circostante come forma normale della sua esistenza, è stato un evento che, per definizione, non può essere stato autoprodotta.

Valgono cioè, nel caso dell'uomo ancora animale, l'insieme di osservazioni fatte in laboratorio sugli animali, già alla fine del secolo scorso, da Thorndike. Il presentarsi di un problema, che corrisponde, al di fuori del laboratorio, al mutare delle circostanze nelle quali l'organismo deve realizzare la propria riproduzione, costringe l'animale a porre in essere dei comportamenti che non rientrano nel suo normale bagaglio di conoscenze pratiche. Esso non sollecita però l'emergere di un atteggiamento finalizzato alla soluzione del problema, e nemmeno la ricerca di un vero e proprio orientamento diverso da quello ereditato. L'azione persegue piuttosto la soluzione del problema alla cieca, per caso. È solo il verificarsi accidentale dell'effetto positivo che apre un primo spiraglio. Ed è necessario il ripetersi numerose volte del comportamento risolutivo accidentale affinché l'animale apprenda veramente un nuovo comportamento.

Se l'uomo, quando è ancora un animale, agisce in maniera coerente con questo principio generale e fa tutt'uno con la propria attività, se egli non affronta mai il problema cercando di dare preliminarmente un orientamento alla propria azione e ciò perché il problema nel quale si trova immerso non è un problema che egli si è liberamente dato, ma piuttosto il presentarsi accidentale di un ostacolo esterno, di una negazione, sulla via della propria riproduzione, è allora necessariamente vero che il principio generatore della sua stessa comparsa deve essere stato quello indicato

da Marx. Le riserve di Napoleoni risultano cioè del tutto incomprensibili e possono poggiare solo sull'ipotesi idealistica di un uomo che *inizia il proprio cammino umano non come animale, bensì in forma pienamente umana*. Un'ipotesi, questa, in totale contrasto con i dati sin qui acquisiti dalla scienza.

L'alienazione svelata

Le condizioni dell'emergere della soggettività

Cerchiamo di valutare l'importanza di quello che abbiamo sin qui rilevato muovendo dalla particolare angolazione alla quale ci costringe il confronto con Napoleoni. Non dobbiamo infatti dimenticare che le nostre riflessioni hanno preso le mosse dall'interrogativo che egli si è posto sul perché Marx affermi che l'uomo può, dapprima, estrinsecare le proprie forze e capacità, per poi eventualmente appropriarsele, «solo» nella forma dell'estraniamento. Ci sembra che una risposta a questo interrogativo si possa trovare, come ora cercheremo di mostrare, lungo le linee di sviluppo del discorso avviato nel precedente capitolo.

L'animale che cerca una soluzione a caso al problema nel quale si trova immerso, impara un nuovo comportamento, e trasforma eventualmente se stesso, solo se ripete casualmente più volte la soluzione accidentalmente individuata ed il comportamento nel quale essa si realizza. Attraverso la reiterazione, quel comportamento (appreso) diviene, infatti, un elemento intrinseco della struttura del suo essere. Per quanto in profondità possa spingersi questa trasformazione, ciò che l'animale non può però acquisire, nell'ambito di questo processo di adattamento, che rimane di tipo naturale, è l'elemento che Marx considera come intrinseco della soggettività umana: la capacità di confrontarsi con la propria azione prima di porla in essere, di avere un rapporto con essa (fatto, questo, che non autorizza a concludere che il confronto operato

dall'uomo quando diventa uomo sia necessariamente razionale e, tanto meno, che in conseguenza di esso vi sia sempre la certezza di ottenere il risultato atteso). I processi di adattamento del mondo animale non implicano, cioè, l'emergere di un elemento che è proprio della condizione umana, e che compare solo in epoca tarda, quando l'uomo ha già pienamente imboccato la via del suo sviluppo. Questo elemento, che si presenta nell'ambito del processo riproduttivo nella fase successiva a quella in cui è comparso il bisogno e che precede l'estrinsecarsi dell'azione diretta al suo soddisfacimento, è ciò che noi comunemente chiamiamo «scopo». È la presenza o l'assenza di questo elemento che permette di «distinguere fin dal principio il peggiore architetto dall'ape migliore». «È il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera» che contraddistingue infatti l'uomo dal resto degli animali. «Alla fine del processo produttivo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'idea del produttore, che quindi era già presente idealmente». Pertanto «egli non effettua soltanto un cambiamento di forme dell'elemento naturale; egli realizza nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il proprio scopo, da lui ben conosciuto, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà. E questa subordinazione non è un atto isolato. Oltre lo sforzo degli organi che lavorano, è necessaria per tutta la durata del lavoro, la volontà conforme allo scopo, che si estrinseca come attenzione».

Solo il presentarsi dello scopo testimonia, dunque, che ci troviamo di fronte ad un processo attivo, che non è più di tipo meramente naturale e nel quale ha fatto la comparsa una vera e propria soggettività. Il manifestarsi dello scopo presuppone, infatti, una struttura contestuale nella quale ha luogo una contrapposizione tra ciò che finalmente possiamo coerentemente definire come soggetto e ciò che possiamo, corrispondentemente, individuare come oggetto.

Ora, le ricerche di quest'ultimo secolo hanno mostrato che l'animale, come norma, non giunge a trovarsi in questa contrapposizione, esso «è immediatamente una cosa sola con la sua attività vitale. Non si distingue da essa. È quella stessa». Se, indubbiamente, è attivo, lo è in una forma nella quale la sua azione è espressione di forze oggettive che non sono da lui poste, mentre «l'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stesso della sua volontà e della sua coscienza. Non c'è, cioè, sfera determinata in cui l'uomo immediatamente si confonda». È solo il presentarsi di quest'ultimo rapporto con l'attività vitale che possiamo considerare come caratteristica intrinseca della soggettività, poiché è solo esso che fonda l'azione come potenzialmente libera, cioè scelta. Com'è stato, d'altra parte, ben sottolineato dalle ricerche etologiche più recenti, affinché compaia una forma potenziale di soggettività, occorre che l'organismo conquisti una «capacità di posposizione», e cioè che riesca a frenare le spinte istintive o anche la sollecitazione proveniente dalle abitudini apprese, e usufruisca di «un adeguato arco di tempo utile per disimpegnarsi opportunamente nelle circostanze nuove». La posposizione testimonia cioè di una «relazione» con le proprie energie vitali, che possono così essere colte in una qualche forma oggettiva.

La questione della separazione

Solo l'emergere della specifica condizione nella quale l'uomo, da un certo momento in poi, sviluppa la sua nuova forma di esistenza realizza, quindi, una vera e propria separazione di ciò che prima si presentava in unità immediata, dell'organismo dalla realtà esterna nella quale vive, che precedentemente costituiva un mero prolungamento del suo corpo. Come sottolinea acutamente Wittgenstein, «il risvegliarsi dell'intelletto avviene con una separazione dal terreno originario, dal

fondamento originario della vita». Ed è allora che si presenta, per la prima volta, il problema eminentemente umano della «scelta».

Data l'importanza della comprensione del fenomeno della separazione, ai fini di una coerente rappresentazione del fenomeno dell'alienazione, è opportuno soffermarsi brevemente su di esso.

Quando, nei *Grundrisse*, Marx afferma che «non è l'unità degli uomini viventi ed attivi con le condizioni naturali inorganiche del loro ricambio materiale [...] che ha bisogno di una spiegazione o che è il risultato di un processo storico, bensì la separazione di queste condizioni da questa esistenza attiva», secondo Napoleoni si limita a fare una fantasia filosofica, che è del tutto priva di fondamento. Tuttavia, se teniamo presente che, quando si afferma che un organismo vivente è in unità immediata con le condizioni della propria esistenza, ci si limita a dire che esso si riproduce nella forma dominante nel mondo naturale, appare evidente che Marx ha solo descritto sinteticamente il rapporto naturale attraverso il quale gli esseri dai quali l'uomo discende, al pari degli organismi vegetali ed animali si sono appropriati inizialmente delle condizioni della loro vita. L'esistenza di una interazione del genere per l'antenato dell'uomo era già un risultato acquisito, al tempo di Marx, dalla scienza ed è giusto che egli non abbia sentito alcun bisogno di tornare a questionare un fenomeno che stava allora diventando ampiamente noto agli studiosi ed accettato.

