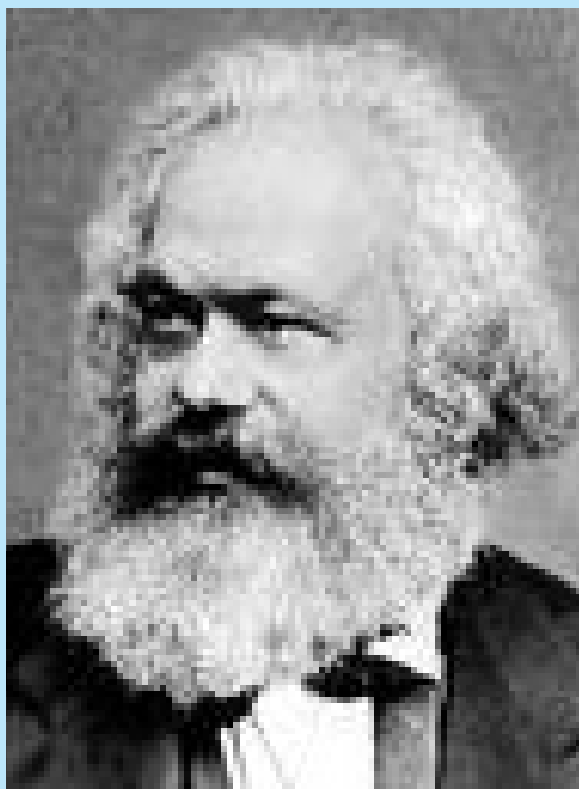


COSTANZO PREVE

Marx e Nietzsche



editrice petite plaisance

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2004



editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Costanzo Preve

Marx e Nietzsche

Alla luce della lunga durata della storia secolare della società capitalistica in via di mondializzazione il “cuore” del Novecento (1914-1991) non appare come il teatro del delirio produttivistico dell'*homo faber* o dello scatenamento delle ideologie assassine, ma al contrario come una battuta di arresto di un processo di mercantizzazione universale e di mercificazione degli ambiti di vita. Questo processo è recentemente ripreso con forza sotto l'egemonia di un nuovo sistema imperiale. Lo scenario è dunque completamente cambiato rispetto a quello precedente che veniva interpretato alla luce della dicotomia fra Destra e Sinistra.

In questo nuovo scenario è inevitabile che Karl Marx e Friedrich Nietzsche debbano essere letti, interrogati ed interpretati con approcci radicalmente diversi da quelli consueti. Questo saggio vuole essere un primo ed ancora imperfetto tentativo per favorire questo nuovo approccio. Nell'introduzione è brevemente tracciato il cammino storico in direzione di un nuovo capitalismo “totalitario”, e quindi postborghese, postpopolare e postproletario, caratterizzato da un'inedita struttura di classe e da una nuova (non) cultura. In quattro capitoli successivi Marx e Nietzsche vengono contestualizzati al periodo storico in cui vissero e crearono, viene ricostruito l'ambiente in cui sorsero successivamente il marxismo ed il niccianesimo, viene segnalato il contesto della Postmodernità in cui Nietzsche fu usato a “sinistra” come critico delle grandi narrazioni, ed infine viene disegnato il nuovo scenario imperiale attuale che ne sollecita una lettura completamente diversa. Lo scopo di questo breve saggio è di favorire un riorientamento gestaltico globale nell'approccio a Marx e a Nietzsche, di “traghetare” i lettori pensosi e critici verso nuovi orizzonti ermeneutici.

INDICE

INTRODUZIONE

LA CATENA DEI PERCHÉ

CAPITOLO PRIMO

MARX, NIETZSCHE E LA RISPOSTA DIVERSA AD UN COMUNE PROBLEMA

1. L'inquadramento storico del periodo
2. La diagnosi filosofica del periodo
3. Karl Marx e la percezione originaria dell'alienazione
4. Karl Marx e l'antropologia della libera individualità
5. Karl Marx e la “ricaduta scientifica” del suo progetto antropologico

6. Karl Marx e i “danni collaterali” dell’ideologia grande-narrativa
7. Nietzsche e il tema cruciale della morte di Dio
8. Nietzsche e la proposta antropologica dello Übermensch

CAPITOLO SECONDO

IL MARX DI SINISTRA E IL NIETZSCHE DI DESTRA

1. L’inquadramento storico del periodo
2. La diagnosi filosofica del periodo
3. La formazione del marxismo storico
4. Nota su Lenin e il leninismo
5. Nota su Stalin e lo stalinismo
6. L’impossibilità di autoriforma del baraccone comunista storico
7. La formazione del niccianesimo novecentesco
8. Nietzsche: un pensatore disegualitario
9. Nietzsche: un pensatore irrazionalista

CAPITOLO TERZO

IL TRAMONTO DI MARX E IL RITORNO DI NIETZSCHE

1. L’inquadramento storico del periodo
2. La diagnosi filosofica del periodo
3. Nota sul Postmoderno
4. Karl Marx e il marxismo nell’epoca del Postmoderno
5. Friedrich Nietzsche e il niccianesimo nell’epoca del Postmoderno
6. Nota sulla interpretazione di Nietzsche proposta da Martin Heidegger

CAPITOLO QUARTO

L’IMPERO E COLORO CHE VORRANNO RESISTERGLI

1. L’inquadramento storico del periodo
2. La diagnosi filosofica del periodo
3. Il nuovo Marx di cui abbiamo forse bisogno
4. Marx al tempo del nuovo impero americano
5. Il nuovo Nietzsche di cui abbiamo forse bisogno

CONCLUSIONE

NOTA BIBLIOGRAFICA GENERALE

INTRODUZIONE

LA CATENA DEI PERCHÉ

1. Questo è un saggio comparativo e contrastivo su Marx e Nietzsche. Si tratta di autori che dispongono di una bibliografia critica gigantesca, e sui quali sarebbe incauto ed un po' ridicolo pensare di poter dire qualcosa di veramente nuovo. Il mio scopo è allora quello di favorire una sorta di "riorientamento gestaltico" nell'abituale modo di vederli.

2. Favorire un riorientamento gestaltico su Marx e Nietzsche è un processo difficile. Ci vuole una contestualizzazione storica, e cercherò di farla, ma non è assolutamente sufficiente. Ci vuole un chiarimento sulla differenza qualitativa fra i pensieri originari di Marx e di Nietzsche ed i marxismi ed i niccianesimi posteriori, e cercherò di farlo, ma non è assolutamente sufficiente. In generale fermarsi a mezza strada è quasi peggio di non aver neppure cominciato il cammino critico. Se un cammino critico dev'essere percorso, esso dev'essere radicale. In caso contrario, tanto vale leggere qualcosa di più leggero e di meno impegnativo.

3. La prima mossa di un riorientamento gestaltico nell'approccio a Marx ed a Nietzsche è dimenticare la dicotomia Destra/Sinistra. Oggi è ormai coscienza comune che Nietzsche può essere letto sia a sinistra che a destra. Non è invece affatto coscienza comune il fatto che Marx non ha praticamente nulla a che fare con ciò che viene considerato il pensiero di "sinistra". A suo tempo Marx fu certamente di "sinistra", nel significato che questa parola poteva avere fra il 1840 e il 1880, ma oggi il termine "sinistra", pur nella sua vaghezza, contiene elementi storici (l'antifascismo, la modernizzazione) e filosofici (lo storicismo, l'economicismo, eccetera) che non hanno più nulla a che vedere con la visione del mondo di Marx.

Il discorso sarebbe lungo, ma mi sembra corretto avvisare subito il lettore che chi scrive non considera affatto Marx di "sinistra", e non pensa dunque che il futuro della sua prospettiva filosofica sia legato a qualunque progetto di ridefinizione o di ricostruzione della "sinistra". Sono molto spiacente del fatto che quanto sto dicendo possa sembrare a qualcuno paradossale, esagerato, provocatorio, eccetera. Non mi interessa *épater les bourgeois* né tantomeno *les proletaires*, anche perché la tesi di fondo di questo saggio è che stanno ormai scomparendo entrambi nel significato ottocentesco e novecentesco del termine. Prego solo il lettore di prendere sul serio quanto sto dicendo, e di non considerarlo una bizzarra provocazione intellettuale, perché chi scrive si considera veramente fuori della topologia Destra/Centro/Sinistra.

4. È necessario dunque "riaprire la catena dei perché". Prendo a prestito questa espressione del defunto Franco Fortini, che mi onorava della sua stima e della sua amicizia (e che non avrebbe quasi sicuramente condiviso né la lettera né lo spirito di questo saggio). Quando nel 1956 il sinedrio dei gran sacerdoti del comunismo, capitanati dal mediocre contadino ucraino Nikita Krusciov, decise di detronizzare il papa georgiano defunto Giuseppe Stalin, Franco Fortini scrisse che bisognava "riaprire la catena dei perché", a cominciare ovviamente dai perché fondamentali rimossi, ed aprire un dibattito liberatore fra tutti coloro che praticavano il marxismo, sostenevano il socialismo e credevano nel comunismo.

Fortini si illudeva. Nessuna innovazione teorica è praticabile se il destinatario è irriformabile. Nessuna catena dei perché fu aperta. La discussione manipolata ed amministrata fu subito chiusa in modo tautologico, dicendo che il difetto dello stalinismo stava nel "culto della

personalità". Si aprì così un Circolo Tautologico Autoreferenziale, su cui il marxismo venne invitato a "pattinare" per quasi mezzo secolo, fino a quando il ghiaccio sempre più sottile si ruppe, e gli incauti pattinatori si inabissarono nell'acqua gelata.

5. Gli intellettuali marxisti portano la principale responsabilità di questa fine ridicola, perché mancarono del coraggio intellettuale e morale che a suo tempo avevano saputo avere sia Marx che Nietzsche. Il coraggio intellettuale e morale si compendia in una sola parola: libertà. Libertà significa autonomia, ed autonomia significa etimologicamente "darsi le proprie leggi" senza dipendere da altri. Gli altri erano la "base" comunista, un aggregato che voleva farsi ingannare e farsi raccontare delle storie, ed i cosiddetti "vertici" politici comunisti, un ceto professionale disincantato e deideologizzato. In linguaggio nicciano, un aggregato di eremiti ed un ceto di ultimi uomini.

6. Bisogna dunque riprovare a riaprire la catena dei perché. Questa volta, però, bisogna riaprire questa catena con un altro approccio e con altri destinatari. L'approccio dev'essere molto più radicale, e i destinatari non possono più essere i cosiddetti "militanti", il "popolo di sinistra", eccetera. I destinatari sono tutti coloro che vogliono riflettere e comprendere, del tutto indipendentemente da come si collocano (o non si collocano) topologicamente nel teatrino politico. Per chi scrive l'appartenenza è nulla, e la comprensione tutto. Cerchiamo allora di riaprire la catena dei perché partendo da un anello della catena che ci permetta di stringere con sicurezza qualcosa di solido.

7. Partiamo dunque da un anello. Un buon anello da cui partire è la piena consapevolezza della *aleatorietà*, cioè della *nascita casuale* della società capitalistica contemporanea. La società capitalistica contemporanea, la prima società nella storia dell'umanità la cui dinamica interna di sviluppo tende allo scioglimento di tutte le comunità preesistenti per sostituirle con un ammasso artificiale di produttori e di consumatori stressati, è un prodotto aleatorio, e dunque sostanzialmente casuale, dell'Inghilterra del Settecento. Non è affatto il prodotto finale inesorabile di una deterministica teleologia interna alla società umana. La trasformazione di una società nata in forma casuale ed aleatoria in culmine di un'evoluzione umana necessaria è l'*immagine comune* sia dell'economia politica inglese (Smith, Ricardo, ecc.) sia del marxismo economicistico maggioritario (in parte Marx, ma soprattutto Engels e Kautsky).

È necessario tenere bene a mente questa paroletta: *immagine comune*. In quanto immagine comune della parte intellettuale maggioritaria della "destra" e della "sinistra" è molto difficile provocare un riorientamento gestaltico. Infatti i sostenitori della mano invisibile del benefico mercato concorrenziale capitalistico e i sostenitori della gloriosa marcia dello sviluppo delle forze produttive, che alla fine farà saltare le contraddizioni capitalistiche, sono uniti nel vedere la società capitalistica come il coronamento finale dello sviluppo teleologico della società umana. I primi la considerano l'ultima stazione, i secondi la penultima. Una differenza politica, ma non una differenza gestaltica, che è quella che conta di più.

8. Eppure questa immagine è falsa. Nella stragrande maggioranza delle società umane che gli studi antropologici comparativi hanno diligentemente registrato e descritto, è possibile dire che il mercato (e cioè l'*agorà* dei greci) è sempre stato *congiuntamente* il luogo dello scambio delle merci ed il luogo dello scambio delle opinioni, delle credenze, dei miti, delle scoperte e delle esperienze. L'*agorà* ateniese era il luogo in cui si andava a vendere ed a comprare, ma era anche il luogo in cui Socrate faceva nascere la filosofia occidentale come dialogo razionale.

9. Questa feconda duplicità del mercato (scambio di merci + scambio di idee) sparisce, e viene fatta volutamente sparire, dalla società capitalistica inglese come essa si configura a partire dalla metà del Settecento europeo. Il mercato non è più un luogo relazionale di scambio fra comunità diverse, ma diventa un progetto di espansione di una società. Questo è il punto essenziale da capire. A questo mercato “espansivo” si lega ovviamente la dinamica produttiva innescata dalla prima rivoluzione industriale. Il mercato non è comunque più una *agorà* in cui si va per comprare ma anche per parlare ed ascoltare, ma è un *market* in cui si realizza semplicemente il cosiddetto valore di scambio delle merci.

10. Secondo l'impostazione dell'economia politica inglese, che Marx poi sostanzialmente recepì, il valore di scambio di una merce è identico al tempo di lavoro sociale medio contenuto in essa. La società capitalistica inglese si pensa fondata da una sorta di “lavoro” primitivo ed originario, ed infatti Marx utilizzò il termine di “robinsonismo” ricavato da Robinson Crusoe. John Locke, un uomo che aveva una cointeressenza nel traffico degli schiavi fra l'Africa e l'America (fatto sempre pudicamente taciuto dalla apologetica liberale), mise il lavoro alla base non solo del diritto alla proprietà privata, ma anche del diritto all'accumulazione di capitale potenzialmente illimitata (denaro che crea denaro).

11. Questo circolo vizioso (o virtuoso se lo si vede da un altro punto vista) di commercio triangolare schiavistico e di superamento dei rapporti di produzione interni feudali e signorili portò infine a metà Settecento alla nascita di una società capitalistica storicamente inedita. Lo ripetiamo. Questa società è nata da un *insieme casuale* di eventi. Questa società è del tutto *aleatoria*. Questa società non è per nulla il coronamento teleologico necessario dell'avventura umana.

12. La soggettività storica che viene legata alla formazione ed allo sviluppo della società capitalistica è stata chiamata Borghesia. Con questo termine, tuttavia, non viene connotata una soggettività unica e singolare, anche se collettiva, ma viene connotata una *doppia soggettività* dialetticamente interconnessa. Da un lato, una soggettività *economica*, che coincide con le strategie complessive della riproduzione capitalistica, che ha come finalità interna anonima ed impersonale (e dunque in un certo senso “destinale”) l'allargamento della forma di merce a tutti gli ambiti della vita individuale e sociale. Dall'altro lato, una soggettività *culturale*, che tende ad una forma di universalizzazione potenzialmente comunitaria (o neocomunitaria) di una nuova forma di vita associata sorta sul superamento dei rapporti sociali asiatici, feudali e signorili.

13. L'intreccio fra le due varianti della soggettività borghese (economica e culturale) ha determinato la storia degli tre secoli prima in Europa e poi nel mondo. È bene insistere su questo intreccio, perché è proprio da questo intreccio contraddittorio che è sorto lo scenario politico ed ideologico cui siamo abituati. Quando parliamo di filosofia “borghese” (Spinoza, Kant, Hegel, eccetera) o di grande letteratura “borghese” (Goethe, Dickens, Flaubert, Tolstoj, Kafka, ecc.) alludiamo a qualcosa di ben distinto dalla semplice riproduzione capitalistica allargata.

14. Che cosa caratterizza in ultima istanza l'identità culturale borghese? Si tratta di una domanda cruciale. L'identità culturale borghese non può identificarsi con la semplice apologetica capitalistica, perché la sua stessa tendenza a criticare i fondamenti religiosi delle società feudali e signorili la porta irresistibilmente a concepire forme di universalismo potenzialmente

egualitario. Nello stesso tempo, l'identità culturale borghese percepisce la dissoluzione delle comunità subalterne come irreversibile, anche se ne è spesso attratta dagli elementi solidaristici contenuti in esse (populismo russo, terzomondismo, ecc.).

Qui nasce quella specifica "coscienza infelice" borghese che è la principale matrice storica e filosofica della protesta contro il capitalismo e nello stesso tempo della denuncia contro l'ipocrisia. Marx e Nietzsche sono integralmente prodotti della dialettica interna della coscienza infelice borghese.

15. Lo sviluppo sistemico del capitalismo comporta necessariamente la dissoluzione delle precedenti comunità subalterne contadine ed artigiane. Nel corso dei secoli (e talvolta dei millenni) queste comunità avevano sviluppato forme ricche ed elaborate di cultura identitaria, ma avevano sempre rinunciato alla "universalizzazione" di queste forme culturali, ed in ciò stava appunto la loro forza (di resistenza) e la loro debolezza (di egemonia complessiva). Con la progressiva penetrazione del capitalismo queste comunità subalterne sono messe in grave difficoltà, perché mentre le precedenti forme di potere classista si accontentavano della loro subalternità ma non miravano alla loro dissoluzione i nuovi rapporti sociali di produzione "totalitari" tendono proprio alla loro dissoluzione.

16. Se la dialettica della classe borghese è costituita dalla storia della sua duplicità (classe economica e classe culturale) la dialettica della trasformazione delle comunità subalterne è anch'essa caratterizzata da una duplicità. Sul piano politico le comunità subalterne si ridefiniscono come Popolo, e sul piano economico si definiscono come Proletariato. Le loro culture solidaristiche si organizzano politicamente sul terreno della democrazia e del suffragio universale, e si organizzano economicamente sul terreno della resistenza sindacale (*trade unions*, sindacati socialdemocratici). Il terreno mutualistico e cooperativistico, lungi dall'essere un terreno arretrato (come sosterrà poi il marxismo economicistico), è in realtà il terreno più avanzato possibile per chi intende mantenere la sua identità solidaristica precedente.

17. Il dramma delle classi subalterne e delle comunità in dissoluzione sta nel non riuscire a produrre un profilo complessivo (economico e culturale) realmente alternativo a quello borghese e capitalistico. I comportamenti antagonistici della classe operaia sono sistematicamente legati alle prime fasi storiche della sua incorporazione nel sistema di fabbrica, poi giunge quasi fatalmente la progressiva integrazione. Il processo reale è invertito rispetto alla rappresentazione ideologica falsata che ne dà la *vulgata* dell'economicismo marxista. Le classi operaie hanno comportamenti "rivoluzionari" nelle primissime fasi dell'incorporazione delle comunità subalterne nel sistema di fabbrica, e poi passano sistematicamente a comportamenti "riformisti", cioè di piena integrazione.

18. Si ha dunque una generalizzata "economicizzazione del conflitto". Il conflitto sindacale e politico resta, ed anzi addirittura sembra crescere, ma cresce ormai sulla base della accettazione strategica del quadro di comportamenti e di consumi della società capitalistica. Ma l'economicizzazione del conflitto ha una dinamica integrativa convergente con la dinamica interna al capitalismo, fondata sulla generalizzazione della forma di merce anche ad ambiti della vita individuale ed associata cui prima era estranea.

19. Il pensiero di Marx ha come matrice fondamentale la dinamica della coscienza infelice della cultura borghese (percezione dell'alienazione, antropologia della libera individualità, sistematizzazione categoriale scientifica di una teoria della storia). Il marxismo successi-

vo (più esattamente i marxismi successivi) rappresenta invece *l'incontro storico* fra questa dinamica autonoma della coscienza infelice della cultura borghese (prima illuministica e poi romantica) e l'autonoma committenza ideologica richiesta politicamente dal popolo ed economicamente dal proletariato. Non ha dunque senso condannare il marxismo successivo come "fraintendimento" del pensiero puro di Marx. Nessun fraintendimento. Engels fu il Paolo di Tarso del marxismo.

20. Il pensiero di Nietzsche ha invece come matrice fondamentale la percezione acuta dell'ipocrisia con cui il pensiero "borghese" stava assestandosi nella seconda metà dell'Ottocento. Tuttavia il successo costante e permanente di Nietzsche, che va molto al di là della congiuntura dell'ultimo trentennio dell'Ottocento, ci segnala che Nietzsche è un pensatore epocale e non congiunturale (come Marx, del resto). L'ipocrisia è infatti un carattere permanente dell'immagine borghese del mondo, che finge di avere profonde riserve verso lo sviluppo disumano del capitalismo e poi gli si accoda sempre sistematicamente.

21. All'epoca dell'economicizzazione del conflitto segue fra il 1870 ed il 1914 l'epoca della cosiddetta nazionalizzazione delle masse, che vengono incorporate nel proprio stato nazionale attraverso meccanismi che le separano definitivamente dalle loro precedenti culture comunitarie (alfabetizzazione di massa, servizio militare obbligatorio, assicurazioni sociali, suffragio universale, eccetera). A questo punto, lo scenario storico muta radicalmente.

22. Gli anni dal 1917 al 1945 sono stati definiti della "guerra civile europea" (Nolte) e gli anni dal 1945 al 1975 i "trent'anni gloriosi" (Hobsbawm). Più in generale, il cosiddetto "secolo breve" è stato identificato con il secolo della nascita, sviluppo, tramonto e dissoluzione del comunismo storico novecentesco (1917-1991), da distinguere accuratamente dal comunismo di Marx. L'attuale tendenza a liquidare il Novecento come secolo cattivo, secolo ideologizzato, secolo delle idee assassine, secolo di Hitler e di Stalin, eccetera, deve essere investigata con attenzione, perché a mio avviso in questa "furia liquidatrice" si nasconde il cuore della questione.

23. Da un punto di vista di *longue durée* secolare di storia del capitalismo il cuore del Novecento, indipendentemente dalle sue varianti diverse ed antagonistiche (comunismo, nazismo, *welfare state*, movimenti anticoloniali, ecc.), appare come una *battuta d'arresto* nel processo di mercantilizzazione integrale e di mercificazione globale di tutti i rapporti sociali. Che questa battuta d'arresto abbia potuto prendere visi diversi, da Hitler a Mussolini, da Stalin a Mao, da Nasser a Nehru, eccetera, è certo molto importante e storicamente decisivo, ma da un punto di vista di storia del capitalismo "globale" (e cioè mondializzato geograficamente ed approfondito socialmente) appare scandalosamente secondario. Lungi da me l'intenzione sciagurata di fare una notte in cui tutte le vacche sono nere, ed in cui venissero aboliti tutti i criteri per distinguere il comunismo, il socialismo, il fascismo, il nazismo ed i movimenti populistici del cosiddetto "terzo mondo" (peronismo, nasserismo, partito baath panarabo, eccetera). Il mestiere dello storico è quello di distinguere, ed è corretto distinguere. Ma è anche legittimo, se ci si mette in un'ottica di doloroso riorientamento gestaltico, far notare che le varie forme di statalismo, di partitismo, di economia mista, eccetera, che sono fiorite nel Secolo Breve sono *anche* state una *battuta d'arresto*, o quanto meno un *rallentamento*, dello sviluppo di un capitalismo sempre più puro e sempre più rivolto a dissolvere ogni tipo di comunità sociale o politica in qualche modo ostile alla mercantilizzazione integrale della società. Questo processo ricomincia a rimettersi in movimento verso la metà degli anni Settanta.

