

PER UNA NUOVA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA*

Slavoj Žižek

Ciò che rende particolarmente interessante il tentativo di Moishe Postone¹ di ripensare l'attualità di Marx nella fase storica del post '89, successiva alla disintegrazione dei regimi comunisti, è la sua riabilitazione della "critica dell'ideologia politica". Sebbene Postone sia altamente critico nei confronti di Althusser, egli, proprio come Althusser, liquida l'umanesimo del giovane Marx, che considera profondamente difettoso, e colloca la cruciale 'rottura epistemologica' ancora più tardivamente rispetto al filosofo francese: nella fase in cui Marx ritorna ad occuparsi della critica dell'economia politica, dopo una rinnovata lettura della *Scienza della logica* di Hegel, a partire dalla metà degli anni '50.

Solo da questo momento in poi, Marx supera a tutti gli effetti le sue formulazioni giovanili, che poi, invece, riprenderanno il sopravvento nella tradizione 'marxista' fino a diventare dominanti. Ci riferiamo in primo luogo alla dicotomia tra base economica e sovrastrutture giuridiche e ideologiche – all'interno di un modello dialettico ancora insufficiente – e, in seconda istanza, all'evoluzionismo storicista ingenuo, fondato sull'assolutizzazione storica del lavoro (inteso come il processo materiale di produzione e riproduzione della vita) come chiave per comprendere tutti gli altri fenomeni. Si tratta di quell'evoluzionismo storicista che trova la sua definitiva e canonica formulazione nella famosa prefazione a *Per la critica dell'economia politica* (1859)².

In seguito verranno meno tutti i rovesciamenti simmetrici di stampo feuerbachiano, verrà meno l'opposizione ingenua tra 'processo di vita reale' e 'mera speculazione'³. Il principale rimprovero di Postone alla teoria marxista dominante consiste nel fatto che, nel suo nucleo più profondo, essa riposa su «una lettura del lavoro trans-storica e ingenua, la quale fa del lavoro un'attività di mediazione tra l'uomo e la natura, che trasforma la materia in vista di una finalità. Il lavoro, così inteso, è posto come fonte della ricchezza in tutte le società ed è ciò che soggiace ai processi di edificazione della società; in altre parole esso fonda ciò che è universale e costitutivamente sociale. Nel capitalismo, però, le relazioni particolaristiche e frammentarie impediscono al lavoro di realizzarsi pienamente. L'emancipazione si compie in una forma sociale in cui il lavoro trans-storico, liberato dalle catene del

* Trad. it. di Jamila M.H. Mascot.

¹ Cfr. M. Postone, *Rethinking Marx in a Postmarxist World*, in C. Camic (a cura di), *Reclaiming the Sociological Classics*, Blackwell Publishers, Cambridge (Mass.) 1998.

² In questo senso si può ritenere che dopo il 1860 Marx non era più marxista, sebbene sia possibile fornire una lettura più raffinata della sua famosa affermazione "una cosa è certa, ed è che io non sono marxista": l'inventore di una dottrina intrattiene una relazione sostanziale ed intrinseca con essa e non può esserne un seguace, così come Hegel non poteva essere hegeliano, né Cristo cristiano.

³ Del resto Marx non ha mai considerato il feticismo delle merci come un'ideologia per la semplice ragione che esso rappresenta una "mera" illusione che però non è parte di una sovrastruttura ideologica, ma si trova nel cuore della struttura economica capitalista.

mercato e della proprietà privata, emerge apertamente come il principio regolatore della società. (Questa nozione ovviamente è legata a quella di rivoluzione socialista come 'autorealizzazione del proletariato')»⁴.

Particolarmente degna di nota è la dettagliata analisi che Postone elabora di come perfino la tradizione marxista occidentale più critica, che ha inteso chiaramente la necessità di ripensare il marxismo al fine di intendere meglio le specificità del capitalismo del XX secolo, abbia mantenuto nondimeno il nucleo fondamentale del marxismo tradizionale, ovvero una nozione astorica del lavoro e del processo produttivo.

Scrive Postone che «di fronte a trasformazioni storiche come il trionfo del nazionalsocialismo, la vittoria dello stalinismo e l'aumento generalizzato del controllo statale in Occidente, Horkheimer negli anni '30 giunse alla conclusione che gli elementi che prima caratterizzavano il capitalismo – il mercato e la proprietà privata – non costituivano più i principi essenziali della sua struttura. [...] Horkheimer affermò che la contraddizione strutturale del capitalismo era stata superata e che la società non era più direttamente costituita dal lavoro. Lungi dal significare emancipazione, questo processo aveva portato in ogni caso a un livello sempre maggiore di illibertà sotto forma di una nuova struttura tecnocratica di dominazione. Questo perciò, secondo Horkheimer, indicava che il lavoro (che egli continuò a intendere secondo la tradizione in termini trans-storici) non poteva essere considerato la base dell'emancipazione, ma piuttosto doveva essere inteso come l'origine della dominazione tecnocratica. Nella sua analisi, la società capitalista non ha più una contraddizione strutturale. È diventata unidimensionale: una società governata dalla ragione strumentale senza nessuna possibilità di critica, né trasformazione fondamentale»⁵.

Questo tema è estremamente importante: tutto il discorso di matrice heideggeriana sviluppato nella *Dialettica dell'illuminismo*, incentrato sul tema della 'ragione strumentale' tecnocratica, sulla 'dominazione' derivata dalla nozione di lavoro, il dominio postpolitico del lavoro ('l'amministrazione delle cose'), dovrebbe essere rigettato nella misura in cui costituisce una falsa formulazione del problema di come interpretare il fallimento della rivoluzione marxista nel suo obiettivo di instaurare la libertà. Condividendo con il marxismo la premessa che la società postcapitalista è «una forma sociale in cui il lavoro trans-storico, liberato dalle catene del mercato e della proprietà privata, emerge apertamente come il principio che regola la società»⁶, tale prospettiva interpreta questa fase postcapitalista come una catastrofe anziché come un orizzonte di emancipazione. Il senso è: "Volevate abolire il capitalismo e stabilire la supremazia del lavoro? Allora non lamentatevi del totalitarismo, avete avuto quello che cercate".