Il concetto di «unità», per descrivere la condizione originaria dell'uomo, è stato, d'altra parte, usato, come abbiamo appena visto, in termini assolutamente identici a quelli di Marx, da Wittgenstein, che è anche ricorso ad una spiritosa analogia esplicativa. Per descrivere la fase nella quale i primi ominidi si trovavano «uniti in una comunità di vita» con le condizioni della loro esistenza, Wittgenstein sostiene

che essi si trovavano in «rapporto» al loro ambiente circostante nello stesso modo in cui sono in «rapporto» tra loro «la pulce (che nel nostro caso gioca il ruolo dell'uomo) e il cane (che svolge la funzione di rappresentare l'ambiente)».

Ora, è certamente vero che uno dei presupposti dell'indagine scientifica è quello di rinunciare ad avanzare ipotesi aprioristiche «sulla natura dell'essere umano». Questa posizione, che Napoleoni ha richiamato nel suo intervento alla Società degli economisti dell'87, persegue astrattamente il giusto obiettivo di sottrarsi a delle rappresentazioni ideologiche. Ma il problema che ci troviamo qui di fronte è ben diverso, e solo un malinteso scientismo può indurre a mettere in discussione anche i risultati ai quali è giunta la paleontologia, che non può certamente essere tacciata di costituire una forma ideologica del sapere. D'altra parte, è del tutto evidente che, una volta che è stata accertata l'origine animale dell'uomo, il desumere, come fa Marx, che si sia verificato un processo di «scissione» non solo è consentito, ma addirittura inevitabile, poiché una simile conclusione consegue logicamente dalla constatazione dell'attuale differenza empiricamente constatabile tra gli esseri umani e gli altri animali.

La comparsa della soggettività umana come paradosso

D'altra parte, se l'uomo originariamente non è altro che un animale, è certo che egli non comincia il suo «cammino» in questa separazione. Ed è qui che emerge il problema posto da Marx. Come gli altri animali, l'uomo non si trova cioè fin dall'inizio in un rapporto nel quale cerca di orientare la propria attività a priori secondo «la legge del suo scopo», perché per lui non c'è ancora uno scopo da perseguire e la sua azione è l'espressione di forze oggettive del tutto analoghe a quelle del resto del mondo animale e vegetale. La comparsa della nuova facoltà, che

lo distinguerà essenzialmente dal resto del mondo animale, è dunque il frutto di uno sviluppo, di una vera e propria rottura rispetto ad una preesistente condizione ed è questa, come sostiene giustamente Marx, che ha bisogno di «una spiegazione».

Se si tiene conto di ciò, è evidente che l'affermazione di Marx, secondo la quale l'essere umano può estrinsecare le proprie forze e capacità, per poi appropriarsele, dapprima solo nella forma dell'estraniamento, va sottoposta a verifica già in relazione al momento della transizione dalla condizione propriamente animale a quella embrionalmente umana. Solo in una seconda fase, dopo aver affrontato e risolto questo primo problema, si può riferire quell'affermazione al processo di sviluppo di questa umanità e valutare la sua veridicità anche in rapporto ad esso.

Ma che cosa vuol dire che senza estraniamento non può esserci appropriazione delle forze specificamente umane da parte dell'uomo? Significa, evidentemente, che l'estraniamento è una condizione positiva indispensabile per l'emergere dell'umanità dell'uomo, per la sua realizzazione come soggetto. Ora, è proprio l'attribuzione di una simile determinazione all'alienazione che coglie Napoleoni completamente di sorpresa. Egli è abituato a sperimentare solo il lato negativo dell'alienazione stessa, e l'idea che quest'ultima possa svolgere anche un ruolo essenzialmente positivo nello sviluppo umano gli risulta del tutto estranea. Per questo le parole di Marx gli suonano incomprensibili ed è spinto a concludere sbrigativamente che la questione sollevata rimanga irrisolta. Tuttavia, come ora cercheremo di mostrare, il disorientamento di Napoleoni è del tutto ingiustificato, e la questione sollevata da Marx ha una soluzione.

Certamente si tratta di una soluzione alla quale si giunge con una qualche difficoltà, perché il problema presenta un relativo grado di complessità. La

comparsa, prima, e lo sviluppo, poi, della soggettività umana costituiscono, infatti, un evidente paradosso, la cui natura può essere sintetizzata nel modo seguente. Come può accadere che un non soggetto (l'uomo animale), attraverso la sua azione non soggettiva, giunga a divenire un soggetto (l'uomo umano)? In altri termini: come può un essere che non agisce attraverso la mediazione di uno scopo far emergere, come effetto del suo agire, un proprio comportamento dominato dalla sottomissione allo scopo?

Per il fatto di muoversi nell'ambito di un simile paradosso senza poter percepire la sua natura paradossale, i nostri antenati hanno avuto bisogno di diluirlo, per renderlo coerente con il grado di sviluppo della loro conoscenza, e non sono così stati in grado di spingersi al di là di una rappresentazione dell'origine dell'uomo sostenuta dal mito creazionistico. Come sottolinea Marx: «la creazione è una rappresentazione assai difficile da sradicare dalla coscienza del popolo; questi infatti non riesce a concepire che la natura e l'uomo possano esistere per opera propria, posto che ciò contraddice tutti i dati evidenti della vita pratica». Nell'ambito di questa risposta mitica la soluzione del problema è piana: l'uomo è come è perché *in tal modo è stato immediatamente fatto da potenze superiori*, che lo hanno voluto in quella specifica maniera. Così, ad esempio, il dio degli ebrei e dei cristiani ha «voluto» l'uomo, e lo ha «creato» immediatamente «a sua immagine e somiglianza». Con questa soluzione il problema viene svuotato della sua forma paradossale: gli uomini si presentano fin dall'inizio come uomini, come soggetti, e l'emergere delle loro capacità fa tutt'uno con la loro stessa origine. Il loro contrapporsi all'ambiente circostante non è cioè il risultato di un processo, bensì un dato originario. È dio che, nel crearli, stabilisce che il loro destino è di avere un'anima e di «dominare» sui pesci, sugli uccelli, sul bestiame e su tutta la terra.

Nel momento in cui si può, e si deve, come ai nostri tempi, fare a meno della rappresentazione dell'uomo costruita intorno al mito creazionistico, ci si può poggiare solo sull'ipotesi alternativa, che Marx chiama della «*generatio aequivoca*», cioè sulla soluzione di un problema del quale non si nega più la natura paradossale.

Quando Napoleoni legge il testo di Marx, non riesce ad attribuire ad esso un senso perché, probabilmente, non si rende conto di trovarsi di fronte alla soluzione di un paradosso. In altri termini egli è alla ricerca di una risposta piana, che risulterebbe, però, del tutto incoerente con la natura del problema. Non trovando questo tipo di risposta, balza alla conclusione che la questione dell'origine dell'alienazione rimanga in Marx aperta.

A noi sembra, a differenza di Napoleoni, che la soluzione di Marx sia una soluzione vera, e che Napoleoni non sia in grado di accettarla solo perché ha frainteso lo stesso problema di partenza. Vediamo su che cosa poggia questa nostra affermazione e se essa sia sufficientemente solida da poter essere condivisa da chi ci legge.

Che cosa sostiene Marx nel passo al quale Napoleoni fa riferimento? Innanzi tutto che la «*generatio aequivoca*» ha luogo in un processo il cui risultato è l'uomo, nonostante l'uomo, che pure è l'agente di quel processo, non ne costituisca il punto di partenza. Questo, indubbiamente, si presenta come un dato confermato scientificamente, dal quale, Marx o non Marx, non si può prescindere senza ricorrere ad ipotesi alternative decisamente arbitrarie. Il residuo di verifica da compiere si riferisce allora al *come* questo processo, attraverso il quale una specie di non uomini è diventata, grazie alla propria azione, una specie di uomini, abbia concretamente avuto luogo.

Il primo gradino: lo svuotamento

Per rappresentare astrattamente il primo gradino del cammino percorso, Marx usa il concetto di «svuotamento» (*Entäußerung*). Questo termine, che viene da lui utilizzato anche in riferimento a successivi momenti dello sviluppo sociale, descrive il particolare processo attraverso il quale l'uomo ancora animale giunge finalmente a sperimentare le particolari condizioni della sua esistenza nella forma dell'esteriorità, cioè attraverso la mediazione di una separazione, nella quale il suo essere tutt'uno con quella parte dell'ambiente che media la sua vita e con la sua stessa attività vitale *si dissolve*.

Ora, è proprio nella rappresentazione di questa separazione, che è condizione dell'emergere della soggettività, che di solito si cade in un primo errore logico-analitico. Infatti, l'esteriorità non si presenta inizialmente, come invece si è solitamente portati a credere, attraverso un ragionamento analogico, con una veste positiva, cioè come un rapporto nel quale è già contenuto un riconoscimento pratico dell'ambiente esterno come un mero oggetto appropriabile attraverso la propria attività produttiva. Una simile rappresentazione implica che il divenire umano degli uomini abbia avuto luogo in una immediatezza, e cioè che essi si sono sbarazzati della loro natura animale come per incanto.

Ma la realtà storica è ben più complessa di simili fantasie. Gli uomini giungono, infatti, a riconoscere la natura oggettiva del particolare ambiente che li circonda, e dal quale dipendono, attraverso l'esperienza di quell'ambiente «come non appartenente al loro essere e ad essi sovrastante». Il termine «svuotamento» esprime con sufficiente chiarezza il fatto che questo passaggio non è altro che *la perdita di efficacia, totale o parziale, del precedente comportamento*, che l'individuo poneva in essere come

immediata manifestazione di sé, cioè «istintivamente». Nel corso dello svuotamento, l'uomo non sperimenta più via via il particolare ambiente circostante come un mero prolungamento del proprio corpo, bensì come un qualcosa che gli sta di fronte, che gli è contrapposto e che gli si contrappone semplicemente perché, nonostante per vivere egli debba appropriarselo, non può farlo nella maniera che gli era «naturalmente» propria fino a quel momento.

È questo il passaggio analitico centrale che sorregge tutta la costruzione marxiana. Per questo dobbiamo approfondirlo ancora un po'. Con il termine di svuotamento Marx cerca di descrivere il primo fenomeno che ha luogo nell'organismo vivente, e quindi anche nell'uomo, nel momento in cui subisce una negazione. Se le circostanze mutano in maniera significativa, l'organismo sperimenta via via una crescente difficoltà ad esternare l'attività riproduttiva nella forma che gli è propria. Vale a dire che egli viene «svuotato» del principio ordinatore che, attraverso la particolare sensibilità della quale è dotato, guida l'attività, conformandola alle condizioni di esistenza dell'organismo stesso, che si trovano al di fuori di lui. È vero che per un qualche periodo di tempo l'organismo conserva comunque un potenziale di energia, che astrattamente potrebbe consentirgli di riprodursi, ma essendo ormai inibita la sua normale relazione con le preesistenti condizioni esterne della riproduzione, che vanno scomparendo, questa energia non dispone più di un «conduttore» - appunto la forma di attività precedentemente praticata - che potrebbe consentirle di estrinsecarsi in maniera efficace.

Nel momento in cui, di fronte ad una negazione, l'organismo non sperimenta questo scarto, e, nonostante le frustrazioni che subisce, non si accorge negativamente di se stesso, è necessariamente destinato a soccombere. Infatti, in tal caso, non può far

altro che ostinarsi a porre in essere il comportamento sempre seguito, che però non è più in grado di assicurargli la riproduzione e si risolve, quindi, in una mera dissipazione della propria carica vitale. È evidente, d'altra parte, che la possibilità di impiegare questa carica e di assicurarsi in tal modo la riproduzione dipende dal grado di apertura che il mutare delle circostanze lascia al singolo individuo o al gruppo. Un nuovo contesto che inibisca totalmente e repentinamente le capacità dell'organismo è sostanzialmente privo di aperture, e l'individuo ed il gruppo possono solo soccombere. Se il nuovo ambiente risulta, invece, solo parzialmente estraneo alla normale sensibilità dell'organismo, c'è spazio per tentare un'azione alla cieca, e quindi ci sono dei gradi di apertura. È ovvio che in questo caso, il verificarsi o meno della soluzione ed il suo ripetersi, fino all'eventuale acquisizione di un nuovo comportamento riproduttivo, dipenderà anche dal grado di elasticità comportamentale dell'organismo stesso.

Ora, possiamo dire che il grado di elasticità è, in un certo senso, misurato innanzi tutto dalla capacità dell'organismo di sperimentare lo svuotamento che ha luogo nel corso della negazione. Se lo svuotamento viene percepito solo come evento negativo, e cioè l'organismo si comporta in maniera da *rifiutare di essere investito dalla propria passività*, gli spazi riproduttivi eventualmente esistenti tenderanno ad essere ignorati e lo svuotamento si manifesterà allora solo come esperienza terminale. Se l'accettazione della propria passività avviene, invece, in un momento non tardo del processo di negazione, il comportamento può aprirsi a dei tentativi alla cieca. Se ci sono ancora delle energie residue, c'è anche una qualche probabilità che una soluzione accidentale si presenti.

Le conferme empiriche del verificarsi dello svuotamento

È passato molto tempo dal momento in cui Marx elaborò la sua teoria dello sviluppo umano e le ricerche in campo etologico ed antropologico si sono estese enormemente. È pertanto opportuno spendere qualche parola sulla rispondenza tra la categoria dello svuotamento contenuta nella teoria marxiana e i fenomeni che hanno luogo nella vita degli esseri viventi e che sono stati rilevati scientificamente.

Sarà forse capitato a qualcuno di osservare un cucciolo che arriva per la prima volta sulla spiaggia in un giorno in cui il mare è mosso. Se il padrone entra in acqua, il cane cerca di seguirlo. Tuttavia, subito si ferma e torna indietro, punta le orecchie, comincia a correre nervosamente avanti e indietro, ed abbaia. Il nervosismo aumenta se il cucciolo viene invitato dal padrone a seguirlo. È raro, però, che il cane riesca ad entrare in acqua e a spingersi fino al padrone. Il rumore delle onde che si infrangono e il furioso movimento dell'acqua davanti ai suoi occhi, gli impediscono di porre in essere un atto per lui altrimenti normalissimo, come quello di avvicinarsi al padrone. Il nervosismo, il correre, l'abbaiare si presentano tutte come attività sostitutive di un'azione che il cucciolo, nonostante altrove rientri nel suo normale comportamento riproduttivo, non si sente lì in grado di compiere.

Ora si può pensare che il rumore e l'intenso movimento delle masse d'acqua determinino nel cane uno stato di paura e che pertanto l'impossibilità di avvicinarsi al padrone, e l'agitazione che ad essa si accompagna, possano essere spiegati in questi semplici termini: e ciò è indubbiamente vero. Tuttavia, il senso di questa osservazione va ulteriormente precisato. La tensione che il cucciolo evidentemente sperimenta deriva dal fatto che un comportamento per lui normale, e che egli cerca di porre nuovamente in atto, viene ora inibito, e viene inibito dal contesto. C'è, cioè, un rapporto tra le nuove circostanze nelle quali cerca di agire e l'inibizione, ed è in

questo rapporto che egli sperimenta uno smarrimento della sua preesistente capacità di avvicinarsi al padrone. Si potrebbe essere portati a credere che la particolare forma assunta dal mutare delle circostanze determini un significativo impatto sensoriale, e che per questo la paura si presenti come particolare forma dello svuotamento. Ma le cose stanno diversamente. Uno degli sviluppi dei famosi esperimenti di Pavlov ci consente, infatti, di trovare un fenomeno del tutto analogo in un contesto molto più tranquillo di una spiaggia battuta dal vento.

Pavlov riuscì infatti a produrre nei cani un riflesso condizionato non solo in risposta al suono di un metronomo, ma anche in corrispondenza della esibizione di immagini. Se ad un cane si presenta ripetutamente del cibo in corrispondenza di una figura circolare, intercalata ad una figura ellittica senza accompagnamento di cibo, sarà ben presto in grado di associare la figura circolare al cibo e quella dell'ellisse all'assenza di cibo, associazione e non associazione che vengono misurate attraverso la sua salivazione. Ma Pavlov scoprì anche che, se la «differenza tra le forme delle immagini viene ridotta, accorciando da una prova all'altra l'ellisse, fino ad un certo punto l'animale riesce a discriminare tra le due figure, ma quando l'ellisse è ridotta quasi ad un cerchio il cane comincia ad abbaiare e a mostrarsi estremamente agitato». Ciò che rende agitato il cane è la progressiva scomparsa nell'ambiente esterno *delle differenze che costituiscono la base del suo principio orientativo*. Questa scomparsa si riflette sulla sua sensibilità determinando le condizioni per un corto circuito comportamentale, che costituisce il primo momento del processo di svuotamento. Per questo, nonostante non vi siano grandi forze esterne coinvolte nel cambiamento, la tensione è notevole.

Possiamo sostenere che, in qualche modo, il cane di Pavlov prova una sensazione del tutto analoga a quella che noi uomini proviamo quando entriamo in luoghi come le cosiddette «case magnetiche» dei Luna Park. Chi ha fatto questa esperienza sa come il mutamento nelle proporzioni e nelle prospettive delle diverse componenti dell'ambiente determini uno stato confusionale sensoriale che rende difficili i più semplici movimenti. E, d'altra parte, il particolare rapporto che i nostri antenati hanno talvolta avuto con le eclissi di sole rappresenta abbastanza bene come il cambiamento anche di un solo elemento dell'ambiente esterno genera talvolta una situazione di grave disorientamento.

Parlando delle formiche, Chauvin ci fornisce uno splendido esempio di come talvolta il mutare delle circostanze produca nell'organismo uno svuotamento totale, nonostante l'ambiente stesso di per sé non *agisca* in alcun modo direttamente su di esso. Quest'ultimo si sente svuotato solo in conseguenza di una totale disorganizzazione della propria sensibilità, che si verifica nel nuovo contesto. Nel tentativo di conoscere quali fossero le prede che le formiche rosse catturano nel corso della loro caccia, il mirmecologo aveva fabbricato delle trappole a forma di scatole, con delle griglie di uscita. Passando attraverso le griglie, le formiche avrebbero dovuto mollare la preda a causa della ristrettezza dello spazio. Chauvin aveva inizialmente costruito queste sue trappole in alluminio e in plastica. Si accorse però ben presto con stupore che le formiche che finivano dentro quelle scatole «le riempivano fino all'orlo, rifiutandosi di uscire e morivano per l'ammucchiamento e per l'acido formico che la mutua eccitazione le induceva ad emettere». Scoprì così che la plastica ed il metallo determinano nelle formiche una sorta di orrore e, quando le «avvolgono», inducono in loro una tale confusione generale della sensibilità da impedire di frenare atti autodistruttivi.

Nello svuotamento, quindi, non solo si verificano talvolta situazioni estreme, nelle quali l'organismo è bloccato ed incapace di agire secondo il normale comportamento riproduttivo, ma addirittura situazioni ancora più estreme nelle quali la sensibilità è talmente stravolta da generare processi autodistruttivi.

Quanto incisiva sia talvolta l'influenza delle circostanze sulla conservazione delle particolari capacità individuali delle quali è depositario un organismo, e che sono indispensabili alla sua riproduzione, è mostrato anche dagli esperimenti sui primati condotti a suo tempo all'università del Wisconsin e che qui riassumiamo citando il resoconto che ne dà Manusia. «Viene descritto anzitutto il caso dei piccoli separati dalle rispettive madri poche ore dopo la nascita ed allevati, in un salone comune, in gabbie individuali dove vennero allattati artificialmente. In questo modo gli animali potevano vedere ed udire i loro simili, ma non avevano la possibilità di venire a contatto fra di loro. Crescendo, le scimmiette rivelarono ben presto diverse anomalie del comportamento. Spesso guardavano fissamente nel vuoto o si stringevano la testa fra le mani: alcune svilupparono abitudini coatte, come pizzicare lo stesso punto del proprio corpo con le dita per centinaia di volte al giorno, qualche scimmietta mordeva il proprio corpo fino a farlo sanguinare; alcune, all'avvicinarsi di un essere umano, rispondevano con l'autoaggressione». «Quando all'età di un anno, furono messe insieme, si dimostrarono particolarmente aggressive l'una con l'altra; i giochi erano ridotti al minimo e così le operazioni sociali, come lo spulciarsi reciproco, così importante nella vita delle scimmie. Le conseguenze furono evidenti quando gli animali raggiunsero la maturità riproduttiva: negli approcci sessuali i maschi erano oltremodo aggressivi e le femmine rispondevano o con l'attacco o con la fuga. Nessun accoppiamento si verificò, neanche dopo mesi o anni».

Potremmo continuare con gli esempi, e sviluppare una teoria dello svuotamento in tutte le sue implicazioni, ma un simile compito travalica ampiamente lo scopo più limitato che stiamo qui perseguendo. Ai nostri fini è sufficiente aver avuto una conferma del fatto che ad ogni negazione, parziale o totale, corrisponde presto o tardi uno svuotamento, cioè una inibizione, parziale o totale, della sensibilità e del comportamento del particolare organismo che viene negato.

Il punto di passaggio: il non soggetto che si riconosce come tale

È importante, a questo punto, non rappresentarsi il processo di svuotamento umano sopra descritto in maniera erronea, come a se stante, e riconoscere che in esso ci sono state certamente delle aperture e l'emergere di attività con esse coerenti. Infatti, mentre si consumava, i primi ominidi hanno dovuto pur sempre continuare a riprodursi, altrimenti non staremmo oggi ad affrontare la questione dell'origine delle loro capacità. Essi hanno dovuto, cioè, agire in modo da appropriarsi delle condizioni della loro esistenza, per quanto mutate fossero queste condizioni rispetto al precedente periodo.

Ciò implica che lo svuotamento si presenta come il lato negativo di un processo nel quale si è necessariamente manifestato anche un lato positivo che Marx indica con il termine di «superamento» dello svuotamento.

D'altra parte, abbiamo già visto, parlando del problema della «fuoriuscita dal capitalismo», che è impossibile rappresentarsi qualsiasi processo evolutivo umano come meramente negativo, senza doverselo immaginare come catastrofe, e per poterlo ipotizzare come fenomeno produttivo si deve piuttosto contemporaneamente associarlo con il suo positivo concreto. Per questo dobbiamo adesso riconoscere che il

superamento della condizione animale ha dovuto presentarsi, a sua volta, in una duplice determinazione. Spesso, è proprio nel tentativo di afferrare questo passaggio essenziale che si commette un secondo errore, che è solo il risvolto del primo. Una volta acquisito che ciò che caratterizza l'azione umana è il fatto di non estrinsecarsi più istintivamente, si passa in genere a desumere che essa si sia presentata immediatamente come l'opposto positivo dell'azione istintiva, e cioè come una vera e propria pratica libera. Attraverso quest'arbitraria semplificazione si asserisce, consapevolmente o inconsapevolmente, che l'uomo è «nato» nella stessa forma nella quale lo conosciamo noi oggi, e cioè che da non-soggetto egli si è trasformato *repentinamente e pienamente* in soggetto. E, tuttavia, un simile evento, mancando inizialmente una base reale pratica alla soggettività, sarebbe stato materialmente impossibile, ed è quindi pura fantasia l'immaginarlo.

Pertanto, se è vero che l'uomo comincia a distinguersi dagli animali nel momento in cui non riproduce più istintivamente se stesso, e comincia invece a «produrre» i mezzi della propria esistenza, è tuttavia altrettanto vero, per necessità logica, che la soggettività che si manifesta dapprima in questo processo produttivo non può presentarsi inizialmente nella maniera nella quale tendiamo ingenuamente ad immaginarla in analogia con la nostra soggettività odierna. Vale a dire che essa è l'estrinsecazione di un «soggetto» la cui caratteristica precipua è quella di agire in una maniera nella quale, da un lato, è contenuta una coerente esperienza della propria non-soggettività e, dall'altro, ha luogo una coerente percezione della natura non ancora pienamente oggettiva dell'ambiente circostante.

In altri termini, per il modo in cui agisce e per il modo in cui rappresenta la propria azione l'uomo pone praticamente ciò che diverrà proprio della sua

soggettività, il potere di trasformare l'ambiente circostante e la capacità di incidere sul comportamento degli altri uomini, al di fuori di sé, e pone in maniera ricorrente ciò che diverrà in seguito l'oggetto esterno della sua azione come interno a sé e capace di decidere immediatamente del suo essere. Intervengono cioè fenomeni proiettivi e introiettivi, che testimoniano della difficoltà del costituirsi della soggettività. «Se», afferma Marx con un linguaggio ancora carico di echi filosofici, ma inequivocabile sul piano dei contenuti, «l'uomo reale [. . .] pone le sue forze essenziali, reali ed oggettive, come oggetti estranei, questo atto del porre non è soggetto; è la soggettività di forze essenziali oggettive, la cui azione deve essere anche oggettiva».

Solo quando teniamo conto di questo elemento riusciamo a far giocare praticamente nella nostra rappresentazione il fatto che l'antenato animale dell'uomo «è originariamente natura», e solo attraverso un lungo processo storico, tutt'ora in corso, trascende parzialmente la sua originaria condizione. Ciò comporta che qualsiasi rappresentazione nella quale la soggettività originaria dell'uomo non fa la sua comparsa in forma capovolta, come non-soggettività, è necessariamente il frutto di una fantasia. Proprio perché si rapporta, e non può non rapportarsi, al mondo in una forma capovolta - di soggetto che non è soggetto e che pone la propria soggettività come emanazione immediata di forze esterne sovrastanti - l'uomo è strutturalmente dominato dai rapporti e dalle pratiche che realizza, e, paradossalmente, trova in questo dominio una conferma della propria natura di non soggetto, nonostante sia lui, con la propria azione a determinare, entro certi limiti, concretamente la realtà.

Come ci ricorda Marx *nell'Introduzione* del '57, un comportamento sociale che finalmente cominci a «trasferire la fonte della ricchezza dall'oggetto all'attività

soggettiva», e cioè un comportamento mediato dall'esperienza che l'uomo ha di se stesso come produttore del proprio ambiente e dei propri rapporti è un fenomeno recentissimo e presuppone una generale trasformazione del mondo. Per questo, solo le ultime generazioni hanno iniziato a sperimentarlo in massa, nonostante, come risulterà evidente dagli argomenti sviluppati in questa ricerca, non abbiano ancora raggiunto una forma socialmente matura di questa esperienza.

Il superamento dello svuotamento

Ma come possiamo rappresentarci in maniera concreta il punto di partenza del processo storico attraverso il quale gli esseri umani hanno conquistato un primo rapporto positivo, non più animale, con le condizioni della loro esistenza?

Se la separazione è un risultato non intenzionalmente prodotto, e la condizione di partenza degli uomini è quella di esseri che si rapportano al loro ambiente «non per scelta, ma per essere cresciuti insieme ad esso», dobbiamo per forza trovare, all'inizio, delle forme di coscienza nelle quali la separazione stessa è negata e delle pratiche coerenti con il predominio di questa spinta ad affermare l'unità. Ed è quello che effettivamente la storia e le ricerche antropologiche ci confermano. Riportiamo qui solo qualche esempio. «Se si chiede ai boscimani che differenza c'è tra un uomo ed una tigre essi non sanno dare alcuna risposta precisa». «Quando i Bororo del Brasile sostengono di essere degli araras rossi,» sottolinea un antropologo, «questo non significa che essi diverranno dopo la morte araras, né che gli araras sono Bororo trasformati». Essi intendono invece esprimere l'esistenza di «una vera e propria identità di essenza», al punto da spennare sistematicamente i pappagalli per rivestirsi delle loro piume. Nel momento in cui «Von Steinen, che riferisce l'esempio, giudica inconcepibile che essi si sentano al tempo stesso esseri umani ed uccelli dal

piumaggio rosso», cade nell'errore in cui sono sempre caduti gli studiosi. Vale a dire che attribuisce all'epoca precedente la stessa coscienza della quale è portatrice l'epoca nella quale egli è immerso e interpreta il mondo attraverso le limitate rappresentazioni dell'ambiente sociale del quale fa immediatamente parte. Come ci hanno insegnato numerosi studiosi nel corso di quest'ultimo secolo: «per una mentalità retta dalla legge di partecipazione, la difficoltà di sperimentarsi come animali non esiste». Semmai è difficile immaginare che i Bororo possano veramente sentirsi come «esseri umani», cioè qualcosa di più rispetto all'essere Cera o Tugaré, una delle due metà nelle quali ciascun villaggio si divide, e, in aggiunta, araras.

Una simile esperienza può infatti scaturire solo dalla definitiva rottura degli angusti limiti nell'ambito dei quali la riproduzione della comunità è avvenuta, ed è inimmaginabile in una comunità come la loro, ancora ripiegata su se stessa. Nelle comunità arcaiche, ci ricorda Durkheim, è normale che gli uomini si concepiscano come animali o come piante, ed è certo che anche se credono di appartenere «al popolo degli uomini», considerano questo secondo insieme come costituito dai soli membri dell'etnia alla quale appartengono. È cioè più normale che un Bororo riconosca una propria identità con gli araras che con il Von Steinen, nonostante la sorpresa di Von Steinen dimostri come egli si sia spinto, a sua volta, di poco al di là dei Bororo, identificando immediatamente l'essere umano solo con se stesso.

Un fenomeno del genere non è molto difficile da comprendere se si tiene presente quanto sopra richiamato e cioè che, di norma, l'animale sperimenta quella parte dell'ambiente, con la quale interagisce abitualmente, come un prolungamento del proprio corpo. Non è allora strano che per i nostri lontani antenati «le frontiere dell'io fossero labili e fluttuanti». La limitata forma dell'attività di appropriazione, che si

presenta come una rielaborazione del precedente comportamento istintivo, fa sì che sopravviva una partecipazione che lega esistenze, per noi distinte, «in simbiosi mistiche che giungono fino all'identificazione e all'interscambiabilità». Un'ulteriore evidenza empirica dell'esistenza di una forma di identità immediata dell'organismo animale con ciò che immediatamente lo circonda è, d'altra parte, fornita anche dalla particolare evoluzione di quegli esseri «umani» che per accidente sono stati allevati da animali. In tutti i casi questi esseri percepivano se stessi come membri della specie che li aveva allevati. Analogamente a quanto accade nelle specie animali che vengono accidentalmente allevate da una specie diversa da quella alla quale appartengono, essi si sentono immediatamente uni con gli esseri circostanti che li fanno essere ciò che sono.

Quando gli esseri umani giungono a sperimentare ripetutamente la separazione, poiché non hanno veramente superato i limiti soggettivi nell'ambito dei quali la loro vita si svolgeva, possono riconoscere la separazione, che non si presenta ad essi come manifestazione della loro volontà, solo nell'ambito di quei limiti, e cioè per negazione. Per questo si rifugiano in riti tendenti a ricostituire, per altra via, un legame di unità immediata. «Certe razze umane», afferma acutamente Wittgenstein, «hanno adorato la quercia, semplicemente per il fatto che quelle razze e la quercia erano unite in una comunità di vita».

D'altra parte, che l'esperienza della separazione, fatta a un livello ancora prevalentemente animale, per il senso di impotenza che determina, implichi forme di fissazione catatonica ad alta intensità emotiva, è dimostrato anche da numerosi fenomeni del mondo animale: gli agnelli che subiscono la perdita improvvisa della madre, ad esempio, si «legano durevolmente ad una cosa del paesaggio prossima al

luogo del triste evento, e non possono più staccarsi da essa», che «li affascina per sempre».

Il comportamento adorante testimonia che l'uomo, che percepisce la propria separazione, riconosce anche praticamente ed in maniera fortemente *emotiva il proprio legame con gli oggetti della propria esistenza* e pone - coerentemente! - il potere sulla propria riproduzione immediatamente *in ciò che lo fa essere l'essere che è*.

Così, in maniera del tutto corrispondente con la realtà, il potere sociale in formazione non viene sperimentato come un potere proprio degli uomini. Poiché non sono loro che fanno essere la natura circostante così com'è, bensì è quest'ultima che, riproducendosi in forma spontanea, fa eventualmente essere gli uomini come sono, non può emergere un diverso approccio nel rapporto con le condizioni della propria esistenza.

La difficoltà per gli individui contemporanei di comprendere questa realtà è indicativa della loro incapacità di far valere concretamente alcune delle conoscenze che hanno acquisito, che rimangono, purtroppo, solo forme astratte del sapere. «La rappresentazione del mana», ci ricorda ad esempio un testo che è stato un classico dell'antropologia italiana, «è tra le più complesse e difficili da definire. Codrington l'aveva designata come una forza spirituale, che veniva caratterizzata in seguito come una forza magica soprannaturale. Il mana così formulato sarebbe il fondamento dell'animismo. Ma l'ulteriore svolgersi degli studi metteva in luce una fase preanimistica del pensiero primitivo, alla quale sembra più propriamente appartenere questa rappresentazione. L'uso della parola 'mana' sembra avere la sua applicazione là dove non c'è ancora il concetto di un'anima [...] Il mana è nello stesso tempo un potere, una causa, una forza, una qualità, una sostanza» che sono proprie

di (alcuni) oggetti esterni all'uomo, le cui interazioni con la comunità o il singolo vengono sperimentate in una immediatezza, nella quale il potere esterno all'uomo è tutto, e l'uomo non ha praticamente alcun potere. E questa, non altra, è la condizione reale nella quale l'uomo inizia il suo cammino. Quando l'uomo giunge all'animismo, ha già superato alcuni gradini del suo processo di sviluppo, poiché il potere non è più limitato ad un ristretto insieme di oggetti particolari, bensì è colto nella sua natura più generale e nelle sue molteplici manifestazioni, che vengono unificate nel concetto astratto di «spirito».

Il problema dell'orientamento

Non è questa la sede per ripercorrere l'intero processo dello sviluppo umano. Ci basta qui sottolineare che, proprio perché l'uomo sta perdendo la capacità di muoversi in modo istintivo, ma non esistono ancora le condizioni perché egli possa cominciare a muoversi adeguatamente in una forma «scelta», emerge il problema della ricerca di un orientamento. Questa ricerca, d'altra parte, non può aver luogo nelle forme familiari a noi uomini moderni che, muovendoci in un mondo ordinato dal lavoro e dal sapere ereditato dai nostri antenati e dal nostro agire, possiamo procedere con distacco e discernimento, bensì avviene in una immediatezza nella quale l'operare di forze ignote è un dato di fatto ineliminabile e quotidiano, ed impone le proprie leggi di svolgimento. La possibilità di riprodursi si fonda qui interamente sulla capacità di saper distinguere dove si annida la potenza che l'uomo *non sa ancora come far anche propria*, e che, tuttavia, decide della sua riproduzione. È da questa particolare forma del bisogno di orientamento che lentamente emerge l'esperienza magico-religiosa e la forma mistica della vita che con essa si intreccia. Poiché il recedere del peso del comportamento indirizzato dall'istinto si manifesta

originariamente nell'uomo non attraverso l'esperienza di essere un creatore, bensì attraverso l'esperienza di «non essere altro che una creatura», egli cerca quelle manifestazioni del potere che non ha, che pure sperimenta esistere al di fuori di sé ed avere un legame con la propria riproduzione. Dato che la natura di questo potere è ignota, esso viene avvicinato con timore, e cioè gli uomini lo cercano «in una atmosfera emozionale e mistica». Come osserva giustamente Eliade, «per i primitivi il sacro equivale a potenza».

Poiché, con il procedere dello «svuotamento» della propria natura animale, l'ambiente circostante viene percepito sempre di più come un potenziale caos capace di inghiottire il singolo e la comunità, e senza orientamento non c'è possibilità d'azione, l'uomo si aggrappa alle ierofanie. Queste manifestazioni di un potere sovrastante consentono di individuare «dei punti di riferimento, un centro, attorno al quale l'essere può praticamente ruotare». La rilevazione di uno spazio sacro, di un oggetto sacro, di un animale sacro, proprio perché costituiscono delle manifestazioni di un potere con cui occorre fare i conti, «consentono l'orientamento nell'omogeneità del caos, e quindi la fondazione del mondo e la vita reale».

È importante comprendere perché lo sviluppo prende questa via, che per chi è impigliato nelle ingenuie manifestazioni dell'odierno senso comune ed immagina la forma odierna dell'umanità come forma immanente, può apparire contraddittoria. Con il regredire del comportamento istintivo, gli uomini sono via via costretti a «scegliere» e, tuttavia, sarebbe ingenuo rappresentarsi queste loro «scelte» come una manifestazione di libertà.

L'esperienza insegna presto agli uomini originari che quello che fanno si ritorce con facilità contro di loro, annullando i loro sforzi e mettendo, spesso, in discussione

la loro stessa riproduzione. Essi scoprono, cioè, che le loro «scelte» hanno luogo in un contesto nel quale ci sono delle condizioni esterne ineliminabili che decidono, a prescindere dai desideri e dalle aspettative, se ciascun atto sarà o meno un atto riproduttivo, se determinerà conseguenze negative o se, addirittura, non si risolverà in un disastro. Per questo gli uomini non si sentono «liberi di scegliere» il posto o l'oggetto sacro. Poiché il potere con il quale debbono fare i conti è un potere esterno, non possono far altro che «cercarlo e scoprirlo per mezzo di segni [che ai più appaiono come] misteriosi». Questo approccio magico-religioso al mondo - che indubbiamente costituisce un'alienazione - è un *passaggio ineliminabile dello sviluppo dell'umanità*. Si tratta infatti del costituirsi stesso della soggettività, la quale può venire alla luce solo attraverso l'instaurarsi del processo circolare dell'essere, che include in sé, in modo ancora confuso, l'insieme delle energie soggettive e oggettive che formano il contesto, e che l'uomo deve ancora imparare ad appropriarsi.

Ora, è proprio in rapporto alle pratiche che gli uomini originari pongono in essere nel corso di questa ricerca che Wittgenstein avanza una delle più interessanti critiche a Frazer, che ci consente di avvicinarci, con un linguaggio diverso da quello di Marx, all'alienazione. «Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini», afferma Wittgenstein, «è insoddisfacente, perché le fa apparire come errori».

Ma che cosa c'è di sbagliato nel supporre che le rappresentazioni magiche e religiose dei nostri lontani antenati fossero degli errori? Noi diciamo che in uno svolgimento, in un'operazione, in un processo si commette un errore quando si fa qualcosa che può e deve essere evitato. Si tratta, cioè, di un comportamento, di un passaggio che non solo non sono necessari nell'ambito del processo nel quale hanno

luogo, ma, addirittura, sono incoerenti con esso. Pertanto, quando Wittgenstein sottolinea che è sbagliato rappresentarsi le concezioni e le pratiche dei nostri antenati come erranee, egli intende sottolineare che *quelle pratiche e quelle rappresentazioni erano inevitabili, cioè necessarie*. Per riuscire a rappresentarsele come erranee, si deve cadere nel grave fraintendimento metodologico di mescolarsi immediatamente con i propri antenati ed immaginare che essi potessero appropriarsi direttamente di quelle che sono le nostre forme di vita e di pensiero. Tuttavia, queste ultime non erano producibili nell'ambito delle condizioni oggettive e soggettive che caratterizzavano la vita dei nostri predecessori.

Sottostante all'atteggiamento criticato c'è, ovviamente, la infondata convinzione che gli uomini siano, di volta in volta, liberi di pensare e di agire diversamente da come fanno, e cioè che il loro comportamento e la loro coscienza, lungi dall'essere determinati da condizioni esterne, sulle quali essi avevano ed hanno un potere insignificante, siano espressione immediata della loro volontà e possano essere elaborati a piacimento.

Ora, è proprio su questo terreno elementare che, nel momento in cui si nega la necessità dell'alienazione, si stravolge la realtà della condizione umana. Attraverso questa negazione si immagina, infatti, l'uomo come un soggetto che fin dall'inizio si rapporta all'ambiente circostante in modo strumentale e tratta la sua stessa esistenza individuale e sociale come un mezzo per la soddisfazione dei propri bisogni. Non si riconosce che questa forma di vita è solo un tardo risultato dello sviluppo, reso possibile dall'alienazione stessa, ed è a sua volta caratterizzata da limiti che le generazioni future potranno considerare come forme ingenuie di comportamento e a loro volta cariche di «errori» necessari.

Come sottolinea giustamente Marx, nel momento in cui intuisce per la prima volta il peso della realtà materiale sull'azione degli uomini, nell'analisi del comportamento umano «si è cercato con troppa leggerezza di non tener conto della natura oggettiva delle situazioni e di far tutto dipendere dalla volontà delle persone agenti». Il che equivale a trattarle come soggetti adeguati attraverso l'intero processo del loro sviluppo. «Ma si danno situazioni», aggiunge, «che determinano le azioni degli individui e che sono indipendenti da questi quanto il sistema respiratorio [...] Non appena si sia dimostrato che una certa cosa viene resa necessaria dall'insieme della situazione, non sarà difficile determinare sotto quali condizioni esteriori questa cosa abbia dovuto realmente entrare a far parte della vita e sotto quali condizioni, sebbene potesse già preesisterne il bisogno, non abbia potuto entrarvi».

Ora, se le pratiche magiche e le rappresentazioni religiose dei nostri antenati non sono, nel momento in cui mediano ancora efficacemente la loro vita, qualcosa di illusorio, non sono delle pratiche che si limitano a credersi efficaci, ma, piuttosto, sono realmente efficaci, è evidente che dobbiamo intendere il senso di questa asserzione.

La natura produttiva delle pratiche alienate

Possiamo ora cercare di comprendere perché Marx, e con lui i migliori studiosi di antropologia e di storia delle religioni, si sono affannati a sottolineare che si cade in un grave errore se si trattano le pratiche e le forme di pensiero dei nostri antenati come illusioni o finzioni. La ragione di una simile conclusione va cercata nel riconoscimento del fatto che, attraverso questo approccio, scompare la natura *produttiva* di quelle pratiche e di quelle forme di pensiero che hanno dapprima consentito l'instaurarsi e il consolidarsi delle forme di vita dei nostri antenati, e che

solo in un secondo momento sono entrate in contraddizione con i cambiamenti prodotti nel loro ambito.

È facile sorridere oggi sul carattere sacro che i nostri antenati attribuivano, ad esempio, al ferro. Così com'è facile considerare quelle popolazioni arcaiche, che offrivano delle primizie di frutta alle punte metalliche delle loro frecce, come vittime di feticismo. E, tuttavia, ciò può essere solo un'espressione della nostra ignoranza. Solo quest'ultima può non farci tenere in debito conto il fatto che le prime forme del ferro delle quali gli uomini hanno potuto appropriarsi erano quelle meteoritiche (e di queste lontane radici conserviamo ancora una chiara eco nell'espressione siderurgico, riferita al ferro, dove sideros ha la sua radice in sidus = astro). Immaginare dei discendenti di una scimmia che, di fronte ad una pietra particolare, non solo sanno cogliere il suo legame con il cielo, e sanno escogitare delle forme di una sua utilizzabilità, ma riconoscono l'essenzialità di quel «dono» nella riproduzione della loro vita, è cosa ben diversa dal limitarsi a raffrontare queste pratiche con quelle attualmente usate per sottolineare i limiti delle prime. Così com'è cosa diversa l'immaginare le ruote dei mezzi di trasporto sui quali ci muoviamo come qualcosa di naturale e il riconoscere il loro legame storico con i primi carri umani, che avevano delle ruote solo perché erano usati nei riti come elementi di rappresentazione del dio sole.

Se si tiene realmente conto della storia, la sacralità non si presenta mai, nel momento in cui emerge, come qualcosa di arbitrario. Essa è piuttosto il segno del rispetto, dell'attenzione nei confronti di quegli oggetti che non appartengono spontaneamente all'universo familiare degli uomini e che, per questo, vanno appropriati con cura e cautela. Anche quando comincerà ad essere ricavato dalle

viscere della terra come minerale il ferro conserverà giustamente a lungo il suo carattere sacro. Esso viene infatti estratto da grotte o gallerie, luoghi ai quali l'uomo non appartiene naturalmente, e viene ottenuto con procedimenti che egli non conosce per natura ma che gli vengono invece «donati» da qualcosa o qualcuno che lo sovrasta. È per questo che ancora nel Medioevo, in Europa, «l'apertura di una nuova miniera comportava sempre delle cerimonie religiose».

Il perché di questi riti è abbastanza facilmente comprensibile. L'uomo riconosce praticamente di avventurarsi in uno spazio che non gli «appartiene» naturalmente, di interferire quindi con un ordine di fenomeni che non gli è immediatamente proprio e che egli può cercare di appropriarsi solo tenendo sotto controllo le forze - sconosciute - che in esso si estrinsecano. Il rito è una forma di azione coerente con questa esperienza, e con la limitatezza delle forze delle quali il soggetto è depositario nel mentre svolge l'azione in questione.

Ciò è confermato dal fatto che non tutta la vita è di volta in volta sacralizzata, ma solo quella parte che è stata prodotta dalle generazioni più vicine agli uomini viventi in un dato momento. Come ci ricorda Malinowski infatti «la magia è presente dovunque caso e rischi giochino un ruolo importante e dove il gioco emotivo tra speranza e timore crei una situazione di precarietà. Non si trova [invece] alcuna forma di magia dove c'è la certezza, l'attendibilità, dove tutto si trova sotto il controllo di metodi [divenuti] razionali e che hanno consentito la trasformazione dei preesistenti riti in processi tecnici».

La magia è così un elemento attivo nell'organizzazione della vita, quando l'uomo non riesce ancora a padroneggiare i processi che mette in moto. Nella bella descrizione di Mumford relativa alle forme di magia a noi più prossime: «la magia

volse l'attenzione dell'uomo al mondo esterno, mostrò la necessità di sperimentarlo, aiutò a creare gli strumenti per riuscirvi ed acuì l'osservazione dei risultati [...] Come i giochi del fanciullo preannunziano rozzamente la vita dell'adulto, così la magia preannuncia la scienza e la tecnologia moderne». Ora, com'è inimmaginabile un adulto che abbia delle capacità senza che siano esistiti i presupposti della loro costituzione nella sua fanciullezza, così è inimmaginabile l'uomo senza quello che Marx definisce come il processo di alienazione. Solo le forme alienate dell'attività, quelle nelle quali l'uomo non pone come presupposto stesso dell'azione la sua soggettività hanno, infatti, potuto mettere a disposizione degli uomini la loro stessa azione come oggetto sul quale poter poi lavorare per trasformarla e farla, infine, divenire soggettiva.

Immaginare un uomo che si fa immediatamente e direttamente, senza rapportarsi ad un suo comportamento che è umano solo in potenza, quando la sua soggettività esiste dapprima solo in maniera potenziale e da produrre, è possibile solo ricorrendo ad un'esplicita falsificazione dell'unico dato certo sulla natura umana: quello dell'origine animale della specie. Ma così facendo si sprofonda del tutto nell'alienazione perché, da un lato, analogamente a quanto si è fatto per gli dei, si proietta nell'uomo, misticamente rappresentato, un potere inesistente e, dall'altro, si agisce con una totale ignoranza della condizione umana.

C'è cioè una specifica forma di alienazione, propria del grado di sviluppo oggi raggiunto, che corrisponde al processo di negazione di tutte le forze sovrastanti, le quali vengono immediatamente sperimentate come forze proprie dell'uomo. Vedremo nella terza parte come questo uomo «senza limitazioni», da una parte, sia stato l'agente dell'enorme sviluppo intervenuto negli ultimi due secoli, ma dall'altra

parte rappresenti oggi un ostacolo sulla via di un ulteriore sviluppo, appunto perché le sue forze produttive sono ancora intrise di un'alienazione che, nel frattempo, è divenuta non più necessaria.

L'alienazione senza veli mistici

È giunto il momento di tirare le prime conclusioni. Nel momento in cui teniamo presente, non solo astrattamente, ma anche concretamente, che il punto di partenza dell'uomo è quello di una condizione animale, non possiamo più limitarci, come di solito vien fatto, a riconoscere che nella riproduzione umana si è verificato uno straordinario sviluppo. Dobbiamo, infatti, cercare di non idealizzare questo processo di sviluppo e di non cadere nell'errore di fantasticare a vuoto, rappresentandoci l'uomo come un soggetto in grado di autoprodursi per via diretta. L'uomo diviene ciò che è solo attraverso un processo che non può essere altrimenti che paradossale.

Gli atti attraverso i quali egli si autoproduce come uomo realizzano infatti un'oggettivazione nella quale ciò che l'uomo eventualmente diverrà non si presenta né come presupposto, né come scopo.

L'espressione, che Marx mutua dalla filosofia del suo tempo, per indicare questo particolare processo evolutivo, l'alienazione, è un'espressione che appare del tutto coerente con il dato di fatto, una volta che viene dissolto il velo mistico nel quale i filosofi la avvolgevano e la avvolgono. Se l'uomo riproduce se stesso attraverso un'attività nella quale la sua esistenza è l'espressione pratica di un potere sovrastante al quale si sottomette e dal quale si fa dirigere - e nel corso del suo sviluppo l'uomo non può inizialmente agire in maniera diversa! - è evidente che le forme della sua

ricchezza soggettiva gli si presentano come altrui, ed operano nella sua esistenza in maniera indipendente dal suo volere e dal suo agire.

Quest'uomo non sa di essere lui il produttore delle sue pratiche e delle sue rappresentazioni. In conseguenza, pur producendo in una forma che non è più naturale, non coopera ancora con i suoi simili in una forma nella quale la separazione dal mondo animale si è compiuta nella sua interezza. La cooperazione non è cioè fondata su un potere soggettivo che corrisponde realmente all'oggetto, sia esso l'oggetto naturale, sia esso l'oggetto sociale. E questa corrispondenza può essere ricercata solo a posteriori, attraverso il riconoscimento del fatto che le forme della vita umana sono un prodotto degli uomini e possono quindi essere mutate per renderle coerenti con le condizioni dello sviluppo.

La teoria marxiana dell'alienazione è l'unica capace di rappresentare il processo nel corso del quale il mondo oggettivo, che è il risultato dell'azione dell'uomo, diviene la materia prima capace di consentire all'uomo stesso di plasmare dinamicamente il proprio essere come soggetto. Nonostante quello che possano credere i critici di Marx in merito, il fatto che l'uomo è un prodotto, *e non può non essere un prodotto*, implica che non vi sia un'altra via alla comprensione dei problemi sociali oltre a quella che riconosce l'esistenza di un rapporto anche invertito tra soggetto e predicato, e pone questa inversione al centro dell'analisi. Solo in questo modo l'essere è determinato coerentemente come contestuale coesistere di soggetto ed oggetto, determinazioni che non possono essere rappresentate in una fantastica autonomia reciproca, ma solo attraverso il legame circolare che le unisce.

Se si nega che «è soltanto mediante la dispiegata ricchezza oggettiva dell'ente umano che vengono in parte sviluppate ed in parte prodotte la ricchezza della

soggettiva umana sensibilità [...] sensi capaci di fruizioni umane, sensi che si affermano quali umane forze essenziali», si deve per forza tornare all'ipotesi dell'uomo umano come un dato originario, alla soluzione della creazione. E per immaginare uno sviluppo che non abbia luogo attraverso un *quid pro quo*, che non «proceda alle spalle degli uomini», bisogna prescindere dai dati storici dei quali l'analisi scientifica ci ha recentemente arricchiti.

Va dato atto a Marx di aver articolato la sua teoria dello sviluppo umano in piena coerenza anche in rapporto all'analisi della sua epoca storica e del futuro. Infatti, se è vero che, da un lato, egli sostiene che il comunismo rappresenta un rovesciamento della base sulla quale i rapporti di produzione e le forme di relazioni hanno poggiano, perché finalmente gli esseri umani riescono a trattare i presupposti da cui partono come «creazione degli uomini precedentemente esistiti», è però anche vero che, dall'altro lato, egli si affretta a sottolineare che questo capovolgimento non ha luogo dapprima attraverso un mero atto di volontà, bensì «percorre la stessa via dell'estraneazione». Il superamento del capitalismo è cioè il risultato di spinte oggettive che l'uomo, più che scegliere, subisce, e che può cominciare a scegliere solo dopo averle subite.

È proprio questo uno dei punti più confusi del dialogo tra Napoleoni e i suoi critici. Su di esso sarà necessario tornare nella terza parte, per chiarire ciò che va chiarito.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2017

Quaderno nr. 1/2017 – Per comprendere la natura dello Stato Sociale e la sua crisi

Quaderno nr. 2/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica?

Quaderno nr. 3/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Seconda parte)

2016

Quaderno nr. 1/2016 - Meno lavoro o più lavoro nell'età microelettronica? (un problema annoso ancora irrisolto a trent'anni da questo saggio)

Quaderno nr. 2/2016 - La disoccupazione al di là del senso comune

Quaderno nr. 3/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (I Parte)

Quaderno nr. 4/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (II Parte)

Quaderno nr. 5/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (III Parte)

Quaderno nr. 6/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (IV Parte)

Quaderno nr. 7/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (V Parte)

Quaderno nr. 8/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (Appendice)

Quaderno nr. 9/2016 – 1. L'individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione? Il capitale è zoppo, non seguiamolo nella sua illusione di essere una lepre

Quaderno nr. 10/2016 – La crisi e il bisogno di rifondazione dei rapporti sociali - In ricordo di Primo Levi e Federico Caffè