Vi sono innumerevoli colpi di coda (dal fascismo in Cile al comunismo in Etiopia), e fatti che sembravano andare in direzione opposta. Ma dopo il 1975 la tendenza appare chiara: il capitalismo tende a liquidare progressivamente i suoi “marginari” fascisti e comunisti, dalla Spagna franchista all’URSS gorbacioviana. La stessa recentissima guerra contro l’Iraq (2003) è stata fatta in nome della democrazia (e cioè del capitalismo incontrollato e non mediato da apparati politico-ideologici) contro un regime di partito unico (il Baath iracheno) che presentava elementi di ascendenza sia fascista che comunista (ed uso questi termini in modo del tutto “descrittivo” e per nulla polemico).

24. La teoria che qui propongo del cosiddetto Secolo Breve come *battuta d’arresto* nel processo storico di graduale “purificazione” del capitalismo dei suoi residui non-economici o extra-economici è ovviamente un’ipotesi storiografica. In quanto tale, non è perfetta, non è conclusiva, e può tranquillamente essere sbagliata. Però non lo credo. E se non è sbagliata, ma coglie in una certa misura (sia pure parziale) uno sviluppo reale, allora cade ogni fondamento per la classificazione dicotomica Destra/Sinistra, almeno per lo scenario presente e futuro (prossimo). All’interno del Secolo Breve, invece, la dicotomia fu reale perché si scontrarono due diverse strategie sociali, politiche e culturali volte *entrambe* a rallentare o a invertire la tendenza irresistibile della produzione capitalistica. Una tendenza fece leva sulla piccola borghesia, e fu prevalentemente di destra. Un’altra tendenza fece leva sulle classi popolari, operaie e proletarie, e fu prevalentemente di sinistra. Ovviamente questa dicotomia “pura” fu quasi solo europea, perché fuori dall’Europa si presentò in forma fisiologicamente “mista” (peronismo argentino, baathismo arabo, eccetera).

Se assumiamo come ipotesi storiografica quella della *battuta d’arresto* del processo di mercantizzazione integrale del capitalismo, bisogna cominciare ad esaminare gli aspetti economici, sociologici, politici e soprattutto culturali. In questa introduzione mi limiterò ovviamente ad alcune ipotesi largamente preliminari.

25. Dal punto di vista economico, si è verificato quel processo di concentrazione dei capitali già previsto da alcuni classici del marxismo (come Hilferding), che ha infine dato luogo non tanto a delle “transnazionali” (supposte come prive di insediamento territoriale nazionale e statale) quanto a delle “multinazionali” (che conservano l’insediamento nazionale e statale). Non si è invece verificato quel processo definito dai marxisti “proletarizzazione delle classi medie”, in quanto questo processo sarebbe stato pericolosissimo per il funzionamento riproduttivo complessivo del sistema capitalistico. Il malcontento delle classi medie è infatti molto più pericoloso per la riproduzione capitalistica di quanto lo sia il malcontento delle classi popolari propriamente dette (è questo un punto che l’economicismo populista marxista non capisce e non capirà mai).

Si è però attuata una grande finanziarizzazione del capitale. Ma questo non ha tanto creato un capitale “parassitario” (i famosi tagliatori di cedole che vivono in decadenti stravizi), quanto un capitale agile e flessibile, che si sposta geograficamente “in tempo reale”. Come è noto, il capitale finanziario rappresenta storicamente una fusione fra capitale industriale e capitale bancario. Esso non tende a distruggere la piccola e media produzione capitalistica, ma di fatto ne determina gli orientamenti strategici.

26. Dal punto di vista sociologico lo sviluppo capitalistico tende a sciogliere e ad assorbire in nuove formazioni sociali le vecchie classi costitutive della sua società, e cioè la borghesia, il popolo e il proletariato. Il nuovo capitalismo che sta emergendo dopo la parentesi della *battuta d’arresto* novecentesca è in larga misura postborghese, postpopolare e postproletario.

L'*oligarchia finanziaria multinazionale* odierna non è più la vecchia "alta borghesia", avendo metabolizzato nei suoi comportamenti sociali alcune caratteristiche pienamente "democratiche" (nel senso di Tocqueville, non certo in quello di Rousseau e di Marx). È consigliabile su questo punto la lettura dei rotocalchi popolari, dei giornali femminili e soprattutto delle riviste in cui l'oligarchia si autorappresenta (come *Fortune*, ecc.). Qui c'è denaro puro, e non c'è più nessuna traccia del vecchio *ethos* borghese. La nuova *classe media globale* non è più la vecchia piccola e media borghesia, e non può più essere fotografata in termini di progressismo o di conservatorismo, religione o laicismo, destra o sinistra. Essa si relaziona direttamente al consumo, e si differenzia per diversi stili e diverse nicchie di consumo. La nuova *plebe flessibile*, che ha sostituito le vecchie figure politiche del popolo ed economiche del proletariato, è l'oggetto sistematico e capillare di strategie di manipolazione, soprattutto televisiva ma non solo, il cui scopo è l'annullamento di qualsiasi residua autonomia comunitaria.

Oligarchia finanziaria multinazionale, classe media globale e plebe flessibile sono le nuove classi che richiedono nuovi approcci e nuove classificazioni, che tardano appunto perché c'è stato un blocco trentennale nella percezione delle novità storiche.

27. Da un punto di vista politico lo svuotamento sistematicamente perseguito della sovranità della decisione politica è sotto gli occhi di tutti, ed è curioso il fatto che non venga neppure negato. Il concetto cardine della nuova politologia non è più "rappresentanza", ma "governabilità". E non potrebbe essere diversamente. Se infatti i sistemi politici fossero ancora "rappresentativi" nel senso etimologico della parola, cioè rappresentassero interessi individuali e collettivi strutturati ed organizzati, continuerebbe sicuramente la battuta d'arresto novecentesca di cui si è prima parlato. La gente potrà anche essere frammentata, stupida e disorganizzata, ma nessuno è suicida e tutti hanno un istintivo riflesso di autoconservazione. La mercantilizzazione integrale di tutti i rapporti sociali implica infatti l'indebolimento dei sistemi di protezione sociale (le pensioni e la sanità in primo luogo, ma non solo) in vista di un'ideale assicurazione individuale integrale addirittura pre-bismarckiana (nel senso delle leggi sociali di Bismarck). Nessun corpo elettorale sovrano voterebbe per il proprio suicidio. Bisogna dunque attivare meccanismi di emergenza (invecchiamento della popolazione, concorrenza industriale dei poveracci del terzo mondo, ecc.), che rendono possibile un fenomeno storicamente nuovo e culturalmente paradossale (nel senso di Kafka e di Orwell), e cioè il *suicidio volontario degli elettori*.

28. Da un punto di vista culturale il fenomeno di cui stiamo parlando presenta molti aspetti, e sarà dunque opportuno esaminarli separatamente.

29. Il crollo del vecchio *ethos* borghese, che non era tanto repressivo quanto autorepressivo (ascetismo calvinista, ecc.), essendo legato al risparmio per l'accumulazione e non al consumo per l'esibizione signorile, si è consumato in questi ultimi decenni con comportamenti massicci di liberalizzazione del costume largamente anticipati dalle avanguardie della *bohème* di "sinistra". Il Famoso Sessantotto è stato in proposito esemplare: in superficie, gesticolazione trozkisteggiante; in profondità, capillare distruzione dei residui dell'*ethos* paternalistico borghese in direzione di un supermercato individualistico di comportamenti postborghesi ed ultracapitalistici. Solo una cultura conservatrice, identitaria ed arretrata come quella della "sinistra" poteva non capire la dinamica profonda di un fenomeno che pure sarebbe stato pienamente comprensibile sia da Nietzsche che soprattutto da Marx.

30. La dinamica culturale di un capitalismo postborghese è ovviamente legata alla distruzione della *storicità*, cioè di una delle principali caratteristiche della coscienza borghese originaria, che aveva dovuto battersi contro le fondazioni religiose astoriche delle società feudali e signorili. Il cosiddetto ritorno alla fondazione religiosa dell'impero americano (Bush, ecc.) non è che una specificazione secondaria. In estrema sintesi, il fenomeno del comunismo storico novecentesco è ridotto alla dittatura di Stalin, mentre ogni nuovo nemico viene immediatamente hitlerizzato (Milosevich=Hitler, Saddam=Hitler, ecc.), con il coro di accompagnamento che invoca nuovi tribunali internazionali (per gli sconfitti, ovviamente). In Italia, più ancora che in altri paesi, domina la cultura servile del correre in aiuto al vincitore (processiamo Milosevich, processiamo Saddam).

Gli aspetti tragicomici o francamente comici non devono però farci dimenticare il carattere tragico della destoricizzazione della cultura. Il mondo antico è già diventato un deposito hollywoodiano di cartoni animati. Come si è detto ripetutamente, la cultura ultracapitalistica si vendica con la battuta d'arresto novecentesca con la riduzione dell'intero Novecento ad Auschwitz. Ed io credo che il peggio debba ancora arrivare.

31. Nel nuovo impero americano ad egemonia postborghese ed ultracapitalistica la filosofia non può avere più nessuna funzione. La filosofia infatti ha una natura dialogica e razionalistica che presuppone l'uguaglianza iniziale fra gli interlocutori ed il fatto che non può essere deciso a priori prima del dialogo chi riuscirà a proporre una migliore prospettiva veritativa. Ma il nuovo impero americano ha una funzione religiosa ed astorica, e dunque la filosofia non può avere nessuno spazio.

Al posto della filosofia può riproporsi la retorica. Ed infatti i manuali di corretta argomentazione stanno silenziosamente sostituendo i manuali di storia della filosofia di impianto hegeliano. La filosofia analitica, che ha come oggetto l'uso del linguaggio nei vari contesti situazionali, sta sostituendo una tradizione filosofica millenaria a pretesa veritativa. Questa tradizione viene bollata con lo sprezzante termine di "continentale", ed è così assimilata alle rane che mangiano i francesi, ai crauti che mangiano i tedeschi ed agli spiedini che mangiano i greci.

Chi si fa pecora il lupo se lo mangia. Chi non resiste merita di essere fatto schiavo. Questo è lo scenario dei tempi che verranno. Altro che la solita rappresentazione dello scontro fra Destra e Sinistra.

32. In questa introduzione si è disegnato sommariamente lo scenario in cui periodizzare ed infine situare la lettura di Marx e di Nietzsche. La periodizzazione viene proposta in quattro capitoli successivi indipendenti. Ognuno di questi quattro capitoli si fonda su di una ipotesi storiografica. Al lettore non viene mai imposto di "prendere o lasciare", ma gli viene sempre proposta una chiave di lettura facoltativa.

Se è vero infatti (ed è un'ipotesi) che ci troviamo in una situazione imperiale ed in un contesto postborghese e postproletario, allora è evidente che il modo di leggere Marx e Nietzsche non può più essere quello di prima. Del resto, è noto che Platone ed Aristotele non poterono più esser letti. Prima ci fu il tardo impero romano e poi la società medievale cristiana e musulmana. Platone ed Aristotele sarebbero caduti dalle nuvole se avessero potuto sapere che cosa dicevano di loro e come li interpretavano Plotino e Tommaso d'Aquino.

Dopo un secolo di economicismo, non possiamo decentemente continuare a definire "borghesia" il semplice insieme numerico di tutti i proprietari privati dei mezzi di produzione e "proletariato" il mero insieme statistico di coloro che vendono la propria forza-lavoro. Non sarebbe tuttavia saggio a proposito di Marx e del marxismo buttare via il bambino con

l'acqua sporca. La riconversione della stragrande maggioranza degli intellettuali presunti "marxisti" del ventennio 1980-2000 in apologeti modernizzatori dell'impero americano come succedaneo di una nuova *pax romana* armata di missili non è stata un fenomeno filosofico, ma solo sociologico. Il bambino se ne era andato da tempo, e restava solo l'acqua sporca. Fu dunque solo l'acqua sporca ad essere buttata via.

In quanto classici, Marx e Nietzsche possono avere solo tramonti temporanei, ed è possibile che abbiano *revival* di tanto in tanto. La macchina universitaria funziona proprio con il carburante delle riscoperte e dei ritorni, perché fa leva sulla mancanza di memoria storica, più precisamente dell'interruzione della memoria storica nella comunicazione fra generazioni. Ma questo saggio, esplicitamente non-identitario, è del tutto "gratuito", perché si rivolge esclusivamente a chi ha la passione gratuita del comprendere.

CAPITOLO PRIMO

MARX, NIETZSCHE E LA RISPOSTA DIVERSA AD UN COMUNE PROBLEMA

1. *L'inquadramento storico del periodo*

I cento anni che separano il 1789 dal 1890 vedono una “transizione” storica e sociale capillare dalle società tradizionali e dalle loro comunità strutturate ad un mondo completamente nuovo, il mondo della rivoluzione industriale, della borghesia capitalistica e del proletariato operaio. Parlo ovviamente non del mondo intero, ma solo dell'Europa ed in parte delle ex-colonie europee in America di lingua inglese, francese, spagnola e portoghese.

In questo secolo vi sono certamente delle date simboliche. Il 1789, l'anno dell'inizio della Rivoluzione Francese e della presa della Bastiglia. Il 1794, l'anno della decapitazione di Robespierre e della “normalizzazione” borghese (più esattamente protoborghese) della dinamica sociale di una rivoluzione ispirata dal giusnaturalismo e dal contrattualismo egualitario di origine russoviana. Il 1815, l'anno del Congresso di Vienna e della parziale rivincita delle società “tradizionali” europee, una rivincita che in quanto tale non durò più di vent'anni. Il 1848, il primo vero anno della scesa in campo politica del “popolo” inteso come soggetto sociale rivoluzionario “socialista” (al di là della vasta gamma di significati che allora la parola “socialista” portava con sé). Il 1861, l'anno cruciale in cui si ebbero tre importanti avvenimenti storici (la formazione dello stato nazionale italiano, lo scoppio della sanguinosissima guerra civile americana, ed infine la liberazione legale dei servi della gleba nella Russia zarista). Il 1871, l'anno della Comune di Parigi, di cui è interessante segnalare le reazioni politiche e culturali opposte di Marx e di Nietzsche. Gli anni fra il 1873 e il 1896, in cui la cosiddetta Grande Depressione fu anche l'elemento scatenante sia della seconda rivoluzione industriale sia delle grandi emigrazioni oltreoceano. Ed infine il 1890, in cui secondo lo storico Silvestri inizia il vero e proprio piano inclinato della concorrenza interimperialistica destinato a portare il mondo al 1914 ed alla fine del vecchio mondo “borghese” propriamente detto.

Questo è il quadro storico all'interno del quale si svilupparono le riflessioni originali di Marx e di Nietzsche. Occorre conoscere questo quadro storico, per non cadere nell'errore di pensare che Marx e Nietzsche abbiano pensato in una sorta di impossibile “vuoto pneumatico”.

2. *La diagnosi filosofica del periodo*

Sulla diagnosi filosofica del periodo storico 1789-1890 posso essere breve e conciso, perché ho già cercato di dire l'essenziale su questa questione nella precedente introduzione. Mi permetto allora di ripetere il concetto fondamentale espresso in precedenza, perché le sommarie analisi che seguiranno dedicate prima a Marx e poi a Nietzsche sono ispirate da questa prospettiva interpretativa.

Come ho scritto nell'introduzione precedente, la critica culturale alla nuova società capitalistica ed alla cultura borghese che contraddittoriamente la accompagnava non poteva venire direttamente dalle culture comunitarie subalterne della precedente società feudale e signorile. Queste culture potevano esprimere una significativa “resistenza comunitaria” alla società borghese e capitalistica, ma non potevano però affrontarla al livello che sarebbe stato necessario, e cioè al livello della riproduzione complessiva di tutti i rapporti sociali di produzione

capitalistici e della copertura "borghese" che gli corrispondeva. Non a caso, queste culture passarono quasi direttamente da un'opposizione comunitaria globale, anche se subalterna, ad una vera e propria "economicizzazione del conflitto", per usare l'illuminante termine di Zygmunt Bauman. Ora, sia l'opposizione comunitaria globale di resistenza sia l'economicizzazione del conflitto sono il sintomo della *stessa* subalternità culturale di fondo.

Fu dunque inevitabile che la critica culturale alla società borghese e capitalista nascesse *all'interno* di essa. Marx e Nietzsche sono, da questo punto di vista, pensatori molto più affini di quanto si possa pensare a prima vista. Con questo, non ho nessuna intenzione di fare una specie di "insalata" con le loro critiche, e nemmeno mi interessa metterli sotto lo stesso minimo comune denominatore di "maestri del sospetto". Il contenitore di "maestri del sospetto" è troppo ampio per potersi prestare ad una classificazione veramente utile ed intelligente.

La diagnosi filosofica del periodo storico 1789-1890 è dunque in un certo senso semplice, e comunque molto più semplice e lineare delle diagnosi filosofiche che premetteremo ai prossimi tre capitoli. Nel *vuoto* inevitabile delle critiche complessive alla società borghese e capitalista proveniente dalle culture comunitarie in dissoluzione progressiva si installò un *pieno* formato dalle prospettive critiche sorte all'interno della "coscienza infelice" (o della "coscienza inquieta") dello stesso mondo borghese moderno.

3. Karl Marx e la percezione originaria dell'alienazione

La genesi non solo psicologica ma anche teorica del comunismo filosofico di Marx è completamente interna alle vicende ed alle "figure" della cosiddetta "coscienza infelice" borghese nel senso che questa parola aveva già preso in Hegel e nell'idealismo classico tedesco. Marx è da questo punto di vista un frutto maturo e succoso della declinante stagione romantica, in quanto è totalmente romantica (e non illuministica, né tantomeno positivista) l'idea di una riconciliazione fra Uomo e Natura. L'idea di questa riconciliazione presuppone ovviamente il fatto che era avvenuta in precedenza una scissione (fra Uomo e Natura, appunto), e questa scissione dev'essere in qualche modo ricomposta e sanata.

In questa sede, ovviamente, trascuro volutamente tutta la discussione marxologica sulla centralità o meno della nozione di "alienazione" nel pensiero di Marx. Coloro che sono informati su questa discussione marxologica sanno che le scuole marxiste novecentesche si sono divise su questo punto, da quelle che hanno cercato di marginalizzare il più possibile questa nozione (come la scuola di Louis Althusser) fino a quelle che hanno invece messo questa nozione al centro della loro attenzione (da Adorno a Lukàcs). In proposito, io ritengo che effettivamente Marx abbia in un certo senso assimilato e "metabolizzato" questa nozione nella costruzione della sua teoria della storia (di cui parlerò nel quinto paragrafo di questo stesso capitolo), ma che questa nozione resta pur sempre alla base della sua percezione complessiva della natura della società capitalista. La società capitalista resta per Marx una società "alienata", e la cultura borghese che in qualche maniera la legittima e la difende resta "alienata" anch'essa.

Per ragioni di concisione non mi soffermo qui sulle pur importanti differenze semantiche del termine "alienazione" (in Rousseau ed in Hegel, in Feuerbach ed in Marx, ecc.), e neppure sui significati differenziati dati da Marx a questa parola nei suoi manoscritti del 1844 (alienazione verso la natura umana generica, alienazione verso il proprio prodotto, alienazione verso gli altri lavoratori, eccetera). Il lettore può disporre di un'ottima bibliografia su questi due importantissimi temi. Ciò che conta, invece, è cogliere subito il nucleo filosofico che sta sotto la questione della cosiddetta "alienazione", e cercheremo brevemente di farlo.

Se io ritengo di dover usare nel dibattito filosofico il termine di “alienazione”, ciò avviene perché in qualche modo intendo segnalare un rapporto, una relazione fra una situazione ormai “alienata” ed una situazione precedente che in qualche modo non si considerava ancora “alienata”. Se compiamo una trasposizione dalla filosofia alla storia, più esattamente dalla riflessione filosofica alla considerazione storica, vediamo che il riferimento concreto più immediato non può che andare alle comunità precapitalistiche e preborghesi, che evidentemente non erano considerate “alienate”, o comunque erano considerate “meno alienate”, di quanto si possa dire per la società borghese e capitalistica.

Questa è grosso modo la posizione di gran parte della cultura della Restaurazione che entra in polemica aperta con l’illuminismo, la rivoluzione francese e l’età napoleonica. Ma questa non può essere la posizione di Karl Marx, che in quanto allievo filosofico integrale di Hegel considera irreversibile la rottura instaurata dalla modernità borghese, e ritiene impossibile ogni ritorno alle comunità di tipo precapitalistico (che Marx considera già “organiche” più di mezzo secolo prima di Tönnies e della posteriore distinzione fra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*). Naturalmente, Hegel non considerava assolutamente “alienata” la società borghese e capitalistica, che riteneva invece “oggettiva” ed “etica” nella sua forma ad un tempo ideale e reale. Per Hegel l’alienazione è sempre e soltanto un momento dialettico dello sviluppo ontologico e logico della civiltà umana, più esattamente dell’autocoscienza. Marx invece considera “alienata” proprio la società borghese e capitalistica, e nello stesso tempo si preclude consapevolmente ogni ritorno all’indietro ed ogni idealizzazione delle comunità precapitalistiche.

Da questo conflitto dialettico deriva necessariamente il comunismo di Marx, che è ovviamente per sua natura un progetto futurologico, dal momento che non può consistere in una restaurazione di una tradizione originaria nel frattempo colpevolmente abbandonata. La società borghese è “alienata” e nello stesso tempo è precluso il ritorno all’indietro, ed allora non resta che la proiezione futurologica in avanti. Ma cos’è esattamente che la società borghese e capitalistica “aliena” nell’uomo? La risposta è relativamente semplice, sia a livello teorico sia a livello di ricostruzione filologica marxiana (più esattamente, giovane-marxiana). La società borghese e capitalistica aliena l’essenza umana generica (*Gattungswesen*) dell’uomo.

La comprensione di questo punto è teoricamente decisiva. Se infatti si parla di “essenza umana generica” (*Gattungswesen*), ciò significa che Marx pensava che l’essenza umana generica esistesse, e fosse addirittura la verità dell’uomo, più o meno come nel pensiero greco classico l’anima umana (*psyché*) era considerata il fondamento della verità. Per Marx, dunque, l’essenza umana generica è la verità dell’uomo. La piena comprensione di questo punto permette di escludere qualsiasi interpretazione di Marx di tipo “storicistico assoluto” in chiave di “relativismo temporale”. Se l’essenza umana generica fosse infatti soltanto l’insieme dei rapporti sociali di produzione (come Marx confusamente e contraddittoriamente fa capire in altri passi sparsi della sua opera mai rivista e tantomeno risistemata), se ne avrebbe la conseguenza che essa non esiste, e si avrebbero tante essenze umane generiche quante sono e sono state le formazioni economico – sociali umane (e cioè migliaia), il che equivale appunto a dire che essa non esiste.

Lo storicismo – relativismo, ovviamente, è sempre una forma di nichilismo. Se allora io rifiuto ogni interpretazione storicistico – relativistica di Marx (la presunta essenza umana è al 100% l’insieme storicamente determinato e sempre mutevole dei rapporti sociali di produzione e di classe), devo tener ferma la posizione per cui dicendo “essenza umana generica” (*Gattungswesen*) Marx intendeva alludere a qualcosa di logicamente ed ontologicamente reale, e non ad una sorta di sociologismo eracliteo. Ed io penso allora che se si tiene ferma questa interpretazione si coglie il nucleo metafisico profondo del pensiero di Marx, che in caso contrario resta un evanescente fantasma.

Il capitalismo dunque aliena l'essenza umana generica per il semplice fatto che la riduce ad una sola dimensione, quella della produzione e dello scambio fra le merci. L'essenza umana è generica, ed il capitalismo la costringe a diventare solo specifica. L'uomo è costretto a pensare il proprio presente ed a progettare il proprio futuro nella sola dimensione limitativa della produzione e dello scambio fra le merci. L'alienazione (*Entfremdung*, diventare stranieri a sé stessi) è allora il destino necessario di una umanità che accetta di perdere la propria essenza umana generica. Come si vede, la genesi teorica di questa posizione marxiana originaria non deriva assolutamente da una reazione culturale interna alle comunità tradizionali subalterne, ma procede al 100% dalla critica dialettica della "coscienza infelice" della cultura borghese stessa, espressa in modo insuperabile dal pensiero di Hegel.