Questo argomento è troppo semplicista e nasconde il vero problema: le nuove forme sociali della dominazione, ovvero la non-libertà del capitalismo moderno, ma anche dei cosiddetti 'totalitarismi'. Il 'totalitarismo', infatti, non è il governo della 'ragione strumentale'. Bisognerebbe correggere Postone quando scrive che «la nascita e il crollo dell'Urss erano intrinsecamente collegati alla nascita e al crollo del capitalismo di Stato. Le trasformazioni storiche degli ultimi decenni suggerir-

⁴ M. Postone, *Rethinking Marx in a Postmarxist World*, cit., p. 51.

⁵ *Ivi*, p. 54.

⁶ M. Postone, *Critical social theory and the contemporary world*, in "International Journal of Politics, Culture, and Society", 19, 2005, pp. 69-79.

scono che l'Unione Sovietica era parte di una più vasta configurazione storica rappresentata dalla formazione sociale capitalista, nonostante la grande ostilità esistente tra l'Urss e i paesi capitalisti occidentali»⁷.

Bisognerebbe essere precisi e insistere sul predicato 'capitalista': non è che capitalismo e comunismo siano 'metafisicamente la stessa cosa', espressioni di una ragione strumentale e della supremazia del lavoro; piuttosto è vero che nella totalità concreta della società globale contemporanea, il capitalismo è il fattore determinante, cosicché anche la sua negazione storicamente specifica, il socialismo reale, è parte della medesima dinamica capitalista.

In cosa consiste allora quella "rottura epistemologica" di Marx che comincia con i *Grundrisse* e trova la sua ultima espressione nel *Capitale*? Confrontiamo il punto di partenza del *Capitale* con l'inizio dell'esposizione più compiuta del pensiero giovanile di Marx, la prima parte dell'*Ideologia tedesca*. Qui, in quel che viene presentato come un riferimento diretto e autoevidente al 'processo di vita reale' in quanto opposto alle fantasmagorie ideologiche, l'ideologia storica raggiunge il suo culmine.

I presupposti da cui muoviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica. Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione fisica di questi individui e il rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura. Qui naturalmente non possiamo addentrarci nell'esame né della costituzione fisica dell'uomo stesso, né delle condizioni naturali trovate dagli uomini, come le condizioni geologiche oro-idrografiche, climatiche, e così via. Ogni storiografia deve prendere le mosse da queste basi naturali e dalle modifiche da esse subite nel corso della storia per l'azione degli uomini. Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale⁸.

Questo approccio materialista viene risolutamente contrapposto alla mistificazione idealista.

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebulose che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di

⁷ M. Postone, *History and helplessness: mass mobilization and contemporary forms of anticapitalism*, in "Public Culture", 18, 2006, pp. 93-110.

⁸ K. Marx, *Ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 5.

coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma sono gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza⁹.

Questo andamento culmina in un paragone esilarante: la filosofia sta alla studio della vita reale, come la masturbazione sta all'atto sessuale. E qui iniziano i problemi: ciò che Marx ha scoperto con la struttura problematica del feticismo della merce è una fantasmagoria, un'illusione che non può essere semplicemente liquidata come un riflesso secondario, perché è operativa nel cuore del processo reale di produzione. Osserviamo l'inizio del primo paragrafo sul feticismo della merce nel *Capitale*.

A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi, risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici¹⁰.

Marx non afferma, secondo la consueta modalità adottata nell'*Ideologia tedesca*, che la critica dovrebbe dimostrare come una merce (che appare essere un'entità teologica misteriosa), emerga dal processo di vita reale 'ordinario'. Al contrario, afferma che il compito della critica è quello di dissotterrare la 'sottigliezza metafisica e i capricci teologici', in ciò che appare a prima vista come un oggetto ordinario. Il feticismo della merce (la nostra credenza che le merci siano oggetti magici, dotate di un intrinseco potere metafisico) non è collocato nella nostra mente, in una percezione distorta della realtà, ma nella realtà sociale medesima¹¹. Come ha notato perspicacemente Kojin Karatani vi è una circolarità nel pensiero di Marx¹²: ha cominciato con la premessa che la critica della religione è l'inizio di ogni critica e poi è passato alla critica della filosofia, dello Stato ecc., terminando con la critica dell'economia politica, ma quest'ultima critica lo riporta indietro al punto di partenza, al momento religioso metafisico che opera nel cuore della attività economica terrena. È sullo sfondo di questo movimento che dovrebbe essere letto l'inizio del primo libro del *Capitale*.

La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come un'immane raccolta di merci e la merce singola si presenta come sua forma elementare. Perciò la nostra analisi comincia con l'analisi della merce¹³.

⁹ *Ivi*, p. 13.

¹⁰ K. Marx, *Il Capitale*. Libro primo, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 51.

¹¹ Notiamo anche la stretta omologia con la nozione lacaniana di fantasma, inteso come costitutivo di ogni atto sessuale "reale". Per Lacan il nostro normale atto sessuale è precisamente "un atto di masturbazione con un partner reale", ovvero in esso noi non ci relazioniamo ad un Altro reale, ma ad un altro ridotto ad oggetto-fantasma, desideriamo l'altro nella misura in cui lui/lei corrisponde alle coordinate del fantasma che struttura il nostro desiderio.

¹² Cfr. K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, Mit Press, Cambridge 2003.

¹³ K. Marx, *Il Capitale*. Libro primo, cit., p. 23.

Poi Marx passa a illustrare la doppia natura di una merce (il valore d'uso e il valore di scambio), svelando gradualmente la complessa rete sincronica della società capitalista. Anche qui ci sono regressioni occasionali al marxismo giovanile soprattutto nella definizione deludente del lavoro, non dissimile dalla concezione propria del senso comune, che incontriamo nel capitolo V del I libro del *Capitale*.

In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge tra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi dei materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il gioco delle loro forze al proprio potere. Qui non abbiamo da trattare delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco e istintive. Lo stadio nel quale il lavoro umano non s'era ancora spogliato della sua prima forma di tipo istintivo si ritira nello sfondo lontano delle età primitive, per chi vive nello stadio nel quale il lavoratore si presenta sul mercato come venditore della propria forza lavoro. Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale esso appartenga esclusivamente all'uomo. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin dal principio distingue il peggior architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nell'idea del lavoratore, che quindi era già presente idealmente. Non che egli effettui soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli realizza nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il proprio scopo, da lui conosciuto che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà. E questa subordinazione non è un atto isolato. Oltre lo sforzo degli organi che lavorano, è necessaria per tutta la durata del lavoro, la volontà conforme allo scopo, che si estrinseca come attenzione. [...] 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 per i bisogni umani, condizione generale del ricambio organico fra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana; quindi è indipendente da ogni forma di tale vita e, anzi, è comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana. Perciò non abbiamo avuto bisogno di presentare il lavoratore in rapporto con altri lavoratori. Sono stati sufficienti da una parte l'uomo e il suo lavoro, dall'altra la natura e i suoi materiali. Come dal sapore del grano non si sente chi l'ha coltivato, così non si vede da questo processo sotto quali condizioni esso si svolga, sotto la sferza brutale del sorvegliante di schiavi o sotto l'occhio inquieto del capitalista; non si vede se lo compie Cincinnato arando i suoi pochi jugeri o il selvaggio che abbatte una bestia con un sasso¹⁴.

Qualcosa non va qui nel processo di astrazione: "Perciò non abbiamo avuto bisogno di presentare il lavoratore in rapporto con altri lavoratori. Sono stati sufficienti da una parte l'uomo e il suo lavoro, dall'altra la natura e i suoi materiali?". Davvero? Ma ogni processo di produzione non dovrebbe essere sociale per definizione? Se vogliamo comprendere il processo lavorativo in senso generale non dovremmo forse collegarlo alla società in generale? Forse la chiave per capire ciò che è straordinario e ciò che è errato nel *Capitale* di Marx risiede nel rapporto tra due

¹⁴ *Ivi*, pp. 127-128 e p. 132.

astrazioni “sbagliate”: l’astrazione del valore di scambio dal valore d’uso e l’astrazione del lavoro asociale dalla forma sociale della produzione. L’astrazione del lavoro nell’elemento dell’asocialità è ideologico *stricto sensu* nella misura in cui misconosce la sua origine storico-sociale: è soltanto con la nascita della società capitalista che assistiamo all’emergere della categoria robinsoniana di ‘lavoro astratto’ inteso in senso non-sociale. Questa astrazione del lavoro non è un’innocente svista concettuale, ma veicola un contenuto sociale essenziale: essa fonda direttamente la visione tecnocratica del comunismo di Marx quale società in cui il processo di produzione è dominato dal *general intellect*. I famosi passaggi dei *Grundrisse* sul *general intellect* meritano di essere citati per esteso; in essi Marx dispiega la logica di autosuperamento del capitalismo, una logica che ignora completamente l’attiva lotta rivoluzionaria ed è formulata in termini puramente economici:

Il capitale è esso stesso la contraddizione in processo, per il fatto che tende a ridurre il tempo di lavoro a un minimo, mentre, d’altro lato, pone il tempo di lavoro come unica misura e fonte della ricchezza¹⁵.

La contraddizione che rovinerà il capitalismo è quindi la contraddizione tra lo sfruttamento capitalistico che poggia sul tempo di lavoro quale unica fonte di valore (e pertanto unica fonte di plusvalore) e il progresso scientifico tecnologico che porta alla riduzione quantitativa e qualitativa del ruolo del lavoro diretto. Questo lavoro è

ridotto sia quantitativamente a una proporzione esigua, sia qualitativamente a momento certamente indispensabile, ma subalterno rispetto al lavoro scientifico generale, all’applicazione tecnologica delle scienze naturali da un lato e [rispetto alla] produttività generale derivante dall’articolazione (*Gliederung*) sociale nella produzione complessiva dall’altro – produttività generale che si presenta come dono naturale del lavoro sociale (benché sia, in realtà, prodotto storico). Il capitale lavora così alla propria dissoluzione come forma dominante della produzione. [...] Ma nella misura in cui si sviluppa la grande industria, la creazione della ricchezza reale viene a dipendere meno dal tempo di lavoro e dalla quantità di lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti che vengono messi in moto durante il tempo di lavoro, e che a sua volta – questa loro *powerful effectiveness* – non è minimamente in rapporto al tempo di lavoro immediato che costa la loro produzione, ma dipende invece dallo stato generale della scienza e dal progresso della tecnologia, o dall’applicazione di questa scienza alla produzione¹⁶.

Qui la visione di Marx è quella di un processo di produzione completamente automatizzato in cui l’essere umano (il lavoratore) finisce per «porsi in rapporto al processo di produzione come “sorvegliante e regolatore”»: L’operaio non è più quello che inserisce l’oggetto naturale modificato come membro intermedio fra l’oggetto e se stesso; ma è quello che inserisce il processo naturale che egli trasforma in un processo industriale, come mezzo fra se stesso e la natura inorganica, della quale si impadronisce. Egli si colloca accanto al processo di produzione, anziché esserne l’agente principale. In questa trasformazione non è né il lavoro immediatamente eseguito dall’uomo stesso, né il tempo che egli lavora, ma

¹⁵ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, trad. it. di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968, vol. II, p. 402.

¹⁶ *Ivi*, p. 395 e p. 400.

l'appropriazione della sua produttività generale, la sua comprensione della natura e il dominio su di essa attraverso la sua esistenza di corpo sociale – in una parola è lo sviluppo dell'individuo sociale che si presenta come il grande pilone di sostegno della produzione e della ricchezza. Il furto del tempo di lavoro altrui, su cui poggia la ricchezza odierna, si presenta come una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa. Non appena il lavoro in forma immediata ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio deve cessare di essere la misura del valore d'uso»¹⁷.

L'uso sistematico del singolare (uomo, lavoratore) da parte di Marx è un indicatore significativo del fatto che il *general intellect* non è intersoggettivo, ma monologico. Torniamo di nuovo alla conclusione della descrizione che Marx compie del processo di lavoro astratto e alla sua esclusione sintomatica e "illogica" della dimensione sociale: "Perciò non abbiamo avuto bisogno di presentare il lavoratore in rapporto con altri lavoratori. Sono stati sufficienti da una parte l'uomo e il suo lavoro, dall'altra la natura e i suoi materiali".

È come se nel comunismo, con il comando del *general intellect*, questo carattere asociale del lavoro fosse immediatamente realizzato. Questo significa che, a dispetto di Negri, nella visione marxiana del *general intellect* l'oggetto del processo di produzione non è affatto costituito dai rapporti sociali in quanto tali: 'l'amministrazione delle cose' (il controllo e il dominio sulla natura) è qui separata dai rapporti tra le persone, e costituisce una sfera distinta di 'amministrazione delle cose' che non deve più dipendere dalla dominazione sulle persone.

Bisognerebbe tenere a mente un dettaglio spesso trascurato: tutto il discorso sul *general intellect* nei *Grundrisse* appartiene a un manoscritto frammentario non pubblicato, e si tratta di una linea sperimentale di sviluppo che Marx ha abbandonato subito dopo quando si è reso conto dell'incompatibilità di essa con il nuovo punto di partenza della sua indagine: l'analisi delle merci, incentrata sulla merce come fenomeno sociale.

Quel nuovo inizio era la categoria della merce. Nei suoi lavori successivi l'analisi di Marx non riguarda le merci così come esistono nelle varie società, né un ipotetico stadio precapitalista di "produzione semplice di merci". Piuttosto la sua analisi riguarda la merce nella società capitalista. Ora Marx ha analizzato la merce non semplicemente come un oggetto, ma come la forma storico-specifica fondamentale dei rapporti sociali che caratterizzano la nostra società. [...] Su queste basi Marx ha proceduto ad analizzare criticamente le teorie che proiettano sulla storia o sulla società in generale delle categorie che, secondo lui, sono valide solo per l'epoca capitalista. Questa critica vale anche implicitamente per gli scritti giovanili di Marx e le proiezioni trans-storiche presenti in essi, come l'idea che la lotta di classe sia sempre stata il motore della storia, o, per esempio, l'idea di una logica immanente di tutto il corso storico, e infine l'idea che il lavoro sia la principale componente della vita sociale. [...] Marx ha preso il termine 'merce' e lo ha usato per designare una forma storicamente specifica dei rapporti sociali: una forma strutturata della prassi sociale che al tempo stesso è il principio che struttura le azioni, le visioni del mondo e le disposizioni delle persone. In quanto categoria della prassi è sia una forma di soggettività che di oggettività sociale. Da un certo punto di vista occupa nell'analisi che Marx fa della modernità un posto simile a quello che la

¹⁷ *Ivi*, p. 401.

parentela potrebbe occupare nell'analisi di un'altra forma di società da parte di un antropologo¹⁸.

Marx in ogni caso non ha sviluppato sistematicamente e esplicitamente il ruolo strutturale della forma-merce come principio storico-trascendentale della totalità sociale. Possiamo ritenere che Marx non fosse pienamente cosciente di questa cruciale intuizione della maturità: stava producendo qualcosa di nuovo e senza precedenti nella sua teoria, ma ne aveva una consapevolezza ancora 'marxista', ovvero condizionata da elementi del suo pensiero giovanile.

È Gyorgy Lukács, allievo di Max Weber, che ha compiuto questo passo per la prima volta in forma sistematica ed esplicita in *Storia e coscienza di classe*: «Lukács prende la forma merce e indica che essa non è semplicemente una categoria economica, ma la categoria migliore per spiegare fenomeni come quelli che Weber provava ad afferrare con il suo concetto di "razionalizzazione" [...] Lukács, inoltre, mostra brillantemente che le forme che Marx mette a punto nel *Capitale* sono simultaneamente forme di coscienza e insieme forme dell'essere sociale. In questo modo, Lukács abolisce l'intera impostazione di pensiero marxista che concepisce la realtà e il pensiero in termini di base e sovrastruttura. Per usare un linguaggio leggermente diverso, una categoria come quella di 'merce' è sia sociale che culturale, come anche altre categorie hanno valore oggettivo e soggettivo al tempo stesso»¹⁹.

Dovremmo ricordare a questo punto come una peculiarità interessante il tentativo di Engels di relativizzare-storicizzare la centralità del processo di produzione materiale integrando il lavoro (produzione di cose) con la famiglia (la forma dell'organizzazione sociale della produzione di esseri umani).

Secondo la concezione materialistica, il momento determinante della storia, in ultima istanza, è la produzione e la riproduzione della vita immediata. Ma questa è a sua volta di duplice specie. Da un lato, la produzione di mezzi di sussistenza, di generi per l'alimentazione, di oggetti di vestiario, di abitazione e di strumenti necessari per queste cose; dall'altro, la produzione degli uomini stessi: la riproduzione della specie. Le istituzioni sociali entro le quali gli uomini di una determinata epoca storica e di un determinato Paese vivono, sono condizionate da entrambe le specie della produzione; dallo stadio di sviluppo del lavoro, da una parte, e della famiglia, dall'altra. Quanto meno il lavoro è ancora sviluppato, quanto più è limitata la quantità dei suoi prodotti e quindi anche la ricchezza della società, tanto più l'ordinamento sociale appare prevalentemente dominato da vincoli di parentela. Tuttavia sotto questa articolazione della società fondata su vincoli di parentela si sviluppa sempre più la produttività del lavoro e con questa si sviluppano la proprietà privata e lo scambio, le disparità di ricchezze, la possibilità di utilizzare forza-lavoro estranea e insieme la base di antagonismi di classi: nuovi elementi sociali che nel corso di generazioni si sforzano di adattare l'antica costituzione sociale alle nuove condizioni, finché alla fine la incompatibilità dell'una con le altre provoca un completo rivolgimento. L'antica società fondata su unioni gentilizie saltò in aria nell'urto con le nuove classi sociali sviluppatesi e al suo posto subentrò una nuova società, che si compendia nello Stato, le cui unità inferiori non sono più unioni gentilizie, ma associazioni locali, una società in cui l'ordinamento familiare viene in-

¹⁸ M. Postone, *Rethinking Marx in a Post Marxist World*, cit., p. 57 ss.

¹⁹ B. Blumberg e P. Nogales (a cura di), *Marx after Marxism: An interview with Moishe Postone*, 2008 (<http://platypus1917.org/2008/03/01/marx-after-marxism-an-interview-with-moishe-postone/>).

teramente dominato da quello della proprietà e nella quale si dispiegano liberamente quegli antagonismi e quelle lotte di classi di cui consta il contenuto di tutta la storia scritta fino ad oggi²⁰.

Engels sviluppa qui un motivo già presente nell'*Ideologia tedesca* dove si legge: «gli uomini che rifanno ogni giorno la propria vita, cominciano a fare altri uomini, a riprodursi; è il rapporto tra uomo e donna, fra genitori e figli: la famiglia. [...] La produzione della vita, tanto della propria vita nel lavoro, quanto dell'altrui nella procreazione, appare già in pari tempo come un duplice rapporto: naturale da una parte, sociale dall'altra, sociale nel senso che si attribuisce alla cooperazione di più individui, non importa sotto quali condizioni, in quale modo e per quale scopo. Da ciò deriva che un modo di produzione o uno stadio industriale determinato è sempre unito con un modo di cooperazione o uno stadio sociale determinato; e questo modo di cooperazione è anch'esso una forza produttiva»²¹.

C'è un passaggio incredibilmente simile ne *Il disagio della civiltà* in cui Freud sostiene che la civiltà comprende due aspetti fondamentali: da un lato tutta la conoscenza e la forza produttiva che noi sviluppiamo per dominare la natura esterna e guadagnare da essa materia sufficiente per la nostra sussistenza e dall'altro la rete di rapporti che regola il modo in cui le persone si relazionano le une con le altre. Per dirla come l'ha detta un divulgatore americano dell'opera di Freud in maniera simpaticamente ideologica: “Ci sono due tipi di *business*: fare i soldi e fare l'amore”. Tanto l'ortodossia stalinista quanto le femministe critiche riconobbero immediatamente il potenziale esplosivo di queste righe del libro di Engels. Negli anni Settanta e Ottanta molte femministe tendevano a concepire la famiglia come parte di un modo di produzione e a mostrare che la vera produzione del genere doveva essere intesa come una parte della 'produzione di esseri umani' in base alle norme che regolano la riproduzione della famiglia eterosessuale.

Meno noto, ma non meno importante, è il modo in cui lo stalinismo ha reagito a questo passaggio: nelle brevi prefazioni ufficiali di tutte le edizioni di epoca stalinista c'è un'avvertenza ai lettori che spiega che nel passaggio sopracitato Engels dà prova di inaccuracy e sostiene qualcosa che è in contraddizione non solo con le tesi fondamentali di Marx sul ruolo determinante del modo di produzione (materiale), ma anche con il nocciolo principale del libro medesimo su *Le origini della famiglia*. È facile prendersi gioco del dogmatismo stalinista, ma il problema è che questo passaggio è effettivamente problematico, e non c'è da meravigliarsi che perfino Lukács e tutti gli hegel-marxisti non dogmatici non sapessero come interpretarlo. Engels scorge un problema, ma offre una pseudo-risposta proprio nei termini che fanno nascere il problema: la 'riproduzione degli esseri umani' rinvia a un altro tipo di produzione²².

²⁰ F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it. di D. Della Terza Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 33-34.

²¹ K. Marx, *Ideologia tedesca*, cit., pp. 19-20.

²² E incidentalmente, lo stesso rimprovero dovrebbe essere rivolto ai sostenitori della cosiddetta 'svolta linguistica' che liquidano come rappresentanti del 'marxismo volgare' o fautori di 'essenzialismo economico' coloro i quali continuano a enfatizzare il ruolo strutturale del modo economico di produzione: l'insinuazione è che una tale visione riduce il linguaggio a strumento secondario, collocando la vera efficacia e consistenza storica soltanto nella realtà della produzione materiale. C'è comunque una semplificazione simmetrica che è non meno 'volgare': quella che propone un diretto parallelismo tra linguaggio e produzione, intendendo

Qui occorre notare che non soltanto sono riscontrabili nel Marx maturo regressioni al 'marxismo' giovanile; ma anche nei testi di Marx precedenti alla fine degli anni '50, ci sono passaggi puntuali che vanno in direzione del Marx postmarxista. Oltre agli esempi più ovvi e lampanti (le grandi analisi di Marx della rivoluzione del 1848 ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*), ci sono perfino alcune "perle" inaspettate in *Miseria della filosofia*, dove Marx presenta un ritratto ironico e malizioso della speculazione idealista di Hegel.

Dal momento che la ragione impersonale non ha al di fuori di sé né terreno sul quale possa poggiare, né oggetto al quale possa opporsi, né soggetto col quale comporsi, si vede costretta a fare il salto mortale, ponendosi, opponendosi, e componendosi: posizione, opposizione, composizione. Parlando in greco, abbiamo la tesi, l'antitesi e la sintesi. Per coloro poi che non conoscono il linguaggio hegeliano pronunceremo la formula sacramentale: affermazione, negazione e negazione della negazione. Ecco che cosa significa parlare. Certo, questo non è ebraico, con permesso di Proudhon; ma è semplicemente il linguaggio di questa ragione tanto pura da esser separata dall'individuo. Invece dell'individuo ordinario, con la sua maniera ordinaria di parlare e di pensare, non ci resta che questa maniera ordinaria in sé, senza più individuo²³.

Sebbene questo passaggio appartenga al giovane Marx 'marxista', l'ultima proposizione annuncia una logica diversa, totalmente in contraddizione con la logica (o piuttosto la retorica) del giovane Marx dei rovesciamenti simmetrici: invece di invertire simmetricamente la prima tesi, la seconda parte la ripete, semplicemente accorciandola: "invece dell'individuo ordinario con la sua maniera ordinaria di parlare e pensare" abbiamo non (come ci aspetteremmo) un individuo straordinario (il soggetto trascendentale o lo spirito hegeliano), ma "questa maniera ordinaria in sé, senza più l'individuo".

Tornando a Postone, la sua analisi si fa molto interessante laddove dimostra, contro il formalismo della produzione, che il punto di vista della totalità capitalistica storico-concreta è ciò che viene meno in quelle teorie che tentano di catturare la caratteristica determinante del nostro mondo con nozioni come quelle di 'rischio' o 'indeterminatezza'²⁴.

Nella misura in cui scegliamo di usare 'indeterminatezza' come una categoria sociale critica, allora essa dovrebbe essere un obiettivo dell'azione sociale e politica più che una caratteristica ontologica della vita sociale. (La seconda indica il modo in cui tende ad essere presentata nel pensiero poststrutturalista, che può essere considerato come

ad esempio, come fa Paul de Man, il linguaggio stesso come un altro modo di produzione, un modo di produzione del senso. Secondo questo approccio a fianco del processo di reificazione del lavoro produttivo che trova compimento nel suo risultato (il prodotto), la nozione di 'discorso' presupposta dal senso comune, intesa come mera espressione di un qualche senso pre-esistente, reifica il senso, ignorando il fatto che il senso non solo è riflesso nel discorso, ma è generato da esso: è il risultato di una 'pratica di significazione', come si diceva con un'espressione un tempo in voga. Questo approccio dovrebbe essere rigettato come il peggiore esempio di formalismo non dialettico: esso implica un'ipostatizzazione della produzione in una nozione astratta-universale che comprende la produzione economica e simbolica come sue due specie, ignorando il loro statuto radicalmente diverso.

²³ K. Marx, *Miseria della filosofia*, trad. it. di F. Rodano, Edizioni Rinascita, Roma 1949, p. 86.

²⁴ Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, trad. it. di W. Privitera e C. Sandrelli, Carocci, Roma 2000.

una risposta reificata ad un'interpretazione reificata della necessità storica). Le posizioni che ontologizzano l'indeterminatezza storica enfatizzano il fatto che libertà e contingenza sono collegate. In ogni caso esse si lasciano sfuggire le limitazioni sulla contingenza esercitate dal capitale in quanto forma strutturante la vita sociale e sono, per questo motivo, in definitiva inadeguate come teorie critiche del presente²⁵.

Forse una formulazione leggermente più precisa qui sarebbe stata più appropriata: l'esperienza della contingenza o dell'indeterminatezza come caratteristica fondamentale delle nostre vite è proprio la forma della dominazione capitalistica, l'effetto sociale della regola globale del capitale. La preponderanza dell'indeterminatezza è condizionata dal nuovo stadio del 'capitalismo postfordista'.

Soggettività e oggettività della lotta di classe

È necessario correggere Postone su due punti. In primo luogo egli sembra, a volte, regredire dalla storia allo storicismo. Per un autentico pensiero storico, in quanto opposto allo storicismo, non c'è contraddizione tra l'affermazione che "tutta la storia finora è storia di lotta di classe" e l'affermazione che "la borghesia è la prima classe nella storia". Tutte le società civilizzate erano società di classe, ma prima del capitalismo la loro struttura di classe era distorta dalla rete degli altri ordini gerarchici (le caste feudali ad esempio); solo con il capitalismo, quando gli individui diventano formalmente liberi ed eguali, privati di tutti i legami dei tradizionali vincoli gerarchici, la struttura di classe appare in quanto tale. E in questo senso (non teleologico) che per Marx "l'anatomia dell'uomo contiene la chiave all'anatomia della scimmia".

La società borghese è la più complessa e sviluppata organizzazione storica della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti e che fanno comprendere la sua struttura, permettono quindi di penetrare al tempo stesso nella struttura dei rapporti di produzione di tutte le forme di società passate, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita, e di cui si trascinano in essa ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in quelle era appena accennato si è sviluppato in tutto il suo significato ecc. L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta²⁶.

Quel che vale per il concetto di classe vale anche per la categoria di lavoro: anch'essa ha uno statuto storico.

Il lavoro sembra una categoria del tutto semplice. Anche la rappresentazione del lavoro nella sua generalità, come lavoro in generale, è molto antica. E tuttavia, considerato in questa semplicità dal punto di vista economico, "lavoro" è una categoria tanto moderna quanto lo sono i rapporti che producono questa semplice astrazione. [...] L'indifferenza verso un genere determinato di lavoro presuppone una totalità molto sviluppata di generi reali di lavoro, nessuno dei quali domini più sull'insieme. Così le

²⁵ M. Postone, *History and Helplessness: Mass Mobilization and Contemporary Forms of Anticapitalism*, cit., pp. 93-110.

²⁶ K. Marx, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, cit., vol. I, pp. 32-33.

astrazioni più generali sorgono solo dove si dà il più ricco sviluppo concreto, dove una sola caratteristica appare comune a un gran numero, a una totalità di elementi. Allora, essa cessa di poter essere pensata soltanto in una forma particolare. D'altra parte questa astrazione del lavoro in generale non è soltanto il risultato mentale di una concreta totalità di lavori. L'indifferenza verso il lavoro determinato corrisponde a una forma di società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro ad un altro e in cui il genere determinato del lavoro è per essi fortuito e quindi indifferente. Il lavoro qui è divenuto non solo nella categoria, ma anche nella realtà il mezzo per creare la ricchezza in generale, e, come determinazione, esso ha cessato di concrescere con gli individui in una dimensione particolare. Un tale stato di cose è sviluppato al massimo nella forma d'esistenza più moderna delle società borghesi, gli Stati Uniti. Qui, dunque, l'astrazione della categoria 'lavoro', il 'lavoro in generale', il lavoro *sans phrase*, che è il punto di partenza dell'economia moderna, diviene per la prima volta praticamente vero. Così l'astrazione più semplice che l'economia moderna pone al vertice e che esprime una relazione antichissima e valida per tutte le forme di società, si presenta tuttavia praticamente vera in questa astrazione solo come categoria della società moderna²⁷.

Perciò la questione posta da Marx non è riducibile allo storicismo ingenuo che relativizza ogni categoria universale. Essa ricalca il più raffinato interrogativo hegeliano: quando sorgono "le astrazioni più generali" che sono perciò valide per tutti i tempi, quando passano dall'*in sé* al *per sé*, quando diventano "vere in pratica"? Non c'è nessuna teleologia in questo, l'effetto della teleologia è strettamente retroattivo: una volta che il capitalismo (emerso in modo totalmente contingente) esiste, esso fornisce una chiave universale per la comprensione delle altre formazioni.

Il secondo punto critico è che Postone liquida troppo rapidamente la lotta di classe come componente della visione marxista deterministico-evoluzionista (portata fino al ridicolo dallo stalinismo) per cui il significato sociale di ogni elemento appartenente all'insieme delle sovrastrutture (Stato, legge, arte, filosofia) dipende da quale posizione di classe esso "riflette". La lotta di classe nel giovane Lukács è precisamente l'elemento trasversale che infrange il determinismo economico: introduce la dimensione politica nel cuore dell'economia. Quando Postone interpreta la forma-merce come un tipo di trascendentale *a priori* storicamente specifico, che struttura l'intera vita sociale, fino all'ideologia, percorrendola da parte a parte con l'opposizione antinomica tra "l'individuo liberamente autodeterminato e la società come sfera estrinseca della necessità oggettiva", egli riduce la lotta di classe a un fenomeno ontico secondario rispetto all'*apriori* della forma-merce. Egli così non riesce a vedere come la lotta di classe non sia un fenomeno sociale positivo, una componente ontica della realtà sociale oggettiva: designa piuttosto il vero limite dell'oggettività sociale, il punto in cui il coinvolgimento soggettivo codetermina ciò che appare come la realtà sociale. Questo significa che la lotta di classe non può essere ridotta a un conflitto tra attori determinati entro il quadro della realtà sociale: non è il riflesso dello scarto esistente tra attori dati (che potrebbe essere descritto per mezzo di un'analisi sociale dettagliata), ma l'antagonismo stesso che pone in essere questi attori. L'oggettivismo "marxista" dovrebbe essere intaccato in due circostanze: rispetto all'*apriori* soggettivo-oggettivo della forma-merce e rispetto all'antagonismo trans-oggettivo della lotta di classe. Il vero compito è pensare insieme le due dimensioni: la logica trascendentale della merce come modo di funzionamento della totalità sociale e la lotta di classe come antagonismo che taglia

²⁷ *Ivi*, pp. 30-32.

trasversalmente la realtà sociale, in quanto suo punto di soggettivizzazione. È indicativo del ruolo trasversale che Marx attribuisce alla lotta di classe il fatto che il manoscritto del III libro del *Capitale* si interrompa precisamente quando l'autore sta per fornire una chiara analisi di classe 'oggettiva' della moderna società capitalistica.

La prima domanda a cui si deve rispondere è la seguente: che cosa costituisce una classe? E la risposta risulterà automaticamente da quella data all'altra domanda: Che cosa fa sì che gli operai salariati, i capitalisti e i proprietari fondiari formino le tre grandi classi sociali? A prima vista può sembrare che ciò sia dovuto all'identità dei loro redditi e delle loro fonti di reddito. Sono tre grandi gruppi sociali, i cui componenti, gli individui che li formano, vivono rispettivamente di salario, di profitto e di rendita fondiaria, della valorizzazione della loro forza-lavoro, del loro capitale e della loro proprietà fondiaria. Tuttavia, da questo punto di vista, anche i medici, ad esempio, e gli impiegati verrebbero a formare due classi, poiché essi appartengono a due distinti gruppi sociali, e i redditi dei membri di ognuno di questi gruppi affluiscono da una stessa fonte. Lo stesso varrebbe per l'infinito frazionamento di interessi e di posizioni, creato dalla divisione sociale del lavoro fra gli operai, i capitalisti e i proprietari fondiari. Questi ultimi, ad esempio, divisi in possessori di vigneti, possessori di terreni arativi, di foreste, di miniere, di riserve di pesca. [Qui il manoscritto si interrompe]²⁸.

Questo punto morto non può essere risolto con un'ulteriore analisi sociale oggettiva che fornisca distinzioni sempre più raffinate – a un certo punto questo processo deve essere interrotto con un intervento brutale della soggettività: l'appartenenza di classe non è mai un fatto sociale puramente oggettivo, ma è sempre anche il risultato della lotta e dell'impegno soggettivo. È interessante notare come lo stalinismo sia stato coinvolto in un simile vicolo cieco nella sua ossessiva ricerca di tali determinazioni oggettive dell'appartenenza di classe. Pensiamo all'*impasse* classificatoria che gli ideologi stalinisti e i militanti hanno affrontato durante le lotte per la collettivizzazione negli anni che vanno dal 1928 al 1933. Nel tentativo di rendere conto in termini scientificamente marxisti del loro sforzo di schiacciare la resistenza dei contadini hanno diviso i contadini in tre categorie (classi): i contadini poveri (privi di terra o con pochissima terra, che lavoravano la terra degli altri), considerati alleati naturali dei lavoratori; i contadini medi autonomi, oscillanti tra gli sfruttati e gli sfruttatori; i contadini ricchi, i *kulak* (che impiegavano altri lavoratori al loro servizio), considerati membri della classe nemica sfruttatrice, che, in quanto tale, doveva essere liquidata. In ogni caso, in pratica, questa classificazione divenne sempre più confusa e infruttuosa: nella povertà generalizzata, non furono più applicati criteri chiari e altre [due] categorie di persone si affiancarono spesso ai *kulak* nel tentativo di resistere alla collettivizzazione. Così fu introdotta un'altra categoria, quella dei *subkulak*, i contadini che, anche se rispetto alla situazione economica erano troppo poveri per essere considerati propriamente *kulak*, nondimeno condividevano con i *kulak* l'attitudine controrivoluzionaria. Il *subkulak* era quindi «un termine senza nessun reale contenuto sociale, nemmeno secondo gli *standard* dello stalinismo, era semplicemente una finzione assai

²⁸ K. Marx, *Il Capitale*. Libro terzo, trad. it. di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1965, pp. 1003-1004.

poco convincente. [...] La nozione di *subkulak* era largamente impiegata, per accrescere la somma delle vittime bersagliate ben oltre le stime ufficiali dei *kulak*»²⁹.

Non meraviglia quindi il fatto che gli ideologi e gli economisti sovietici alla fine rinunciarono allo sforzo di fornire una definizione oggettiva di *kulak*. L'arte di identificare un *kulak* non fu più così una questione di analisi sociale oggettiva, ma divenne oggetto di una complessa ermeneutica del sospetto, cioè una questione di identificazione delle più profonde attitudini politiche, nascoste dietro le dichiarazioni pubbliche, cosicché la *Pravda* fu costretta a concedere che «perfino i migliori militanti spesso non sono in grado di stanare i *kulak*»³⁰.

Questo esempio illustra la mediazione dialettica della dimensione oggettiva e soggettiva: “*subkulak*” non designa più una categoria sociale oggettiva; designa il punto in cui l'analisi sociale oggettiva va in frantumi e l'attitudine politica soggettiva direttamente si iscrive nell'ordine oggettivo – in termini lacaniani “*subkulak*” è il punto di soggettivizzazione della catena oggettiva: contadini poveri-contadini medi-kulak. Non è una sottocategoria (o una suddivisione) oggettiva della classe *kulak*, ma semplicemente il nome dell'attitudine politica soggettiva “kulak” –; questo spiega il paradosso per cui sebbene sembri una suddivisione della classe *kulak*, in realtà *subkulak* sia una specie che eccede il proprio genere (quello dei *kulak*) dal momento che i *subkulak* posso essere reperiti tra i contadini medi così come tra quelli poveri. In poche parole la categoria “*subkulak*” definisce la divisione politica in quanto tale, il nemico, la cui presenza attraversa l'intero corpo sociale dei contadini, ragion per cui può essere presente ovunque nelle tre classi contadine: “*subkulak*” indica l'elemento eccedente che attraversa tutte le classi, quell'eccedenza che deve essere eliminata.

Quindi, tornando a Marx, c'è una coerenza non tanto poetica quanto teoretica, nel fatto che il manoscritto del *Capitale* si interrompa con l'analisi delle classi: questa interruzione dovrebbe essere letta non come un indizio del bisogno di cambiare l'approccio teoretico dall'analisi sociale oggettiva con un'analisi più soggettiva, ma come indizio del bisogno di rovesciare riflessivamente il testo su stesso, per capire che tutte le categorie che sono state analizzate fino a quel momento, fin dall'inizio, a cominciare dalla semplice nozione di merce, implicano la lotta di classe.

Economia e politica

In questa stessa direzione dovrebbe essere problematizzato il passaggio fatidico da *Storia e coscienza di classe* di Lukács alla *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer. Entrambi i lavori affrontano il tema del feticismo e della reificazione, cioè quella ‘distorsione’ ideologica che funziona come un certo tipo di trascendentale storico *a priori* della società capitalistica, ma mentre in Lukács questo tema è inteso ancora come il rovescio della concreta dinamica della lotta di classe, Adorno e Horkheimer, invece, recidono questo legame e pongono alla base della reificazione e dell'alienazione la ‘ragione strumentale’, la volontà di dominazione/manipolazione tecnologica che funziona come un certo tipo di *a priori* dell'intera storia dell'umanità fino ai nostri giorni e che non è più fondata su una

²⁹ R. Conquest, *The Harvest of Sorrow*, Oxford University Press, New York 1986, p. 119.

³⁰ *Ibid.*

concreta formazione storica. Così la totalità incontrollabile non è più rappresentata dal capitalismo, dalla produzione di merci: il capitalismo stesso diventa una delle varie manifestazioni della ragione strumentale. Si può osservare questa scomparsa della “storia di classe” nella genesi del manoscritto della *Dialettica dell'illuminismo*: quando Adorno e Horkheimer revisionarono il manoscritto del '44 in vista della pubblicazione nel '47, la tendenza principale che guidò le loro revisioni e correzioni fu la cancellazione dei riferimenti al capitalismo e alla lotta di classe³¹. Per dirla in termini più generali, nel corso della sua storia lunga e intricata, l'ermeneutica sociale marxista poggiava su due logiche che, sebbene spesso confuse sotto l'ambigua nozione condivisa di ‘lotta di classe economica’ (*economic class struggle*), sono estremamente diverse. Da un lato c'è la famosa (e deleteria) “interpretazione economica della storia”: tutti i conflitti artistici, ideologici, politici sono alla fine condizionati da un conflitto economico di classe che costituisce il loro significato segreto da decifrare. Dall'altro “tutto è politico”, ovvero: non ci sono fenomeni sociali, ideologici, culturali che non siano contaminati dalla lotta politica e questo vale anche per l'economia. In quest'ottica ad esempio, l'illusione del *tradeunionismo* consisterebbe esattamente nella convinzione che la lotta dei lavoratori possa essere spolticizzata e ridotta a una negoziazione puramente economica in vista dell'ottenimento di condizioni di lavoro migliori. In ogni caso queste due ‘contaminazioni’ – “l'economia in ultima istanza determina ogni cosa” e “tutto è politico” – non obbediscono alla stessa logica.

L'economia senza nucleo politico (cioè senza la lotta di classe) può essere considerate una matrice sociale positiva di sviluppo, come avviene nell'interpretazione storico-evoluzionista di stampo pseudomarxista della nozione sviluppo, a cui Marx stesso si avvicina pericolosamente nella sua Prefazione alla *Critica dell'economia politica*.

Nella produzione sociale della loro esistenza gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi si erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo

³¹ Cfr. W. van Reijen - J. Bransen, *The disappearance of class history in 'Dialectic of Enlightenment*, in M. Horkheimer - T.W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford 2002, pp. 248-252.

conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza³².

La logica evoluzionistica di queste righe è evidente: il motore del progresso sociale è lo sviluppo apolitico delle forze e dei mezzi di produzione che determinano i rapporti di produzione.

D'altro canto la pura politica, decontaminata dall'economia, non è meno ideologica: economicismo volgare e idealismo ideologico-politico sono le due facce della stessa medaglia. La struttura qui, invece, è quella di un corto circuito interno: la lotta di classe è la politica nel cuore dell'economia. O per dirla in maniera paradossale: si possono ridurre tutti i contenuti giuridici, politici e culturali alla base economica, interpretandoli come sue 'espressioni' o riflessi: tutto salvo la lotta di classe, che è la politica dentro l'economia stessa³³. La lotta di classe così è un termine di mediazione unico (tutta la politica in definitiva è espressione di una lotta di classe) che sancisce la presenza dell'irriducibile momento politico all'interno dell'economia.

Il lavoro come merce

Così arriviamo finalmente alla questione cruciale della riattualizzazione della critica dell'economia politica marxista, nel punto in cui la forma-merce e la lotta di classe si intersecano: la questione dello sfruttamento e la teoria del valore-lavoro, solitamente considerata l'anello più debole della teoria di Marx. Postone si confronta con questo problema frontalmente e comincia con la premessa che la teoria del valore-lavoro non è una teoria generale (trans-storica), ma la teoria dello specifico ruolo che il lavoro svolge nella società capitalista; tale specificità è connessa al fatto che solo nelle società capitaliste, in cui le merci sono prodotte per lo scambio

³² K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1957, pp. 10-11.

³³ Lo stesso vale per la psicoanalisi: tutti i sogni hanno un contenuto sessuale eccetto i sogni sessuali, perché? Perché la sessualizzazione di un contesto è formale, è il principio della sua distorsione: tutto, compresa la sessualità stessa, è sessualizzato. L'ultima lezione freudiana è che l'esplosione delle capacità simboliche umane non espande meramente la portata metaforica della sessualità (attività che sono in sé profondamente asexuate possono diventare sessuate, ogni cosa può essere erotizzata e iniziare a 'singificare quello'), ma in maniera assai più rilevante sessualizza la sessualità stessa. La specifica qualità della sessualità umana non ha niente a che vedere con l'immediata, e piuttosto banale, