



UNIVERSITÀ DI PISA

Facoltà di lettere e filosofia
Corso di studi in filosofia

a.a. 2007-2008

Tesi in storia della filosofia

Titolo della Tesi:

**LE RADICI FILOSOFICHE
DEL CONCETTO DI *COMUNITA'*
IN ZYGMUNT BAUMAN**

Candidata

Adonella Guidi

Relatore

Prof. Maurizio Alfonso Iacono

Preliminari

<< Se, insoddisfatto delle risposte, qualcuno applica l'occhio alla fessura d'una staccionata, vede gru che tirano su altre gru, incastellature che rivestono altre incastellature, travi che puntellano altre travi.

- Che senso ha il vostro costruire? - domanda. -
Qual'è il fine d'una città in costruzione se non una città?
Dove il piano che seguite, il progetto?

- Te lo mostreremo appena terminata la giornata;
ora non possiamo interrompere, - rispondono.

Il lavoro cessa al tramonto.
Scende la notte sul cantiere. E' una notte stellata.
- Ecco il progetto, - dicono. >>

(Italo Calvino - *Le Città invisibili*)

Questa tesi è dedicata a mio padre e mia madre,
che con pazienza e tenacia ne hanno sostenuto da sempre la realizzazione.
Infine, a Claudia e a Tommaso.

Alcuni ringraziamenti:

a Debora che mi ha supportato nella comprensione dei testi in inglese,
a Sergio per l' ascolto paziente e attento,
ad Ambra che mi ha corretto con precisione.
Un ringraziamento speciale a Vincenzo
con il quale ho condiviso paure, speranze e fatiche.
Infine un ringraziamento sincero al prof. Iacono per la serietà e la disponibilità con
cui ha orientato e stimolato questo lavoro.

Indice della Tesi

Introduzione: Dalla ninfea alla quercia	(3-7)
--	-------

Capitolo I : Vita pubblica - Vita Privata - Politica: le comunità postulate

§ 1 Biografia e società.	(8-15)
§ 2 Il progetto della modernità.	(12-15)
§ 3 La post-modernità e il ruolo degli intellettuali.	(15-19)
§ 4 Ambivalenza e rivolta: l' eredità di Camus.	(19-24)
§ 5 La modernità: il binomio ordine e ambivalenza.	(24-29)
§ 6 Modernità e Post-modernità: cultura e controcultura.	(29-33)
§ 7 La modernità Liquida: il binomio sicurezza e libertà.	(33-39)
§ 8 Dissoluzione dell'agorà: individui <i>de jure</i> e individui <i>de facto</i> .	(39-44)
§ 9 La Politica e le politiche tribali: le comunità postulate.	(33-49)
§ 10 Conclusione. In cerca di teoria.	(49-51)

Capitolo II : Manoscritti economico filosofici del 44 di Karl Marx - marxismo e umanesimo

§ 1 Marxismo e umanesimo	(52-59)
§ 2 La genesi dei temi dell'alienazione e dell'uomo	(59-65)
§ 3 Il Lavoro estraniato: il quadrilatero dell'alienazione	(65-71)
§ 4 L'uomo come <i>essere appartenete ad una specie</i>	(72-79)
§ 5 Conclusione. La teoria in <i>transizione</i>	(79-85)

Capitolo III : Le radici filosofiche del concetto di Comunità

§ 1 La ricapitolazione della teoria	(86-92)
§ 2 L'immagine pre-empirica dell'uomo	(93-100)
§ 3 L'integrazione tra oggetto, metodo e teoria	(100-107)
§ 4 L'epistemologia marxista	(108-113)
§ 5 Conclusione. La <i>Comunità</i> scientificamente fondata	(114-119)

Conclusioni : La <i>transizione</i> come Teoria scientifica	(120-122)
--	-----------

Bibliografia essenziale.	(123-127)
---------------------------------	-----------

)

INTRODUZIONE

- Dalla Ninfea alla Quercia -

Questa non è la fine.

Questo non è neppure l'inizio.

Questa è solo la fine dell'inizio.

(Winston Churchill)

Zygmunt Bauman è un autore che "si iscrive in quella generazione di intellettuali dell'Europa centrale e orientale che sono sopravvissuti, nel senso letterale del termine, a tutte le sciagure del ventesimo secolo".¹

Di origine ebraica nacque in Polonia a Poznan nel 1925 ed attualmente vive a Leeds, in Inghilterra, dove ha insegnato sociologia fino al 1990, anno in cui è andato in pensione.

Da quel momento in poi la sua produzione intellettuale, anziché andare diminuendo, si è moltiplicata fino ad arrivare a pubblicare una ventina di testi - non considerando gli articoli su riviste specialistiche, su stampa e/o interviste - nell'arco di un quindicennio.

Questa grande produzione di saggi e testi ha reso a Bauman una grande notorietà ed una diffusione delle sue riflessioni sulla società contemporanea presso un vasto pubblico, anche di non addetti ai lavori.

Ma proprio l'enorme diffusione dei suoi testi ha significato un'eccessiva riduzione del suo pensiero al filone del pensiero post-moderno² e al dibattito sulla fine della modernità e l'avvento della globalizzazione.

¹ K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, Trento, Erikson, 2005, pag. 13

² In particolare su questa posizione vedi: Antony Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino 1994 e anche " Uprooted signposts at century's end" , *The Times Higheer Education Supplement*, 17 January pag 21-22

Nel capitolo I analizzerò alcuni testi di Bauman sulla questione della *fine della modernità* e dell'avvento della *post-modernità*, mettendo in luce gli aspetti originali e ambivalenti della sua posizione nella querelle e i motivi della rapida presa di distanza da questo dibattito.

Infatti, anche se Bauman è stato, per un certo periodo, uno degli intellettuali protagonisti di quel dibattito, la sua opera è difficilmente riducibile ad esso.

La profondità dello sguardo di Bauman sulla società contemporanea va oltre il dibattito post-modernista e post-moderno. Le categorie cognitive attraverso le quali Bauman descrive la nostra società hanno una consistenza teorica, di cui non sempre il lettore, anche il più attento e curioso, ha coscienza.

Tengo ad insistere su tale aspetto poiché, come sopra accennato, benché Zygmunt Bauman sia uno degli autori attualmente molto letto in Europa e nei paesi anglosassoni, così come sicuramente lo è in Italia³, credo che sia un autore poco approfondito e studiato: molti di noi hanno letto almeno uno dei testi più famosi come *Modernità ed Olocausto*, *Modernità Liquida*, *Vite di scarto*, *La Società Sotto Assedio*, *Amore Liquido*, fino all'ultimo saggio uscito in Italia intitolato *Paura Liquida*: le osservazioni di Bauman vengono utilizzate in molteplici occasioni di dibattito, a margine di avvenimenti globali, nella vita quotidiana o in incontri pubblici e politici.

Tuttavia ben pochi hanno investigato questi testi, ricercandone le fonti di ispirazione e le radici filosofiche e letterarie, che, peraltro, sono dissimulate e sottotraccia in tutte le opere sopra citate.

Quando ho letto l' introduzione di Tester al pensiero di Bauman⁴ ho subito pensato che egli avesse colto alcuni elementi cruciali di quel pensiero: anzitutto lo stile letterario della sua scrittura ed in particolare della sua ultima produzione; il costante riferimento ad alcuni particolari narratori, ad esempio Camus, Calvino, Perec è costante e disseminato in molti scritti di Bauman.

³ A dimostrazione di questo basti dire che ormai quasi tutti i testi di Bauman sono pubblicati in edizione italiana

⁴ K. Tester, *Il pensiero di Bauman*, op. cit.

Secondariamente, la passione del suo fare sociologia, l'aspetto attivo e trasformativo che Bauman attribuisce al suo mestiere di sociologo: in molti testi Bauman si riferisce alla sociologia come una disciplina che ha una precisa missione, che ha il potere di cambiare il mondo.

Infine, il riferimento all'umanesimo marxista e, nello specifico, all'antropologia marxiana presente nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*.

E' così mi sono trovata coinvolta, ancora una volta, in una questione su cui, nel corso degli studi accademici, mi ero più volte interrogata senza riuscire a darmi una risposta soddisfacente: la controversia tra umanesimo e antiumanesimo ovvero, tra metafisica e antimetafisica.

In quegli anni, seguendo Derrida, avevo concluso che ogni umanesimo è metafisico e infine che è impossibile uscire dalla metafisica: il nostro linguaggio e i nostri concetti sono talmente contaminati e intrisi di significati metafisici che possiamo soltanto tentare di elaborarne di *nuovi*, o meglio, di differenti, consapevoli che una vera uscita non c'è e non ci sarà mai. Possiamo solo rimanere sul margine e indicare un fuori ed un orizzonte altro e differente.

Con questi schemi cognitivi ho cominciato ad indagare l'umanesimo di Bauman, cercando di comprendere anzitutto le fonti della sua formazione teorica.

Ho acquisito che la sociologica polacca degli anni '50 e '60, ed in particolare i due maggiori esponenti, S. Ossowski e J. Hochfeld, entrambi maestri di Bauman, si richiamavano all'antropologia filosofica del giovane Marx ma in combinazione integrata con altri approcci, scuole o correnti sociologiche, alla ricerca di un impianto teorico e metodologico che fossero scientifici e scientificamente fondati.

E così, dopo queste prime letture, ho compreso che cosa, del libro di Tester, mi aveva convinto poco, nonostante la ricchezza e precisione delle informazioni che vi avevo trovato e che sono state preziose per questo lavoro.

L'assetto eminentemente etico-umanistico che Tester attribuisce al pensiero di Bauman mi era sembrato enfatizzato.

Inoltre, mi era sembrato un po' superficiale il richiamo alla concezione marxiana della comunità umana e lo slittamento da essa alla fondazione etica della sua sociologia.

Da queste perplessità e dall'interesse alla questione dell'umanesimo e dell'antiumanesimo ha preso avvio questo lavoro.

Nei capitoli che seguiranno cercherò di dimostrare che Bauman ha sviluppato e praticato sociologicamente schemi cognitivi radicalmente marxisti.

Sinteticamente, le ipotesi che hanno orientato questo lavoro sono:

Bauman mutua da Marx, non tanto quella forma di umanesimo che è entrato nel dibattito successivo come la scoperta del *vero Marx*, quanto una duplice problematica: quella *antropologica* e quella *epistemologica*;

Bauman è in cerca di una *teoria scientifica* e scientificamente fondata delle scienze sociali e non di una sociologia etica che si appelli all'essenza dell'umanità;

Bauman elabora compiutamente questa teoria negli anni tra il '67 e il '92, gli anni dell'esilio in Inghilterra;

gli scritti di Bauman dopo il '90 altro non sono che il tentativo di attualizzare le istanze irrealizzate del marxismo, ovvero di praticare una teoria critica capace di liberare l'uomo dalle nuove forme di oppressione.

La quinta ipotesi, infine, è che Bauman fonda il concetto di *Comunità*, scientificamente e filosoficamente, sull'epistemologia marxiana e sull'integrazione di *oggetto* di indagine, *metodo* e *teoria* in una struttura unitaria e complessa.

Queste cinque ipotesi saranno articolate in tre capitoli.

Nel primo capitolo prenderò in rassegna alcuni testi di Bauman del periodo dopo il '90 e concentrerò l'attenzione sui principali aspetti teorici che dall'analisi della modernità e della postmodernità conducono Bauman al concetto di modernità liquida e, da questa, alla costruzione delle categorie concettuali, con cui Bauman osserva la società contemporanea e le sue nuove forme di oppressione.

Nel secondo capitolo analizzerò il testo dei *Manoscritti economico filosofici del '44* di K Marx. Vorrei sottolineare che ho scelto e ritenuto opportuno un tale approfondimento testuale, anche se può apparire come un corpo scollegato dal resto del lavoro. L'impianto teorico della mia tesi e le ipotesi sopra descritte sono sostenuti teoricamente dalla rilettura dei *Manoscritti*, così come presentata in questo capitolo.

Le mie ipotesi interpretative di quel testo di Marx, se corrette, gettano luce sul terzo capitolo e sulle ipotesi principali di questo lavoro.

Nel terzo capitolo, infine, analizzerò alcuni testi di Bauman del primo periodo dell'esilio in Inghilterra, cercando di dimostrare il marxismo teorico di Bauman nella sua articolazione scientifica.

Inoltre, cercherò di mettere in luce come la nuova acquisizione teorica di Bauman costituisca l'insieme degli schemi cognitivi e degli strumenti di analisi, attraverso cui egli analizza la società contemporanea e le sue istanze di emancipazione.

Infine mostrerò come la concezione della Comunità in Bauman sia radicalmente marxista e scientificamente fondata.

Utilizzando una metafora, la domanda che orienta il lavoro che segue è: le radici filosofiche del pensiero di Bauman sono quelle di una quercia secolare o invece quelle sottili e delicate di una ninfea, che sfiora appena l'acqua?

Nei capitoli che seguono proverò ad ipotizzare delle risposte.

CAPITOLO I

- Vita Pubblica - Vita Privata - Politica: le comunità immaginate -

*Non si può essere
davvero moderni senza
prima essere post-moderni*

(Francis Loytard)

§ 1. Biografia e società.

Bauman è polacco. Di origine ebraica e di famiglia umile. La sua biografia è stata pubblicata in lingua inglese da Dennis Smith nel 1999 con il titolo " Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity "⁵, un testo che pretende ricomporre il pensiero di Bauman alla luce della sua storia personale e delle vicende storico-politiche che ha attraversato.

Fin dalle prime pagine Smith afferma che Bauman oltre ad essere : " uno dei più interessanti commentatori [...] della nostra condizione umana ", è anche " parte della storia che racconta"⁶.

Secondo Smith, la sua acutezza e precisione, nel commentare e analizzare i significati inediti della società attuale e le sue maggiori tendenze, sono da imputare al fatto che Bauman le ha vissute e le vive in maniera particolarmente intensa e appassionata. Come a dire che i suoi testi sono un riflesso delle esperienze della sua vita e che, pertanto, le tematiche e gli interessi di Bauman sono riconducibili a questioni autobiografiche.

La tendenza ad intendere e interpretare i testi degli scrittori o dei pensatori sociali come naturali espressioni della loro vita e delle relative esperienze personali è

⁵ D. Smith, *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Polity, Cambridge, 1999.

⁶ Ibid. pag. 3

un atteggiamento e una tentazione frequente, che, a mio avviso, non si rivela pienamente adeguata all'intento ermeneutico da cui muove.

Infatti, se da un lato, è indiscutibile che l' esperienza e il vissuto emotivo, storico e personale siano per ciascun individuo fonte di ispirazione per l'elaborazione di pensieri, riflessioni e anche comportamenti e azioni, dall'altro appare in genere molto semplicistico far discendere, più o meno direttamente, la stesura di testi filosofici oppure letterari o poetici, dai fatti autobiografici dei singoli autori.

E' in sostanza una sorta di meccanicismo a posteriori che trovo sterile e riduttivo poiché, più che più che gettare luce sui testi e sulla loro possibilità di dialogare con il lettore e di schiudere ulteriori riflessioni, dubbi, orientamenti, anche oltre l'autore stesso, tende a chiudere i testi all'interno della storia individuale di chi scrive, delimitandone i significati a partire da un presupposto semplicemente biografico, considerato perciò indiscutibilmente vero.

In una conversazione con Peter Beilharz, un altro attento lettore e interprete di Bauman, lo stesso Bauman prima di iniziare a rispondere alle domande del suo collega sociologo precisa:

" [...] io non credo che gli autori siano i migliori, o anche particolarmente affidabili, giudici della logica dello sviluppo individuabile nell'opera di cui essi sono autori. E' terribilmente difficile separare se stessi dalla propria opera, starsene da parte, guardarla in modo disinteressato e descriverla oggettivamente. [...] I pensieri, una volta che siano cristallizzati in un testo ed abbiano acquisito una forma comunicabile, sembrano spesso di essersi pensati da soli, d'incamminarsi per la propria strada piuttosto che essere guidati per mano verso una meta che l'autore aveva scelta sulla carta prima che iniziasse il viaggio"⁷

⁷ P. Beilharz (a cura di), *The Bauman Reader*, Blackwell, Oxford, 2001 Trad. Ital. A cura di Roberto Cipriani, *Globalizzazione e Glocalizzazione*, Armando Editore, Roma, 2005. Cit. pag. 376-377

Nessuna autorevolezza o autorità da parte di nessuno, sostiene quindi Bauman, neppure da parte dell' autore stesso. I testi possono, o meglio, debbono essere interpretati in maniera differente, aperta ed egualmente valida a partire da diversi punti di vista, analisi e critiche.

Viene così da chiedersi: può una biografia scritta da altri, per quanto attendibile e ricostruita dai racconti diretti del soggetto indagato, essere considerata indiscutibilmente vera? Non c'è comunque un *quid* di interpretazione o magari di identificazione da parte di chi scrive biografie, nell'attribuire particolare importanza ad un evento, selezionandolo tra mille altri?

Questi interrogativi funzionano come dubbi euristici anche nel caso delle autobiografie: può un soggetto controllare e definire quali sono stati i momenti più significativi della propria vita, senza avere il ragionevole dubbio di non vederne altri ancora di cui si è dimenticato o che ha rimosso o a cui non ha prestato sufficiente attenzione e ascolto?

E' sulla base di questi interrogativi che ritengo che il lavoro di Smith rischi di interpretare i testi di Bauman da un punto di osservazione troppo ristretto, e che per questo, non colga il segno e la portata complessiva del suo pensiero sociologico.

Peter Beilharz del resto, nel suo libro: *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*⁸ scrive che Bauman " non ama raccontare la storia della sua vita"⁹.

Infine, Keith Tester, più volte citato in Introduzione, riconnette il rifiuto di Bauman a parlare di sé e della propria biografia, alle ragioni teoriche ed etiche implicate e dichiarate in gran parte delle opere di Bauman.

Scriva infatti Tester:

⁸ P. Beilharz, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*, Sage, London, 2000

⁹ Ibid. pag. 3

" Questo atteggiamento si fonda sulle varie motivazioni morali e sociologiche descritte da Richard Sennett, un pensatore molto ammirato da Bauman. [...] Sennett sostiene che la cultura contemporanea ha eroso la vita pubblica a un punto tale che il confine tra pubblico e privato è scomparso. [...] Le dimostrazioni di tale osservazioni sono ovunque: nei talk show, nelle biografie scandalo di chi è morto e non può controbattere, nel culto della celebrità che domina la cultura popolare. [...] Analogamente il rifiuto di Bauman a parlare di sé non è altro che il rifiuto di partecipare a questo gioco. [...] Bauman rifugge la cultura autobiografica in modo che sia invece possibile sostenere e praticare la vita pubblica, l'unico tipo di vita che possa costituire il fondamento di una politica rispettosa e dai saldi principi." ¹⁰

E ancora più avanti nel testo:

" E' dunque evidente che la pratica del pensiero sociale richiede di andare oltre la propria vita e di subordinare la biografia a qualcosa di più importante sul piano pubblico. [...] Bauman mostra che sul piano pubblico, il lavoro del sociologo è, o dovrebbe essere, più importante della sua vita. [...] Cedere a questa pressione significa contribuire alla distruzione della vita pubblica e, con essa, della politica." ¹¹

Tester, a mio avviso, intende e traduce meglio di chiunque altro il rifiuto baumiano a parlare di sé in termini di biografia individuale e la riconnette, a mio avviso correttamente, alla triade *Vita pubblica - Vita privata - Politica* su cui Bauman concentra gran parte delle sue osservazioni e analisi degli ultimi anni.

¹⁰ K. Tester- Z. Bauman, *Società, etica e politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002. Cit. pag. 3-4

¹¹ Ibid. pag. 5-6

Da questi concetti chiave scaturisce la critica baumiana nei confronti dei "comunitaristi" e la sua concezione della Comunità umana come sviluppo della definizione marxiana dell'uomo come essere appartenente ad una specie.

Ma prima di entrare nel merito della triade *Vita pubblica - Vita privata - Politica*, deve essere chiaro che, la tesi della dissoluzione della vita pubblica nella sua dimensione privata e privatistica, scaturisce dalla riflessione sui temi della fine della modernità e l'avvento della postmodernità, di cui accennavo nell' Introduzione¹².

Nei prossimi paragrafi, quindi, cercherò sinteticamente di ricostruire la posizione di Bauman attraverso l'analisi di alcuni testi chiave: *Modernità e Olocausto*, *Le sfide dell'etica*, *La decadenza degli Intellettuali*, *Modernità e Ambivalenza*, *Società, Etica e Politica* e infine *Modernità Liquida*.

§ 2. Il progetto della modernità.

Nell' Introduzione ho sostenuto che il pensiero di Bauman non è riducibile al pensiero del postmoderno e che, nonostante alcuni tentativi di riconduzione *ad unum* da parte di alcuni, Bauman assume in merito una posizione originale.

Qui sosterrò che il pensiero di Bauman sulla postmodernità oltre che originale è estremamente polemico e critico nei confronti di molti suoi colleghi e di alcune tendenze sociologiche, e che esso assume, sul piano del fare sociologico, una valenza immediatamente etica e pratica.

Innanzitutto Bauman approda all'utilizzo del termine post-modernità dopo la sua riflessione su *Modernità ed Olocausto*¹³. In questo testo Bauman sostiene che l'Olocausto fu, prima ancora che un'aberrazione mostruosa della moderna civiltà

¹² Ivi pag. 4

¹³ Z. Bauman, *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992.

europea, un prodotto di quella stessa, il momento di massima realizzazione della Ragione ordinatrice e quindi della *Modernità in sé*.

Il disegno progressista della modernità necessitava di pulizia, ordine, rigore, prevedibilità. E tutto ciò coincise con l'obiettivo di sterminio degli ebrei e, con essi, di tutti i diversi, ambigui, incontrollabili soggetti umani che non rientravano nella moderna e civile classificazione ordinata e ordinatrice: in quanto difettosi, inumani e possibilmente sovversivi, dovevano essere eliminati. Pericolosi e sovversivi per il solo fatto di esistere e mettere, così, semplicemente, a nudo, un principio di disordine, caos, ambiguità che mal si accordava con la Ragione e con l'idea di Perfezione della Civiltà e della Modernità.

Scriva Bauman analizzando le tendenze della modernità:

" L'esistenza e la convivenza umana divennero oggetto di pianificazione e di amministrazione; come la vegetazione dei giardini o gli organismi viventi, esse non potevano essere lasciate alle proprie tendenze spontanee e meno che mai si poteva consentire che fossero minacciate da erbe infestanti o sopraffatte da tessuti cancerosi"¹⁴

E più avanti nell'analisi:

" [...] l'assassinio degli ebrei fu un esercizio di gestione razionale della società e uno sforzo sistematico per utilizzare al suo servizio l'atteggiamento, la filosofia e i precetti della scienza applicata."¹⁵

Questo testo rappresenta un importante spartiacque nella riflessione di Bauman. Con la celebre tesi della cooperazione delle vittime e delle conseguenze della

¹⁴ Ibid. pag. 106

¹⁵ Ibid. Pag. 108

disumanizzazione nei campi di concentramento, dove, secondo Bauman, tra le vittime vige la stessa regola utilitaristica del calcolo razionale finalizzato alla sopravvivenza personale¹⁶, Bauman cerca di rintracciare possibilità di azioni ancora umane, cerca di mostrare che quel destino, che alle vittime sembrava indiscutibile, invincibile e senza alternativa (vivere ad ogni costo oppure morire) in realtà portava con sé l'elemento assolutamente umano e umanizzante della scelta:

" [...] non è affatto scontato o inevitabile porre l'autoconservazione al di sopra del dovere morale. Si possono subire pressioni in questo senso, ma non si può essere costretti a farlo[...] il male non è onnipotente. E' possibile resistergli. "¹⁷

Mostrerò nel capitolo III che per Bauman il male è sempre sociale e che, pertanto, solo socialmente e collettivamente è possibile combatterlo e sconfiggerlo.

L' affermazione sopra riportata evidenzia una tensione etica che sarà al centro della sua analisi nel libro immediatamente successivo intitolato appunto: *Le sfide dell'etica*.

Come scrive Peter Beilharz :

" il libro sull'olocausto sfocia direttamente nell'etica; ed ecco che *Le sfide dell'etica* rappresenta una sorta di conclusione di *Modernità ed Olocausto*."¹⁸

In altre parole l'ipotesi affascinante di Beilharz, che io trovo plausibile, è che Bauman, identificando il progetto della modernità con l'olocausto, abbia sentito una tensione, tanto etica quanto sociologica, che lo avrebbe spinto a riflettere e ricercare quali possibilità ancora non esplorate del progetto moderno debbano ancora essere recuperate e attualizzate.

¹⁶ " Quando la distribuzione del potere è fortemente asimmetrica, la razionalità dei dominati è nel migliore dei casi, uno strumento a doppio tagli", ibid., cit. pag. 206

¹⁷ Ibid. pag. 280

¹⁸ P. Beilharz, *Zygmunt Bauman. Dialectic of Modernity*, op. cit. pag. 122

Quelle possibilità umane che, a partire proprio dall'olocausto, avrebbero potuto realizzarsi diversamente e che, secondo il pensiero di Bauman devono, come ogni istanza inespressa, essere poste in luce affinché schiudano altre possibilità ed orizzonti maggiormente umani.

Su questa strada, alla ricerca di istanze etiche e immaginazioni sociologiche inesprese e irrealizzate, Bauman arriva al pensiero del Postmoderno.

§ 3. La post-modernità e il ruolo degli intellettuali.

In realtà Bauman aveva elaborato un primo tentativo di riflessione sui temi della fine della modernità e sulla postmodernità già nel 1987 nel testo: *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*¹⁹. Ma, come precisa lui stesso nell'introduzione al testo, l'utilizzo di questi due termini è funzionale non tanto a dividere due epoche e farne due momenti distinti della storia del genere umano, quanto piuttosto a indicare due modi differenti di interpretare il ruolo dell'intellettuale.

Scrive:

" L'opposizione tra modernità e postmodernità è stata impiegata qui allo scopo di teorizzare, dal punto di vista della prassi intellettuale, gli ultimi tre secoli di storia dell'Europa occidentale. [...] E' questa la prassi che può essere moderna e postmoderna."²⁰

In questo testo Bauman anticipa già alcune perplessità sull'idea che modernità e postmodernità siano due periodi storici successivi.

¹⁹ Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori ad interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992

²⁰ Ibid. Pag 13

Nel capitolo ottavo intitolato: *La caduta del legislatore* attribuisce proprio al discorso postmodernista la creazione delle categorie di fine della modernità e dell'avvento di una nuova era, interpretando quindi il postmoderno come un atteggiamento culturale e intellettuale e non come un fatto storico.

Scriva Bauman:

" Dall'altra parte è lo stesso discorso postmodernista che sembra guardarsi indietro al suo passato immediato come ad un episodio concluso. [...] Fu questo processo, o meglio le condizioni nelle quali esso si stava verificando, che è stato chiamato postmodernità. [...] A differenza della nozione di società post-industriale, il concetto di post-moderno si riferisce ad una particolare qualità del clima intellettuale, ad una posizione meta-culturale decisamente nuova, a una spiccata autoconsapevolezza dell'epoca."²¹

Dunque, per Bauman la categoria di postmodernità è semplicemente un utile attrezzo concettuale e linguistico, per descrivere i profondi cambiamenti che l'avvento del neoliberismo di mercato degli anni '80 ha inciso in maniera irriducibile sulla modernità.

Sono infatti gli anni dello "splendido e monetaristico mondo di Reagan e della Thatcher"²²; gli anni in cui l'economia mondiale vive il sogno economico e ottimistico di un mondo senza dighe, senza confini, senza ostacoli che possano opporsi all'incessante crescita economica e capitalistica e in cui la società e lo Stato sembrano essere residui vincolanti dell'ormai vecchio e logoro capitalismo moderno.

Sono gli anni in cui la Thatcher rilascia la famosa intervista pubblicata in *Woman's Own* in cui dichiara:

²¹ Ibid. pagg. 138-139

²² Z. Bauman, "Sulla Glocalizzazione: globalizzazione per alcuni, localizzazione per altri", in P. Beilharz, *Glocalizzazione e Glocalizzazione*, op. cit. pag. 344

" Non esiste una cosa come la società. [...] Esistono singoli uomini e singole donne. Ed esistono famiglie"²³

Scrive Bauman commentando le trasformazioni di quegli anni:

" In sintonia con l'umore pubblico, Margaret Thatcher lanciò e condusse il celebre attacco frontale allo « stato balia » con lo slogan « Voglio il medico scelto da me nel momento in cui lo scelgo »."²⁴

E ancora, sintetizzando l'ideologia neoliberista di quegli anni, scrive:

" La libertà (di commercio e di mobilità del capitale, innanzitutto e soprattutto) è la serra in cui la ricchezza possa prosperare più rapidamente di quanto sia mai accaduto prima; ed una volta che la ricchezza si sarà moltiplicata, ce ne sarà per tutti."²⁵

La prospettiva teorica della postmodernità, dunque, offre a Bauman la lente d'ingrandimento attraverso cui osservare i profondi cambiamenti degli anni '80 , analizzare come si struttura la società in questa nuova fase e quali compiti perciò attengono all'intellettuale, al sociologo e agli uomini concreti in carne ed ossa.

Come affermerà qualche anno dopo, in una conversazione con K. Tester:

" Negli anni '80 penso di non essere stato l'unico a cercare disperatamente una nuova impalcatura cognitiva. [...] La "postmodernità" era una possibilità tra tutti

²³ Intervista a M. Thatcher in "Woman's Own", 31 ottobre 1988

²⁴ Z. Bauman, *Paura Liquida*, Laterza, Bari, 2008, cit. pag. 170

²⁵ Z. Bauman, "On Glocalization : or Globalization for Some, Localization For Some Others " in P. Beilharz, *Glocalizzazione e Glocalizzazione*. op. cit. pag. 344

questi concetti. Era un oggetto di richiesta molto sentita, di un desiderio intuitivo, di una ricerca disperata. A me sembrava più appropriata degli altri "post" disponibili."²⁶

L'osservazione attenta che Bauman fa di questi mutamenti sociali ed economici, però, non si riduce ad una descrizione dei fenomeni e delle modificazioni in atto a livello sociale. La sua analisi è contemporaneamente descrittiva e critica.

Voglio dire che nei testi sopra citati Bauman non aderisce mai al postmodernismo e prende sempre le distanze dal pensiero della postmodernità. Bauman usa questa categoria per evidenziare quali possibili cambiamenti umani, e perciò etici e politici, sono ancora possibili, come possano essere rintracciati tra le pieghe del discorso postmoderno e liberati da quella stessa ideologia.

Infatti, in una intervista rilasciata nel 1992 a Leeds e conosciuta come l'intervista di «Telos» Bauman dichiara :

" [...] si può cercare di mettersi in disparte e guardare dall'esterno ciò che sta accadendo, e presentarsi con nuovi concetti, nuove formulazioni e nuovi modelli. Ritengo semplicemente vantaggiosa la decisione di parlare di post-modernità anziché di ultima modernità, senza necessariamente accettare ogni sciocchezza che venga scritta nel nome della teoria post-moderna."²⁷

L'intervista, di cui ho qui riportato soltanto il brano iniziale, ebbe luogo nel giugno del 1992 a Leeds, circa 6 mesi dopo l'uscita, sul supplemento del quotidiano *The Times*, di un articolo in cui Anthony Giddens dichiarava di considerare Bauman il teorico del post-moderno per eccellenza.

Non credo di sbagliare nel pensare che l' "Intervista di «Telos»" e la dichiarazione sopra riportata sulla post-modernità sia stato per Bauman un modo per

²⁶ K. Tester - Z. Bauman , *Società, Etica e Politica . Conversazioni con Z. Bauman* ,op. cit. pag 76

²⁷ Intervista a Z. Bauman, in "Telos", 1992 pubblicato in P. Beilharz, op. cit. pag. 35

prendere le distanze dalla definizione così stringente che ne aveva dato Giddens alcuni mesi prima.

Infatti qualche anno più tardi Bauman dichiara:

" [...] nel corso degli anni mi sono sentito sempre più a disagio di fronte alla parola post-modernità. La stessa discussione sulla post-modernità è stata considerata un segno di adesione al campo post-modernista. Mi ritrovai in compagnia di pensatori con cui non condividevo nulla, e nei miei testi venivano lette troppo spesso idee che non erano le mie bensì di coloro cui venivo associato per via della confusione semantica. Cominciai la mia ritirata dopo essere giunto alla conclusione che, [...] sarebbe stata quasi impossibile una discussione sensata sulle tendenze che rientrano nella categoria di post-modernità."²⁸

§ 4. Ambivalenza e rivolta: l' eredità di Camus.

Ho sopra accennato che Bauman non ama le definizioni e la linearità del pensiero e che preferisce, come categorie descrittive e concettuali, l'ambivalenza all'ordine, la possibilità alla probabilità, la scelta al destino.

E' in *Modernity and Ambivalence* che Bauman tematizza per la prima volta il problema dell'ordine e dell'ambivalenza in riferimento al passaggio dalla modernità alla post-modernità.

In questo testo Bauman riassume le sue precedenti riflessioni sulla modernità e le sviluppa a partire dagli esiti teorici ed etici raggiunti in *Modernità ed Olocausto*.

Come ho sopra accennato in quel testo Bauman sostiene che l'olocausto è intimamente connesso con la modernità, con la logica del suo nascere e del suo svilupparsi. Per Bauman la modernità e l'olocausto hanno un rapporto speculare: l'uno, altro non è che l' esito pratico dell' ideologia moderna, " con il suo monopolio della

²⁸ K. Tester - Z. Bauman, *Società, Etica e Politica . Conversazioni con Z Bauman*, op. cit. pag. 103-104

violenza e le sue esasperate ambizioni di ingegneria sociale"²⁹ ovvero altro non è che l'applicazione dei " potenti strumenti di azione razionale ed efficiente creati dallo sviluppo della modernità"³⁰.

Per capire l'Olocausto, pertanto, è necessario comprendere la modernità e la sua tendenza maggiore ovvero la tendenza totalitaria³¹ di riduzione all'ordine e di gestione amministrativo-burocratica-managerialistica, o anche autoritaria, del caos.

In altri termini, l'Olocausto sarebbe strumentale alla costruzione di un ordine *finalmente* Perfetto; un ordine che elimina drasticamente quella mutevolezza, caoticità e frammentarietà create dall'ambivalenza e cioè dall'irriducibile ribellione di uomini, fatti, concetti e nomi alle classificazioni ordinatrici e razionali del pensiero moderno.

E' chiaro che il concetto di ambivalenza è intimamente connesso, in Bauman, a quello di ribellione, o a quello analogo di disobbedienza, che assume in Bauman una importante valenza teorica, contribuendo a definire la missione sociologica ed i suoi compiti attuali e urgenti.

Il tema della rivolta trova le sue fonti di ispirazione da un lato, nel testo di A. Camus *l'Uomo in rivolta*³² e, dall'altro, nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*³³ di Marx. Su questo argomento, infine, si trova un riferimento esplicito di Bauman a Gramsci che, per quanto importante, ho scelto di non approfondire in questa tesi³⁴.

²⁹ Z. Bauman, *Modernità ed Olocausto*, op. cit. pag. 15

³⁰ Ibid. pag. 15

³¹ Su queste tematiche è ovvio il riferimento ai testi di Hanna Arendt, che Bauman cita e con cui sembra dialogare lungo tutto *Modernità ed Olocausto*. In particolare il riferimento è a: *Origini del Totalitarismo*, Comunità, Milano, 1967 e a: *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 1964. Per una corretta interpretazione delle affinità e differenze tra la posizione della Arendt e quelle di Bauman vedi: Z. Bauman - K. Tester, *Società, Etica e Politica*, op. cit. pagg. 58-61

³² A. Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano, 2005

³³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, Einaudi, Torino 1949. Per l'analisi testuale dei *Manoscritti* rimando al capitolo II; per l'analisi dell'influenza di questi sul pensiero di Bauman rimando al capitolo III.

³⁴ L'argomento principale di questo lavoro, infatti, è la relazione di Bauman con Marx ed in particolare con i *Manoscritti del '44*. L'approfondimento della relazione con Gramsci meriterebbe necessariamente un lavoro a sé.

Qui, invece, ritengo necessario approfondire l' influenza del testo di Camus sul binomio ambivalenza/ordine, cruciale per l'analisi di Bauman su modernità e post-modernità.

Bauman lesse *L'uomo in rivolta* negli anni '50, gli anni dell'insegnamento accademico presso la facoltà di scienze sociali di Varsavia, gli anni di Gomulka al governo della Dieta polacca, gli anni della stabilizzazione dopo l'ottobre polacco del '56³⁵. Come scrive Tester³⁶, non lo ha mai più riletto. Non perché non gli fosse piaciuto o lo avesse trovato poco interessante, bensì perché quel testo si impresse nella sua immaginazione sociologica come pochi altri testi letterari³⁷.

Bauman stesso riconosce l'influenza che ebbe quella lettura sulla sua visione sociologica e teorica in un breve articolo del 2004³⁸. Ma al di là del riconoscimento formale ed esplicito che Bauman ne ha fatto, l'influenza di Camus va oltre ogni possibile formalità e si annida nell'immaginazione sociologica di Bauman ad orientarne i passi teorici e la costruzione concettuale stessa, nonché l'istanza preminentemente etica ed umana del suo fare sociologia.

Certi testi, esperienze, narrazioni o storie, lasciano un segno nell'immaginazione e nella formazione culturale degli uomini, che talvolta è persino difficile ri-conoscerlo, portarlo a consapevolezza, parlarne o scriverne.

Come afferma lui stesso in *Memorie di classe*, a proposito della relazione tra "storia ricordata" e "storia degli storici" (memoria storica e storia):

³⁵ Per una ricostruzione della storia politica e sociale della Polonia di quegli anni vedi R. F. Lesile, *The History of Poland since 1863*, Cambridge University Press, 1980

³⁶ K. Tester, op. cit. pag. 88

³⁷ Per la relazione tra letteratura e sociologia in Bauman vedi Tester, *Il Pensiero di Bauman*, op. cit. pagg. 30-32 e Z. Bauman - K. Tester, *Società, Etica e Politica*, op. cit. pag. 25

³⁸ Si tratta di un articolo intitolato "Pro domo sua" che è uscito in una rivista di Copenhagen. I riferimenti bibliografici sono ricostruiti da Tester ne *Il pensiero di Bauman*, op. cit. pag. 231

" Il problema della storia ricordata non consiste nel fatto che essa non è stata registrata per iscritto, ma che di rado, forse mai, affiora al livello della comunicazione verbale, scritta e orale. La memoria storica, incorporata nelle azioni collettive ed esprimendosi nella propensione all'una piuttosto che all'altra risposta a livello di comportamento, non è necessariamente riconosciuta dal gruppo stesso come una particolare concezione del passato. [...] Gli attori stessi non hanno bisogno di essere coscienti delle norme per seguirle correttamente"³⁹.

La storia ricordata dunque, la memoria storica, è inconscia ed è organica all'azione stessa; spetta all'interprete ricostruirla e riconsegnarla alla storia come Storia con la S maiuscola, ma la sua valenza pratica è tanto forte quanto è difficile costruirla e ri-costruirla.

Credo che l'influenza di Camus sulla formazione di Bauman abbia questo tratto: il tratto inconscio e organico all'azione della "storia ricordata", difficilmente ricostruibile e nondimeno compito dell'interprete e dell'osservatore.

Fin dalle prime righe dell'*Uomo in rivolta*, qui di seguito riportate, si capisce quanto Bauman sia stato influenzato da Camus:

" Che cos' è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è un uomo che dice sì, fin dal suo primo muoversi."⁴⁰

In questa prima definizione è evidente l'ambivalenza della rivolta, anzi *l'ambivalenza stessa come rivolta*.

Camus definisce l'uomo in rivolta come il soggetto di un'azione irriducibilmente ambivalente: nega e allo stesso tempo afferma. Dice no all'ordine e sì a un'altra, nuova e finora improbabile, possibilità.

³⁹ Z. Bauman. *Memorie di classe*, Einaudi, Torino, 1987, cit. pag. 4

⁴⁰ A. Camus, *L'uomo in rivolta*, op. cit. pag. 17

La rivolta, è sempre una rivolta contro un ordine, un comando, un compito imposto da un altro e divenuto, ora, improvvisamente intollerabile. Lo schiavo, che fino a un attimo prima ha eseguito l'ordine, portato a compimento il compito, confermato la necessità dell'ordine con l'accettazione e l'esecuzione del compito, ora si rivolta.

Dicendo "no" e contemporaneamente "sì", si oppone all'ordine: introduce l'ambivalenza nell'ordine,

L'ambivalenza è dunque l'oggetto e il soggetto della ribellione. Anzi, la ribellione è il movimento stesso dell'ambivalenza. Fin dal suo primo muoversi l'uomo in rivolta è ambivalente, il movimento umano è ambivalente.

L'ambivalenza è il movimento umano di opposizione a un confine, ad una frontiera conosciuta e consueta, verso un altro confine possibile, tracciato in maniera differente.

L'ambivalenza è quel preciso e irriducibile punto sulla linea del confine, che cede, capitola, decade aprendosi all'altro e scambiando il proprio valore precedente con un altro valore. Quel misero punto, mettendo in gioco se stesso, rischiando se stesso, chiama e impone di mettersi di nuovo in gioco, e in un nuovo gioco, tutti gli altri punti del confine, tutti gli altri valori. E così il confine si trasforma, il paradigma cambia.

Questo fa l'uomo in rivolta di Camus: cambia paradigma, con un semplice "no" e con un semplice "sì".

Questa è per Bauman il senso de *la sfida dell'etica* post-moderna. Questa la missione della sociologia attuale. Questo è il significato della critica e il senso ancora attuale di una Teoria Critica: cambiare paradigma teorico ed etico, smascherando i bluff della naturalizzazione e della costruzione sociale dell'ovvio; facendo emergere i meccanismi della dipendenza sistemica e gli ingranaggi della costruzione e del mantenimento del "consenso".

Questa è, per Bauman, la sfida dell'Ambivalenza contro l'Ordine della Modernità; questa è la possibilità teorica e sociologica nella *Modernità Liquida*.

§ 5. La modernità: il binomio ordine e ambivalenza.

All'inizio del paragrafo precedente ho detto che il testo in cui Bauman mette a fuoco la questione dell'ambivalenza e dell'ordine da un punto di vista teorico è *Modernity and Ambivalence*. Alla base del testo ci sono alcune letture filosofiche importanti tra cui, indubbiamente, *La Grammatologia* di Derrida⁴¹; ciò nonostante la riflessione di Bauman rimane una riflessione originale e prettamente sociologica. Lui stesso, in una intervista concessa nel 2001 a Peter Beilharz e pubblicata alla fine di *The Bauman Reader*⁴² liquiderà il contributo ricevuto dai testi di Derrida quale utile messa in guardia dai rischi insiti nell'uso del linguaggio e degli strumenti concettuali e professionali:

" Derrida? Salutai volentieri il suo coraggio di chiamare l'indecidibile indecidibile; [...] Ma per la maggior parte quest'opera è troppo eterea per i miei scopi, troppo lontana dalle mie preoccupazioni. Derrida mi aiutò molto a comprendere le possibilità ed i limiti dei miei - nostri - strumenti. Ma, dopo tutto, abbiamo bisogno degli strumenti per compiere un lavoro; e per propensione e temperamento sono propenso al lavoro. Il lavoro del sociologo è quello di interpretare l'esperienza della condizione umana. Ringrazio Derrida per avermi detto ciò di cui debbo essere consapevole e sollecito quando attendo a questo lavoro. Il lavoro in se stesso rimane da compiere."⁴³

⁴¹ J. Derrida, *La Grammatologia*, Jaka Book, Milano, 1969

⁴² Z. Bauman - P. Beilharz, " Il viaggio non finisce mai" in P. Beilharz, *Gobalizzazione e Glocalizzazione*, op. cit.

⁴³ Ibid. pag. 385

Cos'è, quindi, l'Ambivalenza che sfida l'ordine della Modernità?

Per Bauman l'ambivalenza ha direttamente a che fare con la classificazione linguistica. E', cioè, la possibilità di classificare un oggetto in più di una categoria. E' l' indecidibilità, l'impossibilità di assegnare una appartenenza univoca di un oggetto ad una classe; non è una deformazione del linguaggio bensì la sua condizione naturale:

"Ambivalence is therefore the alter ego of language."⁴⁴

Ciò significa che la funzione classificatrice del linguaggio ha come obiettivo l'ordinamento del mondo umano in oggetti e entità separate e distinte, comprensibili in quanto apprese dall'uomo come insieme strutturato di entità che formano un mondo ordinato e riconoscibile; in questo modo l'uomo può vivere e sopravvivere con la sicurezza di " capire la situazione nel modo dovuto e di scegliere tra azioni alternative"⁴⁵.

L'ambivalenza è ciò che sfida e si oppone alla classificazione linguistica e con essa a tutte le classificazioni possibili. E' ciò che sfugge al controllo razionale e burocratico dei confini e delle frontiere. E' ciò che rende confuso il calcolo delle probabilità e la capacità di previsione degli eventi su base razionale.

" Classificare in altre parole significa conferire al mondo una struttura: manipolarne le probabilità; rendere alcuni eventi più probabili di altri; comportarsi come se gli eventi non fossero casuali, ossia limitare o eliminare la casualità degli eventi"⁴⁶.

⁴⁴ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, 1995, cit. pag. 1

⁴⁵ Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Trad. Ital. in P. Beilharz, *Globalizzazione e Glocalizzazione*, op. cit. pag. 318

⁴⁶ Ibid. pag. 318

L'ambivalenza, dunque, si oppone all'ordine ma, al tempo stesso, ne è il complemento. Senza la tensione ordinatrice e classificatrice non ci sarebbe la "rivolta"⁴⁷ di quegli elementi che non rientrano in nessuna classificazione, che sono indecidibili, o che appartengono contemporaneamente a più classificazioni.

Bauman, in sintesi, descrive l'interazione sistemica tra ordine e ambivalenza come un processo di *Schismogenesi complementare*⁴⁸ : l'ordine produce l' ambivalenza e l'ambivalenza richiede ulteriore ordine. Un tipico processo schismogenetico, infinito e apparentemente irrisolvibile.

Fin qui niente di nuovo in termini filosofici.

Ma Bauman è un sociologo, impegnato nel lavoro di interpretazione delle esperienze umane. Questa posizione filosofica, pertanto, assume nel testo un contenuto immediatamente pratico e diventa strumento di interpretazione della società; in particolare, della forma assunta dalla società nell' era moderna.

Bauman definisce la Modernità, e le sue interazioni sociali, come il movimento costantemente, irrisolto e irrisolvibile, filosoficamente indecidibile, tra ordine e caos.

La modernità per Bauman nasce sulle rovine del mondo antico, sull'orrore metafisico conseguente alla sfida dell'ordinamento sovranaturale. Quella sfida, che si configura, per Bauman, come una vera e propria rivoluzione, consegna il mondo nelle mani degli uomini⁴⁹. Da quel momento in poi il mondo umano diventa *prodotto* umano e la responsabilità del male e del bene è integralmente restituita alla prassi umana.

La modernità è il suo compito: il compito dell'ordine.

Scriva Bauman:

⁴⁷ Sull'uso di questo termine vedi paragrafo precedente pag. 20 e 23

⁴⁸ Sul concetto di schismogenesi vedi G. Bateson, *Naven*, Einaudi, Torino, 1988. In particolare vedi Capitolo 16 pagg. 241-285

⁴⁹ Per un approfondimento sulla *querelle* tra antichi e moderni così come re-interpretata da Bauman alla luce della riflessione sull'ambivalenza è interessante un suo articolo del '93 intitolato *Modernità*, pubblicata in P. Beilharz, op. cit. pagg. 190-199

" Possiamo pensare alla modernità come a un tempo in cui l'ordine, - del mondo, dell'habitat umano, dell'io umano, e della connessione tra queste tre cose - è *in se stesso oggetto di riflessione*; una questione di pensiero, di preoccupazione, di una pratica consapevole e attenta al vuoto che lascerebbe se cessasse o semplicemente si attenuasse. "⁵⁰

La modernità dunque non può attenuare l'azione ordinatrice, non può disattendere il compito dell'ordine, non può smettere di considerare l'ordine come oggetto privilegiato di riflessione e di coscienza. Dopo la scoperta *moderna* che l'ordine non è naturale, cioè non è un prodotto di un ordine sovranaturale, l'ordine diventa simultaneamente un concetto e un problema e, quindi, un progetto ed una azione incessante, l' " idea ossessiva "⁵¹ della modernità.

Senza l'intervento umano che progetta l'ordine del mondo umano, l'habitat moderno diventa qualcosa di inquietante poiché, lasciato a se stesso, non dà alcuna affidabilità, sicurezza, non è in alcun modo prevedibile.

Pertanto, scrive Bauman:

" [...] deve essere dominato, subordinato, rifatto in modo tale da essere riadattato ai bisogni umani. "⁵²

Gli strumenti con cui la modernità realizza questo compito, per Bauman, sono gli strumenti de "*la progettazione, la manipolazione, l'amministrazione, l'ingegneria* "⁵³ su cui nasce, si fonda e si legittima lo Stato moderno, con tutte le sue istituzioni volte a preservare il mondo dal caos, da quelle forze cieche dell'ambivalenza che distruggerebbero ogni possibile condizione di esistenza umana.

⁵⁰ Ibid. pag. 321

⁵¹ Ibid. pag. 322

⁵² Ibid. pag. 324

⁵³ Ibid. pag. 324

" Poiché la sovranità dello Stato moderno coincide con il potere di definire e di fare attecchire le definizioni, qualunque cosa si auto-definisca o si sottragga alla definizione sostenuta dal potere è sovversiva"⁵⁴.

La costruzione dello stato nazionale per Bauman altro non è che il progetto dello Stato moderno e delle sue istituzioni politiche e amministrative di stabilire l'ordinamento umano secondo un principio di razionalità e affidabilità; senza di esso infatti l'umanità andrebbe incontro ad una vera e propria rovina : " senza di noi il diluvio"⁵⁵

In questo senso va interpretata la celebre metafora di Bauman dei *guardiacaccia* e dei *giardinieri* usata per evidenziare il diverso funzionamento dello stato pre-moderno da quello moderno: lo stato moderno, lavorando alla costruzione e al mantenimento della nazione come suo fondamento di legittimità e giustificazione, svolge all'interno del "giardino nazionale", razionalmente costruito e ordinato, il ruolo del giardiniere, di colui cioè che ha il compito di mantenere l'habitat, secondo regole e principi, rigorosamente stabiliti sulla base dell'interesse nazionale e del bene collettivo.

Scriva Bauman:

" Il potere che presiede la modernità (il potere pastorale dello Stato) è modellato sul ruolo del giardiniere. La classe dirigente premoderna era, in un certo senso un guardiacaccia collettivo."⁵⁶

Nel passaggio dalla fede nell'ordinamento sovranaturale e divino del mondo, alla fiducia nell'uomo in quanto essere razionale, e perciò *facitore* del suo mondo, non è

⁵⁴ Ibid. pag. 325

⁵⁵ Ibid. pag. 324

⁵⁶ Z. Bauman, *La decadenza degli Intellettuali. Da legislatori a interpreti*, op. cit. pag. 66

più consentito lasciare la natura umana a se stessa, poiché, come una cultura lasciata alla crescita spontanea, rischia di essere invasa da erbacce infestanti che rovinano tutto.

Occorre che il *guardiacaccia*, che non ha il potere, la capacità e la fiducia di intervenire nella cultura spontanea del territorio affidato alla sua sorveglianza dal Signore Sovrano, lasci il posto all' attento e scrupoloso *giardiniere* che, con le sue competenze scientifiche, tecniche e gestionali, e una grossa fiducia in se stesso, può manu-tenere il giardino e preservarlo da ogni possibile minaccia, interna ed esterna.

Su questa funzione per Bauman si ridefiniscono una serie di cose: lo Stato moderno, la sua relazione con i cittadini e, viceversa, la relazione che i cittadini hanno con lo Stato.

§ 6. Modernità e Post-modernità: cultura e controcultura.

Nei paragrafi precedenti ho cercato di sintetizzare le riflessioni di Bauman sul tema della modernità e post-modernità, avendo premesso che questa riflessione sta alla base della triade Vita pubblica - Vita privata - Politica da cui si delinea la critica di Bauman ai comunitaristi e da cui è possibile rintracciare una idea di comunità e di uomo di radice marxista.

Ho cercato di mostrare, attraverso l'analisi di alcuni testi, come il pensiero di Bauman si sia sviluppato e modificato nel corso degli anni '80 e '90 alla ricerca di una nuova impalcatura concettuale maggiormente efficace per osservare e descrivere i profondi cambiamenti della società con l'avvento del neoliberismo di mercato e della globalizzazione⁵⁷.

⁵⁷ Per un approfondimento del termine globalizzazione e per la storia del suo nascere e fiorire è particolarmente interessante il testo *Parole del mondo globale: percorsi politici ed economici nella globalizzazione*, a cura di A. Giuntini, Piero Meucci, Debora Spini, Edizioni ETS, Pisa 2007

Infine, nell'ultimo paragrafo, mi sono concentrata sulla riflessione e l'analisi che Bauman fa della categoria di modernità, mettendone brevemente in luce gli aspetti di dicontinuità con l'era premoderna.

In questo paragrafo, alla luce degli elementi fin qui evidenziati, mi concentrerò sulla definizione di post-modernità che, come ho già mostrato, è un termine che Bauman tende ad usare fin da subito in maniera critica e che, come dirò nel prossimo paragrafo, supererà con quello di *Modernità Liquida*.

La post-modernità anzitutto è, per Bauman, in continuità con la modernità.

Se è necessario marcare una differenza con la modernità, tuttavia, tale differenza si configura di tipo *quantitativo* e non *qualitativo*, ovvero la modernità non è ancora chiusa.

Scriva Bauman:

" E' estremamente importante osservare che la strategia postmoderna non implica affatto l'eliminazione di quella moderna; al contrario, essa non può essere concepita senza la continuazione di quest'ultima."⁵⁸

E ancora, continuando a cercare di chiarire la sua idea di post-modernità:

" Essa pone in rilievo aspetti della modernità che passarono inosservati, quando furono considerati dall'interno dell'era moderna "⁵⁹.

Bauman, cioè, non è convinto della teoria della fine della modernità; attribuisce questa visione dei mutamenti sociali in atto, a partire dagli anni '80, ad una crisi del

⁵⁸ Z. Bauman, *La Decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, op. cit., pag. 16

⁵⁹ Ibid. pag. 140

ruolo dell'intellettuale, più che ad un fatto storico.⁶⁰ Così come non è convinto della teoria della "tarda modernità"⁶¹ o della "seconda modernità"⁶².

Scrivo:

" Tuttavia alcuni osservatori rilevano che la modernità nella sua forma classica ha fatto il suo corso ed è stata sostituita da un'altra formazione socio-culturale che è stata definita post-modernità. Le definizioni di questa nuova, a quanto si dice, formazione, [...] non differiscono nell'insieme dalla definizione già menzionata della condizione moderna."⁶³

La post-modernità per Bauman è la *modernità meno le sue illusioni*⁶⁴ ovvero è l'assenza riflessiva della convinzione moderna di poggiare su fondamenti oggettivi, assoluti, universali. E' l'assenza della Verità della Ragione moderna, è l'abbandono della ricerca da parte di filosofi e intellettuali, dei fondamenti su cui dimostrare la superiorità della razionalità occidentale in tutti i campi.

Per dirla con Derrida, è l'abbandono del logocentrismo in quanto etnocentrismo.

Scrivo Bauman:

" Il periodo post-moderno si distingue proprio per l'abbandono della ricerca, essendosi convinto della sua inutilità. Esso cerca invece di riconciliarsi con una vita in condizioni di permanente ed incurabile incertezza, una vita in presenza di una quantità illimitata di vita in concorrenza tra loro, incapaci di dimostrare le loro pretese di

⁶⁰ Per un ulteriore approfondimento del significato di tale crisi ibid. pagg. 139-147

⁶¹ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994

⁶² U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000

⁶³ Z. Bauman, *Modernity*, 1993 in P. Beilharz, op. cit. pag. 199

⁶⁴ Z. Bauman - K. Tester, *Società, etica, politica*, op. cit. pag. 81

essere fondate su qualcosa di più solido e vincolante delle loro convenzioni storicamente determinate."⁶⁵

E ancora:

" Coloro che un tempo scrutavano il mondo come un campo che doveva essere coltivato dall'Europa, armata com'era della Ragione, tendono oggi a parlare del progetto <<fallito>> o <<ancora incompiuto>> della modernità."⁶⁶

Per Bauman la post-modernità non è il fallimento del progetto moderno bensì ne è il suo alter ego, da sempre. Come l'ambivalenza è l'alter ego dell'ordine. Ma, a mio avviso, la similitudine non finisce qui.

Infatti, come tra ambivalenza e ordine è in atto una schismogenesi complementare, anche tra modernità e post-modernità sussiste questo stesso tipo di interazione sistemica.

Voglio dire che quanto più la modernità trionfante andava dispiegando le sue forze razionali e ordinatrici, costruendo lo Stato Nazione e le sue Istituzioni politiche e amministrative, culminate nei totalitarismi e nella apoteosi del potere panottico, tanto più la cultura moderna, " intrinsecamente critica, infaticabile, insoddisfatta. insaziabile"⁶⁷ andava a cercare le strategie post-moderne per smascherare quel *bell'incanto*, per mettere a nudo i bluff della naturalizzazione e della costruzione sociale dell'ovvio, portando ad emersione i meccanismi della dipendenza sistemica e gli ingranaggi della costruzione e del mantenimento del consenso.

E' in questo senso che Buaman chiarisce la post-modernità come re-incantamento del mondo, attribuendo alla modernità l'ambivalenza di un movimento doppio: da una parte, ha dis-incantato il mondo dalla fede in un ordinamento

⁶⁵ Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali*, op. cit. pag. 141

⁶⁶ Ibid. pag. 142

⁶⁷ Z. Bauman, *Intimation of postmodernity*, in P. Beilharz, op.cit. pag 218

sovrannaturale e perciò eterno del mondo, dall'altra, in nome del disincanto, ha provato a re-incantare il mondo con la fiducia nella Ragione, nell'Ordine e nello Stato.

Tuttavia, il disincanto era la cultura della modernità, la critica era la sua attitudine principale e, alla lunga, la formazione socio-culturale della modernità ha vinto.

Scrivi Bauman:

" Lo stato d'animo post-moderno è la vittoria radicale (anche se certamente inaspettata e molto probabilmente indesiderata) della cultura moderna [...] sulla società moderna che essa ha avuto l'intenzione di migliorare facendole scorgere tutto il suo potenziale. [...] Alla fine si è avuto come risultato uno smantellamento universale delle strutture sostenute dal potere. Da sotto le macerie del vecchio e indesiderato ordine, tuttavia, non ne è emerso uno nuovo e migliore."⁶⁸

§ 7. La modernità Liquida: il binomio sicurezza e libertà.

La modernità, dunque, non è un fenomeno storico. La post-modernità neppure.

La post-modernità è "semplicemente" l'alter ego della modernità. Essa, in anticipo sulla modernità, quale sua cultura, ne ha smantellato, pezzo per pezzo, le fondamenta e le strutture; senza riuscire a sostituirle con qualcosa di migliore.

Questo, in sintesi, il discorso di Bauman nei testi che abbiamo analizzato.

Questa, la critica di Bauman al discorso post-modernista.

Si tratta di capire, ora, come Bauman osserva la nuova situazione venutasi a creare dopo la vittoria della cultura moderna, con quali categorie sociologiche tende ad interpretarla e quali conseguenze riesce a trarre dalle sue osservazioni.

⁶⁸ Ibid. pag. 218

Innanzitutto Bauman ritiene che:

" Un'adeguata teoria delle post-modernità può essere costituita solo in uno spazio cognitivo organizzato da un differente insieme di ipotesi ed ha bisogno di un proprio vocabolario. Il grado di emancipazione di concetti e problemi proliferati dal discorso della modernità sarà la misura della sua adeguatezza." ⁶⁹

Cercando questo grado di emancipazione e, quindi, una maggiore adeguatezza del suo discorso, Bauman arriva al concetto di *liquidità*, valido sostituto di quello, a lui ormai stretto, di post-modernità.

Scriva Bauman:

" Da qui la mia proposta, modernità liquida, che indica allo stesso tempo continuità (fusione, sradicamento) e discontinuità (mancata solidificazione della massa fusa, assenza di riradicamento)" ⁷⁰

Voglio qui sottolineare che non credo affatto casuale l'uso di una metafora per descrivere l'attuale fase della modernità; l'uso di un linguaggio metaforico per "definire" un oggetto di interesse sociologico non può essere sottovalutato e tanto meno svalutato. Penso, invece, che con l'uso di una metafora, Bauman intenda istituire un nuovo impianto congruente tra il linguaggio, gli strumenti di osservazione e di descrizione dei fenomeni, i fenomeni sociali e la possibilità di interazione e di comunicazione con le persone che vivono le conseguenze di tali fenomeni.

Bauman, infatti, dalla riflessione su modernità e postmodernità conclude che la sociologia svolge un ruolo ancora centrale; la sociologia critica, che da sempre ha cercato di scomporre e smantellare ciò che la moderna ragione ordinatrice cercava di consolidare attraverso la naturalizzazione ovvero, l'ordinamento in leggi, ora, nella

⁶⁹ Z. Bauman, " Una teoria sociologica della postmodernità", trad. ital. in P. Beilharz, op. cit. pag. 201

⁷⁰ Z. Bauman - K. Tester, *Società, etica e politica*, op. cit. ag. 104

fase liquida della modernità è ancor più necessaria. Mentre infatti, nella fase della modernità solida, la sociologia aveva il compito di fondere e frantumare quelle solidità assunte in leggi, con lo scopo di rintracciare altre solidità più adeguate alle esigenze umane, adesso ha il compito di riconnettere i nessi tra i diversi fenomeni che sono stati liquidati e disciolti. Il ruolo del sociologo si configura centrale per l'interpretazione e la traduzione delle esperienze umane ormai spezzettate e atomizzate.

Scrivi Bauman:

" La situazione attuale [...] richiede una sociologia [...] che sia attività flessibile e autoriflessiva di interpretazione e reinterpretazione, come incessante *commento in diretta* dei molteplici processi di interazione tra attori relativamente autonomi ma ancora - per certi versi - dipendenti gli uni dagli altri."⁷¹

Pertanto, il linguaggio del sociologo deve essere un linguaggio riadattato ai tempi liquidi e al compito primario di comunicazione con le persone in carne ed ossa. Esse infatti, nella loro esperienza di vita, affrontano le conseguenze della liquefazione adattandosi come meglio possono nella situazione che si trovano a vivere.

Per Bauman è in atto una nuova forma di naturalizzazione e di costruzione sociale dell'ovvio; in forma differente dal periodo solido, ma tuttavia, egualmente potente per i risultati che consegue e che determina. Compito della sociologia è quello di rimanere critica, non cadere nella tentazione puramente riflessiva della sociologia post-moderna e continuare a disarticolare la nuova forma liquida dell'ovvietà. Il sociologo critico deve pertanto rivolgersi ad un pubblico più vasto ovvero, alle persone in carne ed ossa. Deve instaurare con loro una forma di comunicazione diretta che solleciti interrogativi ed elementi critici, utili a riconnettere le proprie individuali esperienze di vita ad una dimensione pubblica, che si è andata dissolvendo.

⁷¹ Z. Bauman, *Intimation of Postmoderniy*, op. cit. pag. 90

Per questo motivo la forma del linguaggio in Bauman assume, ora, i tratti non più lineari e "accademici" del periodo precedente, bensì le caratteristiche di frammentarietà, velocità e leggerezza ovvero, uno stile narrativo fluttuante e a tratti metaforico; a suo avviso questo linguaggio è maggiormente adatto a descrivere l'oggetto dell'analisi cioè la società liquida e comunicare con il soggetto della possibile trasformazione ovvero, l'individuo.

E' per questo che la metafora della liquidità assume una importanza sociologica che, come ho detto sopra, non deve essere sottovalutata e svalutata: la metafora, intesa come immediato trasferimento di significati da un contesto ad un altro, meglio e più del linguaggio scientifico e lineare, può rappresentare la condizione dell'esistenza degli uomini nel mondo liquido-moderno⁷².

Dunque, cos'è la modernità nella sua fase liquida? Cos'è la liquidità?

Già nella prefazione di *Modernità liquida* Bauman cerca di mettere in evidenza gli aspetti di continuità e discontinuità tra questa fase della modernità e la precedente.

Scriva Bauman:

" La modernità non fu forse fin dall'inizio un processo di liquefazione? "⁷³

Riprendendo la celebre frase del *Manifesto del Partito Comunista*⁷⁴ «fondere i corpi solidi» Bauman dimostra ancora una volta il legame tra il concetto di modernità e quello ormai abbandonato di post-modernità e, con ciò, riprende ancora una volta il tema fondamentale della sua riflessione: interpreta, cioè, il movimento conflittuale tra ambivalenza e ordine come la caratteristica principale della modernità anche nella sua fase liquida.

⁷². Per un approfondimento della questione vedi Tester, op. cit. pagg. 27-40 e 198-199

⁷³ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, Laterza, Bari, 2002, pag. VII

⁷⁴ K. Marx - F. Engels, *Il Manifesto del partito comunista*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. VI

Secondo Bauman la modernità, nella sua attitudine principale e cioè nell'attitudine critica, è stata fin dall'inizio un movimento di liquefazione dei corpi solidi. La critica incessante della modernità, particolarmente significativa e determinante in Marx, ha inteso smantellare i vecchi ordinamenti, frantumarli criticamente e socialmente per sbarazzarsene una volta per tutte; per costruire, così, nuove solidità e nuovi ordinamenti maggiormente adeguati alle esigenze umane e alla realizzazione dell'umanità perfetta e pienamente realizzata.

Il risultato di questo smantellamento è la modernità liquida in cui le antiche certezze e sicurezze sono finalmente liquefatte.

Ma cosa significa questa liquidità?

La liquidità, per Bauman, è lo stato dei liquidi e dei gas. Le caratteristiche principali della fluidità: assenza di forma propria, annullamento del vincolo spaziale e predominio del tempo, mutevolezza, flessibilità, leggerezza.⁷⁵

La modernità liquida, in cui la fusione dei corpi solidi ad opera della moderna attitudine critica, ha liquefatto gli antichi ordinamenti, si caratterizza per l'assenza globale di vincoli. Essi sono stati liquefatti senza essere sostituiti da alcunché. La vittoria dell'ambivalenza sulla ragione ordinatrice è evidente in ogni manifestazione umana e sociale.

Questo, per Bauman, non implica una valutazione negativa. Ho mostrato sopra come Bauman, infatti, consideri l'ambivalenza una ricchezza: per l'ambito del possibile che schiude e per l'elemento di rivolta che rappresenta. Non si tratta per Bauman di dare una lettura moralistica o moralizzante della condizione di liquefazione della attuale fase della modernità. Si tratta invece di analizzare cosa è cambiato in questa fase, descrivere il cambiamento nella continuità e mettere in luce le conseguenze sul piano individuale e sociale di tali cambiamenti.

⁷⁵ Z. Bauman. *Modernità Liquida*, op. cit. pag. VI e VII

In virtù di questa traduzione critica, infatti, è possibile liberare questa fase della modernità dalle sue peggiori conseguenze, recuperare gli elementi positivi e schiudere nuove possibilità umane e sociali.

Ho mostrato sopra che Bauman fin degli anni '80 è alla ricerca di una nuova impalcatura concettuale maggiormente efficace per osservare e descrivere i profondi cambiamenti della società ovvero, l'avvento del neoliberismo di mercato e della globalizzazione.

In *Modernità liquida* Bauman fornisce una chiara descrizione sintetica del passaggio dal capitalismo pesante al capitalismo leggero degli anni '80, ovvero, del passaggio dall'epoca del *coinvolgimento* a quella del *disimpegno*:

" Nel suo stadio pesante il capitale era inchiodato al suolo quanto i lavoratori che assumeva. Oggi il capitale viaggia liberamente, portandosi dietro il solo bagaglio a mano contenente una cartellina porta documenti, un telefono cellulare, un computer portatile. Può fermarsi ovunque ed è costretto a restare in alcun posto, se non fino a quando gli aggrada ⁷⁶

Nello suo stadio pesante, cioè, il capitalismo era *impegnato* nel mantenere, alimentare e controllare costantemente le condizioni del suo sviluppo e del suo mantenimento (che in realtà sono esattamente la stessa cosa). La relazione tra proprietario e lavoratore, controllati e controllori, amministrati e amministratori, era una relazione asimmetrica di reciproco coinvolgimento, che inchiodava, tanto i detentori del potere, quanto gli amministrati dal potere, nello stesso spazio fisico e morale. L'epoca del coinvolgimento, dunque, imponeva vincoli di tipo spaziale, temporale, politico ed etico conformando così la relazione tra lo Stato ed il Cittadino.

Nella sua attuale forma leggera, invece, il Capitale si trova emancipato da tutti quei vincoli e libero di fluttuare senza più confini spaziali, temporali, geografici,

⁷⁶ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, op. cit. pag 57

politici e etici. Si trova così finalmente disimpegnato sia sul piano materiale (spazio-temporale) sia sul piano etico⁷⁷. Non c'è più un ideale di una società giusta da realizzare attraverso lo sviluppo tecnico e capitalistico. Non c'è più un fine della storia verso cui andare a colpi di modernizzazione. La storia è finita e, con essa, è finita la società. Ora vige il regno della libertà individuale, dove ciascuno è finalmente libero di realizzare se stesso in base alle proprie capacità di autocostruzione e senza nessun vincolo sociale o responsabilità per altri. La responsabilità verso se stessi è l'impegno massimo richiesto a ciascun cittadino ovvero a ciascun individuo.

L'autocostituzione è adesso il compito.

§ 8. La dissoluzione dell'agorà: individui *de jure* e individui *de facto*.

Al termine del paragrafo 5 ho affermato che, sulla funzione moderna di *giardiniere*⁷⁸, per Bauman, si ridefiniscono una serie di cose di specifico interesse del sociologo: l'organizzazione e il funzionamento dello Stato, la sua relazione con i cittadini e, viceversa, la relazione che i Cittadini hanno con lo Stato.

Per Bauman, la caratteristica principale della nostra epoca è la sua configurazione globale con la rete planetaria delle sue interdipendenze.

La forma leggera assunta dal capitalismo e alcune importanti innovazioni tecnologiche hanno configurato una realtà planetaria in cui la dimensione dello spazio e del tempo sono superate e praticamente annullate. Questo è particolarmente evidente nella attuale economia globale che, nel giro di un batter d'occhio o meglio, di un *click* sulla tastiera del computer, può trasferire ingenti quantità di denaro da un capo all'altro del mondo; in un attimo, può chiudere e riaprire altrove attività produttive, commerciali e finanziarie senza vincoli territoriali o nazionali.

⁷⁷ Il riferimento implicito è alla visione di Bauman della modernità come sistema etico senza morale e post-modernità come sistema morale senza etica. Vedi a tal proposito il testo *La società individualizzata: come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna, 2002

⁷⁸ Ivi § 5 pag. 22

A partire da questa situazione, per Bauman, lo Stato-Nazione che, nella sua fase solida, aveva il compito e la responsabilità primaria del controllo e del mantenimento dell'ordine, in funzione dell'autoconservazione e dello sviluppo, perde inevitabilmente la propria funzione e, con essa, il proprio potere statale e governativo.

La modernità liquida, per Bauman, si configura come lo spezzarsi ovvero, il *liquefarsi* della moderna Trinità: Territorio-Stato-Nazione⁷⁹.

Scriva Bauman:

" Il modo in cui funziona oggi l'economia mondiale [...] favorisce gli organismi statali che non sono in grado di imporre efficacemente condizioni che permettano il controllo dell'economia, e tanto meno di imporre restrizioni al modo in cui coloro che controllano l'economia vorrebbero che fosse controllata."⁸⁰

Gli stati e i governi nazionali si trovano attualmente nella situazione paradossale di dover rispondere con strumenti e risorse locali a problemi globali, problemi e domande che emergono su scala planetaria e che sono sempre più fuori dal loro controllo e dal loro potere.

La garanzia di alcune fondamentali certezze e sicurezze, su cui nella fase solida, si sostanzava l'impegno e la responsabilità dello Stato nei confronti dei Cittadini, diventa adesso un compito a cui le istituzioni e i governi nazionali non riescono più a far fronte. Il modello della società come sistema integrato di convivenza umana si è disintegrato liquidando gli antichi vincoli che ne costituivano il presupposto.

Scriva Bauman:

⁷⁹ Per un approfondimento della questione della trinità territorio-Stato-Nazione vedi : Z. Bauman, "The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World" in *Journal of Human Right*, 1 pagg. 283-303

⁸⁰ Z. Bauman, *Le Sfide dell'Etica*, op. cit. pag.235

" Sono i modelli di dipendenza e di interazione per i quali oggi è scoccata l'ora di essere liquefatti"⁸¹

In questa situazione è in atto una sostanziale e progressiva dissoluzione dell'idea moderna di Cittadino e l'affermarsi, per contrasto, della *società atomizzata degli individui*.

Gli individui, adesso, sono il compito di se stessi. Lasciati alla loro singola responsabilità di autocostruzione sono liberi, di riuscirci o di fallire, ma la responsabilità di ciò e le successive conseguenze ricadono interamente su di loro.

Secondo Bauman, come gli stati devono rispondere a problematiche globali con strumenti e risorse locali, così gli individui si trovano a

" [...] cercare soluzioni personali a contraddizioni sistemiche" ⁸²

La modernità liquida, secondo Bauman, si configura come una aporia, una contraddizione che non può essere risolta. Si tratta di una vera e propria distopia tra problemi e soluzioni, sia nel caso del potere statale sia nel caso degli individui.

Nel caso degli individui, però, la distopia si raddoppia. La responsabilità della propria autocostruzione è lasciata totalmente nelle mani e nei tentativi degli individui. Nelle dichiarazioni dei diritti umani e nelle retoriche politiche correnti, tutti sono, sulla carta, eguali, liberi e aventi diritto alla felicità; gli elementi fattuali della condizione di possibilità di questa autocostruzione libera e consapevole, e le conseguenze del suo esito, però, non sono una questione rilevante, almeno nell'agenda politica dei governi nazionali.

La distopia principale, pertanto, produce una seconda distopia: una aporia tra gli individui *de jure* e gli individui *de facto*.

⁸¹ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, op. cit. pag. XIII

⁸² U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, op. cit.

In *Modernità liquida* Bauman scrive:

" Esiste un ampio e crescente divario tra la condizione degli individui *de iure* e la loro possibilità di diventare individui *de facto*, vale a dire di diventare padroni del proprio destino e compiere le scelte realmente desiderate".⁸³

Secondo Bauman, l'individuo, separato e alienato dall'altro individuo, all'interno del processo di liquefazione che da Cittadino lo costituisce come individuo *de jure*, deve cercare di trovare soluzione biografiche ovvero, isolate e individuali, per costituire a se stesso quelle condizioni fattuali che lo costituiscono in individuo *de facto*.

E' un po' come il dilemma del Barone di Monchausen che pretendeva di salvare se stesso appigliandosi ai suoi stessi capelli per tirarsi fuori dall'acqua e non annegare.

Questa aporia è particolarmente evidente se osservata prendendo in esame quegli individui che vanno a definire (o sono definiti da) la categoria dei nuovi poveri⁸⁴.

Scriva Bauman:

" [...] i deboli sono quegli individui *de iure* incapaci di conquistare un'individualità *de facto* e che quindi finirebbero irrimediabilmente emarginati [...]"⁸⁵

Quindi, se gli stati moderni hanno ormai rinunciato a provare a garantire quelle certezze su cui si costituiva il Cittadino moderno in quanto tale, se la società è nulla più che un insieme di individui isolati *ma* liberi di autocostruirsi in base alle loro uniche risorse biografiche, allora, anche la dimensione pubblica è liquefatta.

Sulla scia di Richard Sennett, che Bauman cita frequentemente e di cui è grande estimatore⁸⁶, Bauman sostiene che una delle principali caratteristiche della

⁸³ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, op. cit. pag. 32

⁸⁴ Interessante a tal riguardo è il testo di Bauman *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città aperta edizioni, Troina (En) 2007

⁸⁵ Z. Bauman, *Voglia di Comunità*, Laterza, Bari, 2003. Cit. pag. 57

odierna "modernità liquida", è l'assottigliamento della sfera pubblica e la dissoluzione di questa nella sua dimensione privatistica.

Scriva Bauman:

" Per l'individuo lo spazio pubblico non è molto più che un maxischermo su cui le preoccupazioni private vengono proiettate e ingrandite senza per questo cessare di essere private o acquisire nuove qualità collettive. Lo spazio pubblico è il luogo in cui si rende pubblica confessione di segreti e intimità private. [...] E così lo spazio pubblico va sempre più svuotandosi di questioni pubbliche."⁸⁷

Ecco, quindi, che la questione della relazione tra *Vita privata - Vita pubblica e Politica* inizia chiaramente a delinearsi.

Gi individui della moderna società liquida, infatti, isolati gli uni dagli altri senza alcuna possibilità di costituirsi nell'ambito dell'antica Cittadinanza, concepiscono lo spazio pubblico partendo dal punto di vista dell'unica dimensione per loro significativa ovvero, la dimensione privata e biografica di sé.

Lo spazio pubblico, l'antica *agorà*, dove i problemi privati si riconnettevano in modo significativo nella loro dimensione pubblica, diventa oggi una forma residua di quell' antica e liquidata condivisione societaria. All'interno dello spazio pubblico così ridotto, gli individui possono cercare, tuttavia, una qualche forma di certezza. Possono rassicurarsi reciprocamente del fatto che le proprie sofferenze, separate e private, sono uguali a quelle di altri individui; possono confermarsi che la soluzione è un enigma in cui ciascuno si mette alla prova e il cui esito non è prevedibile; confessando il proprio percorso biografico ed individuale si confermano l'un l'altro che l'unica strada da percorrere sta all'interno di una *politica della vita* , in cui tutto può sempre accadere.

⁸⁶ Vedi a riguardo la dichiarazione di Bauman in P. Beilharz , *Globalizzazione e Glocalizzazione*, Armando Editore, Roma, 2005, pag. 388: " Richard Sennett è uno dei pochissimi autori contemporanei che abbia qualcosa di veramente originale ed autenticamente importante da dire in ciascun libro successivo" .

⁸⁷ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, op. cit. pagg. 33-34

Per Bauman questo significa che la Politica, quella con la P maiuscola, non è più in grado di ricomporre uno spazio pubblico in cui riconnettere le problematiche particolari a quelle generali e, così, tentare collettivamente di superare l'abisso che si spalanca tra le realtà dell'individuo *de iure* e le prospettive concrete e reali dell'individuo *de facto*.

Ne consegue, per Bauman, un abbassamento della Politica con la P maiuscola alla *politica della vita* ovvero, una privazione della dimensione del potere politico inteso, un tempo, come la possibilità di progettare un cambiamento, di trasformare e migliorare l'esistente.

Significativa, a tal proposito, è la definizione di Politica con la P maiuscola data da Bauman nel *La società sotto assedio* :

" La politica è la costante critica della realtà. La politica è un meccanismo di cambiamento, non di preservazione o conservazione."⁸⁸

§ 9. La Politica e le politiche tribali: le comunità postulate.

Per Bauman, dunque, la Politica dovrebbe avere come sua essenza la riflessione critica e dovrebbe indagare, così, quell'abisso che separa la validità *de jure* dalla validità *de facto*. In particolar modo la Politica dovrebbe indagare criticamente la validità *de jure* delle istituzioni e dei significati umani e verificarne, così, la validità *de facto*. In questo senso la Politica, per Bauman, è il progetto, su base critica, della società⁸⁹.

Nella modernità liquida, invece, la Politica, insieme con lo Stato e le sue Istituzioni, ha declinato la responsabilità e l'intraprendenza di un simile indagare ma questa declinazione non è stata assunta da nessun altro agente: si è progressivamente

⁸⁸ Z. Bauman, *La Società sotto assedio*, Laterza, Bari, 2005, cit. pag. 43

⁸⁹ Sulla questione relativa alla Politica con la P maiuscola contrapposta alla politica della vita il testo di Bauman maggiormente significativo è: *La Solitudine del Cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000

frantumata e dispersa in una pletora di politiche circoscritte e parziali, cioè nelle *politiche di vita*.

Le *politiche di vita* sono il supplemento di una Politica che è assente. Alla base della loro costituzione, dunque, c'è un'assenza, una mancanza, un'insicurezza strutturale declinata dalla Politica e dai governi statali, ormai incapaci di svolgere quel ruolo rassicurante, tipico del periodo della modernità solida e del funzionamento *trinitario* di cui ho detto sopra.

Quella sorta di assicurazione collettiva, rappresentata dagli ordinamenti statali e governativi moderni, che istituiva il legame di interdipendenza tra cittadini e cittadini e Stato, adesso, è liquefatta⁹⁰. In sua assenza, e come suo supplemento, si è affermata, ad esempio, quella che Bauman definisce la *politica tribale*⁹¹.

Scrivi Bauman:

" La politica tribale comporta la creazione di tribù come comunità immaginarie"⁹²

Ecco, dunque, che compare il *tema della Comunità*.

Ecco da dove Bauman inizia la critica alle concezioni comunitariste: dalla denuncia dell'assenza della Politica con la P maiuscola e dalla critica alla politica tribale come suo supplemento e mistificazione.

I comunitaristi⁹³, per Bauman, partono anzitutto da un presupposto errato ovvero dal postulato acritico della Comunità. Per loro la Comunità è sempre esistita.

⁹⁰ Scrive Bauman in *Modernità Liquida*: " La libertà politica goduta dallo Stato è sempre più minata dai nuovi poteri globali dotati di armi strabilianti[...] La punizione per chi viola il nuovo verdetto globale è immediata e spietata. " op. cit. pag. 218

⁹¹ Z. Bauman, in un articolo intitolato "A Sociological Theory of Postmodernity" in *Thesis Eleven*, n 29, 1991 analizza continuità e differenze della politica post-moderna con la politica moderna. In questo articolo descrive 4 nuove forme di Politica cioè: La politica tribale, la politica del desiderio, la politica della paura, la politica della certezza.

⁹² Z. Bauman, "A Sociological Theory of Postmodernity", in P. Beharaz, op. cit. pag. 211

⁹³ La questione dell'approccio comunitarista e la critica di Bauman è sinteticamente ricostruita anche in *Società Etica e Politica*, op. cit. pagg. 146-149

Per loro la Comunità è un cerchio caldo, un' associazione naturale e spontanea, fatta di reciprocità e solidarietà disinteressata tra i membri; un luogo sempre stabile e accogliente, un posto sicuro dove la fiducia è la base delle relazioni e degli scambi, dove la benevolenza degli altri è data senza alcuna aspettativa di ricompensa, che non sia la benevolenza stessa.

In questa comunità la comunicazione è immediata, trasparente e tacita, la comprensione ne è il presupposto ontologico. Insomma, un vero e proprio Paradiso perduto verso cui occorre ricominciare a muoversi in gran fretta, per riprendere in mano il destino deviato della Storia e lenire, così, le attuali sofferenze umane.

Peccato però, dice Bauman, che queste Comunità così descritte o non sono mai esistite oppure, se lo sono state o esistono tuttora, pagano a caro prezzo la loro paradisiaca esistenza.

Il prezzo è quello della Libertà.

Vista da Bauman la storia moderna è il movimento di un pendolo, che oscilla tra *sicurezza e libertà* ovvero, come ho mostrato sopra, tra *ordine e ambivalenza*.

I comunitaristi non vedono che la ragione moderna, nella sua lotta all'ambivalenza, ha dispiegato le sue forze più ingenti per liberare la storia e gli esseri umani dalle vecchie e tradizionali comunità, che opprimevano la vera essenza umana e lo sviluppo della ragione. I corpi solidi e tradizionali delle antiche comunità sono andati sciogliendosi, sotto i colpi della modernizzazione, per liberare gli individui dalle anguste *gabbie di ferro* degli assetti comunitari tradizionali. Solo così, infatti, l'individuo avrebbe potuto essere libero e pienamente realizzato.

Ora, il richiamo al ritorno nel paradiso comunitario, per Bauman, è null'altro che un'aporia dimentica di sé. Presuppone infatti una scelta individuale, possibile in virtù della vittoria della ragione moderna, all'interno di un sistema comunitario dove la scelta individuale è, di per sé, impossibile nonché inutile. Nella Comunità a cui tornare, tutto funziona naturalmente, senza bisogno di alcuno sforzo per comprendersi l'un l'altro e senza dover discutere o negoziare i significati comuni. Essi, i significati comunitari,

sono già dati, sono la precondizione della Comunità stessa, ne sono lo statuto ontologico; ricrearli artificialmente, in virtù di scelte individuali, negoziazioni e accordi, significa o ammettere che la Comunità non è data, che quella sicurezza paradisiaca continua ad allontanarsi ed è irrimediabilmente perduta, o ammettere che la libertà individuale è necessariamente immolata sull'altare della Comunità.

In entrambi i casi, il paradiso della conciliazione comunitarista tra sicurezza e libertà è irrimediabilmente perduto e falso.

Scrivi Bauman:

" Non si può essere comunitaristi *bona fide* senza pagare dazio, senza ammettere in una circostanza la libertà di scelta individuale negata nell'altra."⁹⁴

Ogni Comunità, dunque, può essere soltanto postulata o immaginata. Le strategie della sua postulazione sono varie e molteplici e, spesso, si muovono a livello della politica della vita.

Infatti, l'assenza della Politica con la P maiuscola e il declinare dei cittadini in individui isolati, che possono contare solo sulle proprie forze, produce, come detto sopra, la politica tribale: il tentativo disperato di ricostruire un qualche legame tra individui. Questo legame, all'interno della liquefazione dei vincoli, può essere solo un legame sui simboli, un richiamo di appartenenza ad una tribù totemica.

In virtù della globalizzazione e delle sue conseguenze a livello locale, infatti, le tribù sono necessariamente de-territorializzate.

Scrivi Bauman:

" Essere extraterritoriali non significa, tuttavia, essere latori di una nuova sintesi culturale globale e neanche lo stabilire collegamenti e canali di comunicazione tra aree e tradizioni."

⁹⁴ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, op. cit. pag. 198

I legami tra i membri della tribù non possono quindi contare né su poteri di costrizione e di sottomissione, né sui vincoli dell'amicizia o del reciproco scambio.

Dunque, l'appartenenza alla tribù e la fedeltà ad essa è un comportamento emotivo sostenuto e ritualmente rinnovato dalle manifestazioni spettacolari e animate nei confronti dei simboli positivi o, talvolta, nei confronti dei simboli negativi.

Si formano, così, varie comunità sulla base dei differenti idoli totemici: la fede calcistica, artistica, alimentare, spirituale e così via; una serie infinita di comunità che hanno la caratteristica fondamentale e doppia di confermare la propria identità nell'appartenenza ad un gruppo di riferimento e di essere abbastanza flessibili e temporanee, da permettere, in qualsiasi momento, la fuga e il ritorno al privato.

Scriva Bauman:

" Gli idoli realizzano un piccolo miracolo: fanno accadere l'inconcepibile; evocano <<l'esperienza della comunità>> senza che esista alcuna comunità reale, la gioia del senso di appartenenza senza lo sconforto dei ceppi. [...] Qualunque sia il loro asse portante, il tratto comune è la natura superficiale e frivola nonché transitoria dei legami che si instaurano tra i rispettivi membri. Tali legami [...] causano anche pochi problemi e suscitano poca o nessuna paura."⁹⁵

Queste sono le *comunità immaginate* prodotte dalla politica tribale, quelle che Bauman ha ironicamente definito le *comunità guardaroba*⁹⁶ o le *comunità gruccia*⁹⁷.

Queste manifestazioni *effimere e temporanee* di legami sociali⁹⁸ rispondono in maniera transitoria alla ricerca di un equilibrio nel binomio *sicurezza-libertà* ovvero *ordine- ambivalenza* , tipico della modernità anche nella sua fase liquida.

⁹⁵ Z. Bauman, *Voglia di Comunità*, op. cit. pagg. 68-70

⁹⁶ Z. Bauman, *Modernità Liquida*. op. cit. pag. 235-238

⁹⁷ Z. Bauman, *Voglia di Comunità*, op. cit. pagg. 57-71

⁹⁸ Nell' analisi delle varie forme di comunità in cui la società liquido-moderna si struttura o meglio, è decomposta e momentaneamente riassembleta, la questione che maggiormente interessa a Bauman è

Per Bauman dunque, è interessante analizzare il significato complessivo di questi fenomeni e di queste strategie a bassa intensità.

In entrambi i casi, infatti, il significato è che il pendolo della storia, il binomio sicurezza-libertà, è allontanato dal polo della sicurezza e avvicinato *rischiosamente* a quello della libertà; con una questione in sospeso, però, con un nuovo abisso che si spalanca e che, per Bauman, è necessario *rifondere*.

L'abisso è quello tra l'individuo *de jure* e l'individuo *de facto*.

§ 10. Conclusione: in cerca di teoria.

Indagare l' aporia tra l'individuo *de jure* e l'individuo *de facto* è il compito essenziale della Politica.

Schiudere lo spazio teorico, affinché la Politica possa agire come istanza critica volta al cambiamento, è compito della sociologia critica.

Nell'analisi di Bauman, la liquefazione dei modelli di dipendenza e delle interazioni umane rende arduo ricomporre in un'azione collettiva le identità individualizzate, con il loro carico privato di problemi e questioni da risolvere.

Infatti, la dissoluzione del pubblico nel privato e la sua mistificazione nella *società confessionale*⁹⁹, o nelle *comunità gruccia*, rende difficile ri-connettere le sofferenze individuali in interessi comuni.

La teoria critica, nella fase della modernità solida, lottava per un livello di emancipazione umana, puntando alla liberazione dell'individuo dalle anguste gabbie di ferro della sfera pubblica, dell'influenza onnipotente e schiacciante dello Stato con tutti i suoi tentacoli di controllo e condizionamento.

proprio quella dei legami. Secondo Bauman, infatti, una delle conseguenze più importanti del venir meno delle vecchie certezze è la nuova fragilità dei legami. In quasi tutti i testi posteriori a *Modernità Liquida* Bauman si farà osservatore e narratore di questa fragilità dei legami umani, osservandola da punti di vista sempre differenti : la vita, l'amore, la paura, l'identità e così via.

⁹⁹ Z. Bauman, *Società, Etica e Politica*, op. cit. pag. 131-132

La teoria critica, nella fase liquida, deve lottare per ricomporre uno spazio pubblico, un'*agorà*, in cui i singoli problemi privati non occupino e sostituiscano la questione pubblica bensì siano riconnessi a problemi di interesse pubblico, a rilevanza collettiva e inevitabilmente sociale.

Per Bauman, quindi, l'obiettivo marxista dell'*emancipazione umana* è ancora un obiettivo tutto da perseguire, poiché le contraddizioni e i rischi, che i singoli individui si assumono nell'*alienazione* gli uni dagli altri, continuano ad essere dei prodotti irrimediabilmente sociali e umani.

L'individuo, se pur isolato e alienato dall'altro individuo, ha una struttura fondamentalmente sociale e i prodotti di questa socialità, le conseguenze sulle persone, vanno costantemente interrogati, criticati e trasformati.

Il senso della sociologia critica di Bauman sta nella ricerca di un assetto teorico in grado di schiudere la possibilità dell'*emancipazione umana*, riconnettere l'uomo con l'altro uomo e costruire così una *comunità umana* che riesca a trovare un equilibrio tra sicurezza e libertà.

Egli ha continuato, nel corso degli anni, a cercare l'assetto teorico maggiormente adeguato a questi scopi, ad indagare i suoi presupposti e modificarli continuamente con il modificarsi dei prodotti umani e della società.

Gli esiti etici del suo fare sociologia sono interessanti e socialmente importanti e meriterebbero un'analisi ed un lavoro che non è possibile qui svolgere.

Tuttavia, essi devono essere compresi all'interno di un impianto teorico-metodologico di radice marxista, che ne sostiene la fondazione etica, continuando ad interrogarne teoricamente e metodologicamente gli assunti e le conseguenze.

Nel III capitolo cercherò di dimostrare che questo impianto teorico di matrice filosofica marxista affonda le sue radici nei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di K. Marx ed in particolare nella definizione di *uomo come essere appartenente ad una specie* e nella *critica marxiana al sistema speculativo*.

Nel prossimo capitolo cercherò quindi di approfondire l'analisi testuale dei *Manoscritti economico filosofici del '44* e di metterne in luce gli aspetti maggiormente significativi.

CAPITOLO II

- I *Manoscritti economico filosofici del 44*: marxismo e umanesimo -

*E noi, noi marxisti, sappiamo che
nessuna tattica è possibile
che non si fondi su una strategia
e nessuna strategia
che non si fondi sulla teoria.*

(Luis Althusser)

§ 1. **Marxismo e umanesimo.**

Prima di entrare nell'analisi dei testi di Bauman è necessario approfondire il testo di Marx: i *Manoscritti economico-filosofici del '44*.

Un testo controverso e complesso, che indubbiamente ha suscitato fin dalla sua prima pubblicazione un acceso dibattito a diversi livelli e con molteplici valenze: dottrinarie, filosofiche, politiche e persino economiche.

" Habent sua fatua libelli", dicevano gli antichi, esprimendo bene quanto alcuni testi possano essere controversi, usati da più parti ed in più modi, a conferma delle proprie ipotesi e disconferma di quelle degli altri, facendone la posta in gioco di verità presunte, dottrine scientifiche, posizioni ideologiche e politiche.

Non dicevano, però, gli antichi quanto il destino dei libri, talvolta sia strettamente connesso al destino del suo autore nella storia delle idee e nella maggiore o minore influenza, simbolica o scientifica, che questo esercita sulle generazioni successive e sulla loro formazione.

Si sono contesi il campo dei *Manoscritti economico filosofici del '44* e, insieme con essi, di Marx stesso, gli studiosi di Marx, i marxisti ortodossi, i marxisti non

ortodossi, i non marxisti e, secondo alcuni studiosi, persino i teologi cristiani¹⁰⁰. Secondo Venturelli, ad esempio, questo testo

" non ha mancato di esercitare profonda influenza su buona parte della Teologia contemporanea [...] ed ha costretto la teologia più consapevole ad una revisione profonda del modo stesso in cui la *charitas* cristiana deve estrinsecarsi"¹⁰¹

I Manoscritti furono integralmente pubblicati per la prima volta nell' edizione critica di V. Adoratskij nella *Karl Marx - Friedrich Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe* nel 1932¹⁰². Negli anni immediatamente successivi quest'opera di Marx, così frammentaria e a tratti opaca, ebbe scarsa risonanza a livello del dibattito pubblico; solo alcuni studiosi furono colpiti ed entusiasti da questo testo, precorrendo, in qualche modo, quella che fu la "scoperta" del giovane Marx e dell'antropologia filosofica marxista che esplose tra gli anni '60 e '70 in tutti i paesi dell'Europa occidentale ed orientale.

Tra i precursori, primo tra tutti, l'austriaco Hendrik de Man che proprio nel 1932 pubblica un articolo sulla rivista dei marxisti austriaci in cui scrive:

" L'opera potrà indurre molti seguaci e molti avversari del marxismo ad una verifica delle proprie opinioni almeno per quel che riguarda i presupposti storico-filosofici del pensiero marxiano. Essa infatti rivela assai più chiaramente di qualsiasi altra opera di Marx i motivi etico-umanistici che ne informano l'indirizzo socialista ed i giudizi valutativi espressi nell'attività scientifica di tutta una vita"¹⁰³.

¹⁰⁰ Per un approfondimento sulla questione delle influenze del testo di Marx sulla Teologia contemporanea vedi J. Maritin, *Umanesimo integrale*, Borla, 1980.

¹⁰¹ D. Venturelli, *L'antropologia filosofica di Marx*, Le Monnier, Firenze, 1976, pag. 141-142

¹⁰² Per un approfondimento sulla storia delle edizioni critiche dell'opera marxiana e sugli sviluppi della stessa vedi: Roberto Fineschi, *Un nuovo Marx*, Carocci, Roma 2008.

¹⁰³ H. de Man, " Der neuentdeckte Marx", in *Der Kampf*, 1932, pag. 224, cit. ital. Da A. Shaff, *Il marxismo e la persona umana*, Feltrinelli, Milano, 1966 pag. 24

Questo, tanto per dare un' idea di quale tipo di reazione aveva già scatenato, in ambienti ristretti, la pubblicazione dei *Manoscritti del '44*. Il richiamo di de Man, peraltro condiviso, in quegli anni, da altri intellettuali tra cui, ad esempio, S. Landhut e J. P. Mayer, Marcuse, è volto all'interpretazione etico-umanistica del marxismo alla luce del giovane Marx.

A. Shaff in *Marxismo e persona umana*¹⁰⁴ mostra come, negli anni '30, i *Manoscritti* si imposero all'attenzione solo negli ambienti revisionisti¹⁰⁵ e vennero usati come armi per attaccare l'interpretazione staliniana del marxismo, di quel marxismo ortodosso che " escludeva la problematica della persona umana, della filosofia dell'uomo e dell'umanesimo"¹⁰⁶. Il sintesi, in nome del vero Marx era possibile criticare i regimi comunisti con le sue inaccettabili restrizioni e sopraffazioni sull'individuo e denunciare la contraddizione sistemica, vale a dire: questo *stato* di cose non è affatto la concezione marxiana del comunismo ma la sua traduzione "rozza e primitiva", come avrebbe appunto detto Marx¹⁰⁷, tradotta in organizzazione nazionale e governativa, in *Stato*.

In nome del vero Marx, quello dei *Manoscritti economico-filosofici del '44*, è possibile, invece, ricominciare sulla via di un comunismo *migliorato* e di un' umanità libera e realizzata; il nuovo punto di partenza è il marxismo etico-umanistico contro il marxismo dogmatico-materialistico ovvero, contro il socialismo scientifico. L'elemento fondamentale del vero marxismo, dunque, non sta nella fondatezza scientifica delle argomentazioni di Marx quanto piuttosto nell'intento etico-umanistico che le sostiene e da cui esse si sviluppano¹⁰⁸.

Scrive Shaff:

¹⁰⁴ A. Shaff, *Il marxismo e la persona umana*, Feltrinelli, Milano, 1966

¹⁰⁵ Per un maggiore approfondimento sui principali rappresentanti di questa corrente revisionista tra gli anni '30 e '70 vedi L. N. Pazitnov, *Les Manuscrits de 1844*, in "Reserches Internatonales", 1960, pagg. 80-96. Dello stesso autore degno di nota è il testo: *Alle fonti della svolta rivoluzionaria in filosofia*, Ed. Socekiz, Mosca 1960.

¹⁰⁶ A. Shaff, *Il marxismo e la persona umana*, op. cit. pag, 12

¹⁰⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, Einaudi, 2004, pag. 104-105

¹⁰⁸ Su tale questione vedi più avanti nel paragrafo il riferimento alle posizioni di Althusser.

" [...] la questione, rimossa dal piano descrittivo, venne comunque trasferita sul piano dei valori e degli imperativi morali. [...] essi, attaccando i teorici comunisti degli anni '30 per l'interpretazione troppo restrittiva e rigida che costoro avevano dato al marxismo [...] tentano di imporre una concezione moralizzante del marxismo, spinta alle estreme conseguenze, che in pratica finisce con l'annullare ciò che si suol chiamare socialismo scientifico."¹⁰⁹

E' fin troppo evidente quanto questo dibattito, egregiamente ricostruito da Shaff nel primo capitolo dell'opera citata¹¹⁰, sia stato informato non tanto da intenzioni puramente scientifiche ed esegetiche, cioè neutre sul piano ideologico e politico, quanto da quelle stesse esigenze ideologiche e politiche che ne hanno determinato il senso e l'orientamento, ben oltre la ricostruzione storico-filosofica o genetica del pensiero di Marx.

La stessa tendenza si è affermata negli anni '60 e '70, allargandosi dalla cerchia ristretta di alcuni intellettuali marxisti, critici e "minoritari", ad un vasto pubblico di intellettuali, politici, dirigenti di partito, ricercatori e studenti.

Anche Norberto Bobbio, che nell'autunno del '48 tradusse e presentò il testo dei *Manoscritti* nella prima edizione critica italiana, sul finire degli anni '70 scrisse:

" Ho subito il fascino dell'opera di Marx specie negli anni della liberazione e della ricostruzione. [...] Che il marxismo sia in crisi [...] non lo dico io. Anzi, confesso candidamente che vivendo a contatto coi giovani delle Università che hanno dimostrato in questi anni per il marxismo un interesse spasmodico, specie dopo il '68, non me ne ero accorto."¹¹¹

¹⁰⁹ A. Shaff, *Il marxismo e la persona umana*, op. cit. pag. 23

¹¹⁰ Ibid. pagg. 9-55.

¹¹¹ N. Bobbio, *Marxismo e Socialismo*, in "Mondoperaio", 1978, n° 5, pagg. 61-69

Bobbio, in questo articolo, mostra chiaramente quanto il dibattito di quegli anni sia stato mosso e orientato da dispute, a suo avviso "uggiose"¹¹², tra marxisti e non marxisti, marxisti ortodossi e non ortodossi, insomma, tra differenti posizioni dottrinarie che, ciascuna in nome del *vero Marx*, pretendevano di risolvere le questioni ideologiche, politiche e partitiche che in quegli anni emergevano in Italia e in Europa.

Questa tendenza va riletta oggi come una determinata esigenza storica e materiale di quegli anni, come la sua *problematica principale*, direbbe Althusser; ed è fuor di dubbio che essa abbia in buona parte contribuito, quale sua motivazione ideologica, ad un ulteriore approfondimento analitico dei testi di Marx e ad una ricollocazione e divulgazione del suo pensiero¹¹³.

Fin dalle prime pagine di *Per Marx*¹¹⁴, Althusser pone chiaramente la questione e interviene nel dibattito sopra delineato tentando una posizione liminare:

"Ecco dunque il *campo* della discussione : il giovane Marx. La *posta* : il marxismo. I *termini* : se il giovane Marx è già e tutto Marx"¹¹⁵

Il giovane Marx, ci mostra Althusser, opera, dall'interno del sistema hegeliano, uno spostamento radicale del punto di vista. Non *supera* Hegel. Con un ritorno indietro ai testi degli autori precedenti ad Hegel, opera una vera e propria *rottura epistemologica* dall'interno del sistema stesso e dell'ideologia in cui è inevitabilmente inserito: cambia elemento, cambia paradigma, per dirla con Khun: rivolgendosi direttamente agli "originali" di cui parlava Hegel, senza per questo porre una ideologia delle origini, pone il suo oggetto su un altro terreno. Potremmo dire che toglie il terreno ad Hegel e se ne riappropria ponendo a quegli stessi autori nuove domande e andando a definire, così, il suo nuovo oggetto.

¹¹² Ibidem pag. 62

¹¹³ In questo senso negli anni '60 e '70 si è modificata quella lettura semplificata di Marx che lo aveva ridotto, suo malgrado, a principale teorico di un rigido schema deterministico-sociale che assegna valore predominante all'aspetto economico delle relazioni sociali.

¹¹⁴ L. Althusser, *Per Marx*, Editori riuniti, Roma 1967.

¹¹⁵ Ibid. pag. 37

Con lucidità analitica tagliente e una retorica sferzante e mai banale Althusser, a mio avviso, chiude definitivamente il dibattito come si era fin lì imposto, senza però chiudere il problema stesso che lo impone. Lo fa smascherandone tutte le implicazioni ideologiche e le mistificazioni in campo; lo fa problematizzando il dibattito dal punto di vista politico, teorico e storico; ovvero, affrontandolo come questione irriducibilmente ideologica.

Pone all'interno dell'ideologia marxista, e di ciascun presunto vero marxismo, la *problematica principale* di Marx: il problema del rapporto¹¹⁶ surdeterminato e surdeterminante tra struttura e sovrastruttura, ovvero tra ideologia e scienza.

E scopre, attraverso Marx, che l'ideologia non è semplicemente, economicamente e linearmente determinata ma che, la complessità delle interazioni tra gli ambiti che costituiscono il vivere sociale degli uomini, surdetermina l'ideologia e ciascun singolo ambito della società, di cui, quindi, l'ideologia non ne è che un solo elemento, come l'economia.

Infine, pone all'ideologia marxista una problematica nuova, una nuova esigenza¹¹⁷: l'assenza di una teoria marxista non ideologica ovvero, il dubbio critico e iperbolico sulla sua condizione di possibilità.

Scrive:

" Questa teoria resta, come la carta dell'Africa prima delle grandi esplorazioni una terra conosciuta nei suoi contorni, nei grandi rilievi e nei corsi d'acqua, ma il più delle volte, salvo qualche regione ben disegnata, sconosciuta nei particolari. Chi dopo Marx e Lenin ne ha davvero tentata e continuata l'esplorazione?"¹¹⁸

¹¹⁶ " Abbiamo veramente a che fare con un rapporto nuovo tra termini nuovi. [...] Qui, mi sembra può chiarirsi l'espressione di *contraddizione surdeterminata* che proponevo qui, perché allora non abbiamo più *il fatto* puro e semplice dell'esistenza della surdeterminazione, ma l'abbiamo riportata, almeno nell'essenziale e anche se il nostro procedere è ancora indicativo, ai suoi *fondamenti*". Ibid. cit. pag. 92-93

¹¹⁷ " A differenza della vita quotidiana in cui sono le risposte, in filosofia sono solo le domande ad essere indiscrete." Ibid. Cit. pag. 55

¹¹⁸ Ibid. pag. 94

Per Althusser l'umanesimo marxista è il sostituto, storicamente surdeterminato, di una teoria insufficiente e il ricorso a questa ideologia altro non è che il sostituto di un ricorso alla teoria. Tale umanesimo, che alcuni definiscono *reale* per marcare la differenza dalla tradizione umanistica classica e metafisica, o teleologica, è il "supplemento d'anima"¹¹⁹ di una teoria che è assente. E se un qualche valore gli va riconosciuto è quello di un valore *pratico* che indica una azione ancora da compiere, un altro spostamento di piano da fare, seguendo Marx e quanto di più prezioso ci ha consegnato.

Scrivo Althusser, con parole che vale la pena riportare integralmente:

"Non dobbiamo però dimenticare che la frontiera che separava l'ideologia dalla teoria scientifica è stata varcata circa centoventenni fa da Marx; [...] Noi non dobbiamo, non possiamo neppure per un momento rinunciare al vantaggio di questa insostituibile acquisizione, al vantaggio delle sue risorse teoriche [...] Dobbiamo stare attenti che in questo processo nessuna *parola, giustificata dalla sua funzione pratica, usurpi la funzione teorica*: ma che assolvendo la sua funzione pratica, dispaia al tempo stesso dal campo della teoria"¹²⁰.

I *Manoscritti economico-filosofici del '44* di Marx, a mio avviso, sono importanti, non tanto per prendere posizione nell'ormai superato dibattito dottrinario tra revisionisti e dogmatici oppure tra comunisti e socialisti, come nel caso della rivista *Mondoperaio* che ho sopra citato, o addirittura, arrivando ad oggi, tra i sostenitori di una sinistra radicale e una liberale. Tali questioni cadono necessariamente fuori dall'ambito ristretto di una tesi di laurea, pur avendo un significato importante e non volendo io, qui, toglierle dall'ambito dei miei interessi e riflessioni. Ritengo invece che quel testo marxiano sia importante per comprendere quello che di più prezioso ci ha consegnato Marx dal punto di vista della teoria; dal

¹¹⁹ Ibid. pag. 216

¹²⁰ Ibid. pag. 222

punto di vista, cioè, di una teoria filosofica che, pur restando tale, non chiude se stessa nella torre di avorio del pensiero astratto, da cui prende inevitabilmente le mosse¹²¹, bensì costruisce un nuovo metodo teorico e filosofico in virtù del quale è possibile definire altri oggetti di indagine, nuovi strumenti di analisi e nuove problematiche.¹²²

§ 2. La genesi dei temi dell'alienazione e dell'uomo.

Dopo questa sintetica panoramica sul dibattito scaturito dalla pubblicazione e dalla diffusione dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di Marx, è giunto il momento di entrare nell'analisi del testo per mostrare, più avanti, come Bauman ne abbia assunto radicalmente l'impianto teorico-critico.

La mia analisi si concentrerà specificatamente su due questioni: la struttura dell'*alienazione* e la visione dell'*uomo come essere generico*.

Marx inizia la stesura di questo testo nell'aprile del '44 a Parigi dove, 6 mesi prima, si è trasferito, insieme alla moglie Jenny von Westphalen, con il progetto di pubblicare, insieme all'amico Arnold Ruge, una nuova rivista critica: gli *Annali franco-tedeschi*. La rivista è un fallimento e dopo il primo numero¹²³, uscito nel febbraio '44, nel giro di pochi mesi, per la precisione tra luglio e agosto, la rivista chiude. Il bilancio è negativo, sia sul piano economico che sul piano personale. Infatti Marx è costretto a chiedere un prestito ad un suo amico di Colonia per tentare di

¹²¹ Per un approfondimento sulla questione della formazione filosofica di Marx e una ricostruzione del dibattito filosofico e culturale all'interno della corrente dei giovani hegeliani vedi: A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano, 1967. Sullo stesso argomento vedi anche la recente biografia di Marx ad opera di J. Attali, *Karl Marx ovvero, lo spirito del mondo*, Fazi Editore, 2006, Cap 1 e 2, pagg. 11-105

¹²² Da questo punto di vista concordo in pieno con quanto espresso da Bobbio nell'articolo sopra citato e di cui qui voglio riportare alcune affermazioni particolarmente significative:

" Ritengo che la potenza dell'ingegno di Marx stia soprattutto nella critica: nella critica più che nel sistema. [...] Una delle sue preoccupazioni costanti fu la critica delle ideologie, da cui è nato addirittura un nuovo campo di ricerca. La sociologia della conoscenza". Op. cit. pag. 62

¹²³ In cui, tra gli altri articoli, è pubblicata per la prima volta *La Questione ebraica* e la *Critica della Filosofia del diritto di Hegel*.

portare avanti il progetto degli *Annali* anche dopo l'uscita di Ruge e di Julius Froebel, uno dei maggiori finanziatori del progetto; ma non ce la fa. Per di più il governo prussiano ha emesso, a seguito della pubblicazione del primo numero, un mandato di arresto nei confronti dei fondatori della rivista, nel caso dovessero rientrare in Patria. Quindi Marx è diventato un esule e da lì a breve diventerà apolide.

Tuttavia, in questi mesi l'attività di Marx è incessante e febbrile. Fa una serie di incontri importanti: in luglio incontra Bakunin e poi Proudhon.

Infine, nel mese di agosto del '44, incontra Engels da cui non si separerà mai più fino alla morte¹²⁴. Tiene una intensa corrispondenza con la moglie Jenny, che è in visita alla famiglia a Treviri, e con gli amici di Colonia. Studia molto, lavora in modo estremamente intenso e prende molti appunti su un "quadernetto". In una lettera a Feurbach, Arnold Ruge esprime così una certa preoccupazione per l'atteggiamento di Marx :

" non porta mai niente alla fine, lascia tutto a mezzo per tuffarsi ogni volta da capo in uno sterminato mare di libri"¹²⁵.

E' questa la genesi ed il destino dei *Manoscritti del '44*. Un'opera incompleta, frammentaria e a tratti poco lineare. Dove il pensiero di Marx si confonde con le citazioni degli autori appena letti e trascritti su carta, per fermarli in appunti.

Una quantità di autori e di trascrizioni da altri testi che rendono poco agevole la lettura: innanzitutto gli economisti francesi e inglesi da Say, Smith, Ricardo, Mill. Poi i socialisti francesi, nominati di sfuggita: Fourier, Saint-Simon, Owen, fino a Proudhon, su cui invece si sofferma più volte. Infine, ovviamente: Hegel e Feuerbach.

¹²⁴ Engels qualche anno più tardi annunciando la morte dell'amico compagno disse: "il 14 marzo, alle due e quarantacinque pomeridiane, ha cessato di pensare la più grande mente dell'epoca nostra. [...] E posso aggiungere senza timore: poteva avere molti avversari ma nessun nemico personale. Il suo nome vivrà nei secoli, e così la sua opera" in Archivi di Marx su www.marxists.org

¹²⁵ F. Wheen, *Marx, vita pubblica e privata*, Mondadori, Milano, 2000, cit. pag. 56

Quale dovesse essere, per Marx, il senso di questa opera è indicato nella Prefazione che Marx scrisse in agosto e, presumibilmente, dopo l'incontro con Engels.

Scriva Marx:

" Ma, mentre stavo preparando il lavoro per la stampa, mi parve che fosse assolutamente fuor di proposito confondere la critica rivolta unicamente contro la speculazione con la critica dei diversi argomenti. [...] Perciò farò seguire l'una all'altra in saggi diversi e indipendenti la critica del diritto, della morale, della politica ecc.; e infine cercherò di ripresentare in un lavoro particolare sia la connessione di insieme, sia il rapporto delle singole parti, e sia, ancora, la critica della elaborazione speculativa di quel materiale. "¹²⁶

Il progetto di Marx è ambizioso e sconfinato; i frammenti che vanno a comporre i *Manoscritti* avrebbero dovuto essere la prima parte del disegno generale, e cioè: la critica dell'economia politica.

Prima di entrare nel merito delle parti più importanti ai fini di questa tesi, e cioè le pagine relative all'*alienazione* e all'*uomo come essere generico*, mi devo soffermare su un'altra questione, niente affatto secondaria e che meriterebbe uno studio a parte: la differenza tra il *metodo critico* e il *metodo speculativo* ovvero, tra il metodo critico e la *critica positiva*. In questa differenza ha origine infatti, a mio avviso, l'indicazione metodologica fondamentale che spinge oltre e al di fuori di questo testo stesso.

Da questa *rottura epistemologia* in ultima analisi, è possibile seguire lo sviluppo successivo di quella "teoria che manca", riprendendo Althusser, e che, pur tuttavia, Marx ci ha consegnato ormai da tempo.

La questione, come di seguito posta, anticipa necessariamente alcune considerazioni sul concetto di *alienazione* e di *uomo* in Marx. Tuttavia ho ritenuto

¹²⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, op. cit. pag. 3

opportuno separare i tre temi della riflessione marxiana dei *Manoscritti* (l'alienazione, l'uomo, la differenza tra metodo critico e speculativo) per tentare una maggiore chiarezza espositiva.

Nell'ultimo frammento dei *Manoscritti*, intitolato " Critica della Dialettica e in generale della filosofia di Hegel " Marx ha come bersaglio polemico tanto Hegel quanto i suoi ex amici e maestri Stauss e Bauer che accusa di aver assunto in maniera dogmatica e idealistica il metodo hegeliano, la critica speculativa, ovvero la dialettica. In questa parte del testo il riferimento teorico è, ovviamente, Feuerbach ne "*L'essenza del cristianesimo*"¹²⁷

Scriva Marx:

" Feuerbach è l'unico che si trovi in un rapporto serio, in un rapporto critico con la dialettica hegeliana ed abbia fatto in questo campo vere e proprie scoperte: il generale è il vero superatore della vecchia filosofia"¹²⁸

A Feuerbach, dunque, Marx riconosce il merito di aver "scoperto" che il metodo speculativo hegeliano ha un esito teleologico e che in ultima istanza non è che l'ultimo tentativo di restaurazione teologica.