4. Karl Marx e l'antropologia della libera individualità

Come sostengono molti etologi del comportamento umano, l'uomo è un animale che dice originariamente di no prima di dire di sì, in quanto il sì è già un momento posteriore ed elaborato del comportamento umano individuale e sociale. Nello stesso modo la genesi teorica del pensiero di Karl Marx sta in un No originario e preliminare, e cioè un no ad una situazione percepita come "alienata", in cui alienata è propriamente l'essenza umana generica, che il capitalismo costringe a determinarsi nella sola dimensione della produzione e dello scambio delle merci.

Marx, considerato il pensatore "sociale" per eccellenza secondo un pregiudizio storiografico assolutamente tragicomico (comico per il filologo marxiano e tragico per le conseguenze collettivistiche ed organicistiche posteriori), risponde in realtà ad un problema schiettamente individuale. Il mondo borghese e l'economia capitalistica, infatti, avevano "sciolti" le precedenti comunità precapitalistiche (feudali e signorili in Europa, asiatiche ed africane in altri continenti, eccetera), ed a queste comunità era comunque impossibile (ed anche ingiusto ed inopportuno) ritornare. Ma lo scioglimento di queste comunità precapitalistiche non "libera" l'individuo, ma lo incatena ad una nuova ed inedita forma di "alienazione" (la limitazione alla sola dimensione della produzione e dello scambio capitalistici). Il destino dell'individuo moderno è dunque in gioco.

Molti pensano che Marx abbia semplicemente risolto il problema proponendo all'individuo moderno in crisi di alienazione la "fusione" nella classe operaia e proletaria come soluzione di questo isolamento alienante. Ma questa teoria della "militanza" (più esattamente del salvataggio attraverso la militanza, o meglio dell'asservimento paolino al nuovo Liberatore Proletario) rappresenta un'aggiunta posteriore, su cui mi soffermerò ovviamente nel prossimo secondo capitolo, ma non trova basi filologiche serie nei testi di Marx su questo problema.

La sola base filologica esplicita su questo punto, contenuta in un testo del 1858 (*I Lineamenti*, in tedesco *Grundrisse*), non parla affatto di fusione militante e di asservimento consapevole al Grande Liberatore Proletario (secondo il modello di Paolo di Tarso, *Lettera ai Corinzi*, 1, 7, 20 – 4). Marx fa invece una vera e propria storia filosofica della libertà individuale, che sarebbe certamente piaciuta a Spinoza, Hegel e persino benedetto Croce, mentre Stalin ed i suoi seguaci non avrebbero assolutamente saputo cosa farsene. Per Marx la storia della libertà dell'individuo passa attraverso i tre momenti successivi della dipendenza personale, della indipendenza personale ed infine della libera individualità. La dipendenza personale è la condizione sociale ed antropologica che caratterizza i modi di produzione precapitalistici (antico-orientale, asiatico, schiavistico europeo, feudale europeo, ecc.), in cui i dominanti e

i dominati sono legati da rapporti personali di dipendenza diretta legalmente sanzionata. L'indipendenza personale è invece la condizione sociale ed antropologica che caratterizza la società borghese-capitalistica moderna, in cui l'individuo è ad un tempo giuridicamente libero ed economicamente alienato. La libera individualità, che Marx propone come modello antropologico del comunismo del futuro, e che lega strettamente allo sviluppo delle forze produttive propiziato dai meccanismi di accumulazione del modo di produzione capitalistico, rappresenta invece il superamento della condizione di alienazione, e pertanto lo sviluppo della "genericità" dell'essenza umana, che in questo caso si identifica con la nozione gemella di "natura umana". La libera individualità è dunque semplicemente lo sviluppo onnilaterale della genericità umana.

Quanto ho riassunto sommariamente nelle righe precedenti è perfettamente "dimostrabile" in sede filologica marxiana. Non è neppure particolarmente difficile farlo. La confusione in proposito (su cui ovviamente ritornerò nel prossimo secondo capitolo) non è dovuta assolutamente a questioni ermeneutiche o filologiche (si tratta di lingua tedesca, e non di manoscritti sumerici tradotti in caldeo e ritradotti in armeno), che sono alla portata di qualunque diciottenne volenteroso ed intelligente. La confusione in proposito è il frutto artificiale di una sottomissione "militante" degli studiosi di marxismo alle direzioni politiche e sindacali presunte "proletarie", che hanno dettato gli (stretti) limiti in cui la filologia marxiana poteva muoversi ed oscillare.

Una volta superati questi (ormai fragilissimi, ma un tempo fortissimi) limiti, appare chiaro che filosoficamente parlando Karl Marx è stato un episodio dell'individualismo moderno (e non certo del pensiero detto "collettivistico"), anche se si tratta di un individualismo alla ricerca di una nuova comunità. Questo è infatti il punto cruciale da capire. Marx comprende perfettamente che la logica della riproduzione capitalistica è una logica della disgregazione atomistica crescente. Tutto questo non gli sta affatto bene, ed infatti egli vede questo processo di disgregazione atomistica crescente non come un processo di liberazione ma come un processo di alienazione. L'atomo individuale del mondo capitalistico, infatti, è sempre meno generico e sempre più specifico, cioè incatenato alla riproduzione della forma di merce. Il comunismo è dunque per Marx una nuova società comunitaria, ridefinita in base ai nuovi parametri delle capacità (individuali) e dei bisogni (individuali), e non più in base ai vecchi parametri organicistici della tradizione e della gerarchia. Ma si tratta di una comunità di individui radicalmente ridefiniti, il cui profilo antropologico non può essere definito *a priori* in modo kantiano, ma può risultare solo *a posteriori* sulla base dell'autocoscienza maturata nelle lotte contro l'alienazione capitalistica. In questo senso (ma si tratta di un senso decisivo) la grammatica filosofica di Marx non è kantiana ma è hegeliana.

5. Karl Marx e la "ricaduta scientifica" del suo progetto antropologico

Siamo dunque riusciti a stabilire con chiarezza una cosa, e cioè che in Marx la percezione originaria dell'alienazione ed il progetto antropologico della libera individualità (contrapposta alla dipendenza personale delle comunità precapitalistiche ed alla indipendenza personale della società capitalistica) sono i due elementi primari che hanno reso possibile tutto il resto, e cioè la teoria scientifica della storia e l'involontaria ideologia grande – narrativa della fine comunista della storia. Del resto, qualcosa del genere è certamente avvenuto anche per Newton, Darwin ed Einstein. La teoria della gravitazione universale, la teoria

dell'evoluzione della specie e la teoria della relatività hanno certamente avuto una genesi psicologica e filosofica particolare, ma la loro validità epistemologica è del tutto separata da queste motivazioni originarie. E questo avviene ovviamente anche per Marx.

Il termine "ricaduta" (in inglese *fall out*) è purtroppo legato alla dinamica del lancio delle bombe, segnale massimo e principalissimo e simbolo decisivo per l'attuale civiltà post-occidentale e per l'attuale capitalismo post-borghese. Ma qui lo usiamo in senso strettamente epistemologico. Il punto di vista filosofico determina la visibilità epistemologica dell'oggetto scientifico, ed anzi lo costituisce (qui Bachelard capisce le cose molto meglio del classico empirismo, che suggerisce l'idea per cui le cose "ci stanno davanti" e basta vederle). Se Karl Marx non fosse stato spinto dalla percezione preventiva dell'alienazione e soprattutto dal progetto antropologico della libera individualità sono sicuro che non sarebbe neppure riuscito a "vedere" la storia come successione discontinua e non omogenea dei modi di produzione sociali ed a "concepire" il capitalismo come un modo di produzione basato sull'estorsione del plusvalore assoluto e relativo, estorsione diseguale che assume la forma superficiale (ma solo apparente) dello scambio fra equivalenti Robinson Crusoe originari.

La ricaduta scientifica di Karl Marx costituisce dunque l'apparato concettuale della sua teoria scientifica. In questa sede non intendo soffermarmi sui momenti comparativi e contrastivi fra la teoria di Marx, da un lato, e le principali teorie filosofiche (Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger), economiche (Smith, Ricardo, Keynes, Schumpeter), e sociologiche (Weber, Durkheim), dall'altro. Vi sono in proposito dettagliatissime monografie fra cui il lettore avrà solo l'imbarazzo della scelta. Qui mi basterà dire che il modello scientifico di Marx si basterà dire che il modello scientifico di Marx si basa su quattro concetti fondamentali (modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione ed ideologia), cui è possibile aggiungere un quinto ed un sesto elaborati soprattutto da Lenin (formazione economico – sociale ed imperialismo). A mio avviso i concetti fondamentali sono sei, ma so bene che su ognuno di essi esiste una ricca bibliografia critica, su cui peraltro sono abbastanza infirmato, dal momento che pratico da almeno un trentennio lo studio teorico e storico del marxismo.

In questa sede non è possibile entrare nel dettaglio per ragioni di spazio, dal momento che una discussione analitica su questi sei concetti (e soprattutto sulle loro interrelazioni) richiederebbe almeno duecento pagine. Per ora mi basta ribadire che questi sei concetti (ed almeno una ventina di altri concetti derivati e "satellitari") sono il tessuto portante del cosiddetto "materialismo storico", da non confondere assolutamente (per carità!) con il cosiddetto "materialismo dialettico", che è un'elaborazione filosoficamente positivista del tutto "staccabile" dal materialismo storico stesso.

Chi scrive ritiene che la modellistica epistemologica combinatoria di questi sei concetti sia a tutt'oggi il punto più avanzato delle scienze sociali (che essendo appunto scienze sociali richiedono allora come filosofia di accompagnamento ontologia dell'essere sociale, e non certamente un pasticcio positivista unificato delle categorie storiche e di quelle naturali). Questa opinione non è ovviamente condivisa da molti. Personalmente, ritengo che l'uso razionale di questi sei concetti, che tutti insieme formano un modello teorico armonico ed equilibrato, sia del tutto indipendente dalla cosiddetta "fede" in una soluzione comunista delle contraddizioni sociali, anche se in Marx la percezione dell'alienazione, il progetto antropologico della libera individualità ed infine il modello epistemologico di una scienza storica unificata facessero tutt'uno e fossero inseparabili.

È questo il punto, sia detto *en passant*, in cui non è possibile nessun esame comparativo e contrastivo fra Marx e Nietzsche. In realtà, la maggior parte degli studiosi nega ogni comparabilità fra Marx e Nietzsche per ragioni politiche, perché Marx era "progressista" e Nietzsche era "reazionario", perché Marx era di "sinistra" ed invece Nietzsche era di "destra", perché



Marx voleva l'emancipazione della classe operaia mentre Nietzsche voleva che gli operai lavorassero come schiavi e non rompessero le scatole con i sindacati e con la socialdemocrazia, eccetera. Non nego che si tratti di differenze rilevanti, ma su di esse gli apparati di "citazioni" delle opere antologiche su Marx e Nietzsche sono numerosissimi, ed una pittoresca citatologia non aggiungerebbe e no toglierebbe niente all'argomentazione. Personalmente questa strada non mi interessa, perché è già stata ampiamente battuta, e non c'è più niente da scoprire, se non un segreto di Pulcinella, per cui Marx parlava bene degli operai mentre Nietzsche ne parlava male. Sono stanco delle scoperte (o delle riscoperte) dell'acqua calda.

Marx e Nietzsche non sono comparabili esclusivamente a livello epistemologico, perché Marx ha prodotto una *teoria della storia*, mentre Nietzsche si è limitato ad una *intuizione della storia*. Non sono assolutamente la stessa cosa, e nessun concordismo opportunistico potrà mai convincermi del contrario.

1. Karl Marx ed i "danni collaterali" dell'ideologia grande-narrativa

In onore del motto imperiale "colpisci e terrorizza", dopo avere già usato il termine di "ricaduta", userò ora il termine di "danno collaterale". Karl Marx ha prodotto un modello epistemologico costituito da sei concetti interconnessi (più esattamente da quattro con la successiva integrazione organica di Leni che ne ha aggiunti due). Questo modello epistemologico di per sé non è necessariamente teleologico (se non in parte, ed a mio avviso in una parte non essenziale), e non è neppure storicistico ed economicistico. Detto altrimenti, non è necessariamente teleologico (perché la categoria ontologica modale di possibilità è a mio avviso prevalente sulla categoria ontologica modale di necessità), non è necessariamente storicistico (perché esclude una previsione del futuro estrapolata su di una concezione analogica con un passato concepito in modo deterministico), e soprattutto non è affatto economicistico (perché i rapporti sociali di produzione fra le classi non vengono esplicitamente identificati con i rapporti economici ricavati dalle grandezze economiche stesse). Ma su questo punto non c'è purtroppo lo spazio per soffermarci in modo soddisfacente.

Una teoria scientifica produce sempre un "danno collaterale" ideologico, e non ritengo possibile evitarlo, perché l'essere umano è un animale simbolico irresistibilmente spinto a dare un significato "metafisico" a quella breve porzione temporale in cui si svolge la sua vita. Nel secondo capitolo chiarirò le condizioni storiche in cui fu elaborata la "grande-narrazione" marxista, e nel terzo capitolo segnalerò le condizioni in cui essa fu invece abbandonata grazie alla convergente "incredulità" sia degli operai che degli intellettuali. Si tratta di un fenomeno profondamente unitario, come lo è l'ispirazione e poi l'espiazione nel respiro umano. Nessun tradimento e nessun complotto, ma un fenomeno fisiologico in cui all'illusione succede la disillusione.

Alle classi subalterne (che infatti sono "subalterne" proprio per questo!) la teoria di Marx non poteva giungere nella forma del modello epistemologico, ma solo nella forma della grande-narrazione ideologica. La grande narrazione racconta la storia (inesistente) di un Soggetto Pieno Originario (il proletariato), che garantisce metastoricamente con la permanenza della sua identità iniziale (rivoluzionaria in sé) la realizzazione finale (il comunismo) del suo progetto fondamentale (l'emancipazione della classe operaia, unica classe universalistica e definitiva della storia umana). Lo "smontaggio" di questa grande-narrazione (effettuato da Jean François Lyotard alla fine degli anni Settanta del Novecento) è un gioco da ragazzi. Essa ha avuto in campo "marxista" lo stesso ruolo che nel pensiero di Nietzsche ha avuto il tema della morte di Dio, e questa è appunto la ragione per cui inizierò il rapido esame del

pensiero di Nietzsche proprio da questo punto “lyotardiano”.

La grande narrazione si è storicamente sovrapposta al modello epistemologico, ma io vorrei che il lettore li tenesse ben distinti, anzi io personalmente li invito caldamente a farlo.

2. Nietzsche ed il tema cruciale della morte di Dio

Vi sono serie ragioni filosofiche che sconsigliano fortemente l’inserimento di Nietzsche in una storia generale dell’ateismo in Occidente. Lo stesso Marx, che era certamente un ateo consapevole e dichiarato, non lo era però su di un piano squisitamente filosofico, perché tendeva a fondere insieme le cosiddette “ipostasi” del raddoppiamento idealistico della materialità sostanziale sottostante. Per Marx le ipostasi economiche (il feticismo delle merci) e le ipostasi religiose (il raddoppiamento umanistico dell’immanenza in trascendenza) facevano parte dello stesso gruppo, ed anzi quelle economiche erano più importanti e decisive, mentre le ipostasi religiose erano solo secondarie e derivate. Tutto questo a mio avviso non è vero e proprio “ateismo”, o almeno lo è soltanto in un significato particolare, che nulla ha a che fare con la dichiarazione della cosiddetta “inesistenza di Dio” e della riconduzione di tutti i fenomeni naturali e sociali ad un substrato materiale ritenuto ontologicamente primario ed esclusivo. L’ateismo di Marx tende a coincidere di fatto al 100% con la teoria del “feticismo delle merci”.

È noto che il grande giusnaturalismo prima, ed il grande contrattualismo poi, due costellazioni filosofico-politiche che hanno veramente inaugurato la Modernità (riprendo qui temi già sviluppati nell’introduzione), affermarono l’autosufficienza fondativa integrale della ragione umana, sulla base della finzione consapevole che “Dio non esistesse” (*etsi Deus non daretur*). Ma il fare come se Dio non esistesse non è per nulla una forma di ateismo, ma un semplice presupposto metodologico razionalistico del tutto compatibile con la tesi di Tommaso d’Aquino per cui Dio ci ha fornito un *lumen naturale*, e dunque se noi lo utilizziamo integralmente non facciamo che conformarci alla volontà divina, che ha voluto farci a sua immagine e somiglianza.

Pensatori come Baruch Spinoza e David Hume, che furono percepiti come atei al loro tempo, non lo furono peraltro assolutamente. Entrambi, sia pure con strategie argomentative diverse e con opposte intenzionalità filosofiche, criticarono la concezione personalistica della divinità, e ne legarono la diffusione fra i credenti alla tendenza psicologica umana di trovare ad ogni costo un “fine” in tutte le cose, come se l’universo fosse soltanto la proiezione cosmica del progetto costruttivo di un artigiano. Questo impulso “teleologico”, peraltro, è lo stesso di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente a proposito del “danno collaterale” della grandenarrazione marxista, inevitabile esito ideologico (più esattamente deterministico-messianico) della penetrazione del discorso marxista in ambiti sociali subalterni ed abituati da millenni al solo pensiero religioso, più esattamente alla sola conoscenza religiosa del mondo.

Il pensiero di Nietzsche non ha dunque nulla a che fare con la tradizione atea occidentale basata sulla dimostrazione razionale della cosiddetta “inesistenza di Dio”. La cosiddetta “inesistenza di Dio” è infatti a tutti gli effetti una tesi *veritativa* (sia pure rovesciata), perché afferma che è vero (filosoficamente vero e scientificamente vero) che Dio non esiste, ed è possibile sostenerlo con argomenti veritativi (e non solo esatti, certi o veridici in tre significati non coincidenti con il termine filosofico di “verità”) sottoposti al libero dibattito dialogico razionale umano. Ma è noto che in proposito Nietzsche rifiuta integralmente la nozione di “verità”, riducendola a flussi energetici affermativi di volontà di potenza umana. La tesi nicciana della morte di Dio, a mio avviso, non fa parte della tradizionale storia dell’ateismo,

anche se a prima vista gli effetti pratici possono sembrare in ultima istanza identici. La tesi nicciana della morte di Dio, infatti, non è a rigore una tesi ontologica (dal momento che Nietzsche rifiuta esplicitamente ogni concezione ontologica della verità filosofica), ma è una tesi antropologica. Qui sta dunque il centro dell'aspetto comparativo e contrastivo del pensiero di Nietzsche in rapporto a quello di Marx (che abbiamo ricostruito nei paragrafi precedenti sulla base del nesso fra percezione originaria dell'alienazione e successiva costruzione antropologica della libera individualità). La tesi nicciana della morte di Dio è una tesi antropologica, perché essa non ha altra funzione che quella di fare da presupposto ad una sorta di *teatro antropologico* formato da cinque diversi personaggi (l'Uomo, l'Eremita, l'Uomo Superiore, l'Ultimo Uomo ed infine il Creatore) di cui si tratta di comprendere bene la natura. Si tratta di personaggi notissimi della filologia, ma qui ne ricorderò brevemente l'identità per comodità del lettore.

Lo scenario del teatro antropologico a cinque personaggi è un *fatto* che Nietzsche ritiene di dover *constatare*, e cioè la virtuale sparizione di Dio nella nostra cultura. In questo modo, a mio avviso, Nietzsche registra correttamente quanto ho già cercato di segnalare nella precedente introduzione, e cioè la delegittimazione generale del fondamento religioso (simboleggiato dalla critica alle due categorie di sostanza e di causalità) che accompagna il passaggio dalle comunità tradizionali precapitalistiche alla società borghese e capitalista. La natura di *fatto* di questa *constatazione*, che in quanto tale non ha bisogno di "dimostrazione", è un altro degli elementi comuni a Marx e a Nietzsche.

Il primo personaggio del teatro antropologico è l'Uomo, per cui Gesù Cristo si sacrifica sulla croce per i peccati degli uomini. Ma se il Crocifisso è una figura negativa e nichilistica (paolina assai più che propriamente "cristiana"), Nietzsche ha invece parole di stima per Gesù di Nazareth, la cui volontà di potenza si manifesta nella forma dell'amore.

Il secondo personaggio del teatro antropologico è l'Eremita, un tipo umano gravato dal peso della metafisica e della morale tradizionali. Egli non è ancora informato della morte di Dio, appunto in quanto eremita che vive in posti sperduti in cui le notizie non arrivano.

Il terzo personaggio del teatro antropologico è l'Uomo Superiore (oggi diremmo "intellettuale"). Egli è culturalmente informato della morte di Dio, ma non riesce a convincersene intimamente e continua di fatto a comportarsi come se Dio esistesse veramente. Egli sostituisce il fondamento divino dei valori con un fondamento umano, il che rende impossibile la trasmutazione dei valori stessi.

Il quarto personaggio del teatro antropologico è l'Ultimo Uomo, il più disprezzabile degli uomini che non dispone neppure dei criteri necessari per percepire la propria miseria. Uomo del nichilismo, ha riconosciuto l'assenza totale di fondamento dei vecchi valori. A differenza dell'Eremita, è a conoscenza del fatto della morte di Dio. Ma è talmente contento di veder sparire tutti gli obblighi e tutti i limiti precedenti, da consumare in se stesso la propria miseria. Il quinto ed ultimo personaggio del teatro antropologico è il Creatore, che è una tappa verso la creazione dello *Übermensch* (superuomo-oltreuomo), ma una tappa soltanto, che ha carattere negativo-distruttivo, ma in quanto tale solo preliminare al vero e proprio annuncio messianico dello *Übermensch* stesso.

La comprensione della dinamica dialettica di questo teatro antropologico sta alla base di ogni valutazione filosofica del pensiero di Nietzsche.

3. Nietzsche e la proposta antropologica dello *Übermensch*

Mi sono soffermato nel paragrafo precedente sul teatro antropologico a cinque personaggi che ha come scenario il *fatto* della morte di Dio perché qui sta la prima soluzione dei problemi sui fraintendimenti possibili del pensiero di Nietzsche. In primo luogo, appare chiaro che per Nietzsche il Creatore non è ancora il Superuomo-Oltreuomo, ma solo il suo Giovanni Battista. In secondo luogo è ancora più chiaro che non solo l'Ultimo Uomo non è lo *Übermensch* e non può essere scambiato con esso, ma si tratta anzi di una figura miserabile, la più lontana di tutte dallo *Übermensch* stesso. In terzo luogo, infine, Nietzsche è uno "scriba del caos" (per usare la brillante espressione del germanista Ferruccio Masini), e non tocca a lui sciogliere il dilemma se lo *Übermensch* sia traducibile come un Superuomo (di destra) o come Oltreuomo (di sinistra). Questo non è mai il pensiero di Nietzsche, che è sempre una "piattaforma girevole" in tutte le direzioni, ma è sempre e soltanto il suo uso ideologico nella congiuntura storica specifica. Nel secondo capitolo signaleremo il Superuomo di destra (Lukács), e nel terzo signaleremo l'Oltreuomo di sinistra (Vattimo e scuola francese).

Il Superuomo-Oltreuomo è un modello antropologico di una nuova società, che ha come coordinate negative il superamento della Decadenza (Socrate – Paolo – Rousseau) e la consapevolezza del Nichilismo, e come coordinate positive la Volontà di Potenza basata sul riconoscimento dell'Eterno Ritorno del Sempre Eguale. Il pensiero di Nietzsche non è mai un "sistema", e Nietzsche stesso si è sempre premurato a che questo non avvenisse con le sue polemiche insistenti contro i filosofi sistematici ed universitari (polemiche in cui si mostra un fedele allievo di Schopenhauer) ma non è sbagliato dire che di fatto egli giunge ad un sistema implicito, in cui un *fatto* preliminare da riconoscere (la morte di Dio) dà luogo ad una metafisica basata su quattro coordinate strutturanti (la decadenza, il nichilismo, l'eterno ritorno del sempre uguale ed infine la volontà di potenza).

È possibile proporre un paragone fra la Libera Individualità di Marx ed il Superuomo-Oltreuomo di Nietzsche? Qui sta ovviamente tutto il senso di questa mia piccola opera senza pretese. È un gioco da ragazzi elencare gli elementi comuni e gli elementi differenziali. Qui dico solo che nessun esame comparativo è possibile senza fare la *storia* del marxismo dopo Marx e del niccianesimo dopo Nietzsche, ed ecco perché questo primo capitolo è seguito da altri tre successivi.

CAPITOLO SECONDO

IL MARX DI SINISTRA ED IL NIETZSCHE DI DESTRA

1. *L'inquadramento storico del periodo*

Il 1871 vide tra marzo e maggio la nascita, lo sviluppo e la distruzione della Comune di Parigi. Mi permetto di sottolineare con forza il fatto che si tratta di una data epocale non solo della storia, ma delle cultura e della filosofia europea. Ora, detto in estrema sintesi, Marx fu favorevole alla Comune di Parigi, mentre Nietzsche fu ferocemente contrario.

Limitarsi a segnalare questo tuttavia non basta. Marx, che allora esercitava una funzione di direzione politico-ideologica nella AIL (Associazione Internazionale dei Lavoratori, o Prima Internazionale), fece alcune penetranti critiche ai comportamenti politico-militari dei Comunisti, ma nell'insieme sostenne che la Comune di Parigi aveva per la prima volta nella storia mostrato in pratica che cosa significasse il potere operaio e proletario, e cioè l'autogoverno politico e l'autogestione economica. Vale la pena di sottolineare questa "approvazione" di Marx alla Comune di Parigi per molte ragioni, di cui qui mi limiterò a sottolinearne due. Primo, l'approvazione di Marx alla Comune di Parigi influenzò moltissimo il marxismo successivo, compreso lo stesso Lenin, che in Stato e Rivoluzione (opera scritta proprio nel 1917, anche se mai applicata) non fece che sviluppare ed aggiornare le note di Marx alla Comune di Parigi e sulla "distruzione" dello stato sostituito da forme decentrate (e di fatto "comunitarie", se a questo termine si cerca di dare un significato allargato ma sensato), basate appunto sull'autogoverno politico e sulla autogestione economica. Secondo, l'approvazione di Marx alla Comune di Parigi deve far riflettere chi lega Marx al partitismo e allo statalismo comunisti del Novecento, come se appunto dalla sua teoria potessero derivare e potessero legittimamente "dedursi" il partitismo e lo statalismo comunisti novecenteschi, più esattamente il partitocentrismo e lo statocentrismo ricoperti entrambi da una corazzatura ideologica di legittimazione.

Nietzsche invece non solo si oppose alla Comune di Parigi, ma fece molto di più. La vide infatti come il terribile segnale del "vulcano" delle orribili plebi democratiche portatrici del vecchio rancore della decadenza e del nuovo risentimento del nichilismo. Nella genesi storica e psicologica del pensiero di Nietzsche la Comune di Parigi gioca un ruolo essenziale. Con questo non intendo delegittimare le letture di "sinistra" di Nietzsche che segnalerò nel prossimo capitolo, perché so perfettamente che le citazioni (comprese le citazioni univoche e rivelatrici) non colgono mai il centro del problema filosofico, ma questo centro può essere colto soltanto da una vera ermeneutica globale. Mi limito ad insistere con il lettore sul fatto che la Comune di Parigi, che per Marx è possibile esempio pratico di autogoverno politico e di autogestione economica, per Nietzsche è il terremoto che deve risvegliare ogni essere pensante (e cioè ogni Creatore, figura preliminare a quella dello *Übermensch* Superuomo-Oltreuomo), e fargli toccare con mano che l'emergenza di queste plebi schifose e distruttrici di monumenti venerandi è solo il punto finale di una lunga storia che comincia addirittura da Socrate, passa per Paolo di Tarso e culmina in Rousseau (di Marx non c'è traccia, perché la sua esistenza è fuori del raggio visivo di Nietzsche).

Il 1871 è comunque una data epocale anche nella storia del movimento operaio e socialista. Con il 1871 declina e tramonta il "popolo", mentre comincia ad emergere politicamente il "proletariato", che nella classe operaia politicamente e sindacalmente organizzata trova

la sua avanguardia. Nel terzo paragrafo di questo capitolo chiarirò che la formazione del marxismo fra il 1875 ed il 1895 si baserà proprio sulla nuova committenza ideologica operaia e “proletaria” e sull’abbandono della vecchia committenza “popolare”. In questo processo, fortemente influenzato (ed a mio avviso strutturalmente determinato) dalla Grande Depressione del 1873, si va anche verso la formazione della Seconda Internazionale (o Internazionale Socialista) del 1889. Nello stesso periodo abbiamo anche la seconda rivoluzione industriale, le grandi emigrazioni, le crisi agrarie, il colonialismo, lo sviluppo di alcune nuove grandi potenze e l’imperialismo. Fatti nuovi, su cui posso permettermi di non soffermarmi perché molto ben conosciuti.

Giunge il 1914, lo scoppio della Prima Guerra Mondiale, la rivoluzione russa del 1917, il trattato di Versailles sorgente storica primaria della stessa seconda guerra mondiale, il fascismo italiano, il nazionalsocialismo tedesco, lo stalinismo sovietico il *New Deal* americano fino alla seconda guerra mondiale e alla successiva guerra fredda. Il lettore mi consenta di non farla lunga su questo periodo storico e di presupporre la conoscenza. In questo breve saggio, infatti, non si tratta di ricostruire storicamente gli eventi novecenteschi, ma solo di collocare in modo sensato le letture e le interpretazioni di Marx e di Nietzsche, e per di più in modo estremamente sintetico. Qui voglio soltanto terminare il paragrafo con la segnalazione di tre note interpretazioni storiografiche del Novecento, che respingerò tutte e tre. Si tratta della interpretazione di Ernest Nolte sulla “guerra civile europea” 1917-1945, di François Furet sul comunismo come “illusione totalitaria”, ed infine di Eric Hobsbawm sulla finzione storica parzialmente positivo del comunismo storico novecentesco e sui “trent’anni gloriosi” che vanno dal 1945 al 1975. La presa in esame di queste tre interpretazioni farà capire al lettore come la pensa chi scrive su questi nodi interpretativi della storia del Novecento.

Lo storico tedesco Ernest Nolte è diventato famoso sostenendo che i crimini di Hitler sono assolutamente inescusabili ed è dunque impossibile giustificarli con operazioni “storicistiche”, ma che la loro matrice genocida deriva da un precedente storico, cioè dal progetto di genocidio sociale della borghesia come classe sociale che il comunismo russo attuò dopo il 1917. In breve, Nolte non è “negazionista”, ma è “revisionista”. Non nega la portata anche statistica del genocidio ebraico (e non solo), ma revisiona l’interpretazione corrente della originalità storica genocida di Hitler. Si tratta di una tesi urtante per tutte le anime belle, ma indubbiamente inquietante, e che merita dunque di essere presa in considerazione. Personalmente, non la condivido per moltissime ragioni (che nulla hanno a che fare con la “appartenenza politica”, ma solo con la razionalità filosofica e storiografica indipendente), che cercherò qui per brevità di compendiare in tre punti. Primo, se proprio si vuol parlare di genocidi e di campi di concentramento e di lavoro che diventano campi di sterminio, la loro origine storica nell’età moderna (non parlo qui di Assurbanipal o di Gengis Khan) non è del Lenin 1918 o dello Hitler 1933, ma è del colonialismo britannico ed europeo della cosiddetta *belle époque*, brillantemente preceduta dallo sterminio genocida degli indiani d’America, eccetera. Secondo, il progetto comunista non era quello genocida della classe borghese, ma del suo superamento storico e del suo riassorbimento sociale in una nuova classe universale egualitaria, e se di massacri si vuol parlare bisogna limitarsi alla guerra civile russa 1918-1921, peraltro iniziata, proclamata ed organizzata dalla borghesia russa stessa (non intendo qui polemizzare ma solo segnalare eventi storici fattualmente noti e ricostruibili). Terzo, e questo è il solo punto veramente rilevante, Nolte parte da un presupposto filosofico fondativo a sua volta non sottoposto ad interrogazione socratica, e cioè che il 1914 fu tragico ma legittimo, mentre il 1917 fu non solo tragico ma anche illegittimo. In buona sostanza, la dichiarazione di guerra fra stati è legittima, mentre la rivoluzione è illegittima. Qui Nolte si ricollega (peraltro consapevolmente) ad una lunga tradizione, che va da Burke a De Maistre,

e che caratterizza già pienamente il pensiero della Restaurazione 1815-1830. Lo dica pure, ed abbia pure molti seguaci, ma non pretenda che il suo assunto metafisico (le guerre fra stati sono legittime, anche se comportano milioni di morti, ma le rivoluzioni no) venga accettato a scatola chiusa.

Lo storico francese François Furet è diventato famoso sostenendo che l'intero fenomeno storico del comunismo si basa su di una "illusione totalitaria" che ha un decorso fisiologico (e poi patologico) obbligato di illusione e poi di disillusione. Più esattamente, l'illusione è patologica, mentre la disillusione è fisiologica. L'intera storia del comunismo storico novecentesco (1917-1991) è ricostruita da Furet secondo questo schema. Personalmente non lo condivido, e questo non certo perché voglia polemicamente sostenere la "positività" del comunismo storico novecentesco, quanto perché le categorie interpretative di Furet mi sembrano vecchie ed ideologiche. Spieghiamoci sommariamente. Parlando di illusione totalitaria si hanno qui due termini, illusione e totalitarismo, che conviene interrogare separatamente. Il tema della rivoluzione palinogenetica come illusione impossibile e destinata ad una smentita inevitabile è un tema classico della filosofia moderna, che risale a Burke ed alla critica al cosiddetto "intellettualismo" dell'illuminismo francese giusnaturalistico e contrattualistico. Hegel riprende il tema di Burke nell'analisi della figura di Robespierre e del rovesciamento dell'ascetismo della morale nel regno animale dello Spirito. Merleau-Ponty riprende il tema hegeliano applicandolo allo stalinismo nei termini del rovesciamento dell'umanesimo in terrore (più esattamente, dell'umanesimo universalistico astratto in terrore politico particolaristico concreto), Lōwith parla diffusamente di patologia dello sviluppo della escatologia messianica ed apocalittica di origine ebraico-cristiana imperfettamente "secolarizzata" nel linguaggio dell'economia politica moderna. Potrei fare molti altri esmpi (come quello della "democrazia totalitaria" di origine russoviana, ecc.), ma non è il caso di prendere altro spazio. Il difetto della teoria dell'illusione (e della critica al marxismo come razionalizzazione dell'illusione travestita da linguaggio scientifico) sta a mio avviso nel manico. Essa non sfiora neppure le tre parti costitutive integranti del pensiero di Marx (la percezione dell'alienazione, l'antropologia della libera individualità e la ricaduta epistemologica di una teoria scientifica della storia), ma solo ciò che nel capitolo precedente ho definito il "danno collaterale" dell'ideologia di legittimazione del dispotismo politico di un'oligarchia burocratica che si serva del lessico di Marx come i torturatori dell'Inquisizione si servivano del lessico di Gesù di Nazareth e come i mercanti di schiavi si servivano del lessico di Locke (che in quest'ultimo caso, tuttavia, era però pienamente consapevole). Le tre parti costitutive del pensiero di Marx possono essere buone o cattive, accettabili o inaccettabili, eccetera. Personalmente, le ritengo buone ed accettabili. Nietzsche, pur senza conoscerle per nulla, le ritenne cattive e inaccettabili. Ma esse non sono "illusorie", se ridefinite sia sul piano dell'individualità che su quello della comunità, come cercherò di segnalare brevemente nel quarto ed ultimo capitolo.

A fianco della teoria dell'illusione, c'è anche la teoria del totalitarismo. In proposito, si tratta di una teoria rispettabile, che non siamo però obbligati ad accettare. Questa teoria, che sta alla base dell'attuale "pensiero unico" dell'oligarchia imperiale americana dominante e dei suoi servili vassalli, si basa sulla dicotomia simbolica Libertà/Dittatura, e dunque Democrazia/Totalitarismo. Essa presuppone che la nostra civiltà occidentale (ma nei termini corretti di Desmond Fennell in realtà post-occidentale) si basa sul binomio di libertà e di democrazia contrapposto a quello di dittatura e di totalitarismo. Viva Bush (anche se esagera un po'), abbasso Saddam. Il totalitarismo appunto "totalizzerebbe", cioè unificherebbe i tre livelli economico, politico e culturale (più esattamente, l'economia della proprietà pubblica, la politica del partito unico e la cultura ridotta ad ideologia obbligatoria e sorvegliata con la censura). Si ha così una sorta di civiltà totalitaria unica, le cui divinità gemelle sono state Hitler e Stalin,

con alcune divinità secondarie minori derivate (Mao, Castro, Pol Pot, Milosevic, Saddam, ecc.). La forza di questa ideologia del pensiero unico è tale che persino Alain de Benoist, che stimo ed ammiro come critico implacabile del pensiero unico, fa propria di fatto questa impostazione con la sua teoria della legittimità dell'omologazione fra comunismo e nazismo. Quando una visione del mondo finisce con l'egemonizzare anche i suoi critici più acuti ed intelligenti, ciò significa che è veramente fortissima.

Ma a mio avviso non lo è. E non lo è per una ragione di fondo, che cercherò qui di compendiare sinteticamente. Il totalitarismo, se mai è esistito (cosa che pacatamente non credo) e se mai esisterà (cosa improbabile ma non impossibile), non consiste nel semplice antiliberalismo, e cioè nel socialismo novecentesco di tipo sovietico (che fu in effetti una forma di antiliberalismo totale, il che costrinse i suoi "dissidenti" ad adottare il liberalismo come unica ideologia di opposizione espressiva e comprensibile), ma consiste nella effettiva totalizzazione della società e dell'individuo ridotti effettivamente ad un aggregato unidimensionale. La semplice proibizione legale della pubblicazione scritta di opinioni non è totalitarismo, se la maggior parte della popolazione non ha "introiettato" il dominio.

Chi scrive ha girato in lungo e in largo i paesi detti "comunisti" negli anni Sessanta, Settanta ed Ottanta, vi ha studiato ed ha conosciuto a fondo decine di persone, e può testimoniare che di "totalitarismo" non c'era neppure l'ombra, perché la percentuale dei "dissenzienti" superava l'80% degli individui concreti, mentre gli "assenzienti" non superavano mai il 20% (scarso). È possibile al massimo parlare di progetto di totalitarismo integralmente fallito per la sua incurabile debolezza di base sociale e la sua grottesca povertà ideologico-prospettica. Il vero "totalitarismo", semmai, è il pericolo *presente* di distruzione nazionale e comunitaria perseguito consapevolmente dalla cosiddetta "globalizzazione", avallato dal circo mediatico capillare e che cerca una base sociale in quella nuova classe media globale ed in quella plebe post-popolare, post-borghese e post-proletaria su cui ho richiamato l'attenzione nella Introduzione.

Lo storico inglese Eric Hobsbawm ha scritto un fortunato bilancio del cosiddetto "secolo breve", e cioè del Novecento, considerato (a mio avviso del tutto erroneamente) come un "salvataggio" ed una "giustificazione" del comunismo storico novecentesco, che peraltro Hobsbawm considera epocalmente finito e concluso, il che fa di lui un non-rifondatore. Hobsbawm è invece a mio avviso un tipico esempio di scivolamento *soft* dal comunismo alla semplice "sinistra", fenomeno epocale di rimozione e di riconversione che il Grande Venditore ed il Piccolo Barzellettiere Silvio Berlusconi ha genialmente definito con il termine processuale di PCI-PDS-DS, vera e propria "figura hegeliana" non solo italiana (o meglio di un italianismo esportabile come la moda, la mafia e la pizza).

Per Hobsbawm il comunismo in quanto tale sarà anche fallito (e negarlo mi sembra difficile), ma i suoi "effetti collaterali storici" non sono falliti, come la vittoriosa guerra contro il nazismo, l'appoggio diretto al processo di decolonizzazione e la pressione indiretta sul capitalismo occidentale che ha permesso il fiorire del cosiddetto *welfare state* (i "trent'anni gloriosi" appunto, dal 1945 al 1975 circa). La tesi di Hobsbawm è di buon senso, ed in quanto tale presenta aspetti di razionalità intuitiva. Gli intellettuali sofisticati non possono capirlo, ma qualsiasi pensionato brontolone con la quinta elementare capisce che la semplice esistenza del baraccone burocratico sovietico avrebbe impedito con la sua semplice nuda esistenza le guerre del Kosovo del 1999 e dell'Iraq del 2003 ed anche tutte le probabili guerre che l'impero americano vorrà fare in futuro. Ma il mio disaccordo profondo con Hobsbawm si basa sul fatto che a mio avviso quella di Hobsbawm è una sofisticata strategia di esorcizzazione del vero problema, e cioè quello del fallimento comunitario del comunismo e della sua incapacità di costruire una libera comunità nuova di individui autonomi e solidali. Il problema, rimosso

ed esorcizzato, viene oscurato con la consueta rivendicazione antifascista. Su questa base, siamo condannati a muovere i piedi sempre *sur place*.

2. La diagnosi filosofica del periodo

Mi sono soffermato nel precedente paragrafo su tre note interpretazioni storiografiche del Novecento (Nolte, Furet, Hobsbawn) perché in questo modo ho già potuto suggerire alcune ipotesi filosofiche. Dietro la storiografia, a mio avviso, ci deve sempre essere un po' di filosofia per renderla interessante a tutti coloro che non sono storici di professione (i quali a loro volta non sono fra coloro che comprendono meglio la storia, dal momento che la loro maniacale attenzione professionale per l'albero li porta a non vedere neppure la foresta). Posso allora sbrigarmela in modo relativamente veloce sull'oggetto di questo paragrafo.

Il punto essenziale della valutazione di questo periodo sta in ciò, che avvenne necessariamente (e quindi non per caso, errore o tradimento) una tale esasperazione ideologica e politica della filosofia (e quindi anche delle interpretazioni di Marx e di Nietzsche) da finire con il sottometerla in modo pressoché integrale alla dicotomia fra Sinistra e Destra. La verità filosofica, ovviamente ammesso che esista (e chi scrive è un sostenitore della sua esistenza), non è né di destra né di sinistra. Ma le congiunture storiche non sono decise dai filosofi e dai professori di filosofia che come le hegeliane nottate di Minerva arrivano sempre e solo al crepuscolo. Le congiunture storiche sono decise dai movimenti tellurici delle grandi forze politiche e sociali organizzate e non. La filosofia è come le salmerie di Napoleone e di De Gaulle: *l'intendance suivra*.

Nel periodo su cui stiamo riflettendo le grandi forze sociali si polarizzano a sinistra e a destra in modo talmente forte da escludere che si sia trattato di un caso. Ho già cercato di dire qualcosa di simile nella precedente introduzione. In linea di massima la grande borghesia capitalistica, e cioè l'oligarchia finanziaria (industriale e bancaria) non è mai né di sinistra né di destra, ma è sempre e solo "sistemica", e cioè un fattore di riproduzione strategica dell'intero sistema economico. Sarebbe grottesco affermare che l'autista al volante di un'automobile è di sinistra o di destra a seconda di come gira il volante di qua o di là. A seconda delle curve che incontra a volte lo gira a destra ed a volte lo gira a sinistra. Non lo gira mai all'estrema sinistra o all'estrema destra perché questo equivarrebbe ad uscire fuori strada. Gli "opposti estremismi" sono semplicemente il modo simbolico-topologico di escludere scelte non-sistemiche ed incompatibili con la riproduzione capitalistica. Solo i maniaci idealtipici della classificazione politologica ed ideologica non riescono a capire la natura sistemica del cosiddetto "estremismo di centro".

Mentre le oligarchie finanziarie non sono strutturalmente né di sinistra né di destra, nel periodo di cui ci stiamo occupando le classi operaie e proletarie si sono in generale riconosciute nella Sinistra, mentre le classi piccolo-borghesi e medio-borghesi nella Destra. Questo a mio avviso è durato poco meno di un secolo (1880-1980), e questo scenario è oggi di fatto finito. I tentativi di conservarlo ad ogni costo (da Rossana Rossanda a Norberto Bobbio) sono costretti a prendere la via idealtipica dei Valori Escludenti (Eguaglianza – Diseguaglianza, Progresso – Conservazione, ecc.), ma al momento dell'applicazione pratica concreta di queste tabelle idealtipiche non ce n'è una sola che funziona. Potrei soffermarmi a lungo analiticamente sul come queste tipologie non funzionano, ma l'ho fatto altrove, e non desidero prendere dello spazio su questo punto.

Gli "intellettuai organici" della Sinistra (proletaria) e della Destra (piccolo-borghese) vengono comunque al 95% dallo stesso ambiente, e cioè dalla piccola borghesia culturalizzata.

Antonio Gramsci e Benito Mussolini sono entrambi figli della piccola borghesia italiana mediamente culturalizzata, sia che vengano da Ghilarza in Sardegna sia che vengano da Predappio in Romagna. Josif Stalin e Adolf Hitler hanno un'infanzia ed un'adolescenza parallela di sradicamento piccolo-borghese. Ho cercato di segnalare insistentemente questo facile "segreto" già nell'introduzione. Da un lato le culture comunitarie precapitalistiche, strette nel doppio vortice dell'economicizzazione del conflitto (Bauman) e della nazionalizzazione delle masse (Mosse), non sono assolutamente in grado di produrre una cultura anticapitalistica strategica, e sono costrette a delegarne i tentativi di costruzione ai ceti piccolo-borghesi acculturati, che sono del tutto inadatti a farlo, in quanto prigionieri dei loro fantasmi di risentimento (proletario) e di paura (piccolo-borghese). Dall'altro lato, come si è detto, la grande oligarchia capitalistica non produce strutturalmente ideologia, ma si limita a gestirne la dinamica una volta che essa è già stata prodotta.

In questo modo la politicizzazione e l'ideologizzazione della filosofia, lottizzata fra Sinistra e Destra, giunge a livelli grotteschi e intollerabili. La tesi degli empiriocritici di inizio Novecento, per cui la realtà è oggetto di costruzione collettiva, sociale e non di rispecchiamento, viene condannata da Lenin come tesi di "destra", perché la "sinistra" è vista come la portatrice del realismo gnoseologico e del materialismo ontologico (oltre che dell'ateismo scientifico). Le intelligentissime tesi di Bergson sulla coscienza e sulla temporalità vengono etichettate come di "destra", perché questo presunto "volontarismo" (!) sarebbe poi stato adottato da Benito Mussolini. La tesi filosofica di Martin Heidegger, per cui esisterebbe una "differenza ontologica", e per cui vi è una lunga storia dello sviluppo della tradizione metafisica occidentale che si realizza in tecnica planetaria (e cioè in *Gestell* come impianto-imposizione) è considerata di "destra" perché Heidegger aveva manifestato simpatia per il primo nazismo nel 1933. La tesi di Lukács per cui esiste una specifica ontologia dell'essere sociale distinta in modo qualitativo dall'essere naturale (e che si contrappone quindi sia alla sociobiologia sia al materialismo dialettico staliniano), è considerata di "sinistra", perché Lukács indubbiamente lo era sul piano politico e culturale.

Potremmo continuare a lungo con questa allucinante galleria degli orrori, ma non ha molto senso farlo, perché tutto ciò fu evidentemente causato da un quadro storico imprescindibile.

Questo quadro storico è stato formato dalla lunga guerra civile simbolica fra piccola borghesia e proletariato, più esattamente fra ceti piccolo-borghesi e ceti proletari. Come ho già scritto nell'introduzione, questa scissione è provocata dalla divisione in due lati opposti (e complementari) del precedente "popolo". Una parte del popolo va a destra con la piccola borghesia ed una parte del popolo va a sinistra con i ceti proletari (e soprattutto proletarizzati). Entrambi questi "partiti" sono portatori di una incapacità comunitaria reale quasi tragicomica, e devono riempirne l'assenza con una mobilitazione artificiale (sfilate, manifestazioni, ecc.), sicuro sintomo di una incapacità strutturale sottostante.

Karl Marx diventa così il capo spirituale della Sinistra, e Friedrich Nietzsche della Destra. Grottesco, ma anche inevitabile. Grottesco, ma anche per fortuna in via di esaurimento storico.

3. La formazione del marxismo storico

Due parole su questo fenomeno, la cui dinamica è ormai perfettamente nota e perfettamente ricostruibile storiograficamente. Karl Marx non intraprese mai un lavoro di coerentizzazione e di sistematizzazione del suo pensiero, anche perché aveva il temperamento dello scopritore,

non del sistematizzatore, e nessuno può andare contro il proprio temperamento. Il primo "sistema" marxista coerentizzato, cui Marx restò sempre di fatto estraneo (anche per ragioni familiari e di salute, spesso trascurate dagli storici, che credono che i pensatori siano macchine per pensare senza lutti familiari e crolli fisici e psicologici), fu opera fra il 1875 ed il 1895 di due grandi pensatori di lingua tedesca, Friedrich Engels e Karl Kautsky.

Si trattò di due persone di alta moralità e di perfetta buona fede, ma queste due virtù soggettive si possono accompagnare (e di fatto si accompagnarono) a quella che Marx chiamò la falsa coscienza necessaria degli agenti storici, che non possiedono mai la trasparenza delle proprie decisioni pratiche e teoriche. Engels e Kautsky lavorarono di fatto sulla base di una committenza sociale esterna a loro, che era quella della classe operaia organizzata tedesca della incipiente seconda rivoluzione industriale e del *Reich* bismarckiano. Essa voleva un sistema di pensiero armonico che funzionasse da elemento di coesione identitaria, e lo voleva all'altezza dei modelli filosofici ed epistemologici dell'alta borghesia del tempo. Questi modelli erano tutti di tipo positivisticò, ed il marxismo non poteva che nascere come sistema di tipo positivisticò. In caso contrario il committente avrebbe respinto il prodotto commissionato, così come avviene quando si commissiona qualcosa che poi non ci piace a qualche artigiano o architetto.

La classe operaia tedesca della seconda rivoluzione industriale e della grande depressione non era interessata né alla percezione dell'alienazione (che non percepiva più, avendo già metabolizzato l'economicizzazione del conflitto e la nazionalizzazione delle masse) né all'antropologia della libera individualità, in quanto era piuttosto determinata dalla cultura comunitaria di tipo associazionistico e solidaristico (una cultura, sia detto incidentalmente, tutt'altro che da disprezzare). Era certamente interessata alla teoria scientifica di Marx, ma le filtrava attraverso uno schermo evolucionistico e teleologico, per cui la teoria dei modi di produzione diventava una teoria dei cinque stadi dello sviluppo storico (comunismo primitivo – schiavismo – feudalesimo – capitalismo ed infine socialismo – comunismo), e lo sviluppo delle forze produttive diventava il "fondamento" di ogni sviluppo sociale. In altre parole, il marxismo si costituì come grande narrazione economicistica, e tale è rimasto fino ad oggi, perché ogni tentativo di autoriforma è sempre fallito.

4. Nota su Lenin e il leninismo

Lenin è l'uomo della rivoluzione russa del 1917 e della pratica del partito politico novecentesco di tipo "comunista". Questo è largamente noto. Meno noto, o meglio, noto soltanto agli studiosi professionali di storia del marxismo (come chi scrive) è che il cosiddetto "leninismo" non fu mai sistematizzato e coerentizzato dallo stesso Lenin, ma fu di fatto edificato per la prima volta da due opere successive di Stalin pubblicate nel 1924 e nel 1926, che furono anche all'origine del marxismo-leninismo. Il marxismo-leninismo è un oggetto storico e teorico specifico, che può essere studiato in modo del tutto autonomo dal pensiero marxiano e dal pensiero leniniano originario. L'ignoranza su questo punto metodologico essenziale, un'ignoranza straripante sia presso i marxisti che presso gli antimarxisti, è forse l'impedimento maggiore all'apertura di una discussione critica che sarebbe liberatoria.

Nei termini del teatro antropologico nicciano, Lenin fu certamente un Creatore (e tale lo percepirono pensatori acuti come Antonio Gramsci e Georges Sorel). Egli fu infatti un creatore di una teoria e di una pratica che prima di lui non esistevano, anche se soggettivamente egli si percepì sempre (a mio avviso erroneamente) come un seguace ortodosso di Marx, che aveva peraltro obbligatoriamente filtrato attraverso lo schermo di Engels e di Kautsky. Se

Marx fu il Newton della teoria marxista, Lenin ne fu l'Einstein. Del resto non è un caso che la teoria del partito di Lenin sia del 1903, mentre la teoria della relatività speciale di Einstein risale al 1905. Ai primi del Novecento si stava profilando una *crisi unificata* (anche se epistemologicamente specifica e differenziata) dei paradigmi classici sia delle scienze sociali che delle scienze naturali. Il vecchio contenitore spazio-temporale della fisica classica di Newton non riusciva più a dar conto di alcuni fenomeni rilevati in base a nuove ipotesi scientifiche, e nello stesso tempo la teoria marxiana classica alla Engels ed alla Kautsky, già messa in dubbio dalla prima grande crisi del marxismo (Bernstein, Luxemburg, Sorel, Croce, eccetera) non riusciva più a nascondere alcune realtà visibili a occhio nudo, come la crescente nel sistema della classe operaia nei paesi capitalistici detti "avanzati" (ed in realtà colonialistici ed imperialistici), ed anche la sostanziale capacità dell'economia capitalistica di uscire dalle sue crisi sulla base delle innovazioni di processo e di prodotto (nel senso che fu dato a questi termini dall'economista Schumpeter).

Oggi si tende a considerare Lenin un patetico vecchiume, perché gli si carica addosso il fallimento grottesco e vergognoso del comunismo storico novecentesco, di cui lui (e non Marx) fu storicamente l'iniziatore. Ma questo approccio è del tutto fuorviante. Chi scrive non condivide molti "pezzi" importanti della teoria di Lenin (come la concezione monopolistico-classista del partito e la riduzione dello spazio filosofico a spazio ideologico), mentre ne condivide altri (come la teoria delle alleanze di classe in una formazione economico-sociale e soprattutto la teoria dell'imperialismo). Ma le mie opinioni personali su Lenin in questa sede non sono importanti. Ciò che conta è che Lenin ed Einstein devono a mio avviso essere compresi in modo convergente, come due geniali risposte innovative a due crisi parallele di fondazione delle scienze naturali e sociali, una crisi che pretendeva una parallela "relativizzazione" dello Spazio-Tempo in Einstein e della Classe in Lenin.

5. Note su Stalin e lo stalinismo

Stalin fu il capo assoluto del movimento comunista russo ed internazionale dal 1924 al 1953, ed in termini nicciani può essere correttamente definito un Creatore, perché prima propose ed impose valori nuovi che rompevano con la tradizione del pensiero marxiano originario (da lui comunque non conosciuto, e credo neppure sospettato), del marxismo di Engels e di Kautsky ed infine dello stesso pensiero leniniano. Egli fece mummificare Lenin nel 1924, e quando morì fu egli stesso mummificato nel 1953. Coloro che si stupiscono (e generalmente si indignano) del fatto che i comunisti novecenteschi, in teoria razionalisti e materialisti, abbiano riesumato la cerimonia antico-egizia della mummificazione, mostrano di non capire i termini simbolici minimi della questione. La mummia intende esorcizzare la dissoluzione del corpo, e riaffermare simbolicamente non solo la sua permanenza ma anche la sua potenziale eternità. Nello stesso modo la burocrazia comunista, questa nuova classe sfruttatrice sorta dalla necessità di rappresentare gli interessi storici di gruppi sociali subalterni pittorescamente incapaci di stabile autogoverno politico ed autogestione economica, esprime simbolicamente nella mummificazione del Capo la sua unità politica e sociale e la sua ansia di permanenza e di eternità.

Stalin ebbe una intuizione creativa geniale non prevista nelle tre eredità precedenti (pensiero marxiano, pensiero marxista, pensiero leniniano), e cioè quella della costruzione del socialismo in un solo paese. Coloro che gli si opposero (come i seguaci di Amadeo Bordiga, Leone Trotzky, Anton Pannekoek, ecc.) basarono la loro opposizione teorica sul fatto che la costruzione del socialismo in un solo paese non era prevista (ed anzi era esplicitamente

negata) nella tradizione teorica marxiano-marxista-leniniana. Un simile argomento è di fatto religioso, e non vale assolutamente nulla, perché è facile rispondere che la situazione storica nuova ed imprevista richiede risposte nuove ed impreviste. Da un lato, era evidente che non si era formato nelle metropoli capitalistiche avanzate quel lavoratore collettivo cooperativo associato previsto da Marx come preconditione del comunismo. Dall'altro, era parimenti evidente che la rivoluzione socialista, partita da un anello debole della catena mondiale imperialistica, non si stava assolutamente propagando nei punti alti dello sviluppo capitalistico. Il bordighismo ed il trozkismo erano così condannati a restare sette fondamentaliste testimoniali, come capita a chi agita un'ipotesi consolatoria contro i fatti. Il lettore non equivochi. Chi scrive non è affatto uno "stalinista", al contrario. Io disapprovo e condanno lo stalinismo come fenomeno storico complessivo, ed ho anche ripetutamente articolato ed argomentato la mia condanna. Ma qui si tratta di capire che cosa è successo. Per me, lo ripeto, l'appartenenza è nulla, e la comprensione è tutto, e questa mia posizione è il *contrario* di quanto avviene nel 98% del movimento comunista, per cui la comprensione è nulla e l'appartenenza è tutto. Stalin ebbe un'idea geniale, creativa ed anche obbligata nella sua pratica di costruzione del socialismo in un solo paese, ed il suo innegabile *successo* fu anche il presupposto della successiva *dissoluzione*. Questo vuol dire che si trattò di un successo tattico e di un fallimento strategico, o se si vuole di un successo a breve e medio termine e di un fallimento a lungo termine.

Per costruire il suo modello di socialismo in un solo paese Stalin doveva di fatto creare una nuova inedita classe sociale (staliniana) per via politica, senza la quale questa costruzione sarebbe stata impossibile. Questa nuova classe sociale fu creata *sostituendo* milioni di persone con altri milioni, e questo avvenne fra il 1929 ed il 1939, con una maggiore concentrazione negli anni del cosiddetto "terrore" (1936-1939). Chi crede che l'epoca dei processi sia stata la sbandata neroniana di un tiranno georgiano mostra di non comprendere i termini "marxisti" minimi della questione. Per creare (in senso nicciano, non marxiano) una nuova classe bisognava distruggere quella precedente (e cioè in sintesi la vecchia la vecchia piccola borghesia, il vecchio proletariato operaio riformista ed umanista e la classe dei contadini medi).

Il socialismo staliniano si costruì dunque sulla base di due nuove classi inedite, i nuovi dominanti ed i nuovi dominati, due classi che non corrispondono per nulla alla vecchia borghesia ed al vecchio proletariato. Chi ha descritto nei dettagli questo processo è stato peraltro un marxista francese ancora vivo in questo mese di aprile 2003, e cioè Charles Bettelheim, e questo è per me un esempio del fatto che l'applicazione radicale della parte epistemologica del metodo di Marx giunge a conclusioni ancora più critiche di quanto possano fare Nolte e Furet, la Arendt e Hobsbawn, eccetera.

La nuova classe creata da Stalin era socialmente instabile e culturalmente nichilista, perché veniva dai massacri del 1938. Essa aveva una sorta di "data di scadenza", come gli *yoghurt*. Chi vuole divertirsi visivamente su questa data di scadenza può ritrasmettersi al videoregistratore le immagini di Gorbaciov che pubblicizza con aria ebete la pizza Hut, oppure Eltsin che barcolla ubriaco dopo aver privatizzato per conto di mafiosi sionisti, o per finire i despoti turcofoni che riempiono di basi militari americane il cosiddetto *Heartland*, cioè l'Asia centrale ex-sovietica.

6. L'impossibilità di autoriforma del baraccone comunista storico

Gli studiosi di storia del marxismo tendono in generale a vedere sempre solo gli alberi e non la foresta. Studiano gli alberi, e cioè Gramsci, Lukács, Bloch, Althusser, Sartre, eccetera, e si innamorano spesso del loro oggetto di studio, ammirando la genialità e la profondità dei loro autori preferiti. Chi scrive è stato ed è tuttora un "esperto" di storia del marxismo, e so bene come si possa restare incantati a studiare un albero, i suoi rami e le sue foglie. Ma è la foresta che bisognerebbe non perdere di vista.

Se si guarda la foresta, una cosa salta agli occhi, e cioè la strutturale impossibilità di autoriforma interna del movimento comunista storico, la cui "rigidità" è stata sempre quasi incredibile. Decine di pensatori marxisti critici non sono riusciti a modificare di un *centimetro* la bovina immobilità di un modello sociale basato sul cortocircuito fra un ceto dirigente ed una plebe socialista priva di ogni autonomia sociale e politica, e priva perché terrorizzata da decenni di repressione.

Si tratta di un fenomeno talmente solenne e grottesco da lasciare non solo stupiti ma quasi ammirati. In termini marxiani, ogni proposta innovativa è irricevibile se il suo destinatario sociale è irriformalabile. In termini nicciani, il consolidamento di un blocco sociale formato da Eremiti e da Ultimi Uomini realizza ad un tempo la Decadenza ed il Nichilismo.

Il tradizionale pensiero anticomunista di tipo tradizionalista, liberale ed anche "libertario" (in sintesi Del Noce, Bobbio e Pannella) non è mai riuscito a mio avviso a cogliere neppure i termini minimi della questione comunista del Novecento. Primo, la confusione metodologica fra pensiero marxiano, pensiero marxista, pensiero leniniano e progetto staliniano. Secondo il rifiuto sistematico di distinguere nel pensiero marxiano originario i quattro distinti elementi più volte da me segnalati (percezione dell'alienazione, antropologia della libera individualità, ricaduta epistemologica a mio avviso ancora oggi insuperata, ed infine grande narrazione religioso-ideologica). In sostanza, la lingua batte sempre dove il dente duole, e credo che a questo punto il lettore abbia capito le ragioni delle mie ripetizioni un po' ossessive e della mia insistenza per ottenere un riorientamento gestaltico.

7. La formazione del niccianesimo novecentesco

Il niccianesimo novecentesco, almeno nella sua tendenza principale e maggioritaria, va a "destra" non certo perché ci sono malevoli fraintendimenti o perché la perfida sorella vedova del cognato antisemita manipola vergognosamente le libertarie opere del fratello nel frattempo impazzito, ma per il fatto fisiologico e normale per cui al Marx percepito come il teorico dell'eguaglianza intesa come livellamento plebeo rancoroso non può che fisiologicamente opporsi un Nietzsche percepito come teorico di una nuova religione superomistica che legittima le diseguaglianze fra gli individui, popoli, classi e nazioni.

Si dirà che questo è un fraintendimento di Nietzsche. Certo che lo è, anche se a mio avviso non è nulla in confronto al fraintendimento di Marx da parte del comunismo storico novecentesco, uno dei fenomeni meno "marxiani" che si possano non dico concepire ma anche solo immaginare. Ma la teoria del fraintendimento, a mio avviso, è sempre e solo un'ideologia universitaria, per cui il professore a posto con tutti i crismi della vera filologia corregge con matita rossa e blu i "fraintendimenti" dello studente frettoloso e male impostato. Con tutta franchezza, si tratta di sciocchezze frutto di deformazione didattica e docimologica. È possibile fare ottime storie del cristianesimo e del buddismo sulla base del totale fraintendimento degli insegnamenti di Gesù di Nazareth e di Siddarta Gautama, che



sarebbero anche veridiche ed esatte, e nello stesso tempo non permetterebbero di capire nulla delle reali dinamiche che reggono il “travaso” di un pensiero messianico e/o scientifico in ideologie di identità e di legittimazione sociale. Lo stesso discorso, ovviamente, deve essere fatto per i pensieri di Marx e di Nietzsche.

Il pensiero di Nietzsche (a parte un filone minoritario di tipo anarchico ed antiborghese “puro”, che pure è utile segnalare) va spontaneamente a “destra” in quanto viene “arruolato” nell’ampia nebulosa della polemica culturale contro il socialismo. Bisogna però che questo “arruolamento a destra” venga inteso nei suoi aspetti più propri e specifici, perché in caso contrario il rischio di non capirci nulla è totale. Primo, il pensiero nicciano è incorporato nella vasta costellazione del cosiddetto “darwinismo sociale”, cui Nietzsche è sostanzialmente estraneo, anche se a volte corruvo in dichiarazioni di strabordante superficialità. Questo è il caso, ad esempio, di Adolf Hitler e di gran parte della vulgata ideologica nazista. Secondo, il pensiero nicciano è per quasi due decenni assimilato alla visione del mondo *dandy* ed estetizzante alla Gabriele D’Annunzio, e questa è veramente un’incredibile enormità, che dimostra la totale incontrollabilità delle ricadute ideologiche nelle congiunture storico-culturali. Terzo, il pensiero nicciano è incorporato nel robusto filone elitario, più esattamente nella formazione ideologica disincantata e disegualitaria dei teorici delle *élites* (soprattutto Pareto, ma anche Mosca, Michels, ecc.). Quarto, infine, il pensiero di Nietzsche è incorporato nella più ampia tendenza (il cui caposcuola è indiscutibilmente Max Weber) che insiste sul tramonto del monoteismo (variante accademico-educata della più provocatoria morte di Dio), e nell’avvento di un “disincanto del mondo” che è anche ovviamente accompagnato da un aperto politeismo dei valori.

Le quattro “incorporazioni” di Nietzsche cui ho accennato possono essere tutte contestate come esempi di “frintendimento”. Ma sarebbe incauto farlo. La formazione del niccianesimo novecentesco fa parte di un conflitto storico reale, la guerra civile sociale e culturale fra la piccola borghesia (pseudo-nicciano) e le classi popolari subalterne (pseudo-marxiste). Questo conflitto fu tragicomico, o più esattamente tragico visto da vicino e comico visto da lontano, in quanto si legittimava su di un doppio equivoco, ed era accuratamente “sorvegliato” dall’alto da una grande oligarchia capitalistica che favoriva questi giochi gladiatorii in quanto *circenses* ideologiche passavano sempre a lato dei veri conflitti.

8. Nietzsche: un pensatore disegualitario?

Non vi sono dubbi sul fatto che Nietzsche è stato un pensatore disegualitario. Le sue citazioni polemiche contro l’eguaglianza sono talmente martellanti, ripetute ed ossessive da non lasciare dubbi in proposito. Ed allora coloro che come Norberto Bobbio propongono il discrimine fra Sinistra e Destra sulla base del parametro dell’Eguaglianza (la sinistra sarebbe per mentre la destra sarebbe contro) hanno buon gioco a sostenere che Nietzsche è stato, è e sarà un pilastro dell’eterno e metastorico pensiero di destra.

Eppure le cose non sono affatto così semplici. La questione dell’opposizione polare fra Eguaglianza e Diseguaglianza non si risolve con delle giurie che alzano le palette in cui è scritto Per e Contro. La questione si imposta cercando almeno di fare chiarezza sui presupposti teorici che reggono rispettivamente le nozioni Eguaglianza e Diseguaglianza. In fondo, si può essere più liberi o meno liberi di altri, ma non si può essere più uguali di altri (se non appunto nel paradosso di Orwell).

Per quanto riguarda l’eguaglianza, è noto che si parla di eguaglianza formale (astrattamente garantita dai sistemi giuridici ed elettorali delle liberaldemocrazie contemporanee) e

di eguaglianza sostanziale (determinabile in genere sulla base dei redditi, del potere d'acquisto e del salario e del salario diretto e indiretto). Si parla anche di eguaglianza nei punti di partenza della gara sociale alla diseguaglianza conseguita sulla base di "meriti" e "capacità" differenziate, e di eguaglianza invece negli stili di vita e di consumo. Potremmo ancora moltiplicare le dicotomie, ma ci sposteremmo dal terreno "contrastivo" fra Marx e Nietzsche che ci interessa qui. Ed allora conviene ricordare che Marx, considerato a priori un pensatore egualitario, definisce il suo comunismo sulla base di due parametri estremamente differenziali come le "capacità" e i "bisogni", facendo capire che lui prende atto del fatto che gli uomini sono estremamente differenziati, e quindi diseguali, sia per le capacità che per i bisogni. E conviene anche ricordare che su questo punto Nietzsche non ha praticamente nulla da dire, perché imposta la questione in modo molto diverso.

Per quanta riguarda la diseguaglianza, le cose qui sono ancora più interessanti. Ricordo *en passant* che da un punto di vista storico le diseguaglianze possono essere classificate in due grandi gruppi, e solo in due. Da un lato, le diseguaglianze nelle società precapitalistiche a legittimazione prevalentemente tradizionale e religiosa, in cui gli aggregati comunitari che costituiscono queste società sono collocati in genere in una gerarchia verticale disegualitaria che viene a sua volta legittimata in modo non economico, o almeno non prevalentemente economico. Dall'altro, la diseguaglianza specificatamente capitalistica, che non ha più nessuna legittimazione tradizionale o religiosa, ma al contrario presuppone un processo di preventivo "eguagliamento", cioè di omogeneizzazione e di livellamento politico, che "astrattizza" tutti gli individui sciogliendo le comunità precapitalistiche precedenti, e solo sulla base di questo preventivo eguagliamento "astratto" innesca poi il processo di diseguaglianza economica di tipo competitivo e concorrenziale. In sintesi, si ha nel primo caso (precapitalistico) un'identità fra diseguaglianza (economica) ed ineguaglianza (sociale e religiosa), mentre nel secondo caso (capitalistico) si ha invece una diseguaglianza sulla base di un preventivo eguagliamento, in cui tutti sono astrattamente eguagliati di fronte alla sovranità primaria e metafisica della Merce.

Così stanno brevemente le cose. Ed allora ci accorgiamo che il terribile Nietzsche non è poi di fatto un pensatore della legittimazione né del primo né del secondo tipo di diseguaglianza, al di là delle sue affermazioni scandalose e fracassone, che fanno parte non della filosofia teoretica ma del giornalismo scandalistico. Nietzsche non legittima il primo tipo di diseguaglianza, perché le sue teorie della morte di Dio, della decadenza e del nichilismo sono incompatibili con il pensiero della Tradizione, da De Maistre ad Evola. Ma Nietzsche non legittima neppure il secondo tipo di diseguaglianza, perché è un pensatore del tutto estraneo sia alla teoria calvinista della ricchezza come segnale della benevolenza divina sia della teoria risalente a Locke e a Smith del lavoro come fondamento della proprietà privata e del diritto all'accumulazione del denaro.

Il lettore rifletta dunque su di un fatto curioso. Nietzsche, questo pensatore il cui stile espressivo gronda di retorica della diseguaglianza, è nello stesso tempo il produttore di una filosofia che non offre nessuna base per legittimare il modello religioso della diseguaglianza precapitalistica né il modello economico della diseguaglianza capitalistica.

9. Nietzsche: un pensatore irrazionalista?

A fianco del Nietzsche disegualitario (e dunque di destra) c'è anche in questo periodo storico l'immagine di un Nietzsche irrazionalista. In proposito, resta esemplare l'interpretazione di Nietzsche data da György Lukács nel suo libro *La Distruzione della Ragione*, in cui un

ampio capitolo monografico su Nietzsche si inserisce in una interpretazione complessiva della filosofia contemporanea. Oggi questo libro lucacciano è spesso citato da chi non si è mai presa la fatica di leggerlo come il mostruoso reperto archeologico di un'epoca trascorsa, il "secolo delle idee assassine". Una sorta di statua di cera di Madame Tuseaud simile a quelle di Landru e di Jack lo Squartatore. Un esempio di filosofia staliniana. Le cose sono in realtà un po' diverse, e per questo ci dedicherò un breve commento.

Prima di tutto, l'interpretazione di Nietzsche data da Lukàcs non ha nulla a che fare con il marxismo staliniano e stalinizzato, ma era il prodotto di un marxismo critico indipendente. Il marxismo staliniano era un polpettone cosmologico, dal brodo primordiale ai piani quinquennali, in cui il comunismo staliniano era dedotto dialetticamente da pretese "leggi dialettiche della natura" (taccio qui le fonti per *pietas* veteromarxista). La storia della filosofia occidentale era ideologicamente ricostruita attraverso un'inesistente polarità fra Materialismo e Idealismo, declinati per di più non in modo logico-ontologico, ma in modo gnoseologico (teoria del rispecchiamento). Come ciliegina sulla torta, Hegel era bollato come "reazione aristocratica alla rivoluzione francese" (sic!).

Lukàcs, che fu fino alla morte un estimatore di Hegel, non c'entra assolutamente nulla con questo polpettone cosmologico. Egli non attacca mai frontalmente il materialismo dialettico e neppure la sua folle interpretazione di Hegel, spinto dalla razionale esigenza di non essere ucciso con un colpo di pistola alla nuca come agente di Horthy e di Goebbels. Egli propone invece una dicotomia interpretativa completamente diversa per interpretare la storia della filosofia occidentale, quella fra Razionalismo e Irrazionalismo. In proposito, il termine Razionalismo non allude tanto a Cartesio, Leibniz e più in generale al razionalismo illuministico e positivistico, ma intende riferirsi proprio a Hegel, e si tratta allora di un razionalismo pienamente filosofico e dialettico. Hegel avrebbe incarnato il punto più alto dell'eredità progressista borghese, ed avrebbe così "passato il testimone" a Marx, visto come il portavoce del proletariato, la classe veramente universale erede della borghesia. Dopo Hegel in filosofia di buono c'è quasi soltanto Marx, mentre si sviluppa una corrente "irrazionalistica" (e cioè intuizionistica e antidialettica) che si sviluppa attraverso l'ultimo Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, per culminare poi in Nietzsche, principe degli irrazionalisti. Questa tesi a mio avviso non è affatto stupida. Peccato però che sia nell'insieme sbagliata. Nella misura in cui la "filosofia del martello" nicciana smaschera effettivamente i fondamenti ideologici apologetici della società borghese, essa non è irrazionalista, ma è semmai un razionalismo critico negativo ed imperfetto, una mera *pars destruens* assolutizzata. Ma questo di per sé non è irrazionalismo. Ed abbiamo allora un interessante paradosso: il pensatore Nietzsche, considerato il principe della disuguaglianza e dell'irrazionalismo, in realtà non fonda strategicamente né l'una né l'altro.

CAPITOLO TERZO

IL TRAMONTO DI MARX ED IL RITORNO DI NIETZSCHE

1. L'inquadramento storico del periodo

Il 1956 ed il 1968 sono due anni importanti. Il 1956 è l'anno del XX Congresso del Partito Comunista Sovietico, in cui il sacerdote Krusciov spodesta simbolicamente la divinità mummificata della legittimazione del sistema, e cioè Stalin (inconsapevole del fatto che così apriva una crisi di legittimazione irreversibile), ed è anche l'anno dell'intervento armato (riuscito) dei sovietici in Ungheria e dell'intervento armato (fallito) dei franco-inglesi in Egitto. Il 1968 è l'anno di molti eventi, artificialmente unificato *a posteriori* come anno di fondazione simbolica della sostituzione della Rivoluzione con la Contestazione.

Sul momento non si capì che l'ostentata sostituzione della Rivoluzione (che era una cosa seria, buona o cattiva che fosse) con la Contestazione (che invece seria non poteva essere e non lo fu mai) non era per nulla la prosecuzione della rivoluzione in un altro periodo storico, ma era il suicidio definitivo della rivoluzione stessa in un'orgia spettacolare (che solo un certo situazionismo francese riuscì vagamente a capire) di riti di gesticolazione mimetica storicamente irrilevanti. Io sono trasecolato quando leggo uno storico serio come Immanuel Wallerstein che parla ancora oggi del Sessantotto come matrice di "movimenti sistemici" di tipo anticapitalistico, laddove a me sembra del tutto evidente che il Sessantotto è stato tutto il contrario, e cioè un momento "sistemico" di passaggio da un capitalismo borghese, e dunque ancora relativamente fragile, ad un capitalismo post-borghese, e dunque molto più capillare, metabolizzato e forte. Il Sessantotto, la cui cifra ideologica di incredibile stupidità sta proprio nella identificazione di Borghesia e di Capitalismo, più esattamente di etica borghese e di economia capitalistica, resta il simbolo di un abbaglio quasi incredibile.

Si dovette aspettare il triennio decisivo 1989-1991 per assistere alla implosione dall'interno del fatiscante baraccone socialista, e cioè del sistema di stati del comunismo storico novecentesco. Ciò che rimase, anche se non modificò la copertura di legittimazione ideologica, rimase perché aveva sempre avuto una funzione nazionale e non certo "operaia" (Cina, Cuba, Corea, ecc.). La cultura di "sinistra", avendo sempre rimosso con disprezzo ogni questione nazionale (più esattamente, nazionalitaria), non poteva neppure capire vagamente i termini minimi della questione, e da circa vent'anni si chiede pensosamente se la Cina o Cuba abbiano o no "tradito" il vero (!) socialismo e se bisogna continuare a solidarizzare (sia pure dolorosamente, ecc.) con esse, ripiegare in un silenzio rancoroso oppure unirsi al coro di chi vorrebbe un intervento umanitario armato (necessariamente bombardante) per portare la democrazia elettorale e la libertà di parola.

Sullo sfondo della negazione della questione nazionale e dell'illusione che la contestazione sessantottina fosse la forma nuova della rivoluzione socialista (femminismo della differenza e pacifismo di cortei ritualizzati nel doppio comportamento della sfilata carnevalesca e dello spaccamento di vetrine, ecc.) il periodo 1956-1991, o se si vuole allargare 1956-2003 (e quest'ultima è la mia personale periodizzazione), diventa un periodo storico cruciale di cui è importantissimo tracciare le corrette coordinate storiche. Vorrei insistere con il lettore che la comprensione del periodo è molto più difficile di quanto lo sia stata nei due paragrafi precedenti. In fondo sulle questioni storiografiche principali dell'Ottocento e dei primi tre quarti del Novecento molto è stato detto, e molto è stato anche capito. Qui, invece, ci inoltriamo in una *terra incognita*.

Vorrei subito rifiutare due interpretazioni, apparentemente opposte ma in realtà convergenti e segretamente antitetico-polari, che connoterei con i nomi di Silvio Berlusconi e di Armando Cossutta (lo dico scherzosamente e senza nessun astio, essendo del tutto estraneo alle tifoserie di appartenenza del teatro parlamentare identitario).

Nella prima epocale interpretazione, la Libertà avrebbe infine prevalso sulla Dittatura. Più esattamente, la libertà avrebbe prevalso perché l'istinto del commerciare è insito nella natura umana, ed alla fine prorompe irresistibilmente travolgendo tutti i dittatori che in qualche modo mettono la politica e le sue organizzazioni al di sopra dell'economia e dei suoi automatismi virtuosi. Il Novecento è purtroppo stato il secolo delle illusioni politiche totalitarie, sia nei suoi punti centrali (Hitler, Stalin, ecc.), sia nelle sue tarde appendici (Milosevic, Saddam, ecc.), ma poi alla fine la forza fisiocratica della natura umana prevale, ed il mondo della pubblicità può finalmente vincere sul mondo della propaganda. L'effigie del Che Guevara che pubblicizza magliette o scarpe da tennis è l'icona di questa vittoria epocale della pubblicità economica sulla propaganda politica. Alle passioni distruttive si sostituiscono gli interessi benefici.

Nella seconda epocale interpretazione la Borghesia ha vinto un *round* importante contro il Proletariato, la Destra ha temporaneamente prevalso sulla Sinistra e la Conservazione ha segnato dei punti contro il Progresso. Se l'interpretazione precedente può andare bene per il nicciano Ultimo Uomo, questa interpretazione sembra fatta apposta per il nicciano Eremita. Prima ci fu l'attacco della sinistra proletaria (formazione dei partiti e dei sindacati di massa, rivoluzioni russa e cinese, antifascismo, *Welfare State*, ecc.). Poi ci fu il contrattacco della Borghesia, provvisoriamente vincente, e dunque, compagni, ripieghiamo in modo ordinato e prepariamoci a fare *esattamente come prima* (con aggiornamenti verbali di facciata puramente opportunistici) quando il vento incomincerà a girare.

Si tratta di interpretazioni certamente epocali, ma anche soprattutto parlamentari, perché rendono possibile la formazione di semplici ideologie spendibili nel mercato simbolico dei militanti e dei tifosi identitari (quelli che dopo le vittorie elettorali fanno i cortei di automobili con il clacson schiacciato) e più ancora nel teatro mediatico dei giornalisti distratti e superficiali. Il lettore deve sapere che se si mette in questa ottica bipolare (più o meno unimominale maggioritaria) non avrà alcuna possibilità di comprendere i tratti essenziali del periodo storico.

Come ho già ampiamente sostenuto nella Introduzione, la chiave di lettura più plausibile mi sembra quella del passaggio (questo sì epocale) da un capitalismo bipolare borghese-proletario ad un capitalismo totalitario postborghese e postproletario. Non ritorno qui su una precisa definizione di questi concetti, perché l'Introduzione è appunto concentrata su questo tema. Mi limito a ricordare che se vogliamo essere "radicali", e cioè prender le cose alla radice, non possiamo fare concessioni all'economicismo, allo storicismo, al progressismo, a tutte le varianti della dicotomia Destra / Sinistra, ecc.

La corretta percezione del periodo storico è il frutto di un'operazione combinata in cui si fondono conoscenza storica, conoscenza filosofica, conoscenza scientifica, conoscenza artistica e persino conoscenza religiosa. Equivocare sulla dinamica del periodo storico significa invece fare il primo passo in una direzione sbagliata.

2. La diagnosi filosofica del periodo

Se ci si impadronisce con sicurezza del problema dell'inquadramento storico del periodo (e cioè il passaggio da un capitalismo dicotomico borghese-proletario ad un capitalismo monocratico imperiale postborghese e postproletario) la questione della diagnosi filosofica

diventa sostanzialmente facile. La filosofia, come la noddola di Minerva, giunge infatti solo al crepuscolo, e soltanto oggi (2003 e dintorni) possiamo cominciare a capirci qualcosa.

Il ventennio 1956-1976 sembra caratterizzato da un'illusoria rinascita del marxismo, visto spesso come riflesso sovrastrutturale di un aumento della militanza politica ispirata al marxismo stesso. In un prossimo paragrafo di questo terzo capitolo mostrerò come si tratta di un'illusione, più esattamente di una parentesi illusoria che scambiava il movimento agonico terminale della fine di un periodo storico in via di conclusione con i movimenti festosi anche se scoordinati di un neonato grasso e trionfante. Su questo punto non posso certo fare dello sprezzante e facile umorismo, perché la prima parte della mia attività culturale fu proprio caratterizzata da questa illusione e dalla polemica spezzante verso chi "non ci credeva". Il successivo ventennio 1976-1996 fu invece una sorta di "stato di transizione" in cui furono sistematicamente perse tutte le possibili occasioni di una (forse improbabile) rifondazione. Ma di questo più avanti.

La fioritura del niccianesimo, che fu una vera e propria seconda giovinezza per Nietzsche e per i nicciani, fu invece una ricaduta del Postmoderno. Ma anche di questo parlerò ampiamente in un paragrafo successivo. Per ora mi limiterò a tracciare un quadro estremamente sommario e semplificato del come un quadro storico determina ferreamente sia l'emergere delle mode e dei successi sia il determinarsi dei tramonti e degli insuccessi. Marx elaborò il suo pensiero marxiano indipendente, che sarebbe morto con lui (e sarebbe noto solo ad alcuni specialisti di storia del pensiero economico dell'Ottocento) se non si fosse creata una "finestra d'opportunità storica", e cioè una robusta committenza materiale, che determinò la nascita e lo sviluppo prima del "marxismo primario" (Engels e Katsky) e poi dei vari "marxismi" successivi. Qualcosa di assolutamente analogo è successo anche per il periodo di cui ci stiamo occupando. La dissoluzione del marxismo è stata altrettanto strutturale (in termini paradossalmente sia marxiani che nicciani) di quanto lo sia stata cento anni prima la sua progressiva formazione.

Superficialmente, il periodo che stiamo prendendo in considerazione sembra caratterizzato da una "discesa" di Hegel e di Marx e di una "ascesa" di Nietzsche e di Heidegger. La chiave di lettura è talmente semplice da sembrare quasi trasparente. Trascuro qui le due problematiche gemelle dei rapporti Hegel-Marx e dei rapporti Nietzsche-Heidegger, che non assolutamente rapporti di abbinamento e di deduzione lineare. Marx letto in modo hegeliano e Heidegger letto in modo nicciano (o viceversa) sono sempre e soltanto due fra le tante interpretazioni possibili, e null'altro. Ma è il periodo storico la chiave della lettura ideologica, e non il contrario.

Per cento anni una ingiustificabile tradizione bovina aveva letto Hegel come uno storicista giustificazionista, trascurando il piccolo fatto che per Hegel il "reale" non era ciò che effettivamente si svolgeva, ma era sempre e solo l'"ideale", nel senso però di concreto. In linguaggio hegeliano la Kolyma di Stalin e la Auschwitz di Hitler, così come la Hiroshima di Truman, non sono assolutamente "reali", e dunque neppure "razionali". E per cento anni una parallela ingiustificabile tradizione bovina aveva letto Marx espungendone la percezione dell'alienazione, l'antropologia della libera individualità ed il sistema categoriale da lui elaborato, lasciandone solo l'uso ideologico delle grandi narrazioni.

Ad Hegel e a Marx fu fatta una sorta di operazione che toglie il cervello, il cuore ed il fegato lasciando solo – con rispetto parlando – la tromba per emettere peti. Nello stesso tempo, ad Hegel ed a Marx erano associate le speranze progressistiche la cui matrice era in realtà positivista.

Insomma, queste due grandi menti erano state degradate a *sponsor* di un'immagine illusoria del mondo, e contro di loro qualunque dilettante poteva accanirsi, compreso l'incredibile



Popper che definisce “aperta” la società capitalistica che ha invece di se stessa il modello più chiuso che esista (fino alla cosiddetta fine della storia di Francis Fukuyama). L’abbinamento fra Nietzsche e Heidegger fu invece un fenomeno prevalentemente italiano (e qui Gianni Vattimo ebbe effettivamente un ruolo che gli si deve riconoscere). Tornerò più avanti sulla questione della loro messa in connessione. Per ora è sufficiente aver tracciato le coordinate essenziali del periodo.

3. Nota sul Postmoderno

Ho già accennato alle coordinate storiche e filosofiche del cosiddetto “postmoderno” nella Introduzione, ma il tema è talmente importante da esigere un “ritorno” in questo paragrafo. L’uso del prefisso “post”, infatti, non è mai neutrale ed innocente. Esso segnala un esaurimento, e nello stesso tempo cerca di prescrivere e di imporre quest’esaurimento. Come per il termine “globalizzazione”, cui comunque è correlato, il termine Postmoderno è una descrizione che intende però anche essere una prescrizione.

Prima del termine Postmoderno era di moda il termine Tardo Capitalismo, che effettivamente alludeva ad alcune caratteristiche specifiche inserite in una implicita proposta stadiale (Protocapitalismo – Mediocapitalismo – Tardo capitalismo). La scuola di Francoforte ed in particolare Horkheimer e Adorno hanno ad esempio spesso usato questo termine (*Spätkapitalismus*). La categoria centrale in quel caso era di origine psicanalitica, ed alludeva al tramonto epocale del vecchio Superio borghese, legata all’indebolimento sociale e professionale della figura paterna. Qui c’era di fatto già l’intuizione corretta della deriva postborghese del capitalismo contemporaneo, ma ci si fermò purtroppo a mezza strada, perché la scuola di Francoforte restò paralizzata dalla sua (peraltro comprensibile ed addirittura apprezzabile) nostalgia per le promesse (non mantenute) della vecchia cultura liberale, ampiamente idealizzata dalla Scuola di Francoforte perché in essa l’eurocentrismo culturale tendeva a rimuovere i misfatti del colonialismo imperialistico.

Vi sono molte definizioni del Postmoderno come fenomeno culturale. Qui però mi limiterò consapevolmente a darne solo due. In primo luogo (seguendo l’impostazione di David Harvey) il postmoderno è l’immagine del mondo tipica dell’accumulazione flessibile (e cioè della fase postfordista della riproduzione capitalistica). In secondo luogo (seguendo l’impostazione di Jean-François Lyotard) il postmoderno è la generalizzazione intellettuale e sociale della incredulità rispetto alle grandi narrazioni.

Si tratta di due approcci largamente complementari, perché è perfettamente possibile dire, in termini marxiani, che il fatto strutturale della nuova accumulazione flessibile comporta il riflesso sovrastrutturale della generalizzazione dell’incredulità rispetto alle grandi narrazioni (e soprattutto ovviamente della grande narrazione dell’emancipazione comunista), e si può anche aggiungere, in termini nicciani, che oggi il fatto della morte di Dio può e deve essere riformulato e specificato proprio nei termini dell’ultima secolarizzazione terrestre del messianesimo religioso, quella del comunismo marxista novecentesco.

Il Postmoderno è dunque il vero terreno di possibile incontro fra la tradizione filosofica di Marx e quella di Nietzsche. I prossimi due paragrafi saranno scritti proprio sulla base di questa ipotesi.

4. Karl Marx e il marxismo nell'epoca del Postmoderno

Gli anni 1956-2003 (o se si preferiscono periodizzazioni più corte, gli anni 1968-1991 oppure 1976-1989) avrebbero dovuto essere gli anni di una riforma radicale del marxismo, o almeno dei marxismi storicamente consolidatisi. La cosa si rivelò impossibile. Come ho già scritto nel capitolo precedente, una riforma è irricevibile se il suo destinatario è irrimediabile. Le comunità politiche dei "compagni" erano sempre più costituite dalle due figure nicciane degli Eremiti e degli Ultimi Uomini, e cioè dai militanti di base creduloni e identitari, per cui l'appartenenza veniva prima della comprensione della realtà, e dei dirigenti professionali burocrattizzati e nichilisti che non credevano neppure più loro nelle grandi narrazioni che imponevano ai loro sostenitori ed elettori. Su questo c'è una memorialistica impressionante. Il leader bulgaro Zhivkov, considerato un fedele mastino dell'URSS, confessò nelle sue memorie di aver smesso di credere nel comunismo verso il 1953. L'ultimo responsabile dell'ideologia del PCUS, certo Yakovlev, scrisse dopo lo scioglimento dell'URSS libri di un antimarxismo e di un anticomunismo addirittura frenetici. Gli esempi italiani sarebbero molti, ed addirittura pittoreschi, ma in questa sede preferisco che il lettore non venga distratto dai nomi, ma concentri la sua attenzione sul cuore del problema. In ogni caso, in questo 2003 gli "intellettuali organici" dei bombardamenti umanitari, dell'interventismo antidittatoriale autolegittimato anche senza ONU e dell'accettazione dell'impero americano come miglior garante possibile della globalizzazione sono al 90% ex-comunisti di ogni colore (armoniosamente distribuiti fra e -PCI ed ex-sessantottini estremisti, in particolare di Lotta Continua, e come Don Abbondio anch'io posso dire "le ho viste io quelle facce"!).

Ma è inutile perdersi nei particolari di questa tipologia. Resta il fatto che ogni autoriforma del marxismo si rivelò impossibile. Vale allora la pena di chiedersi il perché. Non è però facile riuscire a dare una spiegazione soddisfacente.

In prima approssimazione è possibile dire che ancora una volta l'approccio verso la realtà attuato sulla base della dicotomia Destra/Sinistra si rivelò fuorviante. Questo miraggio topologico-lineare creò rappresentazioni del tutto fittizie. La domanda era questa: dall'innegabile crisi del marxismo bisognava uscire a "destra" o a "sinistra"? chi ne proponeva l'uscita a "destra" (riformisti togliattiani, socialisti lombardiani italiani, eurocomunisti, ecc.) magnificava la nuova "rivoluzione tecnico-scientifica", lodava le "riforme di struttura", sosteneva la "economia mista", riscopriva i vecchi diritti liberaldemocratici, eccetera. Il minimo comun denominatore di queste due tendenze opposte, ed è veramente curioso dirlo, stava appunto nel comune e convergente rifiuto di una interrogazione radicale della eredità marxiana e marxista. I "destri" tacevano imbarazzati e sostanzialmente disinteressati, mentre i "sinistri" si limitavano a recuperare tutti gli estremismi depositati da circa un secolo nella storia del movimento operaio e socialista. La mancata diagnosi implicava una mancata prognosi, e la mancata prognosi comportava una mancata terapia. Tutta la comunità dei "compagni" oscillò per decenni fra l'abbandono del malato ai suoi dolori e i momenti sconsiderati di accanimento terapeutico.

Il fatto è che il *minimo* del raggio dell'autoriforma non era alla portata neppure dei più coraggiosi riformatori. Ci voleva una rivoluzione scientifica, cioè un salto di paradigma vero e proprio, secondo il termine dell'epistemologo americano Kuhn. Naturalmente, non poteva venire, e questo non tanto a causa della viltà e della mediocrità dei "teorici" (che pure furono presenti ed ossessive), quanto della schiacciante presenza dell'alleanza fra Eremiti ed Ultimi Uomini, base credulona e subalterna e dirigenti cinici e nichilisti. Faccio qui un breve elenco incompleto degli elementi minimi da riformare. Primo, bisognava denunciare con chiarezza la differenza di fondo fra l'originale progetto marxiano ed il marxismo successivi. Non fu

fatto. Secondo, bisognava ammettere apertamente che l'accumulazione capitalistica, sia pure in presenza di periodiche e ricorsive crisi distruttive, non era però caratterizzata da una crisi liberatoria finale e risolutiva, ed era inoltre capace anche di sviluppare le forze produttive con mastodontiche innovazioni di processo e di prodotto. Non fu fatto. Terzo, bisognava ammettere apertamente che il marxismo si era ingannato nell'individuare nella classe operaia o proletariato rivoluzionario (non importa come ristretto o allargato, produttivo o improduttivo, metropolitano o terzomondista, ecc.) il soggetto sociale strutturale In Sé che avrebbe dovuto determinare la transizione verso un modo di produzione postcapitalistico, e cioè il comunismo. Non fu fatto.

Ho qui ricordato solo tre cose non fatte. Assicuro il lettore che potrei elencarne dettagliatamente almeno altre dieci. Non lo faccio non solo per ragioni di spazio, ma anche perché è un breve intervento filosofico comparativo e contrastivo, e non un trattato sistematico di marxologia. È evidente che questa autoriforma non fu eseguita anche per una comprensibile paura del vuoto, e per il timore di abbandonare un piccolo cabotaggio costiero relativamente sicuro per una navigazione in un mare aperto tempestoso e tenebroso. Qualcosa di simile, per quanto posso capire, avvenne probabilmente ai tempi della rivoluzione scientifica galileiana. Il sistema tolemaico geocentrico era pieno di buchi, ma ci voleva molto coraggio a passare al sistema copernicano eliocentrico, che era peraltro anch'esso pieno di buchi (e su questo si leggano le pagine illuminanti di Feyerabend).

5. Friedrich Nietzsche ed il niccianesimo nell'epoca del Postmoderno

Nell'epoca del secolo breve e dello scontro ideologico-militare fra Destra e Sinistra, questa vera e propria Grande Rappresentazione neobarocca della Grande Narrazione storicistica, Nietzsche era portato nelle tasche dei giovani di destra in modo che si vedesse il titolo di *Così parlò Zarathustra*. Era così negli anni Cinquanta e Sessanta, me lo ricordo perfettamente, e la rimozione non aiuta la corretta ricostruzione della memoria storica, sia pure di aspetti minimalistici. Nel precedente capitolo, tuttavia, ho cercato di segnalare che le cerimonie simulate politico-filosofiche di Nietzsche contro Marx non erano solo folkloristica stupidità (anche se erano ovviamente anche questo), ma erano pur sempre il pittoresco riflesso dell'ultima sociologica battaglia occidentale fra il proletariato ansioso di promozione e di integrazione sociale (scambiata per rivoluzionarietà) e la piccola borghesia timorosa di un possibile (ed anzi probabile) declassamento.

Le cose cambiarono negli anni Settanta ed Ottanta. Mentre il giornalismo parlava di "Milano da bere" e di "edonismo Reaganiano" (sic) i futuri girotondisti e dipietristi interpretavano il passaggio d'epoca maestoso e solenne nei termini dei socialisti craxiani che si arricchivano. Si trattava dell'Eterno Ritorno della Sempre Uguale Corruzione, cui avrebbe risposto la Sempre Uguale Moralità. Si annunciava lo scontro epocale fra Martelli e Borrelli, e la risocializzazione politica della plebe postmoderna sarebbe passata per il lancio delle monetine sulla crapa pelata del Cinghiale. Suonava il campanello del ritorno di Nietzsche.

Ricordo brevemente una piccola scena degli anni Ottanta. Esami di Maturità a Roma, io ero il commissario "esterno" di Filosofia. Si siede una ragazza dall'aria carina ed intelligente, e mi chiede di poter parlare di Nietzsche. Accordato. Con l'aria solenne della prossima rivelazione epocale mi comunica che prima di tutto bisogna tradurre bene la parola tedesca *Übermensch*, sia pure pronunciata con l'accento dei Parioli e non di Heidelberg, anche se io certo non mi formalizzo. La ragazza dice: "Si è scoperto che la traduzione giusta di *Übermensch* non è Superuomo, ma Oltreuomo". Fingo di cadere dalle nuvole, e di essere ancor più ignorante

di quello che già sono. Mi dicono poi che era l'esponente delle FGCI (federazione giovanile del PCI) nel noto liceo romano. L'epoca di Veltroni si stava profilando, ma io non potevo ancora saperlo. La proteiforme metamorfosi del PCI-PDS-DS si stava formando nel liquido amniotico dei ceti intellettuali in transizione verso la classe media globale ed io ero ancora (vero eremita nicciano) nella grotta a studiare come iniezioni di Althusser, Bloch e Lukács avrebbero potuto funzionare da Viagra per un marxismo ormai del tutto incapace di una sana erezione filosofica-politica.

La ragazza romana incarnava il futuro, ed io il passato. Certo, essa era inconsapevole di incarnare lo "spirito del tempo" (*Zeitgeist*), ed io pensavo ancora che il postmoderno fosse un complotto dei capitalisti e che Gianni Vattimo si fosse venduto a Gianni Agnelli, che gli aveva commissionato le tesi per cui Hegel e Marx avevano torto, mentre invece Nietzsche e Heidegger avevano ragione. I vincoli invisibili dell'appartenenza impedivano la libera riflessione sul mutamento di funzione della filosofia di Nietzsche.

La filosofia di Nietzsche fu la piattaforma girevole di riconversione della parte maggioritaria (la sola accademicamente riconosciuta e giornalmisticamente visibile e segnalabile) degli intellettuali di sinistra. Ricordo qui solo il nome francese di Gilles Deleuze ed il nome italiano di Gianni Vattimo, ma il fenomeno è stato collettivo, ed è dunque consigliabile non perdersi nella foresta guardando solo i cartellini degli alberi.

Nietzsche funzionò da piattaforma girevole per molte ragioni, ma qui mi limiterò a segnalarne solo due, seguendo in questo la traccia già disegnata nella Introduzione. In primo luogo, Nietzsche era stato il più brillante critico anticipato delle Grandi Narrazioni, e bastava applicare al marxismo ed ai suoi derivati il teatro antropologico a cinque personaggi disegnato a suo tempo per la figura di Socrate, il Crocifisso di Paolo, la decadenza egualitaria cristiana, eccetera. Il mondo era "disincantato" non solo perché non c'era nessun Dio sopra, ma anche perché non c'era nessun Senso dentro. Insieme con la Trascendenza tramonta anche l'Immanenza, ed appare chiaro che l'Immanenza non era che l'ultima figura secolarizzata della Trascendenza stessa.

In secondo luogo (anche se a mio avviso questo punto non fu mai veramente chiaro neppure ai nicciani di sinistra dell'Oltreuomo) Nietzsche aveva di fatto ripreso la (non) concezione di Soggetto già a suo tempo proposta da David Hume, che scioglieva ogni concezione "rigida" della soggettività nel flusso delle aspettative, delle passioni e dei desideri. Ho già fatto notare che la concezione del Soggetto di Cartesio e di Kant è una concezione *borghese*, mentre la concezione di Hume e di Nietzsche è una concezione *capitalistica*, e non ci ritorno sopra. Da un lato c'è la progettualità che si apre all'autocoscienza ed al primato virtuale della politica. Dall'altro lato c'è un contenitore virtuale di un flusso energetico di stimoli esterni e di aspettative interne, e cioè esattamente il quadro in cui si svolge la dinamica capitalista della domanda e dell'offerta.

Il ceto degli intellettuali di sinistra (ed insieme con lui la gigantesca massa postpopolare e postproletaria neoplebeizzata dal consumismo capitalista differenziato) era investito da un doppio uragano. Da un lato stava smettendo di credere nelle illusorie promesse di una emancipazione definitiva garantita dai proletari organizzati e dai loro incredibili ceti politici maneggioni e storicisti, e viveva questa disillusione nei termini di un nuovo politeismo dei valori (Weber), di una inevitabilità delle *élite* (Pareto) ed infine appunto di una morte di Dio, e cioè della sua ultima possibile secolarizzazione rivoluzionaria (Nietzsche). Dall'altro stava integrandosi nella nuova classe media globale e nei suoi consumi sofisticati (cucina, viaggi facili, pellegrinaggi a New York per i colti ed a Bangkok per i pedofili, eccetera), prendeva atto della accumulazione flessibile e della nuova epoca delle incertezze, e finiva con il pensare che questa nuova epoca richiedesse appunto un nuovo *Übermensch*. Non però



lo *Übermensch* nazi frustatore di ebrei e di zingari, ma lo *Übermensch* scettico liberale che è superiore ai terzomondisti straccioni non certo perché è di pura razza ariana ma perché non crede più nelle loro fondamentalistiche religioni comunitarie. Ormai l'unica comunità dopo la fine delle grandi narrazioni è la Comunità delle Carte di Credito.

6. Nota sulla interpretazione di Nietzsche proposta da Martin Heidegger

L'interpretazione globale del pensiero di Nietzsche proposta da Martin Heidegger è una pietra miliare della filosofia del Novecento. Non si tratta infatti di una semplice interpretazione storiografica, ma di una vera e propria ricostruzione integrale del senso dell'intera storia della filosofia occidentale a partire dai greci antichi. Questa ricostruzione in un certo senso *inverte* quella fatta un secolo e mezzo prima da Hegel, e questa inversione rappresenta certamente, sia pure nel mondo rarefatto della ricostruzione delle idee filosofiche, un passaggio epocale e un mutamento d'epoca. La ricostruzione di Hegel della storia della filosofia occidentale (che poi Giovanni Gentile trasformò per ottanta anni in una materia d'insegnamento nelle scuole secondarie superiori italiane) rappresenta il più alto punto della presa di coscienza della *borghesia*, se con questo termine non ci limitiamo a connotare i mercanti inglesi lockiani e ricardiani, ma intendiamo alludere ad una soggettività sociale complessiva consapevole di essere andata *oltre* le società gerarchico-comunitarie a fondazione religiosa in vista di una universalizzazione almeno teoricamente egualizzante (nel linguaggio di Hegel, la libertà germanica di tutti contrapposta alla libertà orientale di uno solo o alla libertà greco-romana di pochi).

La ricostruzione di Heidegger della storia della filosofia occidentale *chiude* invece l'orizzonte aperto da Hegel, ed in questo senso mi permetto di insistere sul fatto che chiude anche l'epoca in cui la borghesia poteva pensarsi come classe espressiva ed universale, più esattamente espressiva di una universalità potenzialmente attingibile. In sintesi, Heidegger ritiene che Nietzsche, che pur si pensava soggettivamente (Marx avrebbe detto "con falsa coscienza necessaria") come il demolitore ed il superatore dell'intera tradizione della metafisica occidentale (vista come Decadenza che sbocca nel Nichilismo), ne era in realtà il segreto punto culminate, dal momento che la sua volontà di potenza (*Wille zur Macht*) porta alle estreme conseguenze il trattamento dell'Essere come oggetto di manipolazione.

Io sono, ed ho piacere di poterlo qui dichiarare apertamente, sostanzialmente d'accordo con Heidegger nella sua interpretazione di Nietzsche. Il fatto che io ammiri e sia affascinato da due filosofi assolutamente incompatibili come Hegel e Heidegger è forse un segno che non sono purtroppo un grande filosofo io stesso, perché un vero pensatore riuscirebbe certamente ad elaborare teoricamente questa incompatibilità. Ma ognuno deve accettarsi per quello che è.

Nel mondo filosofico italiano è stata dominante per almeno due decenni l'interpretazione di Heidegger data da Gianni Vattimo, un pensatore con cui sono in disaccordo radicale e nello stesso tempo stimo come un produttore di proposte minimamente originali. Secondo Vattimo Heidegger non avrebbe soltanto sostenuto che la lunga della metafisica occidentale *si risolve* in tecnica planetaria, ma addirittura che l'Essere *si è consumato* come fondamento ontologico ed è rimasto solo come prospettiva linguistica ed ermeneutica. Questo "consumo", tuttavia, non deve essere vissuto come *perdita* da piangere in modo inconsolabile, ma come *risorsa* da valorizzare per un mondo postmetafisico. E sull'inesorabile avvento di un mondo postmetafisico da salutare come un destino e come una risorsa insieme sono d'accordo due

fra i filosofi più conosciuti oggi al mondo, il tedesco Jürgen Habermas e l'americano Richard Rorty.

Vorrei terminare questo terzo capitolo con una riflessione su questo punto. Io ritengo la teoria di Vattimo del cosiddetto "consumo" dell'Essere una formulazione spontanea (certamente inconsapevole e non avvertita come tale dal suo incauto formulatore) del segreto del momento storico che si sta aprendo, e cui accennerò nel prossimo capitolo. Non si tratta più del fatto, già noto agli antichi greci, che il tempo (*chronos*) ci consuma e ci divora e dunque ci trasforma in polvere. I greci, non a caso, si inventarono (o scoprirono, come io preferisco dire, dal momento che personalmente credo all'esistenza della verità filosofica) l'Essere appunto perché ci potesse essere qualcosa che il tempo non si potesse divorare. Il Dio cristiano, filosoficamente parlando, è un'antropomorfizzazione orientale dell'Essere greco, ed è così che io lo concepisco e solo in questi termini che riesco a onorarlo (anche se spesso cado in tentazione). Ma prima di oggi molti hanno parlato della sua morte (Nitzsche), della sua inesistenza (Marx), eccetera, ma nessuno ancora aveva osato parlare del suo consumo. Vattimo lo fa, ed a mio avviso il filosofo torinese è solo il portavoce inconsapevole di forze storiche ed economiche immensamente più forti di lui, e cioè appunto il capitalismo totalitario postborghese e postproletario. Che l'Essere infatti possa essere "consumato" può venire in mente infatti solo in un orizzonte sociale in cui il Consumo è diventato l'unico legame sociale avvertibile, visibile e percepibile.

La vecchia e patetica morte di Dio apriva ancora un teatro antropologico a cinque personaggi in cui si poteva sperare che un Creatore proponesse nuovi valori. Ma il consumo è una fase ulteriore della morte di Dio, in cui effettivamente la pratica di nuovi valori è impossibile. Il Consumo è il legame sociale di una società senza comunità. In proposito, non è affatto importante che Deleuze e Vattimo abbiano voluto o vogliano questo esito innominabile della società occidentale. Deleuze era soggettivamente di "sinistra", e poi propone alla "sinistra" la teoria della soggettività di David Hume, involucro ideale del consumismo capitalistico, dal momento che il consumismo è un "campo di tensioni" fra flussi energetici in uscita (la domanda) ed in entrata (l'offerta). La concezione di comunismo di Toni Negri, cioè l'energia di moltitudini disobbedienti che tendono al consumo senza la fatica della produzione, rappresenta appunto la concretizzazione politica della teoria della soggettività di Deleuze. Questo è dunque lo stato della questione oggi. Dovremmo addirittura fermarci qui. Tuttavia in questo libretto senza pretese io intendo scrivere una filosofia del presente (sull'avvenire non oso pronunciarmi dopo tante batoste e tante bastonate), ed allora ci vuole ancora un quarto ed ultimo capitolo per discutere i parametri essenziali della situazione attuale.

CAPITOLO QUARTO

L'IMPERO E COLORO CHE VORRANNO RESISTERGLI

1. L'inquadramento storico del periodo

La guerra scatenata dagli Stati Uniti d'America contro l'Iraq nel 2003 non è una semplice guerra coloniale (o neocoloniale), e neppure una semplice guerra per il controllo dei prezzi del petrolio, anche se ovviamente questi due aspetti sono presenti. È già molto più corretto dire che si tratta di una guerra per il dominio geopolitico dell'intera area medio-orientale, fatta e voluta anche e soprattutto per la pressione del sionismo e di Israele (tesi che è stata riconosciuta plausibile anche da settori politici e culturali interni al sionismo, come il giornale *Haaretz*). Ma in questo modo non si coglie ancora, per così dire, la vera magnitudo della questione, cioè l'ordine di grandezza dello sconvolgimento del sistema internazionale.

Per capire l'essenza della questione mi limiterò a citare un brano rivelatore dell'opera di Henry Kissinger *Diplomacy*, pubblicata nel 1994: "Gli imperi non hanno bisogno di funzionare all'interno di un sistema internazionale. Essi ambiscono ad essere loro stessi il sistema internazionale".

Era difficile dirlo in modo più chiaro e sintetico. Dopo il 2003 ciò che già prima era chiaro per l'osservatore attento ed intelligente diventa palese a tutti: esiste un impero mondiale, questo impero mondiale si legittima in modo autoreferenziale e religioso (ed è quindi per molti aspetti non più "occidentale", ma integralmente "postoccidentale"), questo impero mondiale si identifica con l'intero sistema delle relazioni internazionali ed in questo modo mette il mondo intero di fronte ad un dilemma: accettare la sua egemonia (o integralmente o scavandosi una piccola di tolleranza limitata e contrattata), oppure resistergli, più esattamente mettere in atto tutti quei processi economici, politici e culturali a breve, medio e lungo termine atti a resistergli.

È questo l'inquadramento storico del periodo storico aperto nel 2003. Certo, non si tratta di una novità assoluta. Richiamerò qui brevemente tre anni relativamente recenti, il 1989, il 1991 ed il 1999, in cui la rottura storica resasi palese nel 2003 era già per molti versi anticipata.

Il 1989 è l'anno *mirabilis* del cosiddetto "crollo del muro di Berlino", simbolo non solo della guerra fredda (che in gran parte del mondo fu peraltro molto "calda"), ma anche della divisione dell'Europa dopo il 1945. Il fatto che la precedente "unificazione" dell'Europa fosse stata perseguita da Hitler (ma già prima da Napoleone Bonaparte) con metodi inaccettabili non è un argomento decisivo per dire che essa fosse un male in sé, e che invece fosse un bene la divisione militare ed ideologica fra il 1945 ed il 1989. Il fatto è che la basi russe se ne sono andate, ma quelle americane no, e per questo l'Europa in questo momento non ha tanto bisogno di una Costituzione, quanto piuttosto di una Dichiarazione d'Indipendenza del tipo di quella americana del 1776. Essa non verrà fino a che ci sarà ancora una sola base militare americana, e questo momento è ancora purtroppo molto lontano, e qui sta il *vero* problema storico del nostro tempo. Il 1989, che fu salutato in modo frettoloso, ideologico e giornalistico come un nuovo 1789, fu in realtà il crollo di un fenomeno originatosi no duecento anni, ma solo cento anni prima nel 1889, e cioè la formazione del socialismo della Seconda Internazionale, di cui il comunismo fu ad un tempo una rottura ed una continuità, più esattamente una innegabile rottura politica e militare ed una (meno visibile ma altrettanto importante) continuità ideologica e culturale. In quanto "dissoluzione", il 1989 non poteva

essere una “rivoluzione”, neppure una rivoluzione passiva nel senso di Antonio Gramsci. Si trattò di una incorporazione subalterna in una civiltà nel frattempo diventata postoccidentale, in cui il solo Occidente visibile e funzionante era quello della merce capitalistica, del suo dominio assoluto e della dissoluzione di ogni momento democratico e comunitario.

Il 1991 vide invece la fine della vecchia Unione Sovietica, più esattamente la disgregazione della sua funzione militare e geopolitica. Al di là del giudizio storico complessivo sull’esperimento comunista sovietico (di cui do per scontata la conoscenza della gamma di valutazioni, che va dal polo dell’orrore totalitario al polo del primo benefico tentativo di emancipazione sociale degli oppressi), è indubbio che la sua sola presenza impediva la formazione di un impero mondiale unico, che avrebbe presto sconvolto ogni sistema internazionale.

Il 1999 e la guerra del Kosovo (che fu in realtà uno spregevole massacro aereo unilaterale) furono un primo grande esempio storico del funzionamento di questo sistema imperiale sottratto ad ogni diritto internazionale. La “copertura umanitaria” fu una spregevole foglia di fico che fu fatta gestire mediaticamente dalla classe degli intellettuali che ho cercato di segnalare nel precedente capitolo, e cioè i portatori del “pentitismo epocale”. Ma non fu questo il solo aspetto interessante della guerra del 1999. Il “bombardamento umanitario” del 1999 contro la Jugoslavia, infatti, non fu soltanto la prima grande violazione delle legalità internazionali (l’ONU infatti non lo avrebbe mai consentito, né come assemblea generale né come consiglio di sicurezza, ed infatti non lo consentì e dovette essere integralmente “aggirato”) del nuovo periodo storico dell’impero americano unilaterale. E non fu neppure la grande “prova generale” della riconversione guerresca ed interventista della sciagurata generazione sessantottina del pentitismo epocale. Fu anche e soprattutto una grande menzogna mediaticamente organizzata, in cui fu messo in scena un “genocidio” (di cui non c’era neppure l’ombra) o come ripiego una “pulizia etnica” (di cui non c’era neppure l’ombra). Gli albanesi (al di là del loro contenzioso storico plurisecolare con i serbi per il Kosovo, dei cui pur decisivi dettagli non posso però parlare in questa sede) non venivano né genocidati né etnicamente espulsi, ma si era di fronte ad una guerriglia indipendentista e secessionista (la UCK) che aveva tra l’altro in programma l’espulsione etnica di massa dei serbi (che infatti avvenne con la posteriore complicità militare “umanitaria”). I tre elementi specifici della guerra del 1999 (copertura ideologica del pentitismo epocale sessantottino, violazione integrale della legalità internazionale, ed infine organizzazione mediatica capillare di una menzogna di 180 gradi) confluirono creativamente nell’occupazione militare americana di tipo geostrategico (Camp Bondsteel, ecc.).

Il 2003 segna comunque un salto di qualità rispetto al 1989, al 1991 e soprattutto rispetto al 1999. Qui la dichiarazione di guerra preventiva al mondo da parte dell’impero americano è aperta e non viene più nascosta con ipocrite perifrasi. Un nuovo periodo storico si è aperto: da una parte l’impero americano e tutti coloro che lo sostengono o che gli si sottomettono, dall’altra parte tutti coloro che vorranno o potranno resistergli, in un’ampia gamma di forme di cui in questa sede discuterò soltanto la forma culturale e filosofica, decisiva anche se certamente non esaustiva.

2. La diagnosi filosofica del periodo

Il periodo storico che si sta aprendo a partire dal 2003 ha caratteristiche specifiche irripetibili, e chi non lo capisce si trova esattamente nella situazione della figura nicciana dell’Eremita. In proposito, intendo fare subito due osservazioni incidentali, per poi passare al vero centro

del della questione, e cioè ai due parametri fondamentali necessari per fare una vera diagnosi filosofica seria di questo periodo storico.

In primo luogo, bisogna sapere che le terribili vischiosità inerziali che rendono difficile la comprensione della novità storica del periodo in cui stiamo entrando non sono solo dovute alla presunta stupidità delle grandi masse semiacculturate, che continuano a rifiutare quella “grande politica” (che a suo tempo vollero sia Marx che Nietzsche, entrambi avversari consapevoli delle “pappe del cuore” e delle autogratificazioni verbali) che tutte le persone minimamente razionali avvertono come necessaria. Marx e Nietzsche non avrebbero sopportato neppure per un secondo le stupidità del tipo “ci sono oggi solo due superpotenze mondiali, gli USA ed il movimento pacifista arcobaleno”. È allora importante sapere quale sia la genesi politica, sociale e culturale di queste stupidità rassicuranti ed autogratificanti. Questa genesi non sta in una generica stupidità umana. Questa genesi è materiale, e si incorpora oggi in giganteschi ceti politici e giornalistici fortemente finanziati, che sono a loro volta il sedimento di interi gruppi intellettuali formati nel periodo 1968-1991. Questi gruppi intellettuali sono incorporati strategicamente nell'impero americano attraverso alcuni passaggi perfettamente ricostruibili (che non ricostruirò qui per pure ragioni di spazio e di brevità). Essi ne sono la legittimazione di “sinistra” nel grande gioco delle parti. Questi gruppi non sono accessibili all'argomentazione dialogica e razionale di tipo socratico (o se si vuole habermasiano), perché sono gruppi di potere. È dunque poco realistico pensare di poterli influenzare con le argomentazioni, anche se non bisogna mai smettere di provarci, non tanto per loro, quanto per il più ampio ambiente di lettori e militanti che essi influenzano. Bisognerà costruire progressivamente *altri* gruppi intellettuali, *altri* organi giornalistici, *altre* imprese editoriali, eccetera. Chi non capisce questo è veramente fuori dal mondo.

In secondo luogo, bisogna essere pienamente consapevoli dell'insufficienza, della fragilità e della provvisorietà dell'uso dell'analogia, più esattamente della conoscenza analogica fra l'attuale impero americano ed il grande esempio dell'antichità che siamo continuamente costretti ad utilizzare, e cioè l'esempio dell'impero romano. L'attuale impero americano è assolutamente inedito, se non altro perché tende ad un dominio globale del mondo intero e perché si basa su una sproporzione militare di distruzione mai prima esistita nella storia. Dal punto di vista culturale il vecchio impero romano era felicemente bilingue (latino e greco antico), mentre il nuovo impero americano è ferocemente monolingue. Il francese è la lingua delle puttane e dei mangiatori di rane, lo spagnolo dei *mariachis* e dei toreri, l'italiano dei sarti di lusso ed il giapponese degli ometti tecnologici che usano come guardie del corpo *samurai* e *ninja*. Mai un disprezzo simile per le altre culture e le altre lingue è stato tanto ostentato con volgare violenza. E potremmo ovviamente fare altri esempi.

Tuttavia, ciò che non va nel metodo dell'analogia storica (che pure a suo tempo Niccolò Machiavelli utilizzò ampiamente, e proprio con gli antichi romani visti da Tito Livio) è che questo metodo è pigro, e porta a riprodurre stereotipi fuorvianti. Il metodo dell'analogia con la rivoluzione francese portò a suo tempo Trotzky a cadere in pittoreschi equivoci a proposito dello stalinismo sovietico. Nello stesso modo lo studio dell'attuale impero americano richiede un oggetto nuovo ed un metodo nuovo, e non un oggetto ed un metodo ricavati per analogia con gli imperi del passato, persiano, romano, mongolo, eccetera.

I due rilievi che ho appena fatto non sono però il centro della questione della corretta diagnosi filosofica del nuovo periodo storico in cui ci troviamo a partire dal 2003. Esporrò qui brevemente i due veri elementi fondamentali di questa diagnosi filosofica (l'autolegittimazione religiosa dell'impero e la ricostruzione comunitaria della sua opposizione), perché sono questi due elementi quelli intorno a cui si giocano le nostre sorti a breve ed a medio termine (sul lungo termine non solo saremo tutti morti, come diceva argutamente e tristemente Lord Keynes,

ma non siamo veramente in grado di immaginare nulla, date le infinite variabili storiche che non possiamo assolutamente prevedere e dunque prendere in considerazione).

Il primo elemento sta nel fatto che il nuovo impero americano si fonda su una legittimazione religiosa autoreferenziale, che rompe con le tre eredità di lungo periodo della tradizione occidentale propriamente detta, e cioè la filosofia greca, il cristianesimo ed infine il razionalismo illuministico. Qui il discorso sarebbe lungo, e mi limiterò perciò ad alcuni sommari suggerimenti. Il lettore completerà da sé. È bene essere ben consapevoli che la legittimazione religiosa ispirata al fondamentalismo biblico esclusivamente protestante e sionista (con esclusione di fatto della tradizione cattolica ed ortodossa) non è assolutamente un fatto congiunturale legato a George Bush junior ed al suo *backlash*, cioè ad una sorta di colpo di coda neoconservatore destinato ad essere presto abbandonato in favore di un sano multilateralismo democratico. Chi si culla su questa illusione è destinato a risvegli amari, e soprattutto contribuisce ad aumentare la confusione (c'è un'altra America, quella buona, quella che noi amiamo, quella di Marilyn Monroe e Humphrey Bogart, eccetera). È evidente che nella cultura americana vi sono anche voci, e voci importanti, diverse dal coro della legittimazione imperiale. Ma l'eredità protestante puritana della Missione Speciale è vecchia di secoli, ed è profondamente radicata nell'identità americana. Questa eredità è unilaterale, come del resto tutti i fondamentalismi religiosi, e rifiuta non solo il metodo dialogico (quello di Protagora e di Socrate), ma anche il razionalismo illuministico. Rifiuta anche l'aspetto neotestamentario del cristianesimo, e cioè l'amore cristiano di Gesù di Nazareth. È una identità autoreferenziale e messianica, perché ritiene di dover esportare nel mondo intero la sua visione complessiva dei rapporti sociali (economia) e del destino dell'uomo (storia), e considera ogni altra forma di vita associata in chiave puramente "regionale", cioè pittoresca e folkloristica.

Il secondo elemento sta nel fatto (semplice da enunciare ma difficilissimo da far capire) che nessuna ricostruzione culturale di un'opposizione strategica al fondamentalismo religioso americano può essere fatta rilanciando la dicotomia Destra/Sinistra (in questo caso cultura di destra e cultura di sinistra, ridefinite, rinnovate e riformulate come si vuole). Ho già chiaramente ricostruito nel secondo capitolo le coordinate storiche e filosofiche che hanno portato alla dicotomia storica di Destra e di Sinistra (nel nostro caso di Marx di sinistra e di Nietzsche di destra), ed ho poi cercato di mostrare nel terzo capitolo come l'epoca postmoderna decostruisce oggettivamente e fatalmente questa due identità, finendo paradossalmente con l'invertire lo stesso uso simbolico ed ideologico di questi due grandi autori in questione (il Marx di Suslov ed il Nietzsche di Vattimo). Non devo quindi più tornarci sopra, ma solo pregare il lettore di riflettere su questo quarto ed ultimo capitolo alla luce delle considerazioni già svolte nei precedenti, e che spero ormai assimilate e metabolizzate.

La questione delle comunità si pone allora in modo nuovo. È finito il periodo storico in cui lo scioglimento storico irreversibile delle comunità precapitalistiche tradizionali costringeva sia Marx sia Nietzsche a "rispondere" filosoficamente a questo scioglimento irreversibile con due proposte antropologiche alternative (anche se segretamente più complementari di quanto potesse essere previsto a prima vista). È finito il periodo storico in cui si poté con una certa pertinenza agitare la dicotomia fra la comunità (*Gemeinschaft*) ritenuta organicistica e perciò di "destra", e la società (*Gesellschaft*), ritenuta conflittualistica e perciò di "sinistra". Ed è anche finito il recente periodo in cui il vecchio organicismo di "destra" ed il vecchio conflittualismo di "sinistra" hanno mostrato il loro esaurimento, perché hanno fallito entrambi nel rispondere ad un nuovo bisogno di comunità umana che non poteva più essere declinato e compreso all'interno delle vecchie coordinate.

Marx e Nietzsche devono quindi essere ripensati e riletti all'interno di questa doppia consapevolezza. Da un lato, siamo entrati in un periodo storico nuovo, di tipo imperiale, e l'impero ci mette di fronte ad un *Aut Aut* ineludibile: o ci si sottomette o si resiste, assumendo nella scelta della resistenza anche il rischio supremo (ben presente ad Hegel quando descriveva la nascita del dominio nella *Fenomenologia dello Spirito*). Dall'altro quest'impero, storicamente inedito e globalmente orribile, si autolegittima in modo religioso attraverso la fusione di due fondamentalismi (protestante e sionista), e la sua opposizione deve ormai essere pensata attraverso una ridefinizione del comunitarismo (più esattamente, di una concezione comunitaria dell'etica universalistica), che si lasci alle spalle come episodi compiuti e puramente storici sia il livellamento comunista sia i profili gerarchici delle culture di destra ottocentesche e novecentesche.

Questo richiede allora un nuovo Marx ed un nuovo Nietzsche. Ne daremo qui solo alcuni tratti essenziali.

3. Il nuovo Marx di cui abbiamo farse bisogno

Morto nel 1883, Marx è vissuto per cento e venti anni come il Papa Ideologo di un movimento politico e come un Classico Sapiente per sofisticati professori universitari. Oggi mi appare come un naufrago sopravvissuto in un'isola deserta a numerosi naufragi. È sopravvissuto alla sua incorporazione nel marxismo voluto e commissionato dalla socialdemocrazia tedesca. È sopravvissuto alla sua incorporazione nel marxismo-leninismo creato da Stalin fra il 1924 ed il 1926. È sopravvissuto – e non era facile – alla timidezza, all'opportunismo ed al servilismo citatologico con cui i suoi innumerevoli seguaci hanno continuato a riverirlo prosternandosi di fronte alla lettera di ogni sua frasetta, come se un geniale barbuto tedesco vissuto nell'Ottocento potesse essere stato l'incarnazione terrena dell'Infallibile.

La sopravvivenza di Marx deve a mio avviso essere spiegata. E la spiegazione a mio avviso è relativamente semplice. Al di là delle teorie e delle successive interpretazioni differenziate delle sue teorie Marx indica un problema non risolto. Non si tratta solo del problema della cosiddetta povertà nel mondo, e del fatto che la ragione principale di questa povertà sta nello sfruttamento di alcune nazioni e di alcune classi su altre nazioni e su altre classi. Marx aveva a suo tempo una alienazione che dopo la sua morte non è affatto sparita ma è anzi aumentata fino a diventare insopportabile.

Si tratta dell'edificazione di una società che ha a poco a poco distrutto ogni elemento comunitario. Non si tratta certo di rimpiangere le comunità precapitalistiche oppressive e gerarchiche. La filosofia classica tedesca, ed in particolare Hegel, avevano già posto il problema della metabolizzazione delle precedenti utopie in una nuova prospettiva che permettesse di pensare insieme la libertà individuale ed un legame sociale reale. Marx progetta un'antropologia della libera individualità all'interno di un orizzonte comunitario non oppressivo, ed è questo progetto che ha come ricaduta epistemologica la sua teoria del "materialismo storico". Se un "ritorno a Marx" è oggi sensato non può esserlo che in questa prospettiva.

Il movimento comunista ha fallito proprio sul piano comunitario. Non a caso, ha sempre creduto che l'unica comunità possibile fosse una comunità militante di lotta, che fosse poi possibile riprodurre all'infinito con metodi amministrativi. Il più confusionario ed il più fuorviato dei suoi teorici, il francese Jean Paul Sartre, ha seriamente pensato che ci volessero continue rivitalizzazioni artificiali di comunità-progetto, gruppi-in-fusione, ecc. Ma le comunità di lotta sono per loro natura quanto di più fragile e di più provvisorio possa

esistere. Il comunismo ha mostrato come la statalizzazione amministrativa della comunità militante di partito (spesso impropriamente definita “burocratizzazione”) era una via sbagliata per affrontare un vero problema. Il vero problema, ovviamente, sta nel fatto che il capitalismo, ed in particolare l’attuale capitalismo postborghese e postproletario, propone per la prima volta la frantumazione ininterrotta di ogni legame sociale come modello di riproduzione sociale ormai globalizzata.

Il Marx di cui abbiamo bisogno è allora un Marx che tiene ferma la propria antropologia della libera individualità e nello stesso tempo riproponga il problema della comunità in termini del tutto estranei alla dicotomia obsoleta fra Destra e Sinistra. In questa prospettiva oggi Aristotele mi sembra ancora più importante di Hegel.

4. Marx al tempo del nuovo impero americano

Dopo il 2003 sappiamo che Marx può dirci ancora qualcosa soltanto se ci aiuta a pensare la nostra condizione dentro il nuovo quadro epocale imposto dal nuovo impero americano. Ed è allora del tutto normale, e deve essere considerato come qualcosa di fisiologico, che in questa fase i “marxisti” (e cioè coloro che per ora si dichiarano tali) cerchino di posizionarsi di fronte all’impero. Alcuni tendono irresistibilmente all’idea provvidenzialistica della *pax romana* non solo come male minore ma anche come unica risorsa realisticamente spendibile, mentre altri invece (fra cui io mi schiero esplicitamente) vedono come unica scelta possibile una *pax barbarica*. Fuor di metafora, cerchiamo di spiegarci meglio.

Il lettore è pregato di lasciar perdere l’irrelevante teatrino dei posizionamenti politici contingenti. Sceglieremo Cossutta o Fassino? Sceglieremo Cofferati o Bertinotti? Sceglieremo il ragionevole “riformismo” oppure i fondamentalisti trozkisti e bordighisti? Non nego che a questo gioco si possa anche giocare per non essere sempre definiti “qualunquisti”. Anch’io ci ho giocato a lungo e non posso neppure escludere che ci possa giocare in futuro (anche se non lo ritengo probabile). Ma insisto in questa sede per richiamare l’attenzione del lettore sul vero problema “metafisico” dell’epoca, che resta questo: giocheremo i nostri destini sulla *pax romana* o sulla *pax barbarica*?

Dal tempo di Agostino di Ippona, ma anche prima, il discorso della *pax romana* è sempre lo stesso. Certo, avevano ragione il cartaginese Asdrubale ed il celta Vercingetorice a difendere le loro comunità aggredite dai romani, ma alla fine l’impero è stato “provvidenziale” perché ha unificato il mondo (o almeno un pezzo di mondo che allora andava dalla Scozia al Golfo Persico). E su questa unificazione, sia pure conseguita con l’ingiustizia, le lacrime ed il sangue, può in un secondo momento innestarsi la rivelazione cristiana, che forse sarebbe stata impossibile in un mondo diviso fra Annibale, Vercingetorice, Mitridate, Porsenna, Pirro e Cleopatra.

La *longue durée* di questa concezione imperiale provvidenzialistica si chiama oggi *americanismo*, e nel nostro caso più esattamente “americanismo di sinistra”. Questa concezione ovviamente si presenta (apparentemente) divisa in molte varianti, unificate però tutte da un triplice codice teorico: approvazione della globalizzazione come possibile risorsa da rovesciare (e dunque New Global e non No Global), rifiuto della questione nazionale e confinamento della questione comunitaria a *folklore* protetto da ONG assistenziali di lingua rigorosamente inglese.

Su questa base ovviamente l’americanismo di sinistra confligge con quello di destra, e dunque Toni Negri confligge con Giuliano Ferrara. Ma si tratta a mio avviso di scontri tattici congiunturali all’interno di un’unica strategia storica. Bush può essere (ed è) un arrogante

petroliere fondamentalista, ma se l'impero promuove la globalizzazione (e dunque distrugge le nazioni e le comunità) allora il suo ruolo resta contraddittoriamente provvidenziale. Qui le scuole operaiste del marxismo del *general intellect*, che per ragioni storiche ben ricostruibili hanno sempre trovato nell'Italia una terra di elezione particolare, possono incontrare la corrente culturale futurista e modernizzante di cui la "sinistra" è un vettore privilegiato. Questo marxismo-futurismo giocherà sulla *pax americana*, anche se ovviamente non cesserà mai di strillare sui suoi cosiddetti "eccessi".

Voglio esprimermi in modo chiaro ed univoco. Marx è sopravvissuto a Kautsky, a Stalin, a Mao ed a Gorbaciov. Ma Marx potrebbe questa volta non sopravvivere alla sua incorporazione nel partito imperiale americano. Mi sembra chiaro come il sole che la classe operaia di fabbrica occidentale e le classi contadine povere orientali non erano, e non potevano essere, delle classi capaci di una transizione inter-modale strategica dal capitalismo al comunismo, e considero chi continua a sostenerlo non solo un Eremita, ma addirittura un Eremita Scemo. Dio ci guardi dagli ultimi uomini nichilisti e dagli uomini superiori *radicalchic*, ma ci guardi anche dagli eremiti scemi. Ma Marx può sopravvivere al ragionevole sbaglio dell'investimento metafisico in gruppi sociali magari simpatici ma subalterni come la classe operaia di fabbrica o la classe contadina povera, ma non potrebbe sopravvivere alla sua incorporazione nelle cosiddette moltitudini disobbedienti e desideranti, per il fatto che queste moltitudini sono già la forma antropologica assunta dall'impero, con la semplice differenza che queste moltitudini sognano di consumare senza pagare. Chi non ha ancora capito perché il *New York Times*, organo imperiale dell'alta finanza sionista, abbia *prima* giudicato il libro sull'impero di Negri e di Hardt come il punto più alto del marxismo del Terzo Millennio ed abbia *poi* definito il disordinato movimento pacifista la seconda superpotenza mondiale, deve essere giudicato un caso incurabile di scemenza teorica addirittura sublime.

Marx può sopravvivere a mio avviso solo se sapremo assumere la *pax barbarica* come il solo orizzonte praticabile dei prossimi decenni. Vi sarebbero centinaia di pagine in proposito da scrivere. Ma per ora, come dicevano i latini, *intelligenti pauca*.

5. Il nuovo Nietzsche di cui abbiamo forse bisogno

A suo tempo, il ribelle aristocratico Nietzsche prese una strada diversa da quella presa dal rivoluzionario democratico Marx. Dal momento che questo è universalmente noto, e lo abbiamo anche esaminato nei capitoli precedenti, è bene allora insistere ancora (ed ancora) sulla novità del periodo storico e del quadro filosofico in cui ci troviamo.

Lo scontro fra il modello di una ribellione aristocratica ed il modello di una rivoluzione democratica ha avuto un senso, e non è stato certo inventato da alcuni maniaci estremisti. Ma lo scontro fra questi due modelli presupponeva una società che potesse essere ricostruita (materialisticamente nel linguaggio di Marx, idealtipicamente nel linguaggio di Weber) sulla base di una polarità fra Borghesia e Proletariato. Nel momento in cui questo scenario tramonta, la guerra si esaurisce perché i contendenti disertano le trincee, lasciano soli gli ufficiali fanatici che continuano a sparare al deserto, e gli stessi quartieri generali si svuotano progressivamente perché gli ufficiali vengono reclutati altrove.

Gli occhiali di Lukàcs e di Vattimo non ci servono dunque più. Gli occhiali di Lukàcs non ci servono più perché anche ammettendo che Nietzsche sia stato il culmine dell'irrazionalismo borghese reazionario (il che comunque io non sono disposto ad ammettere, e l'ho scritto nel secondo capitolo), il movimento operaio e socialista, ed il comunismo storico novecentesco

che ne è stato a mio avviso il legittimo coronamento, non hanno saputo produrre nessun tipo di razionalismo dialettico convincente, ma solo una pseudocomunità amministrativa cementata fragilmente da un partito-stato simboleggiato da una Mummia di un legislatore. Gli occhiali di Vattimo non ci servono più perché hanno già largamente concluso la loro congiunturale missione, e cioè quella di esprimere in modo filosoficamente sofisticato (no ad Hegel ed a Marx, sì a Nietzsche ed a Heidegger, no alla dialettica, sì alla differenza) il processo di elaborazione del lutto e di abbandono delle illusioni storicistiche di settori intellettuali europei (più esattamente europei-mediterranei con appendice parigina *rive gauche*) che per decenni avevano equivocato sulla natura del marxismo, scambiando il pensiero originale di Marx con il polpettone populistico farcito di storicismo, economicismo e sociologismo, e cioè di nichilismo proprio in senso nicciano.

Vi sono segni di questo riorientamento storiografico. L'ultimo lavoro su Nietzsche di Domenico Losurdo, ad esempio, pur essendo impostato in base alla tradizionale dicotomia di "sinistra" Ribelle Aristocratico *versus* Rivoluzionario Democratico è già completamente oltre l'orizzonte dicotomico (ed antitetico-polare) Lukàcs-Vattimo. Losurdo riesce a dimostrare, a mio avviso, che Nietzsche resta di fatto *inservibile* per ogni apologetica capitalistica, imperiale, interventista-umanitaria, provvidenzialistica, ecc.

Questa *inservibilità* di Nietzsche, dunque, può essere messa al centro del nostro interesse. Ogni impero, e l'impero americano è forse il più spaventoso che si sia mai affacciato sulla faccia della storia, proprio per il raggio della sua influenza che si identifica con la circonferenza della terra (e questo non è mai avvenuto in precedenza), ogni impero si legittima in modo provvidenzialistico, necessariamente. Ora, Nietzsche è di fatto (e basta leggerlo) un nemico giurato di ogni legittimazione provvidenzialistica. Losurdo ha il merito di darne le citazioni illuminanti, ma ogni lettore è in grado di capirlo per conto suo. Dialetticamente, questa *inservibilità* ideologica si rovescia virtuosamente in "servibilità" filosofica. È questo è lo scenario che sembra aprirsi oggi.

CONCLUSIONE

La lunga guerra tra Marx e Nietzsche è finita. Si dirà che essa non avrebbe mai dovuto iniziare, perché fra i grandi classici della filosofia non ci deve essere guerra, ma solo pace dialogica. Non ho mai creduto a questo irenismo seminariale, destinato a restare un rito universitario per professori culturalizzati e studenti ipervitaminizzati e satolli. I grandi classici della filosofia sono destinati ad essere incorporati in formazioni ideologiche rivali, che a loro volta rispecchiano, sia pure in modo quasi sempre ridicolo e deformato, veri scontri fra nazioni e classi. Eraclito ed il suo accento sul *polemos* ha sempre capito come va il mondo molto di più delle (quasi sempre) insincere proclamazioni pretesche sulla pace universale, sistematicamente sempre accompagnate dalla benedizione degli eserciti rivali da parte di cappellani militari vestiti diversamente (forse perché Dio li possa vedere dall'alto, fotografare e mandare all'inferno degli ipocriti in cui meritano sicuramente di andare).

La lunga guerra tra Marx e Nietzsche, dunque, è finita. C'è stata, ed abbiamo cercato di spiegare sommariamente perché c'è stata. Ma ora è venuta meno la ragione del contendere. Ammesso che ci fossero due vie d'uscita per la crisi della modernità, quella del rivoluzionario democratico e quella del ribelle aristocratico, oggi queste due vie sono fallite entrambe, o quanto meno si è modificato strutturalmente lo scenario storico ed il quadro filosofico.

Se la lunga guerra fra Marx e Nietzsche è finita, e solo degli eremiti incorreggibili (peraltro largamente sostenuti dal circo identitario politico, universitario ed editoriale) vogliono continuare a combatterla, inizia invece l'epoca della resistenza. È una nuova guerra, veramente, ma data la sproporzione economica e militare essa si gioca per ora nei cuori e nelle menti. Si tratta dei cuori e delle menti che accettano l'impero americano, quasi sempre trasfigurato nell'immagine provvidenziale della *pax romana*, e delle menti e dei cuori che invece per ora avvertono in modo ancora confuso, ma sempre di più avvertiranno in modo chiaro e razionale, che l'accettazione dell'impero americano è semplicemente la morte di ogni civiltà.

Finisce la vecchia guerra, inizia una nuova resistenza. Marx e Nietzsche ci saranno sempre più utili. Sono sicuro di pochissime cose, ma di questi sì.

NOTA BIBLIOGRAFICA GENERALE

In questa bibliografia non farò lunghi elenchi di libri di e su Marx e Nietzsche, che possono essere trovati in qualunque elenco informatico, ma mi limiterò strettamente ai pochi titoli che ho preso in considerazione per la mia proposta interpretativa.

Sulle interpretazioni del Novecento ho preso in considerazione: M. Revelli, *Oltre il Novecento*, Einaudi, Torino 2001; E. Hobsbawm, *Il Secolo Breve*, Rizzoli, Milano 1995; E. Nolte, *Nazional-socialismo e bolscevismo*, Sansoni, Firenze 1988; F. Furet, *Il passato di una illusione*, Mondadori, Milano 1995. Il lettore si accorgerà facilmente che la mia interpretazione del Novecento è radicalmente diversa dalle quattro qui citate ed esaminate.

La teoria dell'impero globale senza radicamento statale imperialistico è in A. Negri-M. Hardt, *Impero*, Rizzoli, Milano 2002. La mia interpretazione della situazione attuale è radicalmente opposta a quella di questo paradigma.

A proposito del Postmoderno i due riferimenti sono a J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981 ed a D. Harvey, *The condition of Postmodernity*, Cambridge - USA 1990.

Lo scrittore si riconosce integralmente nella diagnosi post-occidentale di D. Fennell, *The postwestern condition*, Minerva Press, London 1999. Una traduzione in lingua italiana sarebbe benvenuta.

A proposito di Nietzsche, nella immensa bibliografia critica, mi limito a segnalare i seguenti lavori: P. Suffrin, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, PUF, Paris 1988 (sul teatro antropologico a cinque personaggi); G. Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1959; G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1974; D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Chi scrive non è uno "specialista" di Nietzsche, anche se ne è lettore assiduo e curioso. Chi scrive è invece uno specialista di Marx e di storia del marxismo, e perciò rimanda il lettore desideroso di approfondimenti alla sua produzione, rintracciabile in qualunque elenco bibliografico.

Questo saggio è consapevole della sua modestia, ed intende essere soltanto una sollecitazione interpretativa. Stiamo entrando in tempi storici nuovi, ed è probabile che un nuovo ciclo interpretativo si apra, e questo sia per Marx che per Nietzsche.