

L'ANIMA 'UNA E BINA' DI KARL MARX

Tra Gattungstheorie e Kapitaltheorie

Roberto Finelli

A quali condizioni riparlare ancora una volta di Marx, senza che il discorso subito venga a cadere per stanchezza o per il carico pesantissimo della storia delle interpretazioni cui il nome di Marx rimanda? Come provare a interloquire con un classico della modernità come Marx, noi che siamo sempre più abitanti della postmodernità?

Io credo a una sola condizione, che è quella di sottrarci al peso e al senso di costrizione che lo spessore della sua figura esercita su di noi, esercitando a nostra volta costrizione e violenza nei confronti della sua classicità. E se classicità può significare coerenza e sistematicità di un'opera con se stessa, e, in campo filosofico, interpretazione del mondo a partire da un unico principio, fare violenza alla classicità di Marx non può che significare immettere ed esplicitare la contraddizione e l'incoerenza nella supposta congruenza del suo pensiero.

Questo significa che oggi si può tornare a parlare di Marx, teorico del conflitto, solo a patto, io credo, di porre Marx in conflitto con se stesso. Ed infatti la mia ipotesi è che dall'opera marxiana si possano trarre due teorie del conflitto, presenti, l'una rispetto all'altra, a diverso livello di esplicitazione e di maturazione del suo pensiero.

1) La prima che chiamerò anche "teoria idraulica del conflitto", o dello svuotamento-riempimento di un bacino "sostanziale" presupposto, nasce non su un piano economico-sociale ma su quello filosofico e manicheo dell'opposizione di Materia e Spirito e conduce alla negazione di ogni possibile fondazione ed elaborazione politica del conflitto.

2) La seconda che chiamerò teoria del conflitto come dissimulazione dello stesso o come "svuotamento del concreto da parte dell'astratto", è quella che nasce non da un essenzialismo metafisico e filosofico bensì da una matrice prevalentemente economico-sociale ed è quella io credo offra maggiormente gli strumenti da elaborare e utilizzare per una fuoriuscita dalla postmodernità.

Queste due teorie convivono entrambe, a mio avviso, nell'opera di Marx. Ma con una diversa dislocazione e valorizzazione nella sua consapevolezza. La prima rappresenta infatti la cornice teorica generale all'interno e attraverso la quale Marx ha guardato alla sua opera, dall'inizio alla fine. Corrisponde perciò alla forma dominante dell'autorappresentazione che Marx ha avuto di se stesso. Mentre la seconda, che non ha mai avuto una formulazione riflessa e consapevole da parte di Marx, tanto meno in chiave metodologica, va estratta dall'apparato concettuale che egli ha messo in atto con la sua matura critica dell'economia politica.

Due teorie che nel loro disporsi in una presenza più manifesta e autoconsaputa, e una presenza più interna e riposta, in quel laboratorio che è la mente di Marx,

hanno ben poco a che vedere – devo subito premettere, anche senza poterlo qui per motivi di spazio sufficientemente argomentare – con il dualismo e la *coupure* che Althusser, ormai decenni fa, ha voluto imporre al corpo di Marx, per dar seguito al suo intento di legittimare il marxismo *contra* Hegel e attraverso il paradigma teorico, che in vero a me appare del tutto estrinseco ed eterogeneo rispetto alla tematica marxiana, messo in campo dalla linguistica e dalla sua curvatura strutturalistica¹.

1. *Prima teoria del conflitto: il modello idraulico dello svuotamento-riempimento*

Il primo contenitore teorico attraverso il quale Marx – quello che *en gros* io definirei il primo Marx (non solo nei termini della sua biografia intellettuale quanto anche, come già detto, della priorità e della tipologia dominante del proprio autorappresentarsi) – prova a concepire quello che per lui è il conflitto per eccellenza della modernità, la lotta di classe tra borghese e proletariato, non ha, come dicevo, una fondazione nell'economia e nella materialità dei processi produttivi. Bensì deriva dalla filosofia, e in particolare dalla partita filosofica che davanti agli occhi di quel primo Marx s'è giocata sui concetti di *soggetto*, *libertà* ed *alienazione*, tra Hegel da un lato e Feuerbach e Rousseau dall'altro. Il percorso attraverso cui Marx giunge a teorizzare la necessità e la maturità del comunismo passa infatti attraverso la critica al sistema filosofico allora dominante ed egemone, che ogni giovane radicale doveva dissacrare per dar prova del suo engagement e che era l'idealismo di Hegel, e insieme attraverso la critica allo Stato moderno che di quell'idealismo gli sembrava incarnare tutte le separatezze e astrazioni. E lo strumento più innovativo e di recente formulazione che quel Marx trova sul mercato delle idee critiche è – storia anche questa assai nota – il modulo del rovesciamento di soggetto e predicato, concepito originariamente per la comprensione e la critica dell'essenza della religione da parte di Ludwig Feuerbach. Come si sa, per Feuerbach il Dio della religione non è altro che l'essere umano che proietta fuori di sé, aliena, la propria essenza. L'uomo, il soggetto, si fa dipendente dall'emanazione della propria fantasia, cioè da un predicato del proprio agire. E la realtà della religione è appunto il rovesciamento di quello che dovrebbe essere il normale, il corretto rapporto di soggetto e predicato.

Ora l'azione teorica messa in atto dal giovane Marx consiste fondamentalmente in una estensione-generalizzazione di questo modulo critico. Con il rovesciamento di soggetto e predicato, Marx spiega, non solo la religione, ma la filosofia, rappresentata esemplarmente ai suoi occhi da quella hegeliana, dove il primato della realtà si rovescia nel primato dell'Idea; spiega lo Stato politico dove il primato della società civile e delle sue attività concrete soccombe all'universalismo burocratico dei pubblici poteri; e spiega infine, con i Manoscritti economico-filosofici del '44, l'ambito economico e l'alienazione del lavoro, dove il primato della capacità produttiva dell'essere umano si rovescia nel primato del denaro. L'alienazione, questo perdersi del soggetto reale negli oggetti della sua produzione, filosofica, politica,

¹ Sulla rimozione della *dialettica* a favore della *scienza* operata da L. Althusser mi permetto di rimandare alla mia *Introduzione* (“Una soggettività immaginaria”) a L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. IX-XXXI.

economica – nell’astrazione dell’*Idea*, nell’astrazione dello *Stato* e nell’astrazione del *denaro* – è appunto la categoria generale attraverso la quale egli legge tutti i luoghi della modernità².

A dire il vero già questa iterazione e applicazione di un unico modulo interpretativo a settori così diversi e distinti della realtà dovrebbe generare qualche sospetto sulla sua efficacia analitica e conoscitiva. Ma ben di più, se approfondiamo lo sguardo nel tipo di antropologia che sta alla base di quel modulo di soggetto e predicato e nell’impossibilità di concepire la politica come radicalizzazione di forme emancipate di coscienza collettiva (una volta si sarebbe detto come si produca o meno una coscienza di classe) che da quell’opzione antropologica, a mio avviso, aporeticamente deriva. Il soggetto feuerbachiano, per potersi perdere e alienare nei suoi prodotti, è infatti un soggetto già ricco alla sua origine, già per natura libero e universale. È il “genere umano” (*menschliche Gattung*), l’umanità come totalità organica dei suoi membri individuali, in cui ciascun singolo partecipa delle doti e della comunanza dell’intero, in cui ciascun essere umano vede nell’altro essere umano la continuità e l’integrazione, senza fratture ed opposizioni, del proprio sé. È il soggetto collettivo per esprimere la cui natura non individuale ma organica e comunitaria Feuerbach usa l’espressione di *Gattung*, “genere”, o quella, ancora più esplicita, nel suo etimo tedesco, di *menschliche Gemeinwesen*, “esistenza umana comune”. Questo soggetto esperisce la propria perversione ontologica, la sua patologia d’alienazione, quando si rappresenta e si concepisce, anziché come essere comunitario e “generico”, come individuo invece singolarmente determinato ed egoistico, per cui, rimuovendo la sua relazione reale ed universale con tutti gli altri esseri umani, la può poi recuperare patologicamente solo proiettandola su un’entità a sé esterna, che, sovradeterminata e universalizzata, diventa il suo polo dominante e alienante.

