

# L'umanismo è un comunismo. Marx e la teoria dell'uomo sociale

Rossella Fabbrichesi

In this paper we analyse the theory of “social humanity or human society”, depicted by Marx in the Theses on Feuerbach and try to draw some conclusion in a theoretical and ‘post-modern’ perspective. Despite frequent calls for a new humanism, Marx deconstructs the traditional idea of ‘human nature’ and internally processes it by the idea of ‘common’ as a transindividual acting in the social practice. It is therefore possible to read his references according to the transhuman discussion initiated by Nietzsche and brought to a first fulfilment by Foucault and some other twentieth-century authors.

In questo scritto mi riprometto di analizzare, rileggendo soprattutto le undici tesi dedicate a Feuerbach<sup>1</sup>, gli accenni che Karl Marx ha rivolto alla questione dell'umanismo. Marx ci offre alcune brevi risposte icastiche, ma di grande rilevanza teorica, che appaiono quasi come un tentativo di chiosare la famosa domanda kantiana “Was ist der Mensch?”. L'interrogativo apre lo spazio di un orizzonte vasto e multiforme in cui viene tratteggiata la visione complessiva con cui l'autore guarda alla società, alla politica, all'economia. Ma in esso il rinvio all'uomo resta centrale, proprio perché attraverso questo riferimento Marx è in grado di dimostrarci come una nuova “umanità sociale” possa trasvalutare la filosofia in prassi, l'interpretazione in atto pratico di resistenza e cambiamento.

Scrivendo Marx nella prima Tesi che il difetto principale di ogni materialismo fino ad allora elaborato teoreticamente è che l'oggetto (*Gegenstand*) viene considerato obiettivisticamente, cioè come separato dal soggetto, e non come risultato della prassi produttiva umana. L'azione è dunque considerata fino a Feuerbach come il piano dell'utile, del profitto, dell'attività immediatamente efficace<sup>2</sup>. Così la si contrappone

---

<sup>1</sup>Karl Marx, Friedrich Engels: *Tesi su Feuerbach*, in *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma: Editori Riuniti, 1966, 749 e ss.

<sup>2</sup>Ancora Martin Heidegger: *Lettera sull'umanismo*, Milano: Adelphi, 2011, 31, denigra il senso dell'agire inteso come “produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità”. L'essenza dell'agire va invece intesa, secondo il pensatore tedesco, come il portare a compimento. Ma si può portare a compimento solo ciò che già è, l'essere. Perciò è il pensiero che porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza del pensiero, e dunque propriamente “agisce”. Con ciò Heidegger sembra intendere la prassi, secondo la definizione marxiana, “solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico” (I tesi).

alla teoria, intesa come più nobile, e non ci si avvede che l'attività soggettiva è sempre attività 'oggettiva' (*Gegenständliche Tätigkeit*) e inesausto lavoro oggettivante – da cui germina la possibilità di vedere poi quel che si è prodotto, cioè di essere spettatore 'teorico' (*theoretisch*). Vale a dire: non solo va considerato come fondativo l'aspetto produttivo e dinamico del conoscere (Fichte, Hegel), ma esso lo è perché non si tratta di un atto eminentemente teorico, ma di qualcosa che ha a che fare con le prassi materiali che compongono l'esperienza umana e individuano via via realtà conformi. Feuerbach resta dunque all'interno dell'incanto metafisico dell'intuizione di stampo soggettivo-umanistica. Egli non prevede la stessa attività pratica umana come produttrice di oggetti teorici che, a loro volta, retroagiscono sulle prassi rendendole soggette a forze estranee. Comprendere il significato della parola *Praxis* significa invece, secondo Marx, comprendere la potenza dell'attività (*Tätigkeit*) "rivoluzionaria" e "pratico-critica". Ma cosa indicano questi termini? E cosa hanno a che fare con il nuovo materialismo?

Non ha alcun senso, dice l'autore anticipando un dibattito molto attuale, chiedersi se il pensiero umano colga o meno la realtà 'là fuori'. Non ha alcuna portata né 'rivoluzionaria', né 'pratico-critica' chiedersi se sia più produttivo essere realisti o anti-realisti. Dobbiamo stare sul piano della pratica che, qui e ora, permette di affidarsi a parole come 'realtà' e 'pensiero': solo così potremo mettere alla prova la *verità* e la *potenza* dell'idea che è all'opera in una certa interpretazione. E la prova – si ricordi Foucault<sup>3</sup> - è "il corpo vivo della filosofia", ciò che permette di produrre non verità, ma effetti di verità, nella modificazione di sé e degli altri. La prova determina l'efficacia trasformativa di un significato ideale. Sempre Foucault svolge un esempio cristallino al riguardo: ci si è spesso chiesti – egli scrive<sup>4</sup> - come sia stato possibile che i biologi del tempo non si accorgessero che ciò che diceva Mendel era 'vero' e di portata rivoluzionaria. Ciò accadeva perché «Mendel diceva il vero, ma non era 'nel vero' del discorso biologico del suo tempo»: le regole che utilizzava erano estranee alla biologia che si praticava, così come lo erano i metodi che inventava e gli oggetti teorici che disponeva di fronte allo sguardo. Ci è voluto un intero mutamento di scala perché Mendel "entrasse nel vero" e le sue proposizioni apparissero "esatte", quali appaiono ancor oggi a noi. Si è dovuto fare un salto epistemico a livello delle pratiche biologiche e dei loro modi d'uso. Allora e solo allora si è potuta 'provare' la verità del discorso mendeliano. Un'epoca non si giudica da ciò che dice di se stessa, cioè dalla sua "ideologia".

Questa seconda tesi ha dunque un carattere risolutivo nel mettere a tacere tutte le questioni – metafisiche anche quando vorrebbero essere 'analitiche' – intorno al soggettivismo e al naturalismo, al relativismo e al realismo. Essa viene scandita trent'anni prima della massima pragmatica di Peirce e dice esattamente lo stesso: «dobbiamo così scendere al tangibile e al pratico per trovare la radice di ogni reale distinzione di pensiero, per sottile che sia; e non c'è distinzione di significato così fine

<sup>3</sup>Michel Foucault: *L'uso dei piaceri*, Milano: Feltrinelli, 1984, 4.

<sup>4</sup>Michel Foucault: *L'ordine del discorso*, Torino: Einaudi, 1972, 27-28.

che possa consistere in altro che una possibile differenza pratica»<sup>5</sup>. Se isoliamo il pensiero dalla prassi che l'ha determinato con quell'ordine, quelle gerarchie, quei significati, restiamo all'interno delle eterne dispute scolastiche. Chiediamoci invece quale sia la credenza (l'ideologia) che, confortandoci con alcune indubitabili certezze, maschera le proprie concrete condizioni di produzione; chiediamoci in quali abiti d'azione (o "vestiti di idee") quel dato pensiero si mostri in giro – allora potremo dargli significato e, mutando la pratica, dominare anche la potenza che gli attribuiamo. Di cui spesso siamo prigionieri. Non render conto della prassi muovendo dall'idea – scrive Marx - ma «render conto delle composizioni di idee muovendo dalla prassi materiale»<sup>6</sup>.

Non ci confrontiamo dunque con semplici fatti (*Gegenstanden*), ma con atti (*Tätigkeiten*). «In principio era l'azione (*die Tat*)», scriveva Goethe. Ogni supposto fatto è effetto di un'azione donatrice di senso e, insieme, mascheratrice di senso - di un'ideologia, nei termini marxiani. Ogni fatto è il prodotto di un atto. Inutile dunque voler verificarne l'oggettività esteriore; piuttosto, sarà da confermare con altri atti la sua rilevanza pubblica. La seconda tesi si ricollega alla prima e la radica prassisticamente: la questione non è se il pensiero umano sia reale e veridico, la questione è l'individuazione di quelle pratiche entro cui si decide cosa è veridico e cosa non lo è. La prassi condiziona le condizioni da cui risulta condizionata: Marx conclude infatti la terza tesi scrivendo – e non è superfluo – che la circolarità condizionante-condizionata «può essere compresa solo come *prassi* rivoluzionaria». Il che significa: si esce dal circolo *nella* prassi (ma la prassi è poi sempre situazione condizionata-condizionante, cioè circolo essa stessa); si esce dal dualismo soggetto-oggetto non come soggetto "umano", ma come insieme pratico in trasformazione (rivoluzione), cioè come classe, gruppo, comunità. Ecco ancora un legame con la prima tesi: se dobbiamo liberarci dalla concezione obiettivistica del conoscere, dobbiamo liberarci anche da quella 'soggettivistica'. Non è l'uomo che fa la prassi: è la prassi – una certa pratica antropopoietica<sup>7</sup> - che determina questa umanità che ci è stata assegnata come 'naturale'. Quale altra umanità ci attende, allora, quando l'orbita della "rivoluzione" sarà compiuta?

Feuerbach risolve la teologia in antropologia, «il mondo religioso nel suo fondamento mondano». Ma poi si installa sulla terra con una fiducia ugualmente religiosa nelle attività mondane e umane. Non basta rovesciare il cielo sulla terra; ed è contraddittorio parlare di "religione dell'umanità". Marx cerca invece di comprendere come va dissociato internamente e rivoluzionato praticamente il fondamento "umano". Perché la società umana ha bisogno di un *Grundlage* religioso? Perché, praticando se stesso, l'uomo si auto-aliena proiettandosi altrove? Feuerbach

<sup>5</sup>Charles Sanders Peirce: *Come render chiare le nostre idee*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, Torino: UTET, 2008, 214.

<sup>6</sup>Karl Marx, Friedrich Engels: *Ideologia tedesca*, trad. e introduzione di D. Fusaro, Milano: Bompiani, 2011, 371.

<sup>7</sup>Mi riferisco a questo termine, così come è stato sviluppato nell'ambito delle analisi degli antropologi. Cfr. Francesco Remotti: *Prima lezione di antropologia*, Roma-Bari: Laterza, 2000.

non svolge né una genealogia del soggetto religioso, né una critica dell'ideologia umanista che la accompagna. Non basta gridare: «guardate alla famiglia terrena come segreto della sacra famiglia!»; bisogna osservare attentamente anche la prima e cercare di comprendere perché abbiamo la necessità di praticare qualcosa come una 'famiglia'; bisogna *dissolvere* anche la prima come il *verso* di un *recto* metafisico. Il sentimento religioso è un "prodotto sociale"; l'uomo di cui parla Feuerbach in forma astratta e teorica è in realtà il prodotto di pratiche determinate. Se mutano le pratiche, muta e si disintegra l'uomo religioso e con lui anche l'uomo 'laico'. Si disintegra cioè l'uomo *tout court*, anche l'"uomo integrale" cui fa riferimento Feuerbach. Non bisogna fermarsi all'uomo, l'uomo va oltrepassato.

Con ciò Marx approda alla sesta tesi, che nell'ottica di un umanismo rivisitato è fondamentale. Proprio perché non ci si può arrestare dove si arrestava Feuerbach, all'"essenza umana", che ha chiara natura ideologica, dobbiamo scavare più a fondo. In quali pratiche si staglia ciò che da tempo immemore definiamo come "umanità"? In quale ambito emerge e si costituisce la 'natura umana'? Nella concezione metafisica è l'idea generale di umanità che si cala in modo immanente negli individui singoli e li battezza. Ma l'essenza umana – scrive Marx – è «l'insieme dei rapporti sociali (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)». Dunque non è un'essenza, ma una «realtà effettuale (*Wirklichkeit*)». Non è una generalità, non è un'unicità (Stirner), ma è un insieme comune. Marx utilizza una parola francese<sup>8</sup> e due parole tedesche che dicono lo stesso (non però l'eguale, aggiungerebbe Heidegger). Parlano della comunità reale delle relazioni sociali come vera espressione dell'umanità dell'uomo<sup>9</sup>. Ma questa verità – si ricordi la seconda tesi – si radica e si decide prassisticamente, non teoreticamente. La si vede *in actu*, se si sa ben guardare. La si pratica, e in quel tipo di pratica l'uomo è l'*insieme delle* relazioni sociali (*Verhältnisse*), come le onde sono onde *del* mare e le nuvole, nuvole *del* cielo<sup>10</sup>. Senza poter distinguere tra relato e correlato, tra sostanza e attributi, tra intero e parti.

Questo pensiero anti-umanista – o oltre-umanista – di Marx si conferma nella decima tesi, che può essere letta come produttiva integrazione della sesta: se il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese-illuminista e la nozione di individuo singolo che lì si sviluppa, la prospettiva del nuovo materialismo è quella di una società

<sup>8</sup>Nota Balibar che Marx, che parlava francese altrettanto correntemente quanto il tedesco, sceglie la parola *ensemble* per non utilizzare il tedesco *das Ganze*, "il tutto", la totalità. Il comune non va dunque inteso né in senso organicistico, né come insieme di singole entità; non è né la monade, né il grande essere.

<sup>9</sup>Scrive Marx nel commento allo scritto di economia politica di James Mill che, dato che la natura umana è la vera comunità degli uomini, costoro producono affermando la propria natura, la comunità umana, l'essere sociale, che non è una potenza generale e astratta contrapposta all'individuo isolato, ma l'essere di ogni individuo, la sua stessa attività, la sua vita, il suo godimento, la sua ricchezza. «Dire che l'uomo è alienato a se stesso equivale a dire che la società di quest'uomo alienato è una caricatura della sua comunità reale».

<sup>10</sup>L'esempio delle nuvole del cielo è sempre tratto da Heidegger: *Lettera sull'umanesimo*, 104. Ricordiamo che *Verhältnis* è il termine che Heidegger sceglie qui per parlare della relazione tra uomo ed essere.

umana o umanità sociale (*die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit*). Così come si diceva nella seconda tesi che il vecchio materialismo distingueva soggetto e oggetto e il nuovo approdava invece alla nozione di prassi trasformatrice di queste distinzioni reali, ora si dice che tale prassi implica l'approdo ad un'idea comunitaristica di umanità. Vi sono allora alcuni punti fermi – declinabili chiasmaticamente - dell'intreccio tra sesta e decima tesi:

- Il vero umanismo è un comunismo. Il comunismo è il nuovo umanesimo.
- La prassi è sempre prassi in-comune. La comunità si individua nelle pratiche del fare.
- Il nuovo materialismo è un materialismo della prassi, cioè un materialismo senza materia. La sua materialità è quella delle pratiche avviate dalla nuova umanità sociale, o società umana.

Questo vero e proprio 'contro-movimento' (rispetto all'iniziale umanismo marxiano testimoniato soprattutto nei *Manoscritti*) è molto ben descritto da autori come Althusser e Balibar, a cui ora liberamente mi ispirerò nel commento<sup>11</sup>.

L'idea di "prassi trasformatrice" era già stata teorizzata nella *Dottrina della scienza* di Fichte, ma Marx la usa in senso "antifilosofico" e "antisoggettivista": «Non è la coscienza a determinare l'esistenza (*Leben*), ma è, al contrario, l'esistenza a determinare la coscienza»<sup>12</sup>. La prassi non ha un autore – esattamente come scriveva Nietzsche<sup>13</sup> - ma è opera comune, lavoro sotterraneo e incessante legato alle concrete condizioni di vita e di produzione. In Marx la *praxis* – come nota Balibar<sup>14</sup> – è sempre anche *poiesis*, l'azione va cioè intesa come produzione materiale inserita nei vari domini pratici e non come attività fondamentalmente libera. In questo senso, quello che si potrebbe chiamare, riattualizzandolo, "materialismo delle pratiche" unifica in Marx il rinvio alla *praxis* a quello alla *poiesis*, chiarendo che non vi è mai attività espressiva che non sia anche una trasformazione materiale, che non si iscriva nell'esteriorità del dato e lo rimaneggi, risultandone a sua volta modificata. In questo senso, il Marx dell'*Ideologia tedesca* attuerà quella convergenza tra pratica e produzione economica che nelle *Tesi* rimaneva argomento di sfondo.

Ma se è la produzione dei propri mezzi di sussistenza che situa l'"uomo", che lo trasforma nel mentre trasforma irreversibilmente la natura (costituendo così pure la storia), allora l'agente proprio della storia è un agente pratico, né unico (Stirner), né

<sup>11</sup>Mi riferisco in particolare a Louis Althusser: "Marxismo e umanesimo" e "Nota complementare sull'umanesimo reale", in *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Milano: Mimesis, 2008 e Etienne Balibar: *La filosofia di Marx*, Roma: Manifestolibri, 1994.

<sup>12</sup>Karl Marx, Friedrich Engels: *Ideologia tedesca*, 345.

<sup>13</sup>«Non esiste alcun 'essere' al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; 'colui che fa' non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto» (Friedrich Nietzsche: *Genealogia della morale*, Milano: Adelphi, 2004, 34).

<sup>14</sup>Balibar: *La filosofia di Marx*, 45. *Praxis* era per i Greci l'azione libera, nella quale l'uomo cercava di raggiungere la propria perfezione; la *poiesis* era invece l'attività di produzione, che i greci consideravano servile, era l'azione necessaria sottoposta ai vincoli naturali e materiali. Dall'ontologia della *praxis* delle *Tesi* si passa così all'ontologia della produzione dell'*Ideologia tedesca* e poi del *Capitale*.

collettivo (Proudhon), ma “transindividuale”, come scrive sempre Balibar. L’umanità – il nostro particolare modo di ‘fare umanità’ - si trova non *in* ogni essere umano singolare, ma *tra* gli individui, *oltre* gli individui<sup>15</sup>. L’ontologia della *praxis* è un’ontologia della relazione<sup>16</sup> che elude il ricorso alle soggettività, considerando solo *ensembles*, come dice Marx: insiemi pratici di attività, produzione, scambio, consumo, in cui le relazioni – che situano i soggetti come meri poli interni – sono multiple, anonime, impersonali, e in cui, appunto, gli individui risultano essere i prodotti di pratiche specifiche (pratiche economiche, politiche, ideologiche, scientifiche, ecc.). Se c’è un soggetto attivo, nel Marx che dalle *Tesi* arriva al *Capitale*, questa è la prassi. Una prassi priva di agenti pratici precisi; un’azione senza attori, che prevede però l’entrata in scena di maschere (persone). La nozione di ‘messa in scena’ è stata ancora una volta introdotta magistralmente da Althusser: la prassi è *opera* anche nel senso di opera teatrale, *Darstellung*, rappresentazione che nella macchina scenica trova il suo fiato espressivo.

Perché allora Marx parla per lungo tempo (almeno fino agli scritti che precedono l’*Ideologia tedesca*) di “umanismo reale”<sup>17</sup>? E cosa intende per “reale”? Si tratterebbe di un umanismo realistico, legato alle condizioni pratico-sociali in cui l’uomo si trova a vivere e produrre; dunque, di un umanismo ‘materialistico’: non c’è essere dell’uomo che non sia espresso dal concreto processo della sua esistenza, e da questa materialità deriva la concettualità che egli svolge su se stesso, la morale, il suo Dio, il suo stesso essere metafisico di uomo<sup>18</sup>. L’alienazione dell’uomo ha comportato un processo di disumanizzazione e a più riprese troviamo scritto in Marx – feuerbachianamente – che «l’uomo è l’essenza suprema dell’uomo», che l’uomo deve produrre l’uomo e riconquistarsi. Fino appunto alla stesura delle *Tesi*. Qui tutto cambia. Cosa permette il mutamento “dal cielo alla terra”, o, come è forse meglio dire, dall’uomo alla prassi relazionale e produttiva che a poco a poco lavora a forgiare un nuovo modo di ‘fare umanità’, cioè di operare e *farsi* operare<sup>19</sup>? Cosa permette all’uomo di prodursi secondo strumenti antropotecnici da una parte imposti, dall’altra riguadagnati consapevolmente? In che senso, in definitiva, è da intendersi l’umanismo di Marx?

A questo interrogativo ha risposto nel modo più cristallino, com’è noto, Louis Althusser, in un saggio che ha ormai fatto scuola e le cui linee generali sarà utile ricordare per procedere verso l’ultima tesi. Scrive dunque Althusser che tutte le affermazioni recise e le definizioni nette che troviamo nel Marx di questi anni vanno lette come puri segnali. Non come concettualità da *interpretare*, dunque, ma come

<sup>15</sup>Come dirà Simone Weil: «Ciò che è sacro, ben lungi dall’essere la persona, è ciò che in un essere umano è impersonale» (Simone Weil: *La persona e il sacro*, Milano: Adelphi, 2013, 17).

<sup>16</sup>Mi riferisco sempre alla teorizzazione svolta da Balibar: *La filosofia di Marx*, 36 e ss.

<sup>17</sup>Su questo tema si veda Rodolfo Mondolfo: “La concezione dell’uomo in Marx”, in *Umanismo di Marx*, Torino: Einaudi, 1968.

<sup>18</sup>Marx, Engels: *Ideologia tedesca*, 343-345.

<sup>19</sup>Su questi temi è molto produttivo l’incontro tra la filosofia marxiana e le ultime ricerche di Peter Sloterdijk, in particolare Peter Sloterdijk: *Devi cambiare la tua vita*, Milano: Cortina, 2010.

indicazioni di un percorso da *realizzare*. Di più, esse sono segni di uno spostamento di piano da operare, di un salto da attuare che conduca non più nei territori degli ‘ismi’, ma in quelli in cui, da buoni esploratori, ci si inoltri alla ricerca di nuove cose da fare e di nuove idee da pensare. Marx incide sulle tavole dei suoi scritti le parole “umanismo reale”, “insieme delle relazioni sociali”, “umanità sociale”. Poi inveisce contro la disumanizzazione, l’alienazione, la mercificazione. A cosa si sta riferendo? Ad alcune idee che si depositano nelle enciclopedie del nostro sapere e contribuiscono a far fiorire la cultura? No, queste nozioni sono solamente delle frecce, degli indici, delle indicazioni pratiche<sup>20</sup>. «Per di qui, il reale!»; «Ecco, andate da quella parte, verso l’umanità sociale!». Seguiamo questa guida vocale e sfoceremo in un luogo nuovo, dove queste parole e questi riferimenti teorici in breve si volatizzeranno.

Una volta, dunque, che la *vox clamans* dell’uomo di cultura<sup>21</sup> ha affisso un avviso *interpretando*, ecco che avviene la *trasformazione*. Altre pratiche attendono al varco: il filosofo le ha intraviste, ma non può riferirvisi con il vecchio linguaggio. Marx si esprime in merito al materialismo, all’umanismo, al socialismo – spesso in verità in modo grezzo e confuso – e intanto dietro le sue parole scorgiamo un orizzonte inedito, quello dei rapporti di produzione, delle forze economiche, del legame stretto tra struttura e sovrastruttura. Qui muta tutto: agenti, oggetti, relazioni collettive, concetti e quadri teorici consolidati. Il segno che ci indicava il luogo dello spostamento è stato consumato nello spostamento stesso, il concetto che delimitava l’orizzonte della ricerca è ormai evaporato dalla ricerca stessa. Siamo in un territorio inesplorato: quello della nuova economia, della nuova forza-lavoro, del capitale e del proletariato.

I testi di Marx ci parlano dunque ancora di umanismo e effetti disumanizzanti del lavoro, ma è ormai una regione totalmente oltre-umana quella che essi scoprono – la landa oscura e terrorizzante delle catene di produzione, del feticismo delle merci, del lavoro degradato. Qui l’uomo non è più reperibile. E non perché (o non solo) sia stato barbaramente annichilito dal ‘cattivo’ capitale, ma perché il lavoro stesso, invece che essere antropogenico, ha distrutto l’antica idea di *anthropos* consegnataci dalla tradizione e ha dato origine a qualcosa di diverso, cui Marx ancora non sa dar nome. E non si può dire che noi oggi ne sappiamo molto più di lui.

Tutte le nozioni teoriche proprie dei momenti di transizione svolgono un ufficio di questo genere, a ben vedere: da una parte appartengono all’antico universo ideologico, dall’altra sono puri segni che indicano un ‘al di là’ da scoprire. Da un lato conservano un senso interpretativo, proprio del loro universo di riferimento, dall’altra hanno la funzione di un segnale pratico rivolto verso un luogo di avvistamento, senza riuscire poi davvero a portarci al cospetto di ciò che è ‘al di là’. «Agire è la missione

---

<sup>20</sup> Althusser: *Per Marx*, 213-217. Sulla funzione endeittica dei gesti filosofici, in riferimento particolare all’attività teoretica di Carlo Sini, *cf.* Enrico Redaelli: “Il gesto politico”, in *Il filosofo e le pratiche. In dialogo con C. Sini*, Milano: CUEM, 2011.

<sup>21</sup> Fichte si riferiva al dotto, in termini in fondo non molto diversi. *Cfr.* Diego Fusaro cur., *Missione del dotto*, Milano: Bompiani, 2013.

dell'uomo!»), gridava Fichte all'Università di Jena; «Il comunismo è reale appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo!» sottolineava Marx nei *Manoscritti*. Siamo ancora nell'ambito della pura gnoseologia, il cartello è piantato in un terreno ideologico, le sue scritte sono vergate nella lingua del tutto metafisica dell'umanesimo, ma il suo significato brilla altrove. Indica qualcosa da fare, non da pensare; una trasformazione già in opera, dietro alla quale il dire arranca. L'uomo è là dove agisce come segno (Peirce), dove segnala l'"insieme dei rapporti sociali" che lo producono come uomo (Marx).

Potete allora restare all'infinito sulla linea di frontiera – scrive ancora Althusser – senza cessar di ripetere: Concreto! Reale! Azione! Cambiamento! Rivoluzione! Oppure potete varcare davvero quella frontiera e penetrare nel regno nuovo che il segnale indica. Esso allora ha finito di espletare la sua funzione:

È rimasto nell'antico regno, nel regno *abbandonato* per il fatto stesso che voi vi siete *spostati*. Eccovi soli in faccia al vostro oggetto 'reale', obbligati assolutamente a foggiarvi i concetti necessari e adeguati per pensarlo, obbligati a constatare che gli antichi concetti e in particolare il concetto d'uomo reale o di umanesimo reale non vi permettono di *pensare la realtà degli uomini*, e che invece per raggiungere questo immediato, che appunto non lo è, bisogna, come sempre in materia di conoscenza, fare un lungo giro<sup>22</sup>.