Feuerbach inoltre ha svolto un' effettiva rivoluzione teoretica perché ha dimostrato che la critica al sistema hegeliano è possibile solo cambiando il punto di vista e affermando la realtà del materiale, del finito, del naturale.

" Da Feuerbach soltanto prende inizio la critica *positiva* umanistica e naturalistica" ¹²⁹

¹²⁷ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma 2003. Per un approfondimento del concetto di alienazione in Feuerbach così come ripreso nei *Manoscritti* da Marx vedi: G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari, 1972, pagg. 57-103

¹²⁸ K. Marx, op. cit. pag. 152

¹²⁹ Ibid. pag. 5

Tuttavia Feuerbach, cambiando *unicamente* il punto di vista della dialettica hegeliana, rovesciandola, o semplicemente capovolgendola¹³⁰, non ha cambiato con ciò la natura di quella dialettica stessa. L'attacco a Feurbach sarà materia di testi successivi quali *l'Ideologia Tedesca* e il celeberrimo *Tesi su Feuerbach*¹³¹; è significativo evidenziare, tuttavia, che già nei *Manoscritti Marx* rimprovera a Feuerbach la sua concezione della dialettica: Feuerbach, cioè, non avrebbe ripensato la dialettica hegeliana alla luce del nuovo elemento finito e naturale in essa ricollocato, e con ciò, non avrebbe correttamente inteso il movimento dialettico che, nella negazione delle negazione, è l'origine dell'uomo e del suo processo storico:

Scrive Marx:

"Feuerbach intende quindi la negazione della negazione *unicamente* come la contraddizione della filosofia con se stessa, come la filosofia che afferma la teologia (trascendenza) dopo averla negata affermandola quindi in contrasto con se stessa. [...] Ma Hegel concependo la negazione della negazione - in base alla relazione ivi implicita - come l'unico e vero positivo, e in base alla relazione negativa pur ivi implicita, come l'unico atto vero, come l'atto con cui ogni essere attua sé stesso, non ha trovato altro che l'espressione *astratta, logica, speculativa* per il movimento della storia, che non è ancora la storia reale dell'uomo come soggetto presupposto, ma è soltanto *l'atto di generazione dell'uomo, la storia dell'origine dell'uomo*"¹³².

¹³⁰ Scrive Althusser in *Per Marx*: " Questa in fondo è la logica implicita anche nel famoso tema del rovesciamento della filosofia (o della dialettica) hegeliana, giacché insomma non si tratta davvero che di un capovolgimento, di un rimettere al diritto ciò che era alla rovescia, è chiaro che un oggetto non può cambiare natura o contenuto in virtù di una semplice rotazione! L'uomo a testa in giù, quando cammina sui piedi, rimane sempre il medesimo uomo!" cit. pag. 56

¹³¹ Questa la frase, contenuta nel testo, passata alla storia come il superamento da parte di Marx della filosofia e che a mio avviso andrebbe invece approfondita proprio filosoficamente: "I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta ora di trasformarlo", in K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere* vol. 5, Editori Riuniti, Roma 1972, pagg. 4-5

¹³² K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit. pagg. 153-154

Quindi in Hegel Marx scorge la possibilità della critica positiva ovvero, del metodo critico: l'alienazione è un processo storico attraverso il quale l'uomo si oggettivizza nel reale. La negazione della negazione è il movimento storico-dialettico attraverso il quale l'uomo si realizza positivamente.

Scrive Marx:

" L'importante della *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale - la dialettica della negatività come principio motore e generatore - sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che in conseguenza egli intende l'essenza *del lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come il risultato del suo *proprio* lavoro."¹³³

Hegel, secondo Marx, ha compreso il processo dialettico e storico dell'umanità e ha compreso che l'uomo vero, perché reale, è il risultato del lavoro; che quindi il lavoro è quanto di più proprio realizza l'uomo.

Per Hegel, tuttavia, il lavoro rimane una attività astrattamente spirituale, ovvero il lavoro che costituisce l'essenza della filosofia, l'alienazione dell'uomo che conosce se stesso.

" Egli concepisce il lavoro come l'essenza, come l'essenza che si avvera dell'uomo; egli vede solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il divenire per sé dell'uomo nell'ambito dell'*alienazione* o come uomo *alienato* "¹³⁴

Dunque, per Marx, portando avanti e correggendo Hegel è possibile trovare un *metodo critico* contro il metodo speculativo. Sviluppare cioè la *critica positiva*.

¹³³ Ibid. pag. 158

¹³⁴ Ibid. pag. 159

§ 3. Il Lavoro estraniato: il quadrilatero dell'alienazione.

Nel paragrafo precedente, tentando di ricostruire dall'interno dei *Manoscritti*, la genesi dei temi dell'*alienazione* e dell'*uomo*, ho anticipato alcune elementi che in questo paragrafo cercherò di approfondire attraverso l'analisi testuale.

Per comprendere efficacemente la teoria dell' alienazione presente nei *Manoscritti* di Marx è ancora necessario seguire testualmente il confronto con Hegel, in particolar modo con la *Fenomenologia*, ed estrarre da tale confronto la struttura marxiana dell'alienazione e il quadrilatero¹³⁵ che essa implica.

Scriva Marx:

" In Hegel vi è un duplice errore"¹³⁶

Se infatti Hegel nel movimento dialettico ha individuato nell' alienazione il processo storico dell' estraneazione umana, e così facendo ha posto il finito, il sensibile, il reale ovvero, l'oggettivazione come estraniamento dell'uomo, come prodotto umano e storico, nel secondo movimento della dialettica, ha *scambiato*¹³⁷ questa oggettivazione *positiva* con l'alienazione. Ha scambiato l'oggetto alienato, il prodotto alienato con il movimento dell'alienazione, con il processo di produzione alienata dell'oggetto. Hegel cioè opera la soppressione dell'alienazione nella direzione della soppressione dell' oggettivizzazione, dell'oggetto e della positiva oggettività prodotta.

¹³⁵ Ho usato qui la metafora geometrica del quadrilatero alludendo e anticipando implicitamente alle 4 dimensioni marxiane dell'alienazione ovvero, l'estraneazione del oggetto, dell'attività produttiva, dell'uomo dalla specie, dell'uomo dall'uomo che analizzerò più avanti nel paragrafo. Mi pare particolarmente significativa la metafore geometrica perché simbolicamente ed intuitivamente si differenzia dallo schema dialettico hegeliano che simbolicamente può essere rappresentato come una triangolo ovvero come il movimento più semplice che un singolo lato del triangolo deve fare per tornare semplicemente a se stesso.

¹³⁶ Ibid. pag. 156

¹³⁷ L'uso del termine *scambiato* qui è particolarmente significativo se inteso in modo polivalente. Qui il termine *scambiato* ha la valenza sia del prendere erroneamente una cosa per un'altra sia quello di scambiare nel senso di invertire il valore. Il riferimento è al denaro e in genere al processo di monetarizzazione come inversione del valore d'uso e valore di scambio. Vedi K. Marx, *Per la Critica dell'economia politica* Capitolo I "La merce" e capitolo II "Il denaro ossia la circolazione semplice".

E così, resta in un sistema astratto che non giunge ad una *reale* positività. La sua critica resta una critica speculativa.

Questo è, dunque, il primo errore di Hegel:

" Tutta intera la storia dell'alienazione e tutta intera la revoca di questa alienazione non è quindi altro che la storia della produzione del pensiero astratto[...]. L'estraneazione che costituisce perciò l'interesse proprio di questa alienazione e della soppressione di questa alienazione, è l'opposizione, all'interno dello stesso pensiero tra l'in se e il per se, tra la coscienza e l'autocoscienza, tra l'oggetto e il soggetto cioè è l'opposizione tra il pensiero astratto e la realtà sensibile"¹³⁸

Ma Hegel commette anche un secondo errore.

Poiché l'oggettivizzazione, per Marx, è il modo in cui l'uomo pone se stesso nella natura sensibile, materiale, storica e *reale*, il superamento di questa estraniamento nella direzione dell'autocoscienza hegeliana, toglie insieme con l'oggettivazione anche l'oggettività dell'uomo, la sua realtà sensibile, materiale, corporea, storica. Toglie cioè l'uomo come oggetto della propria oggettività e estraniamento. E non coglie, se non astrattamente, la condizione propria umana che è il lavoro.

Scriva Marx:

" L'essere umano, l'uomo, è equiparato in Hegel all'autocoscienza. Ogni estraniamento dell'essere umano è quindi null'altro che estraniamento dell'autocoscienza. [...] L'estraneazione effettiva, che appare reale, è anzi, secondo la sua più intima e nascosta essenza null'altro che l'apparenza [il fenomeno] dell'estraneazione dell'essere umano reale, dell'autocoscienza"

¹³⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, op. cit. pag. 156

L'inversione e lo scambio di cui ho detto sopra sono adesso chiari: Hegel opera un' inversione tra il reale inteso come autocoscienza e l'uomo reale inteso come corpo, come mondo e come processo lavorativo.

Per Marx dunque l'oggettivazione è l'alienazione dell'uomo reale¹³⁹ ed essa non può, come in Hegel, essere superata nella semplice astrazione della coscienza; deve invece essere superata positivamente dall'uomo reale nel suo farsi oggettivamente oggetto che pone il mondo estraniato degli oggetti: attraverso l'attività propria della sua oggettività, e cioè, attraverso il lavoro.

" Se con la sua alienazione, l'uomo reale, corporeo, piantato sulla terra ferma e tonda, quest'uomo che espira e aspira tutte le forze della natura, pone le sue *forze essenziali*, reali ed oggettive come oggetti estranei, questo *atto del porre* non è soggetto. È la soggettività di forze essenziali *oggettive*, la cui azione deve essere quindi anch'essa *oggettiva*. L'essere oggettivo opera oggettivamente."¹⁴⁰

In sintesi, quindi, se in Hegel l'alienazione può essere superata togliendo l'oggettivazione ovvero la relazione con il sensibile, finito, materiale, per Marx :

" l'alienazione è soltanto un determinato assetto storico di questa relazione, e può quindi venir tolta pur conservandosi la relazione. [...] l'alienazione non è un carattere ontologico dell'esistenza, ma soltanto un momento della sua storia"¹⁴¹

Se Marx, nella teoria dell'alienazione, ha preso le mosse dalla dialettica hegeliana, tuttavia è arrivato quasi subito a concludere che essa altro non è che un

¹³⁹ Sulla distinzione marxiana tra alienazione e oggettivizzazione vedi: J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, 1965, pagg. 97-98 Inoltre G Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, op. cit. pagg. 57- 103

¹⁴⁰ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, op. cit. pag. 162-163

¹⁴¹ P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Milano, 1965, cit. pag. 191-192

prodotto dell'alienazione stessa ovvero, di una dialettica alienata a causa del suo *campo ideologico*¹⁴².

La *rottura epistemologica*, a cui ho fatto prima riferimento, è completa, duplice e teoricamente centrale.

Da un lato, infatti, c'è la critica ad Hegel e ai giovani hegeliani.

Dall'altro c'è, già, una critica a Feuerbach.

La critica ad Hegel è sul sistema, teleologico e astratto, e il riferimento è Feuerbach. La critica a Feuerbach è sulla concezione della dialettica, e il riferimento è di nuovo Hegel riletto, da Marx, alla luce delle letture degli economisti inglesi e francesi e in virtù dell'approfondimento dell'economia politica.

Marx infatti, nell'approfondire l'economia politica, è ora un passo avanti a Hegel e a Feuerbach : l'alienazione di Hegel non è *unicamente* l'alienazione dell'uomo nel trascendente, come vuole Feuerbach, ma è anche alienazione dell'uomo nel processo storico-dialettico, nella sua oggettivizzazione.

Questo, infine, è il passaggio compiuto da Marx: l'alienazione non è una necessità ontologica dell'esistenza umana bensì un prodotto della sua storia, uno stadio di sviluppo determinato della *società*. Pertanto può storicamente e socialmente essere superata.

Il nuovo punto di partenza, dunque, è l'analisi dell'economia politica, al cui interno Marx può constatare la struttura reale ovvero, storicamente determinata, dell'alienazione; può scomporre il suo funzionamento in quattro elementi fondamentali¹⁴³ e può, infine, evidenziarne le interazioni o, come direbbe Bauman, le conseguenze.

¹⁴² Vedi in proposito L. Althusser, op. cit. pag. 48

¹⁴³ Mi riferisco al "quadrilatero" a cui ho accennato all'inizio di questo paragrafo e di cui rimando alla nota n 46 a pag. 20

Analizzerò qui di seguito le pagine centrali dei Manoscritti intitolate: " Il lavoro estraniato"¹⁴⁴.

Scriva Marx:

" Noi partiamo da un fatto dell'economia politica, da un fatto presente. L'operaio diventa tanto più povero quanta più ricchezza produce"¹⁴⁵

E' evidente, per Marx, la determinatezza storica dell'alienazione: un fatto presente e reale; evidente nella povertà concreta dell'operaio. Ma qual è la causa di questa povertà? L'economia politica dice Marx due pagine prima, non ha spiegato i presupposti da cui ha preso le mosse come teoria. Li ha assunti semplicemente come dati all'interno della dottrina stessa, presupponendoli come leggi. Non ha però spiegato i suoi presupposti fondamentali quali ad esempio la proprietà privata, la divisione tra capitale e lavoro, la concorrenza o l'avidità del denaro. In sintesi, ha semplicemente presupposto come fatto storico ciò che dovrebbe invece dedurre, invertendo, come nel caso della teologia e del metodo speculativo, il soggetto e il predicato.

Qual è, quindi, la spiegazione della povertà dell'operaio? Quali sono i presupposti di questo fatto?

Nel rispondere a queste domande Marx riprende teoricamente la distinzione tra oggettivizzazione e alienazione e il ragionamento con essa sviluppato: l'oggettivizzazione dell'uomo è quel processo storico-dialettico in virtù del quale l'uomo vero, perché reale, risulta oggettivato nel mondo come oggetto che pone il mondo estraniato degli oggetti; e lo fa attraverso l'attività propria della sua oggettività, e cioè, attraverso il lavoro.

Il lavoro è quanto di più proprio realizza l'uomo. L'uomo è il risultato del lavoro nel processo storico dialettico. Il lavoro è l'oggettivizzazione dell'umanità.

¹⁴⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit. pagg. 66-82

¹⁴⁵ Ibid. pag. 68

Scrivi Marx dunque:

"La realizzazione del lavoro appare la sua oggettivizzazione. Questa realizzazione del lavoro appare, nello stadio dell'economia privata, come un annullamento dell'operaio, l'oggettivizzazione appare come perdita e asservimento dell'oggetto, l'appropriazione come estraniamento, come alienazione."¹⁴⁶

Ecco dunque la teoria marxiana dell'alienazione come *lavoro estraniato*. Ecco il primo lato del quadrilatero che va a costituire la struttura dell'alienazione in Marx: il prodotto del lavoro è estraneo all'operaio e gli si pone davanti come un oggetto a lui indipendente, estraneo, come una forza che esiste fuori di lui che gli si contrappone in maniera ostile e estranea.

Questo accade, secondo Marx, perché nel lavoro salariato l'operaio riceve sia gli oggetti da lavorare sia i mezzi di sostentamento. Pertanto, in questa condizione, il prodotto del lavoro dell'operaio non appartiene all'operaio bensì ad altri, per i quali svolge un lavoro e produce degli oggetti. Il lavoratore è separato dai propri prodotti, la sua attività di oggettivizzazione produce oggetti che non sono propri bensì alienati. Il mondo gli è diventato estraneo.

L' estraniamento del lavoratore dal prodotto del lavoro, se analizzata da punto di vista dell'attività lavorativa si manifesta evidentemente anche come estraniamento dell'attività stessa. Dal momento in cui l'oggettivazione dell'operaio nel lavoro produce oggetti che non gli appartengono, l'attività stessa non gli appartiene più. Non è una libera attività oggettivizzante bensì una attività alienata.

Ecco il secondo lato del quadrilatero: l'estraneazione dell'attività produttiva.

Scrivi Marx:

¹⁴⁶ Ibid. pag. 68

" Quindi, se il prodotto del lavoro è l'alienazione, la produzione stessa deve essere alienazione attiva, l'alienazione dell'attività, l'attività dell'alienazione. [...] il lavoro è esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma ma si nega, [...] non sviluppa una libera energia fisica e spirituale ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito."¹⁴⁷

Quindi: l'alienazione del lavoro estraniato funziona come spossessamento non solo dell'oggetto ma anche dell'attività propria umana, quell'attività che appropria l'uomo al mondo in quanto attività oggettiva, oggettivizzante la sua natura: quella sensibile e quella umana.

Nel lavoro estraniato l'uomo non lavora liberamente per sé, per soddisfare un proprio bisogno, ma per altri, per soddisfare bisogni estranei. Quindi l'uomo nel lavoro non esprime la sua propria attività libera e volontaria che lo appropria al mondo e a se stesso bensì è fuori di sé, non è a casa propria.

Ora l'uomo, si sente libero solo nelle sue funzioni animali: mangiare, bere, dormire. Queste attività, separate dall'attività lavorativa in maniera astratta, cioè in virtù dell'alienazione dell'uomo nel lavoro estraniato, diventano solo funzioni animali:

" Ciò che è animale diventa umano e ciò che è umano diventa animale"¹⁴⁸

Questa inversione conduce al terzo lato del quadrilatero: l'estraneazione dell'uomo da se stesso ovvero, dell'uomo dalla specie.

¹⁴⁷ Ibid. Pag. 71

¹⁴⁸ Ibid. pag. 72

§ 4. L'uomo come *essere appartenete ad una specie*.

Nella terza determinazione¹⁴⁹ (e nella quarta che analizzerò di seguito) Marx definisce la sua visione dell'uomo ovvero, la sua antropologia. Da qui in poi, infatti, l'analisi della teoria dell'alienazione di Marx si integra, ma non si confonde, con l'analisi della visione marxiana dell'uomo e dell'umanità.

Per Marx, nella separazione delle funzioni animali dal resto delle attività umane, ad opera del lavoro estraniato, l'uomo decade dalla condizione propriamente umana, perde cioè la sua *humanitas*, il suo essere congiuntamente sensibile e spirituale, naturale e umano ovvero, naturalmente umano e umanamente naturale.

Scriva Marx:

"L'uomo è immediatamente un essere naturale."¹⁵⁰

L'uomo, appartiene, come l'animale, alla sfera della natura; in essa vi trova sia i mezzi di sussistenza per la sopravvivenza corporea che i mezzi di sussistenza del lavoro umano ovvero, la materia e gli oggetti del lavoro. La natura per l'uomo è il suo corpo inorganico e l'uomo istituisce con essa un rapporto mediato dall'attività produttiva e cioè dal lavoro. Il lavoro umano, in quanto oggettivizzazione dunque, è la creazione pratica di un mondo oggettivo. Nel rapporto con la natura attraverso il lavoro, l'uomo scopre quindi che produce in modo universale mentre l'animale produce solo per soddisfare immediatamente un suo bisogno e quindi in modo unilaterale.

Scriva, più avanti, Marx:

"L'uomo è un essere appartenente ad una specie."¹⁵¹

¹⁴⁹ E' questo il termine che usa Marx per definire i 4 lati dell'alienazione nel capitolo "Il lavoro estraniato" di cui sto analizzando il testo.

¹⁵⁰ Ibid. pag. 163

¹⁵¹ Ibid. pag. 73

Ma cosa significa, in Marx, specie? Il carattere generale di una specie è data da una particolare e specifica attività vitale che la differenzia dalle altre specie viventi.

L'attività vitale dell'uomo è quella di produrre se stesso e la natura all'interno della specie umana. La sua specificità umana è il fatto che fa della natura, come di se stesso, il proprio oggetto. La natura dell'uomo è, dunque, il suo appartenere ad una specie, in cui l'intera natura è oggettivizzata nel processo storico del suo compiersi. Pertanto, come la specie produce l'uomo nella sua specificità umana così l'uomo riproduce la specie nel suo carattere universale.

L'uomo, nel processo dell'oggettivizzazione :

" si raddoppia, non soltanto come nella coscienza, intellettualmente, ma anche attivamente, realmente, e si guarda quindi in un mondo da esso creato".¹⁵²

Il processo di oggettivizzazione dunque, inteso come lavoro specificatamente umano, come necessario ricambio organico tra uomo e natura, è il processo di instaurazione del mondo umano ovvero, della specie umana e della società.

Siamo nel cuore dell'antropologia marxiana: l'uomo è un essere naturale appartenente ad una specie particolare. La sua attività vitale, specificatamente umana, è quella di instaurare il mondo umano attraverso il lavoro. In tal modo l'uomo, nel suo essere naturalmente umano o umanamente naturale, nella vita della specie, realizza e compie la sua natura umana: la società.

" L'essenza umana della natura esiste soltanto per l'uomo sociale. Infatti, soltanto qui la natura esiste per l'uomo come vincolo per l'uomo, [...] come fondamento della sua propria esistenza umana. Soltanto qui l'esistenza naturale dell'uomo è diventata per l'uomo esistenza umana; la natura è diventata uomo. Dunque la società è

¹⁵² Ibid. 75

l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanesimo compiuto della natura."¹⁵³

La società, dunque, così intesa, produce l' uomo in quanto uomo. L'uomo, d'altro canto, in quanto essere naturalmente sociale, e appartenente ad una specie, produce la società umana.

Qui è chiara la particolarità dell'antropologia marxiana. L'uomo e la specie sono naturalmente integrate l'uno all'altra e non possono sussistere se non in questa naturale, e del tutto umana, integrazione. Il finito dell'uomo e l'infinito della specie si integrano indissolubilmente. Da questa integrazione dipende la concezione dell'uomo e della società.

Infine, da questa integrazione, dipende la concezione della storia e della prassi umana ovvero, la concezione del materialismo storico marxiano.

Infatti, il punto dell'integrazione tra umanità e natura, tra uomo e società, tra individuo e specie è la prassi umana, ovvero il lavoro come processo storico dialettico di oggettivizzazione dell'uomo e del mondo naturale e umano.

Si capisce bene, adesso, quanto la critica della dialettica e della teoria dell'alienazione hegeliana, su cui mi sono soffermata ampiamente nel paragrafo precedente, sia centrale in Marx. Mi sembra chiaro che dall'impianto teorico che Marx ha raggiunto attraverso questa critica, discendono sostanzialmente tutti i successivi sviluppi della teoria marxiana; come ho detto sopra, da questa rottura epistemologica è possibile comprendere lo sviluppo della teoria di Marx oltre il testo dei *Manoscritti* e verso gli scritti della maturità.

Posso tornare adesso al tema del lavoro estraniato e al terzo lato del quadrilatero dell'alienazione.

¹⁵³ Ibid. pag. 169

Scrivi Marx:

" Poiché il lavoro estraniato rende estranea all'uomo 1) la natura 2) l'uomo stesso, la sua propria funzione attiva, la sua attività vitale, rende estranea all'uomo la specie. Fa della vita della specie un mezzo della vita individuale."¹⁵⁴

L'uomo, infatti, come essere naturale appartenente ad una specie, produce e lavora in modo universale. Produce anche libero dal bisogno fisico, ovvero come essere libero. Anzi, secondo Marx, la sua attività è veramente produttiva solo quando l'uomo è libero dal bisogno. La natura materiale delle cose è per l'uomo oggetto di sussistenza per la soddisfazione dei bisogni ma anche teoricamente e praticamente oggetti della coscienza umana ad esempio come oggetti della scienza naturale oppure dell'arte.

In sintesi:

" l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e sa ovunque predisporre la misura inerente a quel determinato oggetto; quindi l'uomo costruisce anche secondo le leggi della bellezza."¹⁵⁵

Nel lavoro estraniato l'uomo o meglio, l'operaio, produce in uno stato di coercizione e di bisogno. La sua attività non è libera, infatti egli riceve da altri un lavoro e i mezzi di sussistenza. La sua integrazione con la natura è interrotta e dunque l'uomo esiste solo come operaio e come soggetto fisico, non più come uomo. La perdita del lavoro libero come attività naturalmente umana quindi, è la perdita della sua umanità, l' estraneazione di quanto di più tipicamente umano è in lui: l' estraneazione dalla specie.

¹⁵⁴ Ibid. pag. 74

¹⁵⁵ Ibid. pag. 75

Da qui discende l'ultima determinazione dell' alienazione dell'uomo nel lavoro estraniato ovvero, il quarto ed ultimo lato del quadrilatero: L'estraneazione dell'uomo dall'altro uomo.

Se la specie estraniata all'uomo si contrappone all'operaio come oggetto a lui estraneo, se dunque, la contrapposizione alla specie nell'uomo altro non è che la contrapposizione a se stesso come essere appartenente ad una specie, allora la conseguenza immediata è che l'uomo si contrappone all'altro uomo come un oggetto a lui estraneo.

Infatti l'uomo è naturalmente in relazione con gli altri in virtù del suo essere appartenente ad una specie. L'uomo nella sua attività umana, che lo rende contemporaneamente uomo e specie, nel lavoro umano dunque, entra naturalmente in relazione con se stesso e gli altri uomini come anch'essi appartenenti alla specie umana. Dunque l'uomo, in questa integra unità di uomo e specie, entra in rapporto con se stesso in modo *oggettivo e reale* attraverso il rapporto che ha con gli altri uomini. Nel produrre, nel fare il mondo umano *praticamente* l'uomo sviluppa relazioni con l'altro uomo. Ma l'uomo, estraneato dalla sua attività produttiva umana in virtù del lavoro estraneato, produce l' estraniamento da se stesso nella relazione pratica con gli altri uomini. L'altro uomo è a lui estraneo.

Scrivi Marx:

" Nel mondo reale pratico l'autoestraneazione può presentarsi soltanto nel rapporto reale pratico con gli altri uomini. Il mezzo con cui avviene l'estraneazione, è esso stesso un mezzo *pratico*. [...] Nel lavoro estraniato l'uomo [...] costituisce pure il rapporto con cui altri uomini stanno con la sua produzione e col suo prodotto, e il rapporto in cui egli sta con questi altri uomini."¹⁵⁶

¹⁵⁶ Ibid. pag. 78

Questo è uno dei passi più significativi dei *Manoscritti*. In esso è contenuto il senso del materialismo storico di Marx, la teoria della prassi, la base teorica della sua analisi della società moderna capitalistica e, infine, il presupposto della teoria del carattere universale del proletariato: l'emancipazione del proletariato è l'emancipazione umana tout court, è l'emancipazione universale dell'uomo.

Perché, per Marx, il proletariato ha una missione universale, e cioè: l'emancipazione dell'uomo e dell'umanità globale?

La risposta a questa domanda conduce dritto alla teoria di Marx sulla proprietà privata che discende naturalmente dalla teoria dell'alienazione e dunque del lavoro estraniato sopra ricostruita.

Scriva Marx:

" Se una attività che mia non appartiene a me, ed è un'attività altrui, un'attività coatta, a chi mai appartiene? Ad un essere diverso da me. Ma chi è questo essere? Sono forse gli dei? [...] esso appartiene ad un altro uomo estraneo all'operaio."¹⁵⁷

Il prodotto del lavoro alienato, estraneo all'operaio, appartiene ad un altro essere umano che ne è dunque il proprietario. Il proprietario, come uomo che possiede il prodotto estraniato dal lavoro altrui è esso stesso proprietario di qualcosa che non è umanamente suo; lo è solo a prezzo dell'estraneazione dell'operaio e di se stesso come essere appartenente ad una specie. La proprietà del prodotto del lavoro estraniato, dunque, non è la proprietà del prodotto umano dell'uomo universale ma è una *proprietà privata* in cui l'individuo e la sua proprietà sono separati dalla specie e dall'umanità.

Perciò, il lavoro estraniato produce la proprietà privata e con essa produce anche il rapporto dell'operaio con il capitalista:

¹⁵⁷ Ibid. pag. 77

" Il rapporto dell'operaio con il lavoro pone in essere il rapporto del capitalista - o come altrimenti si voglia chiamare il padrone del lavoro- col lavoro ."¹⁵⁸

Il lavoro alienato è la causa della proprietà privata e del rapporto tra capitale e lavoro. In questo rapporto accade che l'operaio, che riceve un salario in virtù del proprio lavoro alienato e che è costretto a vendere se stesso e quanto di più propriamente ha di umano, e cioè il lavoro, decade a merce e addirittura a merce scadente. Con ciò perde tutta la sua umanità, si disumanizza, ed in questo appare come emblema dell'alienazione umana e della disumanizzazione dell'uomo.

E' immediato dunque che, per Marx, l'emancipazione dell'operaio dall'alienazione, che si esprime attraverso la proprietà privata, intesa contro Prodhon, come mezzo e non come causa, è l'emancipazione dell'umanità universale. L'emancipazione dell'operaio è l' *emancipazione dell'uomo dai limiti dell'alienazione storica* ovvero, dal lavoro estraniato e dallo sfruttamento economico.

" l'emancipazione della società dalla *proprietà privata* si esprime nella forma politica dell'emancipazione degli operai, non già come se si trattasse soltanto di questa emancipazione, ma perché in questa emancipazione è contenuta l'emancipazione universale dell'uomo."¹⁵⁹

Proverò dunque, ora, a tirare le fila degli ultimi paragrafi articolando sinteticamente 4 punti:

1. Attraverso la critica della dialettica hegeliana Marx arriva alla teoria dell'alienazione e del lavoro estraniato.

2. Attraverso la teoria dell'alienazione del lavoro Marx arriva dunque alla teoria dell'alienazione economica.

¹⁵⁸ Ibid. pag. 79

¹⁵⁹ Ibid. pag. 80

3. Attraverso la struttura filosofica dell'alienazione del lavoro Marx arriva alla struttura dello sfruttamento economico.

4. Attraverso la filosofia Marx arriva alla Politica.

§ 5. Conclusione: la teoria in *transizione*

Scriverà Marx, non molto tempo dopo:

" I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta ora di trasformarlo."¹⁶⁰

Questa frase si è affermata nella storia di un certo marxismo¹⁶¹ come la dichiarazione del "maestro" su cui fondare il marxismo scientifico, quel marxismo che affonda le proprie radici teoriche nei testi del Marx "maturo", il Marx rivoluzionario, il Marx economista e così via, in contrapposizione con il giovane Marx, il filosofo, l'umanista, l' antropologo Marx.

Ho esposto nel § 1 gli elementi salienti di quel dibattito, scaturito dalla pubblicazione dei *Manoscritti*. La controversia espressa in quel dibattito non lascia scampo: o il giovane Marx è già Marx o il giovane Marx non è Marx. Le implicazioni ideologiche e politiche di questa disgiunzione sono gravide di significati o, almeno, così sono sembrate ai contendenti in campo. Non intendo qui approfondire ulteriormente questo aspetto; voglio però riprendere alcuni elementi di quel paragrafo, per tentare di avvicinarmi alla questione centrale che orienterà l'analisi dei testi di Bauman nel prossimo capitolo, e che, in ultimo, costituisce il senso di questa tesi.

La questione è: la teoria. La teoria marxiana.

¹⁶⁰ K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, op. cit. pag. 5

¹⁶¹ Abbiamo visto infatti che ci sono tanti marxismi e che la storia del marxismo è tutt'altro che lineare. Su questo punto rimando ad esempio all'analisi di J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994, pagg. 9-65

Sono rimasta molto colpita quando ho letto *Per Marx* di Althusser. Lo avevo già letto, diversi anni fa, e mi era piaciuto molto, a tal punto che, preparando questo lavoro, ho sentito presto il bisogno di tornarci sopra. Questa seconda volta vi ho trovato esattamente la questione che cercavo.

Il dibattito tra umanesimo marxista e antiumanesimo, sul quale, nel corso degli studi accademici mi ero interrogata senza riuscire a darmi delle risposte, mi è apparso posto in modo teoricamente corretto da Althusser¹⁶²; altrettanto la questione del giovane Marx e del suo appartenere o meno al marxismo, che, francamente, è una problematica davvero strana se posta in questi termini.

A mio avviso infatti Marx, nel dibattito tra umanesimo e antiumanesimo, assume una consistenza teorica non facilmente liquidabile, né dal lato dell'umanesimo, né dal lato dell'antiumanesimo. Mi pare proprio che il dibattito sul giovane Marx, ovvero se è già Marx oppure no, sia troppo ideologico, viziato da posizioni dottrinarie e storico-politiche, che costituiscono la vera posta in gioco del dibattere, e, soprattutto, focalizzato su una questione teoricamente irrilevante e marxianamente errata.

Althusser, invece, pone su Marx proprio la questione della teoria, al di là del dibattito tra umanesimo e antiumanesimo, dell'arruolare Marx da una parte o dall'altra, usando i testi di Marx uno contro l'altro.

Althusser sostiene che Marx ci consegna una teoria con cui è necessario rileggere anche lui; anzitutto lui, nella misura in cui ci è maestro.

Marx, infatti, non ci è maestro soltanto nel suo fare la teoria ma anche nel modo, nel processo in cui ha fatto propria questa teoria. Non intendendo dire che Marx ci è di esempio come modello esemplare di maestro, che in virtù della propria guida spirituale insegna e sostiene l'apprendimento positivo degli allievi. Questa è senz'altro una questione importante che riguarda, però, la didattica, l'educazione, l'insegnamento.

¹⁶² L. Althusser, op. cit. pagg. 197-222

Intendo invece che Marx, per noi, non è un insegnante di tante discipline diverse: ora insegnante di filosofia, ora di economia, ora di storia dell'economia, ora di politica, ora di religione, ora di marxismo, fino ad arrivare al maestro d'arte, di musica o quante altre sciocchezze sono state a lui riferite.

Marx non ci ha semplicemente insegnato qualcosa di nuovo in uno di questi campi.¹⁶³ Marx ci ha consegnato un fatto: ci ha consegnato una teoria e un metodo.

Teoria e metodo, nei *Manoscritti*, sono due elementi integrati l'uno all'altro, l'uno nell'altro. Ciò in virtù della loro appartenenza ad un comune campo ideologico che ne costituisce, inevitabilmente, i presupposti teorici, metodologici, linguistici, semantici, scientifici. Forma e materia, contenuto e metodo, teoria e pratica si fondono o meglio sono costitutivamente tutt'uno, un organismo integrato e interdipendente, un sistema coerente, in cui ciascun elemento rimanda all'altro, in un gioco infinito di rimandi.

Un gioco infinito, una serie infinita di possibilità di interazione e di gioco.

Ma non per questo un sistema infinito. Non si tratta di ricadere nella metafisica hegeliana, nell'infinito in cui "tutte le vacche sono grigie". Si tratta di distinguere le infinite possibilità di gioco all'interno di un sistema, che, in quanto tale, è costitutivamente finito. E non siamo, con Marx, all'interno di una nuova dialettica tra infinito e finito. Siamo, invece, nella determinazione finita in cui oggettivo e soggettivo sono fusi; ovvero: il finito, il fatto, il sistema, il campo ideologico, per dirla con Althusser, determina le possibili e infinite relazioni tra gli elementi del sistema.

Queste relazioni sono infinite solo all'interno della finitezza del sistema stesso e con ciò sono infinite in maniera determinata: il sistema rende finite le infinite possibilità di gioco all'interno del sistema stesso.

¹⁶³ Nella prefazione dei *Manoscritti* il suo progetto infatti è quello di " far seguire l'una all'altra in saggi diversi e indipendenti la critica del diritto, della morale, della politica ecc." (cit. pag. 3) ma per arrivare ad un lavoro di connessione d'insieme in cui fossero chiari i nessi tra le singole parti e la critica del metodo speculativo.

Quindi, riprendendo la tematica dell'uomo nei *Manoscritti*, posso iniziare a trarre le prime conclusioni.

Se l'uomo, per il Marx dei *Manoscritti*, è un essere appartenente ad una specie, la specie determina le infinite possibilità umane e con ciò le rende finite. La caratteristica della specie, come ho detto sopra, è una specifica attività vitale che la differenzia dalle altre specie viventi. La specie è ciò che definisce l'uomo e che, perciò, lo rende determinato, finito, storicamente condizionato. L'uomo, come essere appartenente ad una specie, è determinato nella misura in cui la specificità del suo essere specie è l'oggettivizzazione. Ho mostrato prima come, per Marx, la specie umana oggettivizza e rende oggetto finito, determinato, definito, sia il mondo umano che se stesso. E con ciò, anche le sue infinite possibilità.

Ma se l'uomo, in quanto essere finito, appartiene ad una specie che ha come caratteristica vitale il rendere finito l'uomo, nel determinarlo come essere appartenente ad una specie, allora anche la specie è determinata. Il presupposto materiale e reale dell'uomo determinato oggettivizza e definisce la specie nella sua caratteristica principale e così la rende finita; a partire dall'oggettività e determinazione dell'uomo finito, la specie è essa stessa determinata e finita.

Questo, tuttavia, non significa annullare il campo della libertà dell'uomo. Significa che il campo della libertà umana è determinato dal campo ideologico attivo in un preciso momento storico. In questa definizione del campo e delle indefinite possibilità di interazione libera, l'uomo e con lui la sua pratica teorica, hanno la possibilità di comprendere, a partire dai fatti determinati, le possibilità infinite rese finite dall'uomo e dal campo ideologico in cui è inserito, le determinazioni che le rendono tali e le mistificazioni che le assurgono a teorie o postulati da cui dedurre tutto il resto.¹⁶⁴ Questa operazione di demistificazione è all'opera nel giovane Marx dei *Manoscritti* ed in particolare nelle pagine dedicate al lavoro estraniato.

¹⁶⁴ Marx nei *Manoscritti* più e più volte criticherà questo metodo in quanto metodo speculativo attribuendolo tanto alla teologia quanto all'economia politica.

In questo testo infatti, come ben dimostra Althusser¹⁶⁵, il giovane Marx è inserito all'interno del campo ideologico dei giovani hegeliani e non può che partire da lì, per cercare qualcosa di nuovo. Deve usare gli stessi termini, gli stessi momenti concettuali, tutte le strategie che sono possibili all'interno di quel sistema; muovendosi perciò, inevitabilmente, all'interno del sistema.

In questo, però, nel suo muoversi sulle strategie possibili in maniera critica e non dogmatica, Marx esamina gli elementi a sua disposizione in modo originale. Come ho mostrato nel secondo e terzo paragrafo, si serve di Feurbach contro Hegel e subito dopo di Hegel contro Feurbach; infine, dell'economia politica ancora contro Hegel. Raggiunge così gli strumenti strategici per avviare la critica dell'economia politica. E con essa chiudere con il sistema speculativo.

Marx, in questi tre passaggi dei *Manoscritti* ci consegna, insieme al sistema teorico per lui possibile, e cioè, dall'interno del campo ideologico in cui era necessariamente inserito, un differente metodo teorico.

Credo che il valore di questo testo non stia né in quello che Marx successivamente svilupperà, e che qui ancora non dice compiutamente¹⁶⁶, né in quello che Marx vi afferma e che negherà successivamente¹⁶⁷.

Il valore dei *Manoscritti* parigini di Marx, a mio avviso, sta proprio nella loro opacità, nel loro essere in transizione e cioè nel loro essere ancora all'interno di un campo ideologico e di indicarne, in maniera necessariamente *ambivalente*¹⁶⁸, la possibilità di fuoriuscita.

¹⁶⁵ Vedi L. Althusser, *Per Marx*, op. cit. pag. 53-67

¹⁶⁶ Particolarmente significativo in proposito è la critica di Althusser della filosofia la futuro anteriore di Schaff e all'interpretazione del giovane Marx alla luce teleologica del Marx maturo. Vedi L. Althusser op. cit. pag.38 e A. Schaff, op. cit. pag. 32

¹⁶⁷ Il fatto che Marx successivamente dichiarò, come citato sopra, l'urgenza di superare la filosofia per trasformare e non semplicemente interpretare il mondo, e che da questo un certo marxismo sostenga l'antiumanesimo di Marx (che altrimenti resterebbe necessariamente impigliato all'interno della definizione umanistica di essenza umana e pertanto all'interno di un impianto teologico e metafisico) mi pare una lettura forzata e poco attenta al significato che ha già nei *Manoscritti* la definizione di uomo quale essere appartenente ad una specie di cui ho detto sopra nel testo.

¹⁶⁸ Sul concetto di ambivalenza e sull'importanza che questo assume all'interno del pensiero e dei testi di Bauman, vedi ivi, cap I.

Credo che vadano riletti come prova, supportata da fatti testuali, di metodo teorico ovvero di una teoria metodologica.

Questa teoria è sempre in transizione, perché è sempre sospesa tra un campo ideologico dato e la ricerca di un sistema scientifico nuovo¹⁶⁹.

Questa teoria è tanto più importante quanto meno è coerente e definitiva. E' tanto più efficace quanto più scientificamente critica nei confronti dei suoi presupposti di partenza, che deve costantemente verificare e tornare a criticare.

Come? Secondo Althusser, applicando i principi scientifici marxiani e cioè: attraverso l'analisi critica del campo ideologico e della sua problematica, della relazione tra queste e la struttura sociale, della relazione tra l'individuo e l'ideologia¹⁷⁰.

Come ha scritto N. Bobbio:

"Fin dai primi anni Marx aveva espresso il proposito di dedicare la propria opera alla critica dell'economia, della politica, della morale, della religione ecc... Cominciò a sbarazzarsi della critica fatta da altri e quindi si diede alla critica della critica, anzi, [...] alla critica della critica critica. [...] Una delle sue preoccupazioni costanti fu la critica delle ideologie, da cui è nato addirittura un nuovo campo di ricerca, la sociologia della conoscenza."¹⁷¹

A mio avviso, questa "teoria in sospeso" per dirla con Althusser, questa critica radicale, mai pacificata con se stessa e col mondo, è ciò che di significativo ci consegna Marx ed è il valore dei *Manoscritti* all'interno dell'opera marxiana e del marxismo.

La problematica dell'antropologia marxista e dell'umanesimo reale di Marx vanno rilette, a mio avviso, alla luce di tutte queste considerazioni.

¹⁶⁹ Scrive significativamente Marx nel *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1974, "La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi". Cit. pag 44

¹⁷⁰ Per un approfondimento vedi L. Althusser, op. cit. pagg. 39-53

¹⁷¹ N. Bobbio, op. cit. pag. 62

Ritengo che tale problematica non possa e non debba essere né teoricamente sottovalutata né eticamente amplificata.

La questione deve essere invece afferrata come una domanda che chiede ancora una risposta e che, pertanto, spinge verso la ricerca di un nuovo campo teorico, al cui interno sono modificati tanto i termini quanto le loro relazioni.

Senza, perciò, illusioni ideologiche di risoluzione o superamento.

Nel prossimo capitolo mostrerò come Bauman affronti tutte le questioni qui poste, recuperando la problematica antropologica marxiana, non tanto dal punto di vista etico-umanistico, quanto dal punto di vista propriamente scientifico.

La scienza sociale, per Bauman, fonda la propria scientificità nella costante indagine dei propri presupposti o assunti teorici e nella relazione critica con l'ideologia in campo.

Infine, mostrerò come Bauman arrivi ad una concezione della Comunità non attraverso la lettura etico-umanistica di Marx ma attraverso un nuovo impianto scientifico fondato sulla problematica antropologica marxiana, quale presupposto scientifico e teorico dei *Manoscritti economico-filosofici del '44*.

CAPITOLO III

- *Le radici filosofiche del concetto di Comunità* -

*Perché il giudizio universale
non passa per le case
Le case dove noi ci nascondiamo
Bisogna ritornare nella strada
Nella strada per conoscere
chi siamo.*

(Giorgio Gaber)

§ 1. La ricapitolazione della teoria.

Nel I capitolo ho esposto il pensiero di Bauman a partire dalla triade *Vita pubblica - Vita privata - Politica* mettendone in evidenza la critica alle concezioni "comunitariste" da cui è possibile rintracciare un uso del concetto e del termine *Comunità umana* che ha radici filosofiche marxiste.

Nel secondo capitolo ho analizzato i *Manoscritti economico-filosofici del '44* di K Marx e ho cercato di dimostrare che il dibattito tra umanesimo e antiumanesimo marxista¹⁷² non ha colto una questione centrale: la questione della teoria ovvero, della pratica teorica marxiana. Ho cercato di dimostrare attraverso l'analisi testuale dei *Manoscritti* che, in essi, la problematica fondamentale è quella della relazione tra teoria e ideologia cioè tra una determinata problematica e il campo ideologico all'interno del quale essa è inserita. Ho mostrato come Marx, partendo dal campo ideologico della critica dei giovani hegeliani a Hegel, ed in particolare dalla critica di Feurbach, si riconfronta con la dialettica hegeliana e, grazie alle sue recenti acquisizioni in campo di economia politica, giunge alla critica positiva del metodo speculativo e all'acquisizione di nuovi presupposti su cui fondare la sua teoria e il suo metodo. I presupposti di Marx sono: l'oggettivizzazione come processo storico-

¹⁷² Vedi ivi, capitolo II, § 1 e § 5.

dialettico e l'uomo come essere appartenente ad una specie la cui caratteristica specifica è l'oggettivizzazione. Con questi nuovi presupposti per Marx è possibile operare con una metodologia realmente positiva e con una teoria che sia finalmente fondata sui fatti e non su astrazioni speculative.

Cercherò di dimostrare in questo capitolo che Bauman ha assunto questi due elementi a fondamento della sua sociologia facendone i presupposti della sua metodologia sociologica e della sua teoria sociale ovvero, della sua concezione della *Comunità*.

Analizzerò dunque alcuni testi di Bauman, di cui, in ordine di pubblicazione: *Images of Man in the Modern Sociology* del 1967, *Tempi moderni-marxismo moderno* del 1968 (l'anno dell'esilio dalla Polonia), *Socialismo come utopia attiva* del 1976, (testi che risalgono tutti al "periodo inglese" antecedente alla pensione); infine, *Teoria critica* del 1991.

Prima di entrare nell'analisi di questi testi è a mio avviso necessario approfondire una questione.

Nel Capitolo I ho sostenuto che la tendenza ad intendere e interpretare le opere degli scrittori come naturali espressioni della loro vita, è inadeguata all'intento ermeneutico da cui muove e che riduce, anziché facilitare, le possibilità di comprensione e di sviluppo dei testi stessi.

Tuttavia, voglio chiarire che non credo affatto che gli elementi *storici, pratici e materiali* della vita degli uomini siano secondari o indifferenti nella formazione e costruzione della personalità degli individui.

Credo invece che ciascun individuo sia inserito all'interno di uno o più contesti (o *sistemi*) che ne determinano, in maniera complessa e plurima, le problematiche e le condizioni di esistenza.

Credo inoltre che questi elementi *storici, pratici e materiali* vadano intesi come costitutivi di irriducibili formazioni iniziali, i cui successivi sviluppi ed esiti non sono

prevedibili e, tuttavia, sono comprensibili analizzandone i processi di modificazione storico-materiale e dall'interno delle nuove formazioni sistemiche raggiunte.

Pertanto, ritengo necessario dare qui alcuni elementi biografici (nel senso di storici, pratici e materiali) su Bauman e mettere in evidenza la trama delle opere sopra citate, in ordine di pubblicazione.

I testi che analizzerò in questo capitolo, infatti, appartengono quasi tutti ad un particolare periodo della vita di Bauman, e cioè, il periodo dell'esilio e dei primi anni inglesi; la riflessione che ne emerge, i contenuti o meglio, la problematica principale, deve e può essere compresa soltanto all'interno del nuovo *sistema* in cui Bauman viene a trovarsi e di cui è necessario acquisire delle informazioni.

Ho già detto che Bauman è polacco, di origine ebraica e di famiglia umile. Nasce nel 1925 in Polonia a Poznan; nel 1939, durante l'Olocausto, fugge con la famiglia in URSS e si arruola tra le file dell'esercito polacco per combattere il nazismo. In quel periodo sogna di diventare fisico e per un paio di anni riesce a frequentare un corso di fisica per corrispondenza. Ma la vita militare dissolve questi sogni e ridefinisce i suoi progetti, e così Bauman fa carriera militare nell'esercito fino a raggiungere il grado di Capitano. Quando rientra in Polonia, con l'esercito, la sua prospettiva è quella di contribuire fattivamente alla ricostruzione post-bellica e liberare il suo paese da uno stato di miseria e di arretratezza unici in occidente. La Polonia in quegli anni è animata da un fermento culturale e sociale nuovo, nuove prospettive, nuove speranze di giustizia ed uguaglianza, la fine delle discriminazioni, per dirla con le parole di Bauman:

" [...] i nuovi poteri promettevano una vita ugualmente dignitosa a tutti [...]"¹⁷³

¹⁷³ Z. Bauman - K. Tester, *Società, Etica, Politica. Conversazioni con Z. Bauman*, op. cit. pag. 19

Ma il sottile filo rosso dell'antisemitismo polacco sarà duro a morire e, come ho detto nel capitolo II, sarà più e più volte agitato dai poteri politici e istituzionali in funzione del nazionalismo e per distogliere la popolazione da altre problematiche politiche e sociali. Nel '53, nell'ambito di una epurazione antisemita per la degiudaizzazione delle forze militari, Bauman viene espulso dall'esercito.

In seguito a ciò si rivolge al mondo dell'accademia iscrivendosi alla facoltà di sociologia; in quegli stessi anni, che sono stati definiti "gli anni più bui della sociologia polacca"¹⁷⁴, il processo di stalinizzazione in Polonia vede la sospensione dei corsi di sociologia tenuti dai più grandi intellettuali prebellici, tra cui Ossowski, successivamente reintegrato nel '56, con l'ascesa di Gomulka al governo della Dieta polacca.

Bauman consegue dunque la laurea in filosofia e un Master in scienze sociali all'università di Varsavia e dal 1954 ottiene alcuni insegnamenti presso varie facoltà: scienze sociali, filosofia ed economia. Infine, tiene la cattedra di Sociologia Generale dal 1964 al 1968, anno in cui viene espulso anche dall'università. E' ebreo ed è accusato di essere il leader della montata proteste studentesca.

Da questo momento in poi inizia l'esilio. Per circa tre anni si sposta tra varie università e paesi: Israele, Stati Uniti, Australia ed infine l' Inghilterra, dove si stabilisce nel '72 come insegnante di Sociologia presso l'Università di Leeds, e dove rimane anche dopo il pensionamento, raggiunto nel '90.

Scrivo Bauman ricordando il periodo dell'esilio e dei primi anni di permanenza in Inghilterra:

¹⁷⁴ Vedi K. Tester, *Il pensiero di Zygmunt Bauman*, op. cit. pag. 15

" Non ricordo di aver dedicato molta attenzione alla mia identità, almeno per il suo aspetto nazionale, prima del brutale risveglio nel marzo del 1968 quando il mio essere polacco venne messo pubblicamente in dubbio "¹⁷⁵

e ancora:

" La Gran Bretagna era il paese che avevo scelto [...] quando la permanenza in Polonia, il mio paese di nascita, era diventato impossibile perché mi era stato tolto il diritto di insegnare. [...] Laggiù, però, in gran Bretagna, io ero un immigrato, un nuovo venuto, fino a non molto tempo fa un profugo da un paese straniero, un alieno. " ¹⁷⁶

I rari accenni di Bauman alla propria storia personale non hanno niente di drammatico e non trapela alcuna particolare sofferenza. Con delicata sobrietà Bauman racconta alcuni momenti significativi della propria vita, come quello dell'esilio, curandosi sempre di collocarli in un contesto sociale, culturale e politico e di connetterli alle storie di altri uomini e altre donne. Quello che emerge è che la sua condizione non ha niente di unico, speciale, individualmente drammatico, bensì è *comune* a molti altri uomini e donne, è una condizione generale.

" Condivido questo fato con i milioni di rifugiati e di migranti che il nostro mondo in rapida globalizzazione produce a ritmo sempre più veloce. [...] La peculiarità della mia biografia hanno semplicemente messo bene in vista quel genere di condizione oggi piuttosto diffuso e in via di diventare quasi universale."¹⁷⁷

¹⁷⁵ Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Bari, 2003, pag. 6

¹⁷⁶ Ibid. pag. 3

¹⁷⁷ Ibid. Pag. 7

E' questa condizione generale, la comune situazione di sofferenza umana che merita di essere raccontata, ricostruita, analizzata e modificata. Questo è il compito della sociologia, la sua ancor più attuale urgenza pratica e teorica.

Questa, per Bauman, è la necessità pratica di una Teoria che sia scientificamente Critica e costantemente autocritica: che sappia analizzare e criticare, mettere a verifica se stessa e, dunque, i propri presupposti, oggetti e strumenti per trasformarli e riattualizzarli con il modificarsi del contesto e delle sue interazioni, interne ed esterne.

Questo è il principale insegnamento teorico e metodologico che Bauman dichiara di aver ricevuto dai suoi maestri di sociologia negli anni '50 in Polonia:

" Quando, verso la fine degli anni '50, cominciai a visitare le università straniere, rimasi colpito da quanto fossero chiuse e unilaterali le visioni della sociologia presenti altrove. [...] La concezione della sociologia trasmessa dai miei docenti di Varsavia si basava su un discorso ancora in atto e ben lontano dal concludersi, sull'autoanalisi e sulla continua ricapitolazione"¹⁷⁸.

La continua ricapitolazione per Bauman è il metodo, lo strumento, la Teoria in quanto Critica, la Prassi della Teoria critica.

Nel '68, nel momento dell'esilio dalla Polonia, e negli anni immediatamente successivi alla stabilizzazione in Inghilterra, Bauman è alle prese con un'opera di ricapitolazione non indifferente: è un esule, è in una terra straniera, è un sociologo marxista ma la sociologia, in Polonia, non è riuscita a migliorare la situazione di sofferenza umana e di ingiustizia; per di più, in virtù di questa fede sociologica¹⁷⁹ e

¹⁷⁸ Z. Bauman - K. Tester, op. cit. pag. 21

¹⁷⁹ Significativa a tal proposito è la dichiarazione di Bauman in *Società etica politica. Conversazioni con Z. Bauman* op. cit. pag. 19: "Lei dice di non aver mai creduto che la sociologia potesse cambiare il mondo. Bè, io ci credevo e non posso giurare di aver perduto quella fede, sebbene abbia mutato radicalmente la mia concezione del mondo in cui dovrebbe e potrebbe essere portato a termine tale compito".

della pratica accademica che ne ha fatto, è stato espulso dall'accademia e dalla Polonia.

Ora Bauman, in questo nuovo *sistema*, deve ricapitolare tante cose: l'oggetto della sociologia, il suo compito, gli strumenti di analisi; in sintesi, la Teoria nel suo insieme.

Lo fa nel corso di alcuni anni, dal '67 all'91, gli anni in cui pubblica i testi sopra citati. In essi Bauman fa i conti anzitutto con il marxismo e con Marx; senza mai *liquidarlo* né in direzione semplicemente revisionista né in direzione differentemente dogmatica o ideologica.

E' da questi testi, e dall'opera di ricapitolazione che li sostiene, che emerge con forza il riferimento al Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* del '44.

Un riferimento che dalla metà degli anni '80 sarà sempre più implicito e meno evidente nelle sue opere. Non perché sia abbandonato o *superato* bensì proprio perché ne va a costituire l'impianto teorico e critico a partire dal quale è possibile, per Bauman, osservare, analizzare, descrivere il sistema sociale contemporaneo con i suoi meccanismi e le sue conseguenze; da cui è possibile, infine, indicare la possibilità di una *comunità umana* fondata non più sul presupposto ontologico e metafisico di una essenza umana (nelle diverse varianti di stampo umanistico, razionalista, fenomenologico o positivista) ma sull'analisi e la critica delle sue strutture sociali storicamente determinate e dei sui presupposti.

Altrettanto significativa la dichiarazione rilasciata in una intervista con P. Beilharz e pubblicata in P. Beilharz, *Globaizzazione e localizzazione*, op. cit. pag 386 : " Quasi mai la domanda sociale di sociologia fu così forte come ai nostri giorni, quando il mondo in cui viviamo diventa da un momento all'altro più pressante e più inaccettabile nello stesso tempo."

§ 2. L'immagine pre-empirica dell'uomo.

Cos'è dunque per Bauman l'essere umano?

In un importante articolo del 1967, pubblicato in lingua inglese nel *Polish Sociological Bulletin* con il titolo "Image of Man in the Modern Sociology"¹⁸⁰, Bauman affronta la questione dell'uomo in modo esplicito, connettendola immediatamente alla questione della teoria metodologica e anticipando le sue successive elaborazioni, relative alla definizione di uomo e all'articolazione di un sistema scientifico nelle scienze sociali, che vada a definire ruolo e compiti della sociologia.

Scriva Bauman:

" It is rather difficult by now to maintain the fashionable once upon a time illusion that theory and methodology constitute two separated and relatively independent fields of scientific thinking."¹⁸¹

L'assunto iniziale di Bauman è che non è possibile separare la teoria dalla metodologia, come se fossero due ambiti distinti della ricerca scientifica.

Ritenere di poter separare una teoria scientifica dal suo metodo di indagine è stata l'ingenuità errata dell'empirismo, che ha inteso la teoria come un miracoloso derivato dei *fatti per sé* e ha, pertanto, ridotto i compiti dello scienziato all'affinamento di tecniche e metodi per registrare e catalogare i fatti.

Se nell'ambito della scienza della natura si è affermato da tempo, dice Bauman, il principio per il quale i fatti non esistono *per sé* ma all'interno di un sistema di riferimento teorico e metodologico determinato, nella sociologia questo errore positivistico continua a funzionare e, di conseguenza, molti sociologi sottoscrivono una visione della sociologia così riassumibile: la teoria è secondaria ai fatti, in quanto

¹⁸⁰ Z. Bauman, "Image of Man in the Modern Sociology", in *The Polish Sociological Bulletin*, n 1, 1967

¹⁸¹ Ibid. pag. 13

loro semplice descrizione sintetica; essa nulla aggiunge ai fatti mentre invece qualsiasi teoria è contenuta nei fatti, proprio come:

" all generations of mankind were contained [...] in Adam's spermatozoa"¹⁸².

Così, con chiari accenti ironici, Bauman critica il residuo metafisico del positivismo applicato alla sociologia. L'immagine dell'uomo, dice Bauman, è ridotta a semplice prodotto della ricerca positivista e quindi, ribaltando il punto di vista, il positivismo, suo malgrado, produce (o meglio riproduce) una definizione di essere umano sulla base dei suoi presupposti metodologici di indagine, sulla base, cioè, di presupposti teorici mascherati da strumenti scientifici.

In sintesi, il positivismo assume un'immagine intellettuale dell'uomo esattamente come tutte le altre correnti sociologiche.

Infatti, scrive Bauman:

" The pre-empirical image of man is not so much regrettable "bias" as indispensabile pre-condition of any research. One cannot do without it"¹⁸³

Tuttavia, continua Bauman, le immagini intellettuali dell'uomo non sono significative tutte allo stesso modo né sono neutre sul piano sociologico. Infatti, ciascuna di esse definisce l'oggetto e il compito della sociologia e questo, per Bauman, non è in alcun modo un fatto neutro, né dal punto di vista delle implicazioni teoriche, né dal punto di vista delle implicazioni politiche, né, infine, dal punto di vista di quelle etiche.

Per Bauman è possibile rintracciare alcune opposizioni principali tra le differenti immagini intellettuali dell'uomo, osservando il loro funzionamento all'interno di tre differenti sistemi di riferimento. Fatte le dovute analisi e

¹⁸² Ibid. pag. 13

¹⁸³ Ibid. pag. 14

valutazioni, è possibile fare una scelta basata su criteri razionali e scientifici e "giustificare" così la scelta di un'immagine dell'uomo.

Prima di continuare nell'analisi delle opposizioni annunciate, è necessario che io sottolinei una questione particolarmente importante ai fini di questa tesi.

Bauman, in questo articolo, utilizza una struttura analitica e alcune argomentazioni che anticipano tutte le sue successive acquisizioni in merito a teoria e metodologia sociale, cioè in merito alla *teoria critica*. Pone, infatti, l'immagine dell'uomo all'interno di un sistema di riferimento (o di un *campo ideologico* per dirla nei termini del capitolo II) e ne indaga il funzionamento, le interconnessioni e le conseguenze sul piano teorico, metodologico, politico ed etico. Espliciterò le conclusioni in merito alla fine di questo paragrafo. Tuttavia, è importante, fin da ora, sottolineare che la struttura analitica di questo articolo è già una applicazione della metodologia marxista ovvero della teoria metodologica marxista, di cui ho analizzato gli elementi nel capitolo II.

Per Bauman le opposizioni fondamentali dell'immagine dell'uomo nel loro funzionamento sono: immagine meccanicistica/immagine attivista, immagine conformista/immagine innovativa, immagine generale/immagine determinata.

L'immagine meccanicistica dell'uomo è il presupposto teorico e metodologico del positivismo. Gli esseri umani, come gli oggetti inanimati o gli organismi elementari, sarebbero dei *reattori* o a stimoli esterni o a impulsi interni. Raccolto un certo numero di informazioni sul meccanismo di tali reazioni ed elaborato un modello completo, sarebbe possibile prevedere il comportamento umano con la precisione meccanica del comportamento standardizzato delle macchine e, quindi, sarebbe possibile prevedere, controllare e manipolare l'essere umano in funzione dell'adattamento e dell'integrazione sociale.

Scrivo Bauman, riassumendo il punto di vista del sociologo positivista:

" Human atoms must be the product of inexorable natural laws similar to those controlling the behaviour of atoms; if it were not so, a rigorous science of man could not exist. If man were able to exert minimal influence over events in his life, accurate preadiction of behaviour would be impossible even in teory."¹⁸⁴

In contrapposizione a questa tendenza, Bauman descrive l'immagine attivista dell'uomo. In questa immagine l'uomo non è solo un reattore ma anche un *attore*. Le sue azioni non possono essere considerate semplici reazioni a stimoli e input esterni o interni ma devono essere ritenute procreazioni ovvero, *prodotti tipicamente umani*.

L'immagine attivista dell'uomo è il presupposto teorico della sociologia umanista.

Gli esseri umani, pertanto, non sarebbero prevedibili nei loro comportamenti, poiché qualcosa di tipicamente umano, che differenzia l'uomo dalla macchina, sfugge inevitabilmente al controllo e alla capacità di previsione; la libera attività creatrice, in quanto libera da leggi meccanicistiche, è di per sé imprevedibile e incontrollabile.

Bauman aderisce a questa immagine dell'uomo, poiché essa definisce gli obiettivi scientifici e la funzione della sociologia nei termini teorici, politici ed etici per lui corretti:

" it aims at making the human behaviour less predictable by activatiing inner, motivational sources of decision - supplying the human beings with ampler knowledge of their situation and so enlarging the sphere of their freedom of choise"¹⁸⁵

Dunque, per Bauman, la Sociologia ha il compito di rendere il comportamento umano meno prevedibile e di ampliare la libertà di scelta dei singoli individui, supportandoli con elementi di conoscenza e attivandone le energie motivazionali e procreative.

¹⁸⁴ Ibid. pag. 13-14

¹⁸⁵ Ibid. pag. 15

In seconda battuta Bauman critica la visione dell'uomo quale essere *conformista* ovvero tendente all'adattamento, all'obbedienza e alla "normalità".

L'uomo per Bauman è, invece, un essere naturalmente *innovativo*, in quanto, nella sua libera attività creatrice, è imprevedibile e produce imprevisti.

Esso diventa anormale, se costretto a vivere all'interno di un'organizzazione delle relazioni sociali iniqua e inadeguata alla sua umanità.

L'immagine dell'uomo conformista per Bauman è un'immagine sociologica ancora implicata con il razionalismo e con la batteria dei concetti tipici della filosofia speculativa. Essa parte dal presupposto astratto della ragione ordinatrice e deduce da essa il concetto di normalità e devianza. Invertendo i termini del rapporto tra uomo e ragione, definisce l'uomo attraverso un'astrazione intellettuale, che mal si accorda con il compito della sociologia; per Bauman, infatti, la sociologia non ha il compito di favorire l'adattamento dell'uomo all'interno delle diverse forme di organizzazione delle relazioni sociali ma di:

"teaching men to understand themselves or each other better"¹⁸⁶

La terza e ultima opposizione, che Bauman descrive, è quella tra l'immagine dell'uomo *generale* e l'immagine dell'uomo *determinato*.

Secondo Bauman non è possibile estrapolare leggi generalizzate dell'azione umana. Infatti, tali leggi sarebbero il prodotto di un'assunzione pre-empirica dell'uomo, quale soggetto utilitarista, razionale e orientato al guadagno ovvero della visione dell'uomo presupposta dalla moderna psicologia comportamentista. Tale immagine dell'uomo, però, non è altro che il derivato dei rapporti di mercato e di una loro generalizzazione. L'uomo, infatti, è determinato dalla forma organizzativa delle sue relazioni sociali in un determinato contesto e, per questo, l'immagine dell'uomo non è altro che il riflesso di tali forme, la sua *coscienza alienata*.

¹⁸⁶ Ibid. pag. 17

Nel descrivere quest'ultima opposizione, Bauman affronta la questione del rapporto tra *oggetto* indagato, *metodologia* e *teoria* e, quindi, la questione del sistema scientifico in rapporto al campo ideologico.

Dice Bauman: l'antica disputa tra nominalisti e realisti, e con essa la disputa sull'unità o diversità dei tipi umani è una controversia che nella sociologia attuale sembra ormai superata; è chiaro che l'umanità è diversificata in molteplici tipologie ed è altrettanto chiaro che, se confrontiamo l'umanità con altre *specie* animali, essa si compone come un'unità specifica e totale. La soluzione di questa contraddizione sta nel porre le due affermazioni su due livelli distinti di analisi, separando la metodologia sociale dalla teoria dell'uomo.

Questi due regni separati sono accettati senza problemi dai sociologi ma i confini che separano questi due regni sono, non a caso, i confini più controversi del mondo.

Indagare questi confini, per Bauman, è compito del sociologo in quanto scienziato sociale.

Prima di chiudere l'analisi di questo testo è necessario tracciare alcune conclusioni che, a mio avviso, sono centrali per dimostrare la radice filosofica marxista di Bauman e collocarla nel testo dei *Manoscritti economico filosofici del '44* di K Marx.

Per chiarezza espositiva è opportuno distinguere due livelli: quello *cognitivo* dell'immagine dell'uomo, che Bauman assume come suo presupposto, e quello *meta-cognitivo* della riflessione sul sistema scientifico delle scienze sociali.

Inizierò dal piano cognitivo: innanzitutto per Bauman l'uomo è un essere attivo e libero. L'uomo agisce liberamente e attraverso tale attività crea e trasforma costantemente se stesso e le proprie produzioni.

Secondariamente, l'uomo è un essere innovativo e pertanto anticonformista e ribelle. La sua libera attività creatrice è anche il tratto della ribellione agli elementi

che impongono condizioni inique e un'organizzazione delle relazioni perversa e inadeguata alla sua condizione umana.

Infine, l'uomo è contemporaneamente generale e determinato. E' determinato dai suoi prodotti sociali e storici, all'interno dei quali è inevitabilmente inserito; è generale nella sua attività libera e innovativa, che lo costituisce come specificatamente appartenente all'umanità e non ad un'altra specie animale.

Ecco dunque che Bauman assume *l'uomo* dallo stesso punto di vista espresso da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*.

La sua immagine dell'uomo è quella di Marx.

Ancor più radicalmente marxista, è la questione posta da Bauman sul secondo livello di analisi ovvero sul piano meta-cognitivo.

La problematica dell'immagine dell'uomo, la questione della definizione dell'essenza umana, in Bauman, non è una questione irrilevante per la sociologia, perché, direttamente o indirettamente, ciascuna metodologia sociale presuppone una tale immagine: non può fare senza un'immagine pre-empirica dell'uomo. La questione non può essere abbandonata e trascurata come residuo metafisico di competenza dei filosofi e della filosofia: se la sociologia si vuole costituire come scienza, deve indagare i propri presupposti e metterne a verifica le conseguenze teoriche e metodologiche. I confini tra generale e particolare, pertanto, vanno indagati approfonditamente e l'oggetto della scienza sociale deve essere scelto dopo una attenta analisi dei presupposti e delle sue implicazioni.

Bauman ha esplicitato all'inizio dell' articolo, infatti, che teoria e metodologia non possono stare in due regni separati, poiché il metodo sociologico è sempre determinato da un particolare programma di ricerca; e questo programma di ricerca è determinato in tutte le sue parti significative dall'oggetto indagato e dai presupposti con cui esso è definito come presupposto. L'immagine dell'uomo presupposta sottende tutto l'impianto e il sociologo, proprio per non rimanere

imbrigliato nel campo ideologico da cui si muove, ha il compito *deontologico* di indagare i suoi presupposti teorici, provare a selezionarli attentamente ed estrarne tutte le implicazioni sul piano teorico, metodologico, politico ed etico. Solo così, infatti, può operare una scelta consapevole e critica sul modello da utilizzare.

Dunque: per Bauman, come per Marx, ogni teoria è necessariamente inserita all'interno di un campo ideologico, determinato dai rapporti di potere che definiscono i presupposti ideologici della teoria.

Per Bauman, come per Marx, ogni teoria definisce un suo metodo ed esso non può essere distinto dalla teoria come un livello separato, pena l'alienazione della coscienza e l'assunzione acritica del campo ideologico al cui interno è inserita.

Infine, per Bauman, come per Marx, è necessario indagare i presupposti ideologici che definiscono l'oggetto della ricerca, per operare quella rottura epistemologica che separa mito e scienza, ideologia e scienza. E scegliere, così, un diverso presupposto teorico, che sia critico e *catastrofico*, all'interno della catena delle conseguenze scientifiche ed etiche in cui è implicato e che implica.

L'ipotesi di fondo di questa tesi è che, questi due livelli, quello cognitivo e quello meta-cognitivo si integrano, per Bauman, nell'assunzione della definizione marxiana di uomo come *essere appartenente ad una specie* e nell'apprendimento della *teoria metodologica* che emerge dai *Manoscritti*; queste conclusioni, tuttavia, devono ancora essere sostenute dall'analisi di altri testi di Bauman particolarmente significativi in merito.

§ 3. L'integrazione tra oggetto, metodo e teoria.

I due temi centrali dell'articolo sopra analizzato, la tematica *dell'immagine dell'uomo* e quella della *relazione tra scienza e ideologia*, sono ripresi e ulteriormente

sviluppati da Bauman in un testo dell'anno successivo intitolato: *Tempi moderni, marxismo moderno*¹⁸⁷.

Bauman, in questo testo, esplicita chiaramente la radice marxista del suo pensiero e ne approfondisce gli aspetti più significativi sul piano della teoria sociale.

Come nell'articolo precedente, Bauman inizia con la critica al modello corrente della sociologia ovvero al modello positivista e manageriale. Ma questa volta approfondisce la sua analisi e dimostra l'aspetto ideologico, sottostante alla pretesa di certezza e scientificità, proprie del positivismo.

E' importante sottolineare che, nell'analisi dei presupposti positivisti nelle scienze sociali, Bauman pratica già un approccio marxista, una teoria e un metodo marxista.

Infatti, inizia ad indagare la tendenza positivista nella scienza sociale, collocandola all'interno del contesto delle relazioni sociali in cui è inserita.

Scrive:

" [...] dobbiamo formulare, tuttavia, alcune osservazioni sui fattori sociali che sono, almeno in parte, responsabili dell'attuale posizione delle scienze umane."¹⁸⁸

Il positivismo e il managerialismo in sociologia, per Bauman, non sono altro, che il campo ideologico determinato da una particolare forma di organizzazione moderna delle relazioni interumane: l'organizzazioni su larga scala¹⁸⁹.

Queste organizzazioni, secondo Bauman, hanno la necessità di disporre pienamente degli individui che ne fanno parte, hanno la necessità di prevedere e controllare i loro comportamenti e il tipo di risposte che mettono in campo, date

¹⁸⁷ Z. Bauman, "Tempi moderni, marxismo moderno", in *Social Research*, 34, 3, 1968

¹⁸⁸ Z. Bauman, *Tempi moderni, marxismo moderno*, op. cit. , trad. a cura di Edmondo Coccia, in P. Beeilharz, *Globalizzazione e Glocalizzazione*, op. cit. pag. 60

¹⁸⁹ L'analisi delle organizzazioni su larga scala e dell'attitudine manageriale della moderna società capitalistica era stata precedentemente svolta da Bauman in un testo fondamentale degli anni '50 intitolato: *Lineamenti di una sociologia marxista*, Editori Riuniti, Roma 1971. In particolare rimando alla lettura del cap. I, parte seconda, § 7 pagg. 161-172

determinate situazioni. Tali organizzazioni sono interessate, anzitutto, all'ordine e alla strutturazione del mondo, che è multiforme, differenziato e disomogeneo.

Per assolvere al loro compito ordinatore, devono necessariamente mantenere un ordinamento interno e un pieno controllo sugli eventuali elementi di disordine.

La sociologia positivista è la scienza sociale che meglio risponde a questa necessità e, pertanto, quantificazione, classificazione, previsione e controllo sono i principi euristici da essa scelti. La sua immagine dell'uomo come elemento reattivo, che risponde a stimoli esterni o impulsi interni e, quindi, la tendenza ad intendere i problemi umani in termini di miglior adattamento, definisce il compito del sociologo positivista come un compito essenzialmente tecnico e manageriale.

Scriva Bauman:

" E' semplicemente naturale che il folklore intellettuale, alimentato come sempre con le briciole cadute dai banchetti della cultura di padroni [...] mostri attualmente una inevitabile tendenza a porre i problemi personali in termini manageriali [...] E' questa la forma moderna della falsa coscienza (secondo la terminologia di Marx)".¹⁹⁰

Per Bauman l'approccio marxista si contrappone chiaramente al programma della sociologia positivista. Gli aspetti fondamentali di questa opposizione sono, ancora una volta, *l'oggetto di indagine, la metodologia, la teoria*; questi tre elementi che si integrano l'un l'altro, andando a costituire la *weltanschauung* marxista, sono differenti, non solo dalla moda positivista nelle scienze sociali ma anche, precisa Bauman, da un certo marxismo che ha attribuito a se stesso un'arrogante scientificità e che, di fatto, ha ridotto il programma originale di Marx ad una sorta di *determinismo economico*.

Scriva Bauman:

¹⁹⁰ Z. Bauman, "Temi moderni, marxismo moderno", op. cit. pag. 62

" Non solo non c'è alcunché di particolarmente marxista in tentativi di spiegazioni genetiche semplificate, monofattoriali, dei fenomeni sociali, ma vi risulta implicata un'abitudine metodologica quanto mai estranea ai postulati di base di Marx."¹⁹¹

In questo testo, Bauman chiarisce la sua adesione al marxismo dal punto di vista della teoria scientifica ma anche dal punto di vista politico ed etico. Anzi, è esattamente dalla definizione di ciò che, secondo lui, è il portato originale ed unico della scienza marxista, che Bauman si colloca politicamente e definisce eticamente il ruolo della sociologia nella società. In alcuni scritti successivi, come ad esempio *Socialism: the Active Utopia*¹⁹², svilupperà l'analisi e la collocazione politico della sua sociologia; le conseguenze che ne trarrà saranno inoltre molto importanti per comprendere pienamente l'implicazione etica della sua analisi della modernità liquida, esposta nel capitolo I, e il senso della missione che Bauman attribuisce alla sociologia.

Tuttavia, l'impianto teorico con cui Bauman opera come sociologo, non è eminentemente etico ma è prettamente scientifico, nel senso marxiano del termine.

Ma cosa significa per Bauman la scientificità del Marxismo?

Certamente, come ho già detto, non significa un'adesione alla tradizione del determinismo economico. Infatti, secondo Bauman, il forte interesse di Marx per la questione economica è da intendersi non tanto sul piano genetico quanto sul piano strutturale. Marx, secondo Bauman, ha inteso l'economia come l'ambito più vantaggioso in cui osservare le interazioni umane, come il sistema più articolato per descrivere la struttura sociale capitalistica ovvero la forma organizzativa delle relazioni interumane e dei rispettivi poteri nell'epoca moderna. Secondo Bauman, l'oggetto di interesse di Marx è l'organizzazione delle relazioni umane; non tanto l'economia come disciplina sovrana, quanto le relazioni di dipendenza interumane, i meccanismi di funzionamento

¹⁹¹ Ibid. pag. 59

¹⁹² Z. Bauman, *Socialism: the Active Utopia*, Allen & Unwin, 1976

della società e l'ambito di libertà umana all'interno del contesto sociale, di cui l'economia mette in bene rilievo alcuni elementi strutturali.

Marx, per Bauman, avrebbe cercato una tale comprensione attraverso l'analisi dei rapporti economici non in una logica causa-effetto, non sul piano genetico, bensì in una logica di complessità multifattoriale e cioè sul piano strutturalistico.

Infatti, secondo Bauman, la peculiarità del marxismo in quanto scienza è proprio lo sforzo ostinato di ricomporre la frammentarietà delle differenti discipline; esse sono state separate e disgiunte le une dalle altre da quella stessa attitudine moderna e capitalistica di *divisione del lavoro* e di *estraniazione dei prodotti*.

Il riferimento ai *Manoscritti economico filosofici del '44* di Marx, che ho analizzata nel Capitolo II, è qui esplicito e significativo. Le parti del testo di Marx, particolarmente rilevanti per comprendere il marxismo di Bauman, sono: la *Prefazione*, in cui Marx delinea il suo programma (trattare separatamente la critica dell'economia, della politica, della morale, della religione per poi riassumere in un lavoro a parte sia la connessione di insieme, sia il rapporto delle singole parti) e il capitolo sul lavoro estraniato, in particolare, l'analisi relativa all'alienazione dell'uomo dall'attività produttiva (in cui Marx dimostra che l'uomo separato dai suoi prodotti è separato anche dalla stessa sua attività produttiva e, quindi, i suoi prodotti sono alienati e a lui contrapposti).

Scriva Bauman, seguendo quasi testualmente l'analisi marxiana dell'inversione tra soggetto e predicato, attiva nell'alienazione dell'uomo nel lavoro estraniato:

" Se noi percepiamo questo processo come un aggregato di funzioni relativamente separate, poste in contesti pienamente autonomi di riferimento, ciò può spiegarsi unicamente come un effetto feed-back d'astrazione cognitiva feconda, ma anche fuorviante."¹⁹³

¹⁹³ Z. Bauman, *Tempi moderni, marxismo moderno*, op. cit. pag. 59

Se noi, dice Bauman, continuiamo ad operare all'interno di una separazione tra discipline che sembrano indipendenti e del tutto scollegate le une dalle altre, approcciandole come campi differenti della comprensione umana, ciascuna con specifiche regole di funzionamento e principi euristici autonomi, ciò è in virtù di una distopia che riproduce, a livello delle discipline umane, la frammentazione in cui è attualmente scomposto *l'uomo in quanto tale*. Si tratta cioè di un corto circuito tra un'immagine dell'uomo astratta e frazionata in differenti ambiti vitali e il prodotto riflessivo di tale immagine frammentata, che assume quella frammentazione e la riproduce come coscienza alienata. La frammentazione in discipline separate, quindi, con un effetto feedback, riproduce all'infinito quella stessa immagine frammentaria dell'uomo.

All'interno di un sistema scientifico così funzionante e meccanicisticamente saturo, per Bauman, non c'è possibilità di cambiamento, non c'è possibilità di sviluppo sistemico, che non sia il semplice girare a vuoto dell'interazione tra uomo alienato e prodotti alienati.

Ma, per Bauman, lo sociologia ha il compito primario di rendere gli uomini maggiormente consapevoli di se stessi e delle proprie relazioni e, quindi, maggiormente liberi di realizzare se stessi all'interno delle relazioni in cui sono inseriti.

Per Bauman, dunque, è necessario scegliere una problematica e dei postulati di base che rispondano propriamente alla funzione antropologica della sociologia, quella sociologia:

" che considera la stessa società come un mezzo migliore o peggiore per adattare l'ambiente naturale o culturale alle esigenze umane."¹⁹⁴

Infatti, se la funzione manageriale della sociologia moderna considera l'uomo come un'entità che deve essere adattata alla società e all'ambiente, invertendo così

¹⁹⁴ Ibid. pag. 63

soggetto e predicato, la sociologia nella sua funzione antropologica considera l'uomo, nella sua specificità umana, come un essere che adatta l'ambiente e la società alle sue proprie esigenze.

E' necessario dunque, per Bauman, ripartire dai postulati di base di Marx e correggere quella stessa inversione che Marx ha corretto nella dialettica hegeliana: l'inversione tra il soggetto ed il predicato.

Il primo postulato è quello antropologico, che definisce l'uomo come essere appartenente ad una specie e, quindi, come essere generale.

Il secondo postulato è quello che definisce la caratteristica della specie e, quindi, l'umanità dell'uomo come attività libera e determinata.

La scientificità dell'antropologia marxista è data dall'integrazione di questi due postulati che, integrandosi in un'unità totale, simultaneamente finita e infinita ovvero nell'unità di uomo e specie, aprono la possibilità scientifica dello studio dell'uomo all'interno delle sue produzioni sociali, storiche, economiche, culturali, da lui stesso create e determinate.

Per chiarire ulteriormente questo elemento, che è l'elemento cardine del marxismo di Bauman, e in ultimo della sua visione della Comunità, è necessario avvalersi delle riflessioni sviluppate nel Capitolo II ed in particolare nelle conclusioni: se l'uomo, in quanto essere finito, appartiene ad una specie, che ha come caratteristica vitale il rendere finito l'uomo nel determinarlo come essere appartenente ad una specie, allora anche la specie è determinata. Il presupposto materiale e reale dell'uomo determinato oggettivizza e definisce la specie nella sua caratteristica principale, e così, la rende finita sul piano dell'essere e infinita sul piano del divenire.

In questo senso Bauman afferma:

" L'unica realtà autentica è l'uomo in quanto tale, che procede nel corso della vita attraverso e tramite il suo ambiente sociale e culturale."

Da questi due postulati, che poi sono una cosa sola, Bauman chiarisce la scientificità del marxismo ovvero l'integrazione tra *oggetto di indagine, metodologia e teoria*.

Scelto l'oggetto di indagine, infatti, sono definite anche le scelte del metodo cognitivo. Se l'oggetto è l'uomo come essere appartenente ad una specie, il metodo cognitivo è un metodo olistico-strutturalistico, in forza del quale, indagare i significati umani e sociali, significa stabilire la posizione occupata da un fatto particolare all'interno di una struttura di livello superiore, di cui esso fa parte.

Scelto il metodo, è definita la teoria ovvero, riprendendo Althusser, la sua necessaria assenza. Infatti, se indagare e attribuire significati non è una operazione di riconoscimento, scoperta o invenzione di un qualche statuto ontologico, empirico, fenomenologico dei fatti ma la descrizione delle interazioni tra l'oggetto indagato e la struttura al cui interno esso è inserito, tra l'oggetto indagato e altri oggetti ad esso interconnessi, tra un elemento e il suo campo ideologico, allora la teoria deve scomparire di volta in volta e rientrare, ogni volta, tra gli oggetti di indagine sottoposti a osservazione e descrizione. Solo così la teoria può mantenere una valenza non ideologica e servire all'uomo quale suo prodotto non alienato.

Solo così una teoria si mantiene come teoria e non si trasforma in ideologia.

Scriva Bauman:

" A questo livello la peculiarità ed unicità del pensiero marxista è tanto chiara e - ciò che è più importante - tanto feconda e vitale quanto lo fu cent'anni fa."¹⁹⁵

¹⁹⁵ Ibid. pag. 65

§ 4. L'epistemologia marxista.

Nei paragrafi precedenti ho cercato di dimostrare la radice profondamente marxista dell'impianto teorico-metodologico della sociologia di Bauman. Ho cercato di mostrare come Bauman riprenda l'antropologia marxiana dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* e come, a partire dalla scelta della problematica dell'uomo, formuli un impianto scientifico marxista fondato su quel testo marxiano e sulla teoria metodologica che Marx, in esso, ci consegna.

Implicitamente, dunque, ho mostrato quale posizione Bauman assume all'interno del dibattito (ricostruito nel § 1 del capitolo II) su umanesimo e antiumanesimo marxista. Ho mostrato come Bauman recuperi la problematica antropologica marxiana, non tanto dal punto di vista etico-umanistico, quanto dal punto di vista propriamente scientifico.

La scienza marxista, per Bauman, si costituisce nella costante indagine dei propri presupposti o assunti teorici e nella relazione costante e critica con un campo ideologico determinato, in grado di mistificare e alienare i prodotti storico sociali dell'uomo in residui fossilizzati e astratti (problematiche, teorie e metodi compresi).

A questo punto della mia analisi è necessario riprendere alcuni elementi che ho approfondito nel Capitolo I, per ricollegarli ai temi affrontati in questo capitolo.

Bauman interpreta il corso della storia moderna, sia nella sua fase solida che in quella liquida, come un pendolo che oscilla tra i termini del binomio *sicurezza e libertà*.

Attraverso l'analisi di alcuni testi, a mio avviso più importanti, ho mostrato che Bauman descrive tale oscillazione anche alla luce di un altro fondamentale binomio, quello tra *ambivalenza ed ordine*, di cui descrive, in vari modi e testi, le catene schismogenetiche di tipo complementare che derivano da tale costante oscillazione.

Inoltre, ho mostrato che Bauman, nella sua analisi sulla relazione di continuità e discontinuità tra modernità e post-modernità, attribuisce alla modernità l'ambivalenza di un movimento doppio di *disincanto e re-incanto*.

Quello che è interessante rileggere adesso, alla luce delle nuove acquisizioni fatte in questo capitolo, è l'elemento *ambiguo* di quel movimento.

Bauman sostiene che l'*attitudine critica* è l'attitudine tipicamente moderna e, quindi, è nell'oscillazione tra disincanto e re-incanto sia la sua *cultura* sia la sua *contro-cultura*.

Per Bauman, quindi, l'attitudine critica è ambivalente. Questo significato rischia di restare oscuro o incomprensibile, se non lo collochiamo all'interno della problematica marxista della relazione tra scienza e ideologia, se non ci poniamo dal punto di osservazione privilegiato del bordo ideologico di ciascuna teoria; se non ci poniamo, cioè, riprendendo il Capitolo I¹⁹⁶, dal punto di vista di quel singolo elemento sulla linea del confine, che cede, capitola, decade, aprendosi all'altro e mettendo in gioco se stesso e che, così facendo, rimette obbligatoriamente in gioco tutti gli altri elementi del confine, tutti gli altri postulati e valori.

L'elemento ambiguo della critica moderna va inteso esattamente come il punto di confine tra *teoria critica moderna* e *ideologia critica moderna*, come la possibilità della trasformazione della teoria critica in semplice modello ideologico.

Per questo motivo Bauman, più volte, descrive e definisce la differenza tra la Teoria Critica classica e la Teoria Critica¹⁹⁷ nella fase liquida della modernità; il suo intento è quello di sorvegliare sul pericoloso slittamento di quella teoria in ideologia.

In un importante saggio del '91 intitolato appunto *Teoria Critica*¹⁹⁸ Bauman mette a fuoco proprio tale questione e definisce l'impianto teorico-critico, radicalmente marxista, con il quale, da quel momento in poi, continuerà ad analizzare la società contemporanea, i suoi presupposti ideologici, le sue conseguenze pratiche e le sue possibilità di cambiamento.

¹⁹⁶ Ivi, Capitolo I, § 4

¹⁹⁷ Questo necessità di aggiornare il ruolo della teoria critica nella fase liquida della modernità è affrontato esplicitamente da Bauman in *Modernità Liquida*, op. cit. pagg. 35-49

¹⁹⁸ Z. Bauman, *Teoria Critica*, pubblicato integralmente in P. Beilharz, *Gloabalizzazione e Glocalizzazione*, op. cit. pag. 164-199

Questo saggio di Bauman è, a mio avviso, centrale per comprendere le opere successive sulla modernità liquida e, contemporaneamente, i presupposti teorico-filosofici che ne sostengono l'impianto complessivo.

Infine, in questo testo, Bauman chiarisce definitivamente la sua concezione di *Comunità* umana, a partire dalla quale criticherà, in quanto non scientificamente *fondato*, e quindi inutilmente nostalgico e morale, ogni tentativo di richiamo alla comunità perduta, come ad esempio quello dei "comunitaristi", di cui ho analizzato gli elementi salienti al termine del Capitolo I¹⁹⁹.

Dunque, in che cosa consiste, per Bauman, il fondamento di una teoria scientifica nelle scienze sociali? In che cosa consiste la scientificità della Teoria Critica?

Bauman risponde a questa domanda con l'uso di una metafora²⁰⁰: la Teoria Critica non è la costruzione di una casa ma l'attività attraverso cui è sgomberato un cantiere.

Quindi: la teoria Critica è anzitutto un'attività, una pratica di smantellamento e ricostruzione, anzitutto di se stessa e solo secondariamente della casa. E' una pratica teorica, quindi, sempre *in transizione*, perché l'ambito della sua attività non è da riferire alla casa, bella, finita, decorata, perfettamente costruita. E' da riferirsi invece al cantiere che, a differenza della casa, è costitutivamente sempre in transizione, in trasferimento e sgombero tra la fine della costruzione di una casa e l'inizio della costruzione di un'altra casa. E' una *strategia* di passaggio da una costruzione ad un'altra, la cui solidità teorica non è data dalle *fondamenta* del palazzo in costruzione, al cui interno il cantiere è inserito, ma dall'*attività*, consistente, cooperativa e collettivamente orientata, del montare, smontare e ri-montare il cantiere; nel modificarlo, quindi, tenendo conto delle *differenze* presenti nella nuova costruzione al cui interno va ad inserirsi.

Continuando ad agire sulla metafora di Bauman, ed espandendola per miglior comprensione, direi che le fondamenta della casa non sono le gettate di cemento,

¹⁹⁹ Ivi, Capitolo I, § 9 pagg. 38-40

²⁰⁰ Relativamente all'uso del linguaggio metaforico da parte di Bauman rimando all'analisi svolta ivi, Capitolo I, § 7 pagg 26-28 . In questo caso l'uso della metafora, per rispondere ad una questione sul fondamento, assume una rilevanza ancora maggiore e ancor più filosoficamente significativa.

misurate e consolidate una volta per tutte, quanto piuttosto l'attività di costruzione e sgombero dei cantieri che hanno lavorato alla possibilità di quelle fondamenta.

Quindi, in questo nuovo senso, il cantiere è il presupposto della casa poiché ne è la sua condizione di possibilità. In questo senso l'attività del cantiere è fondata su se stessa, sul continuo smantellamento di se stessa; in questo senso lo smantellamento di se stessa è la sua teoria e il suo presupposto sempre in transizione²⁰¹.

In sintesi, per Bauman la Teoria Critica è un'attività e non un insieme di conoscenze.

Scriva Bauman:

" La Teoria Critica non è, a rigore di termini, una teoria sociologica alternativa. E' piuttosto un modo di teorizzare. [...] La Teoria Critica non è in opposizione ad una teoria del mondo particolare; essa è in opposizione al rifiuto, da parte di una teoria autonoma, di verificare i propri principi."²⁰²

Quindi: la Teoria Critica è *critica* in quanto indaga e interroga tutte le teorie, compresa se stessa, qualora rifiutino di mettersi a verifica, è *teoria* in quanto modalità pratica che teorizza l'indagare costante dei presupposti, che pone il proprio presupposto nell'indagare ogni presupposto.

Ecco dunque chiarirsi l'oggetto, il metodo e la teoria della Teoria Critica. *Oggetto* di indagine: i presupposti di ogni teoria; *metodo* di indagine: indagare i presupposti; *teoria*: postulare come proprio presupposto l'indagare i presupposti.

Questa è la scientificità della Teoria Critica per Bauman. Tale scientificità sta nell'unione fondativa e pre-empirica dell'oggetto di indagine con la sua pratica teorica di indagine e con la teoria della pratica indagante.

²⁰¹ Rimando qui alle conclusioni del Capitolo II dove ho evidenziato che il valore dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, a mio avviso, sta proprio nel loro essere in transizione tra un campo ideologico dato ed la ricerca di un sistema scientifico nuovo. Ivi, Capitolo II, § 5, pagg. 28-35

²⁰² Z. Bauman, *Teoria Critica*, op. cit. pagg. 164-165

Ho mostrato sopra come l' integrazione tra oggetto, metodo e teoria è possibile per Bauman, scegliendo come presupposto pre-empirico della propria sociologia l'immagine dell'uomo marxianamente definito come essere appartenente ad una specie.

A partire da questo postulato è possibile per Bauman fondare la propria scienza sociale in quanto teoria critica.

Infatti: l'uomo è un essere appartenente ad una specie la cui caratteristica specifica è quella di oggettivare se stesso e il suo mondo; quindi, il metodo di indagine sociologico è quello di porre l'uomo all'interno di un contesto specifico in cui è inserito, indagare il contesto e il suo funzionamento all'interno di quel contesto. Ogni teoria, quindi, in quanto pratica umana di oggettivazione dell'uomo e della specie, ovvero prodotto dell'agire pratico dell' uomo, deve essere indagata in quanto tale, in quanto prodotto dell'uomo all'interno di un contesto. Indagare i presupposti di una teoria significa indagare l'uomo attraverso l'indagine del suo modo di oggettivarsi in quel contesto.

Si tratta, quindi, di una questione epistemologica.

La Teoria Critica di Bauman sposta l'oggetto dell'analisi dalla questione epistemologica dell'atto cognitivo alla questione della produzione sociale della conoscenza.

Bauman, in questo importante testo, riconosce alla critica post-kantiana il merito di aver saputo intendere correttamente il ruolo fondamentale attivo dell'uomo nel produrre la conoscenza nel suo incontro con la realtà ma ne dichiara il limite nel non aver inteso che quella realtà è stata posta in essere proprio dall'uomo. E che, pertanto, qualunque cosa sia accaduta prima dell'atto della conoscenza è comunque un fatto epistemologico. Certamente è un fatto epistemologico di natura diversa, visto che non si tratta dell'incontro tra soggetto conoscente e realtà ma della interazione sistemica tra teoria e pratica.

Scriva Bauman:

" Teoria e Pratica si incontrano nell'atto della conoscenza, quando la teoria cerca di spiegare la pratica, di chiarirne il senso. Ma esse si incontrano anche nel processo produttivo, quando la pratica, avvicinandosi al soggetto conoscente, viene messa in essere e trasformata in un oggetto potenziale di conoscenza."²⁰³

E' proprio in virtù di questa epistemologia diversamente intesa che la teoria critica di Bauman può chiedersi di nuovo: come è avvenuta questa realtà? E con domande analoghe indagare la società contemporanea, i suoi presupposti e le sue conseguenze.

Quella semplice domanda sul *come* e sul *perché* è il senso della Teoria Critica ed è in questo che Bauman è radicalmente marxista.

Ho mostrato nel capitolo II che il punto di partenza di Marx nei *Manoscritti* è la critica all'economia politica, che opera uno spostamento tra soggetto e predicato e non sa rispondere alla semplice domanda sul perché l'operaio diventa tanto più povero quanto più lavora. Nei *Manoscritti* Marx cerca di analizzare e spiegare come questa realtà si sia socialmente prodotta e arriva al postulato antropologico e alla teoria del lavoro estraniato.

In modo analogo, come ho mostrato nel capitolo I, Bauman analizzando la modernità nella sua fase liquida si chiede perché oggi gli individui *de jure* siano, in misura sempre maggiore, incapaci di diventare individui *de facto*. La risposta non è la stessa di Marx. La domanda infatti *non* ha lo stesso oggetto, poiché, in virtù della nuova epistemologia, l'oggetto è costruito socialmente e storicamente dall'uomo attraverso il suo procedere storico e sociale.

Tuttavia la possibilità teorica di entrambe le domande e la possibilità pratica di trovare delle risposte hanno esattamente gli stessi schemi cognitivi di riferimento.

²⁰³ Ibid. pag. 169

§ 5. Conclusione: la *Comunità scientificamente fondata*

La possibilità teorica di formulare alcune domande e di indicare delle risposte significa, per Bauman come per Marx, non dare per scontato l'autorità della natura.

In un passo dei *Manoscritti economico-filosofici* Marx scrive:

“ L'essenza umana della natura esiste soltanto per l'uomo sociale. [...] L'occhio è diventato occhio umano non appena il suo oggetto è diventato sociale, umano, che procede dall'uomo per l'uomo. Perciò i sensi sono diventati immediatamente nella loro prassi dei teorici. [...] Così i sensi dell'uomo sociale sono diversi da quelli dell'uomo non sociale.”²⁰⁴

La natura dell'uomo, per Marx, non è la sua animale sensorialità fisica bensì è la sua natura sociale. La naturalità del vedere e dell' udire dell' uomo, differentemente da quella dell'animale, è il prodotto sociale e culturale di un vivere umano in comunità con altri uomini, in relazione con essi; per questo Marx afferma che i sensi dell'uomo sono dei teorici, perché, nell'atto del vedere, il singolo uomo utilizza un occhio che è umanamente costruito nel vivere in società con altri uomini; attraverso il suo occhio sensoriale e il suo vedere umano il singolo uomo è, strutturalmente e naturalmente, tutte le generazioni passate e tutte le sue relazioni presenti, che lo determinano nella sua naturalità specificamente umana.

La natura umana è un prodotto della società umana e, pertanto, l'autorità della natura altro non è che l'autorità dell'uomo all'interno delle relazioni instaurate con altri uomini.

In sintesi, la natura altro non è che il prodotto della cultura, della prassi culturale e collettiva dell'uomo.

²⁰⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, op. cit. pag. 109-114

Per questo è possibile fare delle domande scientificamente pertinenti sul perché la realtà è come è. Essa è il prodotto dell'uomo e, in quanto tale, l'uomo nella sua umanità, può e deve chiedersi se quella realtà da lui creata è o non è adeguata alla sua umanità, alla sua socialità. Se non lo è, l'uomo e soltanto l'uomo può comprenderne i motivi e cambiarla in suo favore.

Questo è il senso dell'emancipazione marxiana dei *Manoscritti* e questo, a mio avviso, è il valore della teoria critica di Bauman e in ultimo, del suo concetto scientifico di *Comunità*.

Scriva Bauman:

" La teoria critica si segnala per la sua tendenza a conferire valore culturale all'interpretazione del mondo. La teoria culturale accetta, come sua costante ipotesi operativa, che persino le necessità più ostinate possono essere senz'altro dei prodotti di scelte culturali storicamente fatte, che è possibile mettere in discussione. "²⁰⁵

Se questo è vero, se questo è il postulato della teoria critica, come ho chiarito sopra, allora smascherare criticamente gli aspetti culturali che si celano dietro una naturalizzazione dei fatti è, per Bauman, l'urgenza, l'importanza e il mandato scientifico della teoria critica. La mistificazione di alcuni fatti sociali in una realtà sociale che appare come naturale, scontata, ovvia, può sopprimere quelle possibilità scientifiche di miglioramento e di cambiamento, che sono il vantaggio acquisito dalla *comunità umana*.

La costruzione sociale della naturalità, la crescita della plausibilità del naturale, per Bauman, sono la misura del grado di coercizione presenti in una società; sono una delle lenti attraverso cui analizzerà e descriverà le problematiche della società liquida.

Là dove il comportamento umano è ripetitivo, monotono, impersonale, per Bauman, è in atto un'oppressione riuscita e ben condotta. In tale situazione la riuscita

²⁰⁵ Z. Bauman, *Teoria Critica*, op. cit. pag. 170

dell'oppressione è l'ostacolo maggiore all'emancipazione umana, poiché la naturalità costruita artificialmente si riproduce su se stessa in un corto circuito *alienato e alienante* tra uomo e realtà umana.

Quando il corto circuito è attivo, la naturalità comunemente accettata va sfidata con le armi della critica, intesa come teoria pratica o come prassi teorica.

Questa Teoria infatti può riscattare e mostrare le *radici culturali della condizione umana*. Può mostrare che il naturale è culturale²⁰⁶, che l'oppressione è il fondamento della naturalità accettata e riprodotta e che si può interrogare le indiscutibili pretese naturalistiche e chiedere loro di giustificare su basi scientifiche i propri presupposti.

Può mostrare, infine, come tale naturalizzazione non sia scientificamente in grado di dare verifica di se stessa ma che essa si giustifica, producendo inversioni e distopie dello sguardo, tipiche della coscienza alienata o della mala fede.

La Teoria Critica, dunque, è un'attività di emancipazione dall'oppressione della naturalità del mondo umano e delle sue relazioni di potere.

Tale oppressione, che si nasconde dietro la naturalizzazione infondata di alcuni fatti al posto di altri, ha come principale strumento di coercizione la de-problematizzazione delle questioni, la disconnessione dei problemi umani e sociali dalla complessità delle interazioni, che ne sono non tanto la causa originaria, quanto la struttura unitaria che le determina.

La separazione o alienazione dell'uomo dall'uomo, come direbbe Marx, l'isolamento dell'individuo nella sua sfera privata e privatistica, come dice Bauman, sono il prodotto di questa oppressione e, in quanto prodotto, riproducono la problematica che li ha prodotti. Per Bauman, ad esempio, l'abisso che separa gli individui in individui *de jure* e individui *de facto* è esattamente il prodotto delle relazioni di potere esistenti nella modernità liquida, nonché la nuova forma di oppressione umana naturalizzata nella retorica astratta dei diritti umani.

²⁰⁶ E' curioso che una simile posizione è assunta anche da J. Derrida, ed in particolare nel testo intitolato: *L'archeologia del frivolo, saggio su Condillac*, Edizioni Dedalo, Bari, 1992

Per Bauman, come per Marx, indagare le catene di significati prodotti dall'uomo all'interno della comunità umana e, quindi, all'interno delle relazioni interumane di dipendenza e di potere, restituisce all'uomo la possibilità di liberarsi da quella realtà prodotta e di costruirne un'altra.

Per Bauman liberare l'uomo dalla costruzione sociale dell'ovvio, mostrando tutte le catene schismogenetiche che la sostengono significa, marxianamente, dimostrare il potere produttivo della prassi umana, storica e sociale; mostrare quindi il potere dell'umanità intesa come *comunità*.

Nel testo *Cultura come Prassi*²⁰⁷ Bauman, riprendendo la sua immagine dell'uomo, scrive:

" L'idea di creatività, di attiva assimilazione dell'universo, di imposizione a un mondo caotico della struttura ordinatrice dell'azione umana intelligente [...] sono comprensibili in effetti solo se viste come attributi della comunità, capace di trascendere l'ordine naturale o «naturalizzato» e di creare ordini nuovi e diversi."²⁰⁸

Per Bauman, quindi, la *Comunità* è il prodotto più proprio dell'essere umano.

Essa è un elemento determinato dall'uomo come suo prodotto, e contemporaneamente, è elemento determinante l'uomo come sua struttura di relazione e di comunicazione, come sistema di vincoli e di interdipendenze umane.

Poiché l'uomo è specificatamente inserito nel processo collettivo (e culturale direbbe Gramsci) di costruzione di quella comunità, l'uomo può e deve interrogare il sistema di vincoli e di scambi comunicativi che ne determinano una specifica formazione. In tal modo l'uomo può agire praticamente il potere di cambiare la condizione umana e, a partire da essa, cambiare anche le oppressioni specifiche del singolo uomo nella specifica comunità in cui è inserito.

²⁰⁷ Z. Bauman. *Cultura come Prassi*, Il Mulino, 1976

²⁰⁸ Z. Bauman. *Cultura come Prassi*, Il Mulino, 1976, cit. pag. 180

Così definita e praticata l'idea di comunità può trovare un equilibrio nell'oscillazione storica del binomio tra *sicurezza e libertà*, di cui ho mostrato sopra i tratti salienti; quel binomio che i comunitaristi, operando un'inversione tra soggetto e predicato, postulando cioè una comunità, senza spiegarne però le ragioni scientifiche, spostano pericolosamente verso il polo della sicurezza.

Scriva Bauman:

" Inoltre l'idea di libertà [...] acquista un significato assai differente a seconda che la si consideri come una qualità della comunità oppure la si tratti riferendosi all'individuo umano nel suo isolamento. Nel primo caso si tratta della libertà di cambiare la condizione umana; nel secondo della libertà dalla coercizione e dalle limitazioni provenienti dalla comunità. [...] La seconda idea di libertà si dà spesso il caso provenga da una mal collocata nostalgia che si indirizza ad un nuovo e più adatto ordine umano del mondo, fissato al regno illusorio dell'individualismo dall'incontro disorientante con una società alienata, ossificata e immobile."²⁰⁹

I comunitaristi, secondo Bauman, con la loro nostalgica idea astratta di comunità, postulata non scientificamente, riflettono nella loro concezione l'alienazione sociale che pretendono di superare.

Bauman invece teorizza una concezione della *Comunità* che ha un preciso fondamento scientifico e filosofico: l'epistemologia marxiana e l'integrazione, unitaria e complessa, di *oggetto* di indagine, *metodo* e *teoria*,

Infine, Bauman pratica una scienza sociale fondata su un'immagine pre-empirica dell'uomo che è, essa stessa, parte integrante della questione epistemologica e della pratica scientifica. In questo Bauman ha una consapevolezza e un vantaggio in più:

²⁰⁹ Ibid. pag, 181

l'acquisizione marxista della necessità di indagare sempre ogni presupposto, distinguendo o connettendo l'ambito della scienza e quello dell'ideologia.

CONCLUSIONI

- *La transizione come teoria scientifica* -

Attraverso l'articolazione dei tre capitoli che compongono questo lavoro, ho cercato di dimostrare la mia ipotesi iniziale: la radice filosofica marxista del pensiero di Bauman e la radice marxista del suo concetto di *Comunità*.

L'analisi fin qui svolta dovrebbe sostenere, con dati testuali, la mia ipotesi di partenza e, alla luce di questa analisi, dovrebbe risultare sufficientemente chiaro il significato scientifico della radice filosofica marxista del pensiero di Bauman.

Essa si basa sull'antropologia e sull'epistemologia marxista dei *Manoscritti economico-filosofici del '44* di K. Marx, che integrano in una unitarietà scientifica oggetto di indagine, metodo e teoria.

Tuttavia, voglio ripetere ancora una questione centrale: questo marxismo radicale di Bauman non si fonda su un richiamo etico ad una umanità migliore, all'emancipazione dell'uomo sulla base di principi etico-morali, che definiscono l'essenza dell'uomo come qualcosa di ontologicamente dato.

Bauman ha una visione scientifica dell'uomo.

Ho mostrato che Bauman mutua da Marx anzitutto l'unità scientifica di *oggetto, metodo e teoria* e non, semplicisticamente, l'appello etico-umanistico che molti hanno attribuito al Marx dei *Manoscritti*.

Come giustamente ha affermato Althusser, l'umanesimo etico-filosofico che si richiama al giovane Marx è semplicemente il *supplemento d'anima* di una teoria che è assente; esso, in quanto tale, ha sicuramente un'importante utilità, tattica e strategica, in quanto indica e attende ancora la teoria.

Ma Bauman una teoria ce l'ha.

La Teoria Critica di Bauman è una Teoria che deve sempre dissolversi per ri-assemblarsi nel corso del divenire storico e sociale dell'uomo. Ma proprio in virtù di

questo mettere a verifica se stessa e i propri presupposti, è una teoria *presente e sempre all'opera*.

Riprendendo la metafora usata da Bauman, la Teoria Critica non è una casa rassicurante e calda al cui interno nascondersi in attesa del Giudizio Universale, o meglio, dell'universalità del giudizio.

La Teoria Critica è invece una struttura olistica aperta e sempre in corso d'opera; è un pensiero che, passando attraverso le case e i palazzi, di strada in strada, è orientato con forza nella costante verifica e produzione di se stesso e dei propri presupposti, come un coltello che preme sul futuro²¹⁰.

Insomma è un cantiere in sgombero, un operoso trasloco, da una struttura costruita ad un'altra ancora da costruire.

La scientificità della teoria critica di Bauman e della sua sociologia è questa solida e laboriosa transizione: in transito tra l'essere e il dover essere, tra ciò che è e ciò che dovrebbe *poter essere*.

Tale dovere per Bauman è un *potere* specificatamente umano ovvero culturale, scientifico, sociale e socialmente prodotto.

Per Bauman questo *potere* è il codice deontologico dello scienziato e in particolare del sociologo.

E, alla fine, Bauman ci racconta di averlo appreso proprio da Marx:

" Non mi pento degli anni di ammirazione per le idee di Marx, che mi hanno insegnato e stimolato a sviluppare schemi cognitivi e valutativi che spero siano ancora i miei: il disgusto per tutte le forme di ingiustizia socialmente prodotta; l'esigenza di sgonfiare le menzogne in cui tende ad avvolgersi la responsabilità sociale dell' infelicità umana; la tendenza a subodorare un inganno ogni volta che viene giustificata o presa in

²¹⁰ Questa espressione è una frase che Bauman riprende da Santayana, vedi *Cultura come Prassi*, op. cit. pag. 260

considerazione una limitazione della libertà umana. Credo che sia stato Marx a indurmi a credere nell'infinitezza e nella costitutiva incompletezza del genere umano."²¹¹

²¹¹ Z. Bauman, *Società, etica, politica. Conversazioni con Z. Bauman*, op. cit. pag.27

BIBIOGRAFIA ESSENZIALE

- Z. Bauman, "Image of Man in the Modern Sociology" , in *The Polish Sociological Bulletin*, n 1, 1967
- Z. Bauman, "Temi moderni, marxismo moderno", in *Social Research*, 34, 3, 1968
- Z. Bauman, *Lineamenti di una sociologia marxista*, Editori Riuniti, Roma, 1971
- Z. Bauman, *Socialism: the Active Utopia*, Allen & Unwin, 1976
- Z. Bauman. *Cultura come Prassi*, Il Mulino, 1976
- Z. Bauman, *Memorie di Classe*, Einaudi, Torino, 1987
- Z. Bauman, *Teoria Critica*, in The "Renascence of Sociological Theory: Classical and Contemporary", Itaca, 1991
- Z. Bauman, *Modernità and Ambivalence*, Polity Press, Cambridge, 1991
- Z. Bauman, "A Sociological Theory of Postmodernity" in *Thesis Eleven*, n 29, 1991
- Z. Bauman, *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992.
- Z. Bauman, *Modernità, Post-modernity and Ethics - an Interview with Z. Bauman*, in "Telos", 93, 1992
- Z. Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori ad interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Z. Bauman, *Intimation of postmodernity*, Routledge, London, 1992
- Z. Bauman, "Modernity", in *The Oxford Companion in Politics of the World*, Oxford University Press, 1993
- Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità: mortalità, immortalità, e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna, 1995
- Z. Bauman. *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano, 1996
- Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999

- D. Smith, *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*, Polity, Cambridge, 1999.
- Z. Bauman, "The Fate of Humanity in the Post-Trinitarian World" in *Journal of Human Right*, 1 pagg. 283-303
- Z. Bauman, *Dentro la Globalizzazione, Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2000
- Z. Bauman *La Solitudine del Cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000
- Z. Bauman *La società individualizzata: come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna, 2002
- Z. Bauman, *Modernità Liquida*, Laterza, Bari, 2002
- Z. Bauman, *Voglia di Comunità*, Laterza, Bari, 2003
- Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Bari, 2003
- Z. Bauman, *Amore Liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2004
- Z. Bauman, *La Società sotto assedio*, Laterza, Bari, 2005
- Z. Bauman, *Vite di Scarto*, Laterza, Bari, 2005
- Z. Bauman *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città aperta, Troina (En) 2007
- Z. Bauman, *Paura Liquida*, Laterza, Bari, 2008
- S. Ossowski, *Struttura di classe e coscienza sociale*, Einaudi, Torino, 1974
- S. Ossowski, *Contemporary Sociology in the Processes of Social Change* in "The Polish Sociological Bullettin", 1962, 1-2 (3-4)
- S. Ossowski, *Excerpts from the Works of S. Oaasowski*, in "The Polish Sociological Bullettin", 1964, 1
- S. Ossowski, *Social Coercion and Symbolic Action*, in "The Polish Sociological Bullettin", 1974, 1

- S. Ossowski, *The Resercher's Duty: obbedience in Thinking and Social Duty of a Scientist*, in "The Polish Sociological Bullettin", 1998, 2
- J. Hochfeld, *Two Models of Humanization of Labour*, in "The Polish Sociological Bullettin", 1961, 1-2
- J. Hochfeld, *Patterns of Unesco's Social Scinces Programme*, in "International Social Science Journal", 1966, XVIII
- J. Hochfeld, *In memory of C.W. Mills*, in "The Polish Sociological Bullettin", 1962, 1-2
- J. Hochfeld, *The Concept of Class Interest*, in "The Polish Sociological Bullettin", 1967, 2
- R. F. Leslie, *History of Poland since 1863*, Cambridge University Press, 1980
- P. Beilharz (a cura di), *The Bauman Reader*, Blackwell, Oxford, 2001 Trad. Ital. A cura di Roberto Cipriani, *Globalizzazione e Glocalizzazione*, Armando Editore, Roma, 2005.
- P. Beilharz, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernità*, Sage, London, 2000
- K. Tester- Z. Bauman, *Società, etica e politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.
- J. Derrida, *La Grammatologia*, Jaka Book, Milano, 1969
- J. Derrida, *L'archeologia del frivolo, saggio su Condillac*, Edizioni Dedalo, Bari, 1992
- J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994
- G. Bateson, *Naven*, Einaudi, Torino, 1988
- A. Giuntini, Piero Meucci, Debora Spini, *Parole del mondo globale. Percorsi politici ed economici nella globalizzazione*, Edizioni ETS, Pisa 2007
- A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994
- U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000
- Hanna Arendt *Origini del Totalitarismo*, Comunità, Milano, 1967
- Hanna Arendt *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 1964.

"Woman's Own", Intervista a M. Thacher, 31 ottobre 1988

A. Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, 1995

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del '44*, Einaudi, Torino 1949.

K. Marx - F. Engels, *Il Manifesto del partito comunista*,

J. Maritin, *Umanesimo integrale*, Borla, 1980.

D. Venturelli, *L'antropologia filosofica di Marx*, Le Monnier, Firenze, 1976,

Roberto Fineschi, *Un nuovo Marx*, Carocci, Roma 2008.

H. de Man, " Der neuentdeckte Marx", in *Der Kampf*, 1932

A. Shaff, *Il marxismo e la persona umana*, Feltrinelli, Milano, 1966

L. N. Pazitnov, *Les Manuscrits de 1844*, in "Reserches Internatonales", 1960,

L. N. Pazitnov, *Alle fonti della svolta rivoluzionaria in filosofia*, Ed. Socekgiz, Mosca 1960.

N. Bobbio, *Marxismo e Socialismo*, in "Mondoperaio", 1978, n° 5, pagg. 61-69

L. Althusser, *Per Marx*, Editori riuniti, Roma 1967.

A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano, 1967.

J. Attali, *Karl Marx ovvero, lo spirito del mondo*, Fazi Editore, 2006

K. Marx, *La Questione ebraica*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1976

K. Marx, *Critica della Filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. III, Editori Riuniti, Roma, 1976

F. Wheen, *Marx, vita pubblica e privata*, Mondadori, Milano, 2000,

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma 2003

- G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari, 1972
- K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Opere*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972,
- K. Marx, *Per la Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1972
- J. Hippolite, *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, 1965
- P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Milano, 1965
- K. Marx nel *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 1974
- T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1995
- Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino, 1991
- Gaston Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Corina editore, Milano, 1995
- G. Palombelle, *L'autorità dei diritti*, Laterza, Bari, 2003
- A. Facchi, *I diritti nell'Europa Multiculturale*, Laterza, Bari, 2001