Così Marx, il primo Marx, assume, per muovere contro il soggetto astratto della filosofia di Hegel, contro lo Spirito o l’*Idea*, la concretezza e la naturalità del soggetto umano di Feuerbach. Ma ciò facendo, ne assume contemporaneamente tutte le caratteristiche di una soggettività naturalmente libera, di una soggettività cioè che solo per nascere come soggettività umana è di per sé libera, creativa, comunitaria, possiamo dire comunista, e capace, in questo suo essere un Assoluto organico e incondizionato, di organizzare un mondo di cose e di pratiche a propria immagine e somiglianza. Tanto di per sé comunitaria, da non tollerare la differenza e l’individuazione, giacché tutto ciò che è “privato”, nel senso di essere separato e privo del tessuto comunitario del genere, è qualcosa d’insostenibile a livello ontologico: è qualcosa che non ha la forza e la dignità di coincidere con sé, perché la separatezza della parte non può resistere di fronte alle ragioni del tutto che ha preteso di svellere e di tenere rimosso fuori di sé. In tal modo il prezzo che Marx deve

² Per una esposizione più approfondita di questa tesi rimando alla mia traduzione e commento (in collaborazione con F.S. Trincia) della *Kritik* marxiana del 1843 (in K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1983), ai saggi *Il pensiero di L. Feuerbach e Il Marx della Rheinische Zeitung* contenuti in F.S. Trincia-R. Finelli, *Critica del soggetto e aporie dell’alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx*, Franco Angeli, Milano 1982, rispettivamente pp.88-130 e pp.131-159, e al testo *Un parricidio mancato. Il rapporto tra Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

pagare a Feuerbach e al suo soggetto umanistico-comunitario, per provarsi a superare Hegel, è l'impossibilità finanche di concepire la possibilità del darsi dell'individualità e di ogni cosa che s'isciva nel privato a fronte del supervalore e dell'organicità compatta di una totalità comune. È il prezzo di una concezione del comunismo come unità organica e "fusionale", in cui l'esistenza dell'autonomia individuale e dell'irriducibilità della ragione del singolo alla ragione del collettivo è vista come un errore e un peccato ontologico.

Appunto con tale concezione, fortemente caratterizzata, di un soggetto umano contro il soggetto spiritualistico di Hegel, Marx giunge al suo primo incontro con l'economia politica, per dar luogo a quella curiosa antropologia economica depositata nei cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici* del '44, dove tutte le voci principali dell'economia moderna vengono lette come categorie di una società irrazionale, fondata sulla separatezza tra individuo e genere, tra interesse egoistico del singolo e valore universalistico del genere umano dall'altro³. E dove questo sguardo esterno sulla realtà dei rapporti economici, a partire da un soggetto storico e sociale già presupposto, già costruito e compiuto, rende l'analisi delle contraddizioni e soprattutto il loro superamento e la loro conciliazione facili e già predeterminabili nel futuro. L'alienazione del lavoro e l'impoverimento del proletariato potranno giungere solo fino a un certo grado, oltre il quale la contraddizione tra la ricchezza potenziale presente nell'umanità della classe e la miseria del presente si farà insostenibile, imponendosi di necessità il rovesciamento del rovesciamento. Come in un sistema fisico o idraulico, quando la compressione eccessiva di una forza o l'interruzione di una quantità incomprimibile di un liquido provocano di necessità il dilagare o lo scoppiare di quelle energie troppo represses e deviate. Dove la stessa funzione che Marx assegna al proletariato di costituire l'agente storico privilegiato

³ Su questo tema Lucio Colletti ha fondato durante gli anni '70 del secolo trascorso uno dei motivi della sua critica dell'opera di Marx (contenuta in particolare nell'*Intervista politico-filosofica*, Laterza, Bari 1974), dilatando e proiettando la questione della scissione tra individuo e genere dalle opere giovanili su tutta l'opera matura di Marx: "è, in una parola, la contraddizione di individuo e genere, di natura e cultura, già rilevata da tutti i maggiori analisti della 'società civile borghese' del Settecento, da Rousseau a Kant fino a Hegel, e che passa (pur con modificazioni profonde) all'interno dell'opera stessa di Marx. La società moderna è la società della divisione (alienazione, contraddizione). Ciò che un tempo era unito, si è ora spezzato e separato. È rotta l'unità originaria dell'uomo con la natura e dell'uomo con l'uomo" (ivi, pp. 110-111). Ma già la riduzione, nei suoi scritti precedenti (cfr. *Il marxismo ed Hegel*, Laterza, Bari 1969, e *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969), del 'lavoro astratto' al 'lavoro alienato', indica come in questo autore il Marx della maturità è del tutto schiacciato sul primo Marx, secondo la lezione di G. Della Volpe di vedere negli scritti giovanili di Marx il compimento di un pensiero già del tutto maturo e definitivamente indipendente dall'hegelismo. Anche l'interpretazione che dell'opera di Marx ha dato E. Severino sempre negli anni '70 del secolo scorso (*Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 1978) risente fortemente della tesi di un falsificarsi dell'impostazione marxiana alla luce di presupposti indebiti e indimostrati, come appunto l'unità tra uomo e uomo e tra genere umano e natura. Per la discussione di queste due letture dell'opera di Marx rimando al mio *L'«intelletto» hegeliano e Marx: una critica a Colletti e Severino*, in «Critica marxista», 1991, n.2, pp.97-117.

della trasformazione rivoluzionaria, di essere cioè la “classe universale”, deriva, oltre che ovviamente dall’empirica constatazione e riflessione sulla realtà a lui contemporanea delle condizioni di vita e di lavoro delle classi subalterne, dal medesimo assunto di una metafisica dell’organicità: dal presupposto, cioè, che proprio la strutturale assenza, nel corpo del proletariato, di ogni traccia di proprietà privata – dunque di ogni istanza particolareggiante – produca *eo ipso* l’assenza di spirito di parte e il risolversi di ogni parzialità nel circolo unitario dell’Intero. E che dunque proprio una condizione di massima miseria si rovesci, automaticamente e senza mediazioni – in forza della metafisica del “genere” – in una condizione di massima ricchezza.

Per tale sbocco necessario del conflitto tra borghesia e proletariato nel comunismo, il cui automatismo sarebbe iscritto nel genoma del soggetto storico di classe, in quanto incarnazione e rappresentante del genere umano, Marx non si pone il problema del passaggio dalla *classe in sé* alla *classe per sé*, come si sarebbe detto qualche tempo fa, non si pone la questione, cioè, di come e perché si costituisca o meno una coscienza di classe. Perché l’esistenza e la funzione economica della classe coincide, o tenderà a coincidere sempre più, con la sua azione e coscienza rivoluzionaria.

Ora in tutto ciò, nella presupposizione troppo apriorica – ma si dica pure astratta e metafisica – di un soggetto alle trame e ai condizionamenti storici reali, non v’è chi non veda il debito che il primo Marx ha stretto, oltre che con Feuerbach, con quella passione del suo studio giovanile che è stata la Rivoluzione francese e col rilievo che in quel contesto prende la lezione di Rousseau. L’essere umano nasce libero. È senza distinzione di ceto, di razza, di religione, libero per natura ed è soggetto di diritti. Ed appunto nella presupposizione di questa libertà, il lavoratore alienato e spossessato di sé non potrà che vedersi simile ai suoi simili. Non potrà che vedersi dunque come classe, come soggetto collettivo, e volgersi alla rivoluzione.

Dalla mescolanza della libertà francese, dell’individuo, cioè, portatore di diritti per natura, e della libertà tedesca, comunitaria ed organica, di Feuerbach, ossia dell’essere umano libero, creativo, e non riducibile a cosa, in quanto partecipe delle virtù infinite e trasversali dell’intero genere umano – dall’intreccio di queste due libertà – nasce così la *profondazione* e la *presupposizione* alla storia del soggetto rivoluzionario del primo Marx. La cui fretta di uscire dall’hegelismo lo consegna troppo rapidamente nelle braccia fusionali e collettivistiche di Feuerbach, impedendogli di rilevare e di riflettere su quell’istanza, pure così fortemente presente, nella filosofia hegeliana dell’alterità come alterazione di sé. Ossia di confrontarsi con quella teoria hegeliana della soggettività, per la quale si dà un soggetto solo se questo è un *werden zu sich*, un divenire rispetto a se stesso: nel senso che, interiorizzandosi e alterandosi all’interno di sé, abbandona le sue autorappresentazioni iniziali, troppo parziali e inadeguate e troppo immediatamente e dogmaticamente presupposte.