Tutti i concetti messi in gioco da Marx sono pure aspirazioni (u-topie), che dobbiamo far divenire progetti 'topici' e 'locali'; pensieri che dobbiamo mettere alla prova (si ricordi la seconda tesi); filosofie che devono diventare avventure, con i filosofi come esploratori che si equipaggiano per avviare "il lungo giro"<sup>23</sup>. In tale periplo è necessario accettare che ogni concetto teorico, una volta assolta la propria funzione pragmatica, dispaia contestualmente dal campo della teoria. E' necessario cioè accettare che ogni concetto transiti e sia destinato al tramonto e che, approdati al 'mondo nuovo', altre parole, altri modi di pensare sostituiscano gli antichi. Ma ciò può accadere perché, come scriveva Wittgenstein<sup>24</sup>, il termine non è la presupposizione infondata, ma il modo d'agire infondato; dunque non un modo di vedere e interpretare, ma un modo d'agire. Non un saper dire, ma un saper fare. Così, se vi chiedono *cosa è un uomo oggi*, guardatevi intorno e dite *cosa fa un uomo oggi*. Non pensate, osservate le pratiche. Alla fine non è più l'uomo, l'abbaglio del segno 'uomo', con la sua scia di dignità e potestà, quello che troverete. Troverete altre parole per altre pratiche.

Riscriverei, dunque, conclusivamente la VI e la X tesi nel modo seguente.

<sup>22</sup>Althusser: *Per Marx*, 220.

<sup>23</sup>Voglio ricordare quanto diceva Wittgenstein sul ruolo del filosofo: egli è come una «guida che indica come orientarsi in un paesaggio smisurato» in Ray Monk: *Wittgenstein*, Milano: Bompiani, 2000, 493.

<sup>24</sup>Ludwig Wittgenstein: *Della certezza*, Torino: Einaudi, 1978, §110.



Se l'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali (VI Tesi),

- Il 'vero' soggetto è la prassi anonima del fare in comune;
- L'uomo non si individua se non come *risultato* (storico e transitorio) di questo operare sociale. Ciò implica:
- Un *umanismo* in cui l'esserci dell'uomo si qualifichi come esser-comune, vita-in-comune.
- Cioè un *comunismo*.
- Cioè un *materialismo*, come movimento di attenzione alla materia prassistica (lavorata dalla prassi) di un'umanità sociale o società umana – oltreumana (X tesi).
- Questi 'ismi' non si giocano però sul piano della teoria, ma della prassi. Il loro *sensu* (la loro direzione) si decide nelle fabbriche e nelle cucine operaie. Oggi nei luoghi fisici dove si produce 'capitale umano' e in quelli virtuali dove si confrontano le *social communities*.

Con ciò approdiamo alla XI tesi: i filosofi hanno solo interpretato il mondo. Si tratta ora di trasformarlo.

La teoria viene *incarnata* e insieme *soppressa* nella prassi che la realizza. Marx sembra ragionare così: se ogni concetto ha una genesi pratica, deve anche permettere un'uscita nella pratica – deve cancellarsi una volta espletata la propria funzione 'segnalatica', deve diventare operativo in una struttura materiale. Per altro, come abbiamo visto, questo è un pensiero condiviso dai suoi contemporanei d'oltreoceano (e non solo), che iniziano a porsi il relevantissimo problema dell'uscita *del* pensiero *dal* pensiero puro, nei modi della pratica. Le parole della teoria devono produrre conseguenze pratiche, altrimenti restano prive di significato e di forza dinamogena (come diceva James). Devono permetterci di operare il salto di cui parlava già Kant nella sua antropologia pragmatica: dal 'che cosa posso sapere?' al 'che cosa devo fare?' Per approdare infine al vero quesito 'esistenzialista': 'cosa mi è lecito sperare?'

Tale sequenza (che riguarda, si ricordi, il fondamentale tema settecentesco del "Was ist der Mensch?") può essere forse reinterpretata dicendo che il filosofo deve insegnare a liberarsi dalle superstizioni delle parole e dei segni, mostrando cosa c'è oltre di esse, dietro di esse, intorno ad esse, trasformando così l'ambiente in cui siamo cresciuti e trasformando noi stessi in quanto nutriti dai suoi germogli. È necessario poi riconoscere che proprio quest'attività trasformatrice inverte il ruolo prassistico del pensiero, pensiero che muta, coi concetti, il modo stesso di operare nelle pratiche quotidiane, chiarendo 'cosa dobbiamo fare'. Infine, la filosofia apre alla speranza: la speranza è connaturata al sapere teorico, perché la realtà che quest'ultimo cerca di delineare è un abito di attesa (*a habit of expectation*, come scriveva Peirce), si trova nel futuro, è affidata alla conferma pubblica della comunità che definisce il senso delle parole 'reale' e 'vero', praticandole quotidianamente.

I filosofi devono allora forse smettere di intestardirsi sulla prima domanda (cosa posso sapere?) e concentrarsi sulla seconda e la terza (cosa devo fare e sperare)? Come si impara da Peirce il vero e ultimo interpretante logico di un pensiero è l'abito

d'azione, «nutrito dagli esercizi che l'hanno determinato»<sup>25</sup>. Senza separare pensiero e prassi, si può riconoscere allora che è solo *incorporando*, tramite gesti e atti sociali, le conoscenze che circolano in una data epoca, che possiamo dire di *afferrarle* in senso proprio. Il paradosso della prossimità mai totalmente guadagnata tra vita e sapere si risolve sul piano pragmatico, nell'esercizio reiterato delle forme del sapere nelle forme della vita quotidiana. Il sapere è ciò che (ne) faccio. Solo così si accede alla sua verità (alla *parrhesia*, direbbe Foucault).

Non vi è alcun bisogno allora di dire che i filosofi devono cambiare il mondo e smettere di spiegarlo, perché la buona interpretazione, quella 'vera', quella cioè che produce effetti (II tesi), li produce in campo epistemologico e, insieme, prassiologico, misurando la propria efficacia teorica dalle conseguenze pratiche – pratico-critiche e pratico-rivoluzionarie. In questo senso, è ancora vero che i filosofi devono essere legislatori (Platone, Nietzsche). Il pensiero di Marx ha cambiato il mondo non perché abbia smesso di orientare verso la comprensione interpretante, ma perché le sue interpretazioni hanno avuto risultati 'reali' rilevanti, perché milioni di persone hanno accettato di morire, di svolgere la propria esistenza, di formare i propri figli *credendo* a quelle *interpretazioni*. Sono dunque credenze e idee ad avere cambiato il mondo. Nel loro divenire materia d'azione pratica.

Marx ha però alcune ragioni per vergare le sue ultime parole di filosofo nell'XI tesi nel modo che sappiamo: se non c'è più l'uomo, non c'è più infatti né coscienza egologica, né pensiero. E se non c'è più coscienza, non reperiamo più i confini della comprensione razionale in un'azione interpretante personale, ma siamo immersi in una prassi che *si fa*. «La prassi deve parlare per se stessa», diceva Wittgenstein<sup>26</sup>. C'è un momento in cui non si interpreta più, in cui la questione dell'interpretabilità o meno di un problema non ci tiene più occupati, e ogni aspetto appare certo e familiare. Un momento in cui semplicemente si agisce – aderendo ad un “modo d'agire infondato”. Ma in quel momento facciamo ancora filosofia? La filosofia può darsi indipendentemente dalla figura del filosofo che *dubita* e *vuole* sapere?

Forse allora la vera conclusione della riflessione su Feuerbach è l'ottava tesi. La vita in comunità (*gesellschaftliche Leben*) - vi si legge - è vita che si svolge nelle pratiche (*praktisch*) più diverse con cui solchiamo il mondo: pratiche materiali, pratiche teoriche, pratiche economiche, pratiche di scrittura e lettura, pratiche interpretative e trasformative dell'esistente. Ogni mistero che produce una teoria puramente intellettuale (ideologica) trova la sua spiegazione se lo riconduciamo genealogicamente alla prassi che ha determinato quella teoria (*in der menschlichen Praxis*), cioè se lo cogliamo «nella comprensione concettuale di tale prassi (*in dem Begreifen dieser Praxis*)». Il problema rimane quello eminentemente teorico dell'avvistare la prassi nella distanza dalla prassi. Dell'ascoltare le nostre pratiche quando “parlano per se stesse” (e come ne parlano se non nelle nostre interpretazioni?). Dell'appellarsi alla trasformazione senza

<sup>25</sup>Charles Sanders Peirce: “L'interpretante Logico Finale” in *Opere*, a cura di M. Bonfantini, Milano: Bompiani, 2005.

<sup>26</sup>Wittgenstein: *Della certezza*, § 139.

individuare un referente che ‘comprenda concettualmente’ cosa è che si trasforma (e chi vi si appella, in questo caso, chi parla qui di trasformazione e rivoluzione, *credendoci* e *sperandoci?*).

Ecco allora che innalziamo ancora una volta il nostro povero cartello ideologico, la nostra freccia: Umanità sociale! Prassi! La prassi ci indica un cammino. Inoltrarvisi vorrà dire dimenticare l’indicazione ai bordi della strada e guardare altrove. Ma senza la freccia non avremmo potuto procedere nel territorio sconosciuto. L’interpretazione si avvia quando qualcosa di nuovo ha dato segni di sé, sorprendendoci. La trasformazione ha luogo perché abbiamo interpretato quell’indice e abbiamo deciso di *farne* qualcosa.