Come è noto, all’inizio della soggettività, della storia, della filosofia, per Hegel, a differenza dell’ultimo Schelling (e, si potrebbe aggiungere *en passant*, a differenza di Heidegger) c’è in effetti sempre pochezza, anziché ricchezza, di Essere. C’è immediatezza, cioè presupposizione e falsa coscienza. E si diventa soggetto solo in una relazione con l’altro da sé, che è capacità nello stesso tempo di alterazione in-

trinseca del proprio sé. Per dire insomma che nello spirito di Hegel c'è certamente una metafisica del soggetto, il *Geist* come "Sapere Assoluto" in cui la storia finisce e tutto il mondo diviene trasparente di fronte a una coscienza dilatata e onnipervasiva, ma c'è anche il *Geist* come istanza del *werden zu sich*, del diventare se stesso attraverso un confronto complesso e pieno di passaggi, di riconoscimenti e di disriconoscimenti, di accordi e di conflitti tra il sé e l'altro da sé, che implica a sua volta alterazioni e differenziazioni all'interno del sé⁴.

Ma tale peculiare istanza di alterità interiore, tale dimensione del differenziarsi e del trasmutarsi all'interno di sé non poteva che essere estranea alla teoria di un soggetto già originariamente compiuto come *menschliche Gattung* o come *menschliches Gemeinwesen*. Tanto che tale dimensione specifica dell'alterità come profondità e differenza interiore appare del tutto assente, dalla dialettica semplificata della filosofia della storia di Marx che vede il farsi altro da sé solo come alienazione, si potrebbe dire orizzontale, nel verso dell'esteriorizzazione, e le cui vicende sono, in alternanza, solo quelle, prima, dell'espropriazione e poi dell'espropriazione degli espropriatori. All'interno del soggetto collettivo marxiano manca l'articolazione differenziata dei vari individui, anzi, abbiamo visto, la singolarità differenziata è vista solo come espressione di egoismo e di spirito privato e di parte. E proprio la mancanza di differenziazione individuale all'interno del collettivo è l'altro volto nel pensiero del primo Marx del suo disinteresse per le condizioni del formarsi e del consolidarsi della coscienza politica del proletariato.

Come del resto il carattere pervicacemente omogeneo del collettivo spiega, in questo Marx, l'assenza di una qualsiasi teoria dello Stato politico, che non si risolve nella denuncia della sua realtà alienata e astratta e nella necessità della sua estinzione, visto che appunto nella democrazia radicale, qual'egli la concepisce nella *Kritik* del '43, ogni realizzazione-predicazione del "popolo" deve essere costantemente ridotta e ricondotta, senza un momento di autonomia istituzionale e senza consistenza per sé, alla pienezza della sua organicità di soggetto universale ed uno. Cosicché proprio nello scritto del '43, dove Marx scrive che "nella vera democrazia lo Stato politico scompare"⁵, trova la sua origine quella che poi diverrà la famosa, quan-

⁴ Per una lettura di Hegel come filosofo non teologico, assai lontana da quella proposta da Feuerbach, cfr., tra l'amplessima letteratura critica, D. Henrich, *Absoluter Geist und Logik des Endlichen*, in «Hegel-Studien», Beiheft 20, pp. 103-118, e R. Bubner, *Die «Sache selbst» in Hegel System*, in R.-P. Horstmann (hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp.101-123.

⁵ K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. e commento di R. Finelli e F.S. Trincia, op. cit., p. 81. Appare assai curioso il fatto che la maggior parte degli studiosi italiani continuano a riferirsi, per quanto riguarda la traduzione italiana della *Kritik* marxiana del 1843, alla versione datane da G. Della Volpe con il titolo *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita, Roma 1950. Per la curvatura empiristico-materialistica che Della Volpe ha dato alla sua traduzione, facendo scomparire del tutto il paradigma "essenzialistico" marxiano che ne costituisce lo sfondo presupposto, si rimanda alla *Nota filologica* e al *Commentario* apposti da me a da F.S. Trincia alla nostra traduzione. Evidentemente il *topos* dell'avvolpiano di un giovane Marx già capace e maturo critico di Hegel, a mo' di novella Minerva uscita dalla testa di Zeus, e quale pen-

to fantasiosa, teoria marxista-leninista dell'estinzione dello Stato. Per la quale appunto, nel quadro di una concezione fusionale della sovranità, un giorno i singoli agiranno spontaneamente, senza alcuna costrizione, in modo sociale, non ci sarà bisogno del potere, nel senso dell'obbligatorietà di decisioni collettive della maggioranza rispetto alla minoranza e soprattutto non sarà ammessa alcuna istanza di statualità liberale corrispondente alla difesa della coscienza privata nei confronti della sovranità del collettivo.

Analogamente si potrebbe mostrare, a mio avviso – ma, di nuovo, non è certamente questo il luogo per opportunità di spazio – come tutta la cosiddetta concezione materialistica della storia⁶, depositata da Marx ed Engels nelle pagine iniziali della cosiddetta *Ideologia tedesca*⁷, risenta profondamente della presupposizione di un soggetto umano concepito come genere produttore e fabbrile, che, attraverso l'imposizione della divisione del lavoro, vede moltiplicarsi nella storia la sua potenza creativa e produttiva, ma in forma sempre alienata perché consegnata a rapporti sociali fondati appunto sulla scissione e sulla separazione. Per cui anche qui una teorizzazione che, col porre esplicitamente al suo centro la storia del lavoro e dei “modi di produzione”, si vorrebbe materialistica, ha come sua vicenda implic-

satore già prefiguratore del *Capitale*, rimanda a un mito rassicurante e duro a morire tra gli studiosi in questione.

⁶ Sulla contraddittorietà intrinseca, da un punto di vista teoretico, e dunque sull'improponibilità del materialismo storico di Engels e Marx quale teoria generale della storia, rimando al mio saggio *Antonio Labriola e Antonio Gramsci: variazioni sul tema della “prassi”*, in R. Finelli, *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce 2005, pp. 35-55.

⁷ Su come l'*Ideologia tedesca* non rimandi a un'opera unitariamente e originariamente concepita da Engels e Marx, ma risulti dalla composizione di manoscritti di diversa origine e destinazione, ha fatto chiarezza la recente edizione critica a cura dell'IMES (Internationale Marx-Engels Stiftung): K. Marx, F. Engels, J. Weidemeyer, *Die Deutsche Ideologie. Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*, bearbeitet von I. Taubert und H. Pelger, «Das Marx-Engels-Jahrbuch 2003», Akademie Verlag, Berlin 2004. “Le testimonianze [...] dimostrano, anzi, che né nella primavera né nell'autunno del 1845 esisteva il progetto di una *Ideologia tedesca* come opera in due volume: Marx e Engels iniziarono la critica della filosofia post-hegeliana con un articolo contro Bruno Bauer la cui bozza può essere in parte ricostruita grazie ai manoscritti originali tramandati. Gli schizzi, gli appunti e i frammenti di belle copie, che nelle edizioni avute sinora erano stati invece amalgamati con ipotesi e interpretazioni dell'editore in un nuovo capitolo intitolato «Feuerbach I» e poi pubblicati in diverse versioni vengono proposti, per la prima volta all'interno della MEGA², come vere documentazioni a sé stanti e pubblicati così com'erano stati lasciati dall'autore. D'altronde le edizioni precedenti erano per lo più dominate dall'intenzione politica di dimostrare la formulazione sistematica del materialismo storico all'interno dell'*Ideologia tedesca*. All'interno della MEGA, al contrario tutto ciò che non era stato ultimato dall'autore non è più stato adattato o preseguito (G. Hubmann,

Classici incompiuti. Costellazioni filologico-editoriali in Marx ed altri classici delle scienze sociali, in M. Musto (a cura di) *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di K. Marx tra filologia e filosofia*, manifestolibri, Roma 2005, p. 62).

ta e fondante quella di un soggetto che, potenzialmente universale, viene costretto in attività sempre più parziali e limitate che lo espropriano e lo svuotano, alienandolo sempre di più della sua essenza originaria. Finché lo sviluppo storico della modernità renderà la massa dell'umanità talmente espropriata e talmente in contraddizione con il mondo della ricchezza esistente – una tale contraddizione cioè tra forze produttive e rapporti sociali di produzione – da generare una situazione storica e antropologica insostenibile e risolvibile solo con un rovesciamento rivoluzionario.

Per dire, cioè, che di nuovo qui pienezze, svuotamenti e riempimenti tornano a proiettare, sull'istanza di un'analisi della storia empiricamente orientata a partire dai bisogni e dalle pratiche materiali, la metafisica di un soggetto la cui essenza è predefinita rispetto ai rapporti che dovrebbero invece di volta in volta spiegarla e determinarla.

2. Seconda teoria del conflitto: lo svuotamento del concreto da parte dell'astratto

La seconda teoria del conflitto, ma meglio sarebbe dire una diversa teoria dell'ontologia sociale e delle sue contraddizioni, prende forma nel pensiero di Marx (ho già sottolineato, con un grado minimo di riflessività metodologica) solo nella seconda fase della sua vita, quando la sconfitta epocale della rivoluzione del '48 e il trasferimento definitivo nell'ambiente londinese lo sollecita a uno studio profondo e assai meditato dei classici dell'economia politica, soprattutto anglosassoni, la cui prima lettura frettolosa era stata mediata, non si dimentichi, negli anni parigini, da quel saggio assai estrinseco e di moralismo economico che sono, a mio avviso, gli *Umriss* di Engels⁸.

È il confronto con il sistema del *Capitale* che ora assorbe infatti buona parte delle sue energie teoriche, e non c'è più spazio di fondo né per la critica della filosofia, né per la critica della politica, né per una teoria generale della storia, eccetto le poche pagine dell'*Introduzione a Per la critica dell'economia politica* del 1859, la quale sostanzialmente riprende ed è ferma alle tesi dell'*Ideologia tedesca*.

Il punto di rilievo è che, a mio avviso, ora il confronto di Marx con il *Capitale* – quale nuovo soggetto storico e quale costruttore integrale di una società come quella moderna – si lega a dei fondamentali slittamenti teorici delle sue categorie precedenti di pensiero, tra le quali sarà utile qui, anche per ragioni sintetiche di esposizione, porre in rilievo il mutamento semantico che subiscono innanzi tutto le categorie di "lavoro" e di "genere umano".

Con i *Grundrisse* e *Das Kapital*⁹ le determinazioni universali attinenti al genere umano e il lavoro vedono sfumare infatti quel significato assiologico, cioè di fun-

⁸ F. Engels, *Umriss zur Kritik der politischen Ökonomie* [1844]; tr. it. in *Lineamenti di critica dell'economia politica*, in Marx-Engels, *Opere*, III (a cura di N. Merker), Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 454-481. Per una lettura critica di questo testo rimando alla mia *Nota su Engels*, in R. Finelli, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Bulzoni, Roma 1987, pp. 49-54

⁹ Solo con la nuova edizione storico-critica della *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA²)*, s'è cominciata a far chiara la storia cronologica e concettuale dei diversi manoscritti marxiani che precedono la prima edizione tedesca del primo libro del *Capitale* del 1867 (rispet-

zione presupposta e valorizzatrice della storia, che il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* e dell'*Ideologia tedesca* aveva loro attribuito. Anziché essere testimonianza ed oggettivazione dell'essenza creatrice del genere umano, anziché essere il modo in cui l'universalità del genere s'impadronisce della natura e trionfa su di essa, il lavoro ora, come "processo lavorativo" – come nesso di soggetto ed oggetto di lavoro mediato da uno strumento di lavoro – come ricambio organico tra le società umane e la natura, diventa non più la valorizzazione di un'essenza, ma un aspetto necessario, ripetitivo e onnipresente della storia umana, un universale umano, la cui insopprimibile necessità lo sottrae all'ambito del valore, cioè di ciò che può essere come può non essere, facendone invece una *costante general-generica* della storia. Invariante della storia, ma *generica* appunto, giacché la sua definizione antropocentrica di processo che vede l'*homo faber* modificare la natura per adattarla al soddisfacimento dei suoi bisogni, a questo Marx non dice nulla sulla sua realtà effettiva, sui rapporti sociali che di volta in volta lo attraversano e lo organizzano, sulla tecnologia che lo caratterizza, sui legami, diversi nelle diverse società, che lo connettono e lo distinguono dagli altri ambiti del vivere sociale¹⁰. Il lavoro, da categoria legata all'essenzialismo del genere umano, diventa così nel "secondo Marx" categoria generica della storia, e in questa sua neutralizzazione semantica lascia spazio ad altri vettori e fattori di costruzione storica. In particolare nel mondo borghese-moderno l'arretramento del lavoro concreto a contenitore, categoria general-generica dell'agire storico, lascia spazio all'entrata in primo piano sulla scena dell'opera di Marx di quel soggetto storico per eccellenza della modernità, che mette in moto, organizza e intenziona il lavoro concreto di mediazione tra esseri umani e natura e di riproduzione dell'intera società, e che è il *Capitale*.

È del resto è imprescindibile che Marx lasci arretrare sullo sfondo della scena l'antropocentrismo fabbrile e prometeico del suo iniziale materialismo storico. Giacché il nuovo soggetto storico che deve padroneggiare per dar luogo alla sua critica dell'economia politica e la cui realtà gli s'impone come fattore totalizzante della modernità è ormai un soggetto non antropomorfo, bensì un soggetto impersonale e astratto, qual è una ricchezza di natura solo quantitativa il cui unico scopo di vita e di riproduzione è l'aumento, tendenzialmente senza limite, della propria quantità. Con la conseguenza paradossale – di cui Marx non trae le necessarie implicazioni metateoriche ed epistemologiche – che per la prima volta nella storia delle società umane un fattore astratto costruisce realtà, e che l'astrazione lasci

tivamente i *Manoscritti* del 1857-58, i *Manoscritti* del 1861-63, i *Manoscritti* del 1863-65), nonché delle diverse edizioni del primo libro curate da Marx, e dell'intervento di Engels nella pubblicazione del secondo e terzo libro di *Das Kapital*.

¹⁰ Si ricordi la descrizione del processo lavorativo in generale (costituito da *soggetto, oggetto e mezzo di lavoro*) che Marx pone all'inizio del quinto capitolo del primo libro del *Capitale* (intitolato appunto *Processo lavorativo e processo di valorizzazione*): "Il processo lavorativo, come l'abbiamo esposto nei suoi movimenti semplici e astratti, è attività finalistica per la produzione di valori d'uso, appropriazione degli elementi naturali pei bisogni umani, condizione generale del ricambio organico fra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana; quindi è indipendente da ogni forma di vita e, anzi, è comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana" (K. Marx, *Il Capitale*, tr. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1964, I, p. 218).

l'ambito che fino ad allora le era più propriamente appartenuto, quello della logica e dei processi conoscitivi, per farsi costruttrice di un intero mondo di relazioni economiche e pratiche, e più in generale comportamentali, sociali e culturali.

Il fattore di connessione e di costruzione di un'intera società, il fattore la cui intrinseca esigenza di totalizzazione edifica e forma i diversi piani del vivere collettivo, è ora, per il Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale*, appunto il "Capitale" e non più *il lavoro*. Il *Capitale* come ricchezza astratta, la cui natura non qualitativa ma quantitativa lo obbliga a un'accumulazione costante, e dunque a proporsi come un universale capace di superare e di includere in sé ogni limite o resistenza qualitativa. Ed è tale per Marx la valenza universale del *Capitale*, la sua tendenza a includere l'intera realtà, naturale ed umana, nel circolo sempre più ampio della sua riproduzione-accumulazione, che egli non può non scoprirlo e descriverlo che come un universale che tende a togliere tutto ciò che trova storicamente come presupposto e predato alla sua esistenza per riprodurlo secondo la sua logica e la sua istanza di espansione quantitativa. Ciò che questo Marx ora scopre, o meglio è costretto ora a scoprire dalla logica immanente al suo oggetto di studio, è perciò il fatto che nella modernità agisce un soggetto impersonale di totalizzazione il cui meccanismo di funzionamento si caratterizza come quello che da tempo definisco come *il circolo del presupposto-posto*, quale movimento di produzione di ricchezza astratta che tende a tradurre tutto ciò che trova estraneo e presupposto alla sua istanza in qualcosa di interno, colonizzato e funzionale alla sua istanza¹¹.

Per cui come non constatare quale distanza teorica separi questo nuovo soggetto marxiano, la cui identità sta nel togliere i propri presupposti, da quel precedente soggetto di cui abbiamo trattato prima, incardinato alla presupposizione della sua pienezza comunitaria e creativa di *homo faber* e iscritto nell'organicità e nella potenza ontologica del genere umano!

Una distanza il cui esito è per altro paradossale, perché impone al nostro Marx un cammino a ritroso, anzi un regresso, come molti interpreti d'ingenua fede storicistica ancora direbbero, in forza di una scansione secondo cui il progresso sarebbe andato dallo spiritualismo di Hegel al semimaterialismo di Feuerbach al materialismo pieno di Marx. E che qui invece è disegnata da un regredire che è in pari tempo un avanzare, visto che è un ritornare a quello Hegel che gli consegna – per

¹¹ Ho già trattato della necessità di leggere *Il capitale* di Marx secondo il "circolo del presupposto-posto" nella monografia che ho dedicato alla fine degli anni '80 all'intera opera di Marx, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, op. cit. e in vari altri scritti tra cui, *Logica analitica e logica sintetica*, in «Trimestre», 1996, XXIX/1-2, pp. 13-27; (in collaborazione con R. Bellofiore), *Capital, Labour and Time: The Marxian Monetary Labour Theory of Value as a Theory of Exploitation*, in R. Bellofiore (ed.) *Marxian Economics: a Reappraisal*, Macmillan, London 1998, vol. 1, pp. 48-74. Mi sembra che, malgrado una sostanziale diversità d'interpretazione data la sua incondizionata adesione alla *Logica* hegeliana e alla sua traduzione-dislocazione nella logica del *Capitale* di Marx, vada nella medesima direzione, quanto alla valorizzazione e all'utilizzazione del "circolo del presupposto-posto", la ricerca di R. Fineschi, *Ripartire da Marx*, La città del sole, Napoli 2001, ora riproposta in Id., *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006. Per una contestualizzazione del marxismo del "presupposto-posto" si veda C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma 2005, pp. 369-413.

quanto più nello svolgimento della “cosa stessa” che non attraverso una riflessione epistemologicamente avvertita – una teoria del *Geist*, dello Spirito, come appunto attività di interiorizzazione del reale e di una pratica di totalizzazione che consiste nel porre i propri presupposti¹².

Ritorna cioè il secondo Marx ad una lezione hegeliana che per altro non può non coniugare originalmente a suo modo, al fine di ritradurla nelle categorie economiche e sociali della modernità. Infatti il Marx del *Capitale* certamente non usa la diade originaria di “Essere” e “Nulla”, con la quale Hegel mette in moto il processo categoriale nella *Wissenschaft der Logik*. Né ha a che fare con l’ipostatizzazione e l’assolutizzazione che compie del Nulla e della negazione Hegel, confondendo frequentemente piano logico-linguistico e piano ontico-ontologico, e cadendo assai spesso in passaggi ed arbitri sofistici. Nell’impianto di Marx il fattore dinamico di universalizzazione e di costruzione integrata del sistema della modernità non è il Nulla, la negazione, e la sua attitudine a superare ogni determinato, bensì l’astrazione, quale realtà di una ricchezza astratta che proprio perché – quantità senza qualità – procede a invadere con la sua assolutizzazione quantitativa il mondo qualitativo della vita, dell’intero ambito dei valori d’uso e di tutte le sfere esistenziali degli esseri umani. Una dialettica dunque, quella messa in atto da Marx nel trattare del *Capitale* come sistema della modernità, assai diversa da quella hegeliana, scandita dall’opposizione e dalla contraddizione originaria di *Essere e Nulla*.

Laddove è il confronto tra *astratto* e *concreto* che costituisce il nucleo più specifico della dialettica marxiana, volta a spiegare non solo come nella sua storia di costanti innovazioni tecnologiche il capitalismo produca e riproduca il mondo concreto attraverso la normazione, la codificazione e l’astrazione dei processi di lavoro, ma anche come la realtà del conflitto di classe nell’ambito produttivo attraverso l’uso imposto ed amministrato della forza-lavoro si dissimuli nella sfera dell’apparire, nella sfera cioè della circolazione e del mercato, come un libero scambio di cose e di volontà tra individui presuntivamente definiti come liberi soggetti. Effetto di dissimulazione, che vive del nascondimento dell’astratto messo in produzione nell’ambito del processo lavorativo attraverso il velo del concreto proprio della sfera della circolazione, e che, nel suo produrre falsa coscienza e apparati simbolici costruiti sulla silhouette della libera e autonoma individualità, è non meno importante della pratica di sfruttamento su cui il *Capitale* fonda la sua riproduzione economica. Cosicché, proprio prendendo sul serio la riflessione di Marx sul *Capitale* come vettore universale di socializzazione, si deve giungere – almeno questa è la mia proposta teorica di fondo – a poter estrarre e comporre dai testi della sua maturità una teoria sistematica della modernità, in cui il capitale possa essere studiato e compreso – attraverso la compenetrazione del mondo dell’astratto e del mondo del concreto – contemporaneamente:

- come produttore di merci;
- come produttore conflittuale di rapporti sociali;

¹² Per una lettura non creazionistica del *Geist* in Hegel (quale *Idea* che, cadendo fuori di sé, genererebbe, con la natura, una realtà subordinata e inferiore), da leggersi bensì quale processo che dall’esteriore va nell’interiore, rimando al capitolo secondo (*Uno schizzo hegeliano*) del mio *Un parricidio mancato*, op. cit., pp. 102-135.

- *come produttore di forme collettive di coscienza in cui quei rapporti sociali, dissimulandosi, appaiano relazioni sociali senza conflitto.*

Per dire cioè che la natura del capitale, nella sua funzione di astrazione messa all'opera nella vita e nella storia sociale, non può non implicare nella sua inclusività universalizzante anche la produzione di un piano simbolico generata dal modo in cui la determinazione formale e astratta del plus/valore diventa organizzatrice e fonte di senso dominante del mondo concreto.

Da quanto detto deriva facilmente la constatazione che se l'analogia tra il sistema di Hegel è quello di Marx è profonda, altrettanto profonda è la loro differenza. Differenza che si esprime nel modo più radicale ed evidente nella diversità, almeno a parere di chi scrive, dei rispettivi fattori di universalizzazione all'opera nei due sistemi.

Il fattore di universalizzazione nel sistema hegeliano è infatti la *Verneigung*, la “negazione”, attraverso la quale il finito si mostra incapace di coincidere e permanere con se stesso e si apre al processo dialettico della propria infinitizzazione. La negazione in Hegel rimanda a molti significati e a molte figure¹³, ma la figura dominante è quella negazione autoriflessa o “negazione della negazione” nella quale, a mio avviso, Hegel continua, come tutta la tradizione metafisica che usa il concetto di Nulla, a ipostatizzare con valenza ontologica una funzione logico-predicativa del linguaggio¹⁴. Mentre il fattore di universalizzazione e di socializzazione nel Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale* è l'*Abstraktion*, l'“astrazione”, considerata ripeto, non come funzione logica ma come sostanza reale nella produzione della quale il capitale realizza, attraverso il processo lavorativo, il proprio processo di valorizzazione. La ricchezza astratta, con le sue leggi di accumulazione e di distribuzione tra le classi, è il vero soggetto per Marx – *soggetto non antropomorfo* – della società moderna ed è dunque essa a dare significato, funzione e direzione, ai movimenti delle merci, alla loro produzione, alla loro compra-vendita e al loro consumo. E la totalizzazione del capitale, il suo farsi soggetto globale e totale della realtà moderna penetrando con la sua logica quantitativa in ogni sfera della vita, può aver luogo proprio perché la sua ricchezza è costituita da un astratto, la cui natura *impalpabile* e non *immediatamente esperibile* è in grado di attraversare e riempire di sé l'intero mondo del sensibile e dell'esperibile.

Tanto si differenzia Marx da Hegel, quanto si differenziano, tra Marx ed Hegel, i rispettivi significati e statuti della categoria di “astrazione”. Giacché, mentre in Hegel l'astrazione è sinonimo di un sé che non entra in rapporto e in riferimento con l'altro, ed è dunque incapace di universalizzazione, con Marx l'astrazione diventa, nella società moderna, il massimo fattore di realtà e di universalizzazione, capace di compenetrare della sua logica l'intero mondo altro, del concreto naturale e delle esistenze umane. In Hegel l'astrazione rimane iscritta in una matrice fon-

¹³ Cfr. D. Henrich, *Formen der Negation in Hegel Logik*, in Rolf-Peter Horstmann (a cura di), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978, pp. 213-29.

¹⁴ Sulla polisemia, e insieme sull'aporeticità, della negazione in Hegel, rimando al mio *Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso*, in «post filosofie» – Identità/Alterità/Riconoscimento, anno I, n. 2, pp. 143-166. Sulle difficoltà della concettualizzazione hegeliana del “Nulla” cfr. A. Ilchmann, *Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik*, in «Hegel-Studien», 27, 1992, pp. 11-25.

damentalmente mentale, anche quando organizza realtà, com'è il caso della società civile moderna fondata per Hegel sull'istituzione astratta della separazione e della divisione dei lavori. Perché questo operare secondo il *separare* e il *dividere* è per Hegel la caratteristica essenziale della funzione mentale dell'intelletto. Secondo l'originaria definizione logico-scolastica per cui astrarre significa separare in un campo di dati dell'esperienza il comune, il generale, dalla molteplicità dei diversi, dei particolari. L'astrazione in Marx, in quanto erogazione di lavoro astratto comandato tecnologicamente dal capitale, è un insieme invece di pratiche caratterizzate dalla funzione dello *svuotare*, dall'effetto dello *svuotamento*: dallo svolgere cioè attività e operazioni nel momento stesso in cui paradossalmente non se ne possiede né la destinazione di scopo né il controllo sulla velocità e ripetitività di esecuzione. Questo, si noti, anche in un lavoro fortemente informatizzato dove la presunta esaltazione della soggettività, nella sua capacità di calcolo e di elaborazione delle informazioni, è in effetti guidata e condizionata, se organizzata capitalisticamente, dalla pre-codificazione dei significati e delle istruzioni di lavoro depositata nelle macchine intelligenti¹⁵.

L'astrazione intellettualistica di Hegel è dunque cosa assai diversa dall'astrazione pratico-lavorativa di Marx. E sulla frontiera della diversità di queste due astrazioni cessa ogni rapporto tra Hegel e Marx e ogni pretesa omologia forte tra la *Wissenschaft der Logik* e *Das Kapital*. Così mentre ad Hegel non riesce, io credo, il passaggio dall'astratto al concreto, o, se volete, il movimento delle categorie a partire dall'Essere e il Nulla, appunto perché come vettore del movimento egli pone l'assolutizzazione della negazione logico-linguistica, invece per Marx la connessione tra mondo dell'astratto e mondo del concreto si realizza, proprio perché il vettore di quel movimento è la caratteristica di un lavoro, generalizzato e di massa, che produce oggetti, merci e servizi concreti proprio attraverso la sua natura paradossale di lavoro astratto.

Al di là dell'analogia rispetto alla forma generale del processo di totalizzazione (a partire dall'opposizione di *Essere* e *Nulla* in Hegel, a partire dall'opposizione di *valore d'uso* e di *valore di scambio* in Marx), non si può dunque insistere più di tanto sull'affinità teorica dei due autori. Anche perché in tal modo si perde di vista l'originalità con la quale Marx reimposta il circolo hegeliano del presupposto-posto, traducendolo nell'incrocio e nella connessione di due circoli: un *circolo verticale* che descrive e riassume la configurazione *sincronica* del capitale, e un *circolo orizzontale* che descrive e sintetizza la *diacronia* storica del capitale. Il primo circolo – quello sincronico – è il circolo che dalla superficie della circolazione semplice (M-D-M), e dalle sue apparenze di libero scambio tra uomini e merci attraverso denaro e prezzi, discende con il vettore dell'astrazione reale nell'ambito della produzione e dei suoi nessi strutturali di asimmetria e di diseguaglianza – dove cioè si produce realmente il capitale – per poi ritornare, attraverso la moltiplicazione del capitale nei molti capitali, la loro concorrenza e la distribuzione secondaria del plusva-

¹⁵ Per una critica dell'esaltazione “operaista” e “postoperaista” del lavoro mentale come liberazione del lavoro manuale e partecipazione a un “general intellect” – presunto fattore di un'intellettualità creativa e autonoma dall'astrazione del lavoro capitalistico – rimando al volume da me curato, in collaborazione con L. Cillario, *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, manifestolibri, Roma 1998.

lore in altri classi di reddito, dal livello fondativo dei valori a quello fenomenico dei prezzi. In un discendere e in un risalire, cioè in un produrre il presupposto di parenza, in cui la trasformazione dei valori in prezzi – vale a dire il passaggio da un mondo strutturato in quantità di lavoro a un mondo espresso in quantità di denaro – costituisce il nucleo fondante dell'effetto di feticismo intrinseco alla produzione di capitale: effetto strutturale ed oggettivo, che, ho già detto, proietta le relazioni asimmetriche tra classi sullo schermo del mercato, deformandole nelle *silboutes* individuali dei liberi soggetti della compera e della vendita.

Ma appunto tale sincronia sistematica del *Capitale*, istituita su una *logica della dissimulazione* tra essenza ed apparenza, tra interiorità e superficie, non potrebbe darsi senza incrociare la diacronia della storia, anch'essa, di nuovo, curvata secondo l'esigenza di una totalizzazione che si svolge secondo la circolarità di presupposizione e di produzione della presupposizione, per cui come Marx scrive più volte nei *Grundrisse* il capitale produce i propri presupposti, nel senso che riscrive e risignifica secondo la propria logica tutto ciò trova precostituito alla sua nascita e diffusione storica. A cominciare dal lavoro salariato, sussunto prima in modo *formale* e poi in modo *sostanziale* al capitale, fino alla ripresentificazione di varie di varie tipologie lavorative apparentemente premoderne, che il capitale non manca di riattualizzare secondo le proprie esigenze di oggi, nel verso di quella pratica di *interiorizzazione dell'esterno* che, come si diceva, l'intenzione più immanente del sistema filosofico di Hegel.

Come per altro l'effetto di dissimulazione e di feticismo, cui s'è appena fatto cenno – e che si badi non è feticismo della merce ma feticismo messo in atto dal capitale – non si può comprendere senza il riferimento obbligato al secondo libro della *Scienza della logica* di Hegel (la Logica dell'Essenza), dove, com'è noto, si tratta dell'apparire in forme deformate di superficie (parvenze) da parte di un movimento e di una dinamica più interiori, in forza di una "riflessione" (*Reflexion* e non *Überlegung*), che non è quella mentale di un soggetto esterno, non è riflessione come forma psicologica del pensare, ma è il riflettersi e il deformarsi in se stessa dell'essenza oggettiva della realtà.

Tutto ciò per dire, in sintesi, che se il modello teorico di un soggetto che si totalizza è senza dubbio quello di Hegel – per cui la sfera della circolazione in Marx può essere letta secondo l'orizzonte dell'immediatezza (del saltare delle categorie l'una nell'altra, senza mediazione) che connota la Logica dell'Essere in Hegel, mentre la produzione marxiana rimanda alla Logica hegeliana del Concetto – nei passaggi analitici i due autori non sono per nulla sovrapponibili, a partire dalle diversità delle categorie che ciascuno dei due mette in campo. A meno di non credere, secondo i dettami del vieto materialismo dialettico, che la dialettica valga per l'intera realtà, logica, naturale e storico-sociale e che il suo sempre identico sistema categoriale trovi, invariata, la sua applicazione nei più vari campi dell'esperire.

3. Una memoria del futuro

Ma, s'è detto, la proposta interpretativa che qui si avanza è che dall'opera matura di Marx si possa estrarre, più che un'ontologia della contraddizione, un'ontologia della dissimulazione, volta a chiarire come il totalizzarsi di un fattore di dominio e di polarizzazione sociale trovi nella dinamica del suo sviluppo i modi

stessi della propria invisibilità. Giacché è proprio in questo tipo di dialettica – di totalizzazione del capitale e, in pari tempo, di occultamento aconflittuale del conflitto – che noi possiamo trovare, io credo, gli strumenti ancora utili e fecondi del lascito marxiano, per orientarci nel nostro presente e comprendere come parte più viva di questo lascito costituisca per noi una sorta di “memoria del futuro”. Dove memoria del futuro significa la capacità da parte di Marx di porre a base della società moderna di allora, del pieno Ottocento, un vettore di realtà, come quello del valore astratto e della sua valorizzazione, che solo oggi, nella nostra società postmoderna si rende palese ed esplicito in tutta la sua efficacia organizzativa e manipolatrice del mondo concreto. E appunto l’espressione memoria del futuro¹⁶, che traggio da quel grande psicoanalista postfreudiano che è stato Wilfred R. Bion, vuole dire che la verità del vecchio Marx – del Marx, non teorico dell’uomo produttore e del suo prometeismo, bensì teorico dell’astratto e della sua forza d’universalizzazione – si sta facendo sempre più realtà oggettiva e principio del nostro essere sociale. Anzi, questa teoria solo oggi sta diventando vera, nella pienezza della sua diffusione e penetrazione in tutti gli ambiti della nostra vita individuale e collettiva, pubblica e privata. La teoria del valore-lavoro (astratto), e dell’accumulazione di ricchezza ad esso connessa – che molti critici da più parti hanno rinfacciato a Marx come ipotesi meramente soggettiva, come astrazione e generalizzazione meramente mentale – si sta progressivamente confermando solo oggi, nella realtà diffusa e generalizzata della prassi quotidiana di vita di tutti noi: quale astrazione non mentale, ma del tutto reale, “praticamente vera”, secondo quanto Marx scrive nei *Grundrisse*, perché appunto prodotta e riprodotta dal comportamento effettivo d’ognuno. In un circolo, in cui il presupposto di Marx *torna*, anzi *inizia*, ad essere vero, alla luce appunto di una memoria del futuro, in quanto posto e prodotto dalla prassi quotidiana di vita di milioni di esseri umani.

Così, per quanto s’è fin qui detto, a chi si trova a diffidare delle dottrine del postmoderno – pronte a ridurre l’*Essere a linguaggio*, teorizzando che la realtà sia essenzialmente un testo da interpretare, in un processo ermeneutico senza fine, suffragato dalla moltiplicazione telematica della comunicazione – potrà tornare utile volgere l’orecchio alla lezione marxiana del moderno inteso come progressivo svuotamento del concreto da parte dell’astratto. Sperimentando a tal fine quanto il Marx del *Capitale*, obbligato dalla logica intrinseca del suo oggetto di ricerca a concettualizzare la modernità come fondata sull’universalizzarsi di un’astrazione, non abbia non potuto offrirci e anticiparci il suo necessario esito postmoderno.

Giacché lo svuotamento del mondo del valore d’uso da parte del mondo dell’astratto e della sua accumulazione, con la sottrazione di profondità che ne deriva, conduce necessariamente a quel processo di superficializzazione della realtà, di sovradeterminazione isterica e imbellettata dell’immagine di superficie, e di rimando da apparenza ad apparenza, in cui consiste, secondo l’interpretazione assai pertinente, io credo, di Frederic Jameson, il postmoderno¹⁷. Per cui, se una teoria

¹⁶ Cfr. a tal proposito il testo sul sogno del 1975 di W.R. Bion, *A Memory of the Future – The Dream*, ed. it. a cura di A. Baruzzi, *Memoria del futuro. Il sogno*, Raffaello Cortina, Milano 1993.

¹⁷ Cfr. F. Jameson, *Postmodernism or the cultural logic of the late capitalism*, Duke University Press, Durham 1991.

della dialettica come occultamento dell'interno attraverso un eccesso di visibilità dell'esterno, può contribuire molto all'interpretazione del postmoderno come superficializzazione del mondo e riduzione della sua trama all'apparenza di un agire essenzialmente linguistico-comunicativo, appunto una tale teoria della dialettica come dissimulazione dell'astratto nel concreto – *come invisibilità (proprio per la sua natura astratta) di un soggetto che si fa visibile solo attraverso i suoi effetti di distorsione indotti su uomini e cose* – credo sia estraibile dal Marx della maturità e dalla sua sistematica del capitale, inteso come soggetto di totalizzazione e di integrazione storica.

Né a caso proprio tale concezione totalitaristica del capitale può aiutarci a spiegare, io credo, anche la sostanza della globalizzazione che stiamo vivendo, ovvero il fatto che la globalizzazione, anziché l'inizio di una più equilibrata distribuzione delle risorse e della localizzazione produttiva tra le varie zone del pianeta, si mostra invece, nella sua realtà più vera, come la cornice di un intensificarsi delle differenze – naturalmente non in senso assoluto, ma in senso relativo: delle differenze economiche, culturali, di opportunità di vita, tra Nord e Sud del pianeta, tra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati, ma non solo, finanche delle differenze di reddito e di qualità della vita tra ceti e classi nei paesi sviluppati, secondo quanto dicono ad esempio gli indicatori economici sulla distribuzione del reddito negli Stati Uniti negli ultimi vent'anni¹⁸. Quella che si definisce la crescita a dismisura dell'apertura e dell'interconnessione delle diverse economie rimanda in effetti, a ben vedere, ad un'enorme capacità e velocità di spostamento del capitale speculativo-finanziario, che usa la rivoluzione informatica per garantirsi tempi di mobilità e di trasferimento sui mercati finanziari inconcepibili fino a qualche tempo fa. Con ciò si realizza un predominio del capitale finanziario su quello produttivo, che, per altro, forza quest'ultimo nel ricercare, ovunque sia possibile, condizioni di estrazione di profitti e di utilizzo della forza-lavoro le più libere da regole e lacci, pena la dislocazione del capitale speculativo in altri settori produttivi e in altri paesi.

Ma che le differenze tra i redditi, tra i consumi reali, tra le classi, tra le nazioni, tra i continenti aumentino, torna a dipendere in ultima istanza, per rimanere nell'ambito del nostro discorso, dalla natura solo astratta della ricchezza in gioco, la quale nella sua logica solo quantitativa di accumulazione, non può, per definizione, modificare la condizione qualitativa del mondo, ma solo, invece, sfruttare tutti i luoghi della differenza e dell'asimmetria d'esistenza per intensificare le proprie grandezze e le proprie opportunità di crescita. La *quantità*, come soggetto storico, non può infatti indurre riforme o progressi qualitativi. Può solo intervenire sulle differenze quantitative e aggravarle, anziché lenirle, perché la sua crescita

¹⁸ Sul dato secondo cui gli statunitensi negli ultimi trent'anni hanno visto aumentare la durata della loro giornata lavorativa, ossia lavorano più a lungo, guadagnando relativamente di meno, cfr. Julie Schor, *The Overworked America: the unexpected decline of leisure*, Basic Books, New York 1991. Per una critica della terna "globalizzazione-postfordismo-fine del lavoro" cfr. R. Bellofiore (a cura di), *Il lavoro di domani. Globalizzazione finanziaria, ristrutturazione del capitale e mutamenti della produzione*, BFS Edizioni, Pisa 1998. Su una possibile transizione egemonica dall'Occidente all'Oriente e sull'esaurimento dell'egemonia statunitense, contro le tese assai semplicistiche sulla forza imperiale dell'Occidente espresse da autori come M. Hardt e A. Negri, in *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (Rizzoli, Milano 2002), cfr. G. Arrighi, B.J. Silver, *Caos e governo del mondo*, Bruno Mondadori, Milano 2003.

smisurata sul polo del suo sviluppo si può basare solo su una relazione di sottrazione quantitativa sul polo del sottosviluppo.

Ma per tornare a Marx e alla stratificazione del suo pensiero, va detto che la teoria dello svuotamento del concreto da parte dell'astratto, che qui stiamo delineando, se richiama per analogia la prima teoria marxiana dello svuotamento come alienazione del genere umano, pure se ne differenzia profondamente per la diversa natura dei concetti in gioco. Giacché a me sembra che lo sganciamento della definizione di ciò che è lavoro dalla metafisica del genere e la sua ricollocazione quale *invariante*, invece, della riproduzione sociale, ci suggeriscono che, prima che svuotamento di un'essenza, quello che al Marx del *Capitale* ora interessa è una sociologia del processo di lavoro, del *sistema uomo-macchina*, per arrivare a comprendere come la normazione del processo di lavoro, l'espunzione da esso di ogni singola variabile soggettiva e individuale – e dunque la messa in campo di funzioni lavorative codificate, impersonali, quantificabili e disciplinabili – sia la funzione primaria della produzione di capitale come ricchezza astratta¹⁹.

Ma questa teoria della dialettica che, a partire da quel luogo fondativo che è la produzione di lavoro astratto, ossia dal confronto permanente tra forza-lavoro e organizzazione capitalistica del processo lavorativo, concepisce il capitale come processo di totalizzazione sociale, che non può non includere nella propria totalità la propria dissimulazione e il proprio occultamento, convive fino alla fine, nell'opera marxiana, come si diceva, con l'altra teoria della dialettica quale dottrina dell'evoluzione storica sintetizzata nel celeberrimo paradigma della contraddizione tra forze produttive e rapporti sociali di produzione e che insiste nel rimandare alla soggettività prometeica del genere umano. Dove il soggetto permanente e immutabile della storia è il soggetto umano nella sua continuità ed ereditarietà fabbrile, mentre le varie forme della società (i rapporti di produzione) ne costituiscono solo il predicato contingente e caduco, destinato appunto a venir meno ogni qualvolta matura una sua sostanziale incongruenza rispetto all'affermazione e alla crescita del soggetto produttore.

Queste due teorie della dialettica, l'una più esplicita e maggiormente presente alla consapevolezza teorica che Marx ha di sé, l'altra assai più implicita – e da ricomporre anche contro le riflessioni metodologiche e le figure del proprio autorappresentarsi da parte dello stesso Marx –, rinviano alle due diverse teorie del conflitto e del soggetto storico, di cui ho parlato in queste pagine. Una, più propriamente umanistica e antropocentrica, ha a che fare con un soggetto collettivo già presupposto all'iniziativa della prassi di trasformazione socio-politica, in quanto unificato dall'immediatezza della sua medesima prassi lavorativa. E a questa concezione si sono rifatti tutti coloro che, dagli interpreti storicistici di Marx ai cul-

¹⁹ Sull'esistenza in Marx, accanto a una teoria ingenua e positivista della macchina come *cosa*, di una tradizione di pensiero, risalente al Cameratismo tedesco, che vede la macchina come una relazione sociale che lega intrinsecamente macchina e forza-lavoro, cfr. i lavori imprescindibili di G. Frison, *Babbage e gli inganni del paradigma della divisione del lavoro*, in «Quaderni di storia dell'economia politica», III, 1985, n. 2, pp. 49-79; Id., *Smith, Marx and Bechmann: division of labour. Technology and Innovation*, in H.-P. Müller – U. Troitzsch, *Technologie zwischen Fortschritt und Tradition*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1992, pp. 17-40.

tori dell'operaismo (e dell'ex-operaismo) italiano degli ultimi trent'anni, hanno sempre valorizzato la sostanziale bontà e neutralità dello sviluppo delle forze produttive come capaci di produrre, accanto alla ricchezza e al profitto del capitale, una classe socio-politica già all'altezza della sua funzione storica. Ed una seconda teoria del conflitto, che, facendo riferimento per l'esposizione del sistema del capitale al circolo hegeliano del presupposto-posto, mette in campo invece una concezione per la quale la soggettività storica può essere solo l'esito di una decostruzione delle forme di coscienza immediate nella quali si ritrova a vivere e ad operare e da cui deriva che la politica, anziché essere la mediazione tecnico – istituzionale di cittadini già presupposte soggetti compiuti ed autonomi, come vuole il pensiero democratico-liberale, consista all'opposto nell'impostare e nel risolvere questa questione assai complessa: ovvero come sia possibile in una socializzazione moderna (la quale nel postmoderno si sviluppa e si approfondisce sempre di più lungo l'asse dell'accumulazione della ricchezza astratta di capitale) che ceti e classi subalterne, colonizzate dall'astratto fin negli ambiti più privati del proprio vivere, possano partecipare di una pratica di emancipazione e di conquista del proprio sé. Ossia, per dirla anche qui assai in breve, come dar luogo a una soggettività, individuale e collettiva, il cui nodo vitale determinante sia, non il conflitto con l'altro, ma l'espressione di sé.

A muovere dal semplicismo antropologico del giovane Marx, la tradizione etico-politica della sinistra è generalmente rimasta subalterna al dominio dell'astrazione, proponendo una soggettività alternativa, in cui la valorizzazione positiva dell'unità e dell'eguaglianza è sempre rimasta esposta a un alto grado di inarticolazione e indifferenziazione simbiotica. La classe, il proletariato, il comunismo sono stati valori e luoghi, ideali e reali, concepiti in base al solo principio dell'eguaglianza astratta, ossia di un'eguaglianza non vivificata e fatta concreta dalle differenze, e dunque tale da rispecchiare e riflettere in sé proprio quella medesima astrazione che voleva combattere ed eliminare. Tale mancanza d'individuazione e di profondità del soggetto individuale si è riflessa nel primato del corpo e dei bisogni materiali, quanto a principi di definizione dell'identità dell'essere umano, e, conseguentemente, nell'imprescindibilità e nel valore primario del lavoro necessario a soddisfarli. Col rifiuto, tra l'altro, di mediare il bisogno materiale con quel bisogno immateriale di riconoscimento della più propria e ineguagliabile identità d'ognuno da parte di un altro essere umano, che disegna il confine del nuovo continente dell'esperienza umana portato alla luce dalla psicoanalisi e solo in parte anticipato dall'antropologia messa a tema dalla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.

Ma sono un rifiuto e una rimozione compiuti originariamente propri dal primo Marx, nella sua fretta di compiere il parricidio di Hegel, affidandosi all'umanesimo assai meno ricco e articolato di Feuerbach e consegnando alla tradizione del comunismo un'antropologia semplificata ed astratta, quale quella di un'antropologia della povertà basata sul soddisfacimento, in primo luogo, della bisognosità fisica dell'essere umano. Con la conseguenza che ne hanno ricavato poi i teorici e i burocrati del comunismo reale, ovvero che condizione prioritaria ed irrinunciabile del comunismo dovesse essere l'eguaglianza materiale, non conta se fornita attraverso una disciplina e istituzioni autoritarie, come il Partito-Stato. Dato che la realizzazione di quell'obiettivo materialistico avrebbe comunque innescato lo sviluppo e la maturazione della nuova società.

Per tale *antropologia della penuria*, legata, certamente alle condizioni assai dure d'esistenza di larga parte delle classi popolari d'allora, ma, più intrinsecamente, anche ed essenzialmente a un'immagine assai limitata, pressoché primordiale, di umanità, era ben conseguente che lo sviluppo delle forze produttive (in altre parole l'accettazione dell'organizzazione capitalistica del lavoro) e la rigidissima eguaglianza e il conformismo nella distribuzione dei beni prodotti fossero principi imprescindibili del concetto stesso di comunismo. Ora tutto ciò è venuto meno, con l'idea medesima di comunismo e la liceità persino di usare questo termine. Ripensare quel termine, in una pratica di vita postcomunista e postliberista, io credo, significhi concepire forme di vita che muovino dai produttori forzati e dagli utenti dell'astratto, dalle nuove forze-lavoro mentali in primo luogo, ma anche dai consumatori consumati dall'astrazione e dall'imbarbarimento delle loro condizioni di vita. Significa presagire una prossima forma di civilizzazione nella quale la ricchezza, oltre che di beni materiali, consista di *individuazione*, ossia della possibilità da parte del soggetto umano di concepire la propria libertà non tanto, o non solo, come disponibilità e utilizzabilità del mondo esterno ma, anche e in primo luogo, come disponibilità del proprio mondo interno, cioè come superamento di quei blocchi interiori, nel rapporto tra le varie istanze del proprio sé, la cui presenza, assai spesso generalizzata, nelle classi subalterne, impedisce l'integrazione e la realizzazione del proprio sé²⁰. Significa perciò agire pratiche di socializzazione economica, educativo-culturale, politica capaci di valorizzare, nell'orizzonte dell'eguaglianza, tutte le conquiste della civiltà liberale e della sua esaltazione dell'individualità, ma curvate appunto nel verso di un'individuazione che sottragga loro ogni attitudine manipolatoria nei confronti sia del mondo esterno che del mondo interno, non più visti solo come oggetto di un soggetto saccheggiatore e autoriferito.

Condizione di tale universale concreto, fatto di una socialità ricca di individuazione – di un riconoscere se stessi, non in contrapposizione agli altri, bensì attraverso una facilitazione che derivi dalla mediazione e dal riconoscimento degli altri – è ovviamente il superamento epocale, quanto a formazione storico-sociale, dell'universalità astratta del capitalismo e della sua accumulazione devastante di ricchezza impersonale e solo quantitativa. Ma senza il recupero del “marxismo dell'astratto”, senza la lezione marxiana che qui si è voluta proporre contro la lettera dello stesso Marx, ossia senza l'analisi di un marxismo che, rinunciando a un facile materialismo, riparta dal primato della “determinazione formale”²¹ sulla “de-

²⁰ Cfr. su ciò A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, tr. it. di A. Carnevale, manifestolibri, Roma 2003

²¹ Sul marxismo della “determinazione formale” è da tener conto, in primo luogo, degli scritti di Hans Georg Backhaus: *Zur Dialektik der Wertform*, in A. Schmidt (hrsg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, pp. 128-152, e i saggi *Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 1*, in *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 1*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974, *Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 2* in *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 3*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, *Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 3*, in *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 11*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1978.

L'anima 'una e bina' di Karl Marx

terminazione materiale”, non credo che l'istanza di una nuova antropologia possa nemmeno iniziare a intraprendere i passi del suo cammino di emancipazione.

Copyright Stamen 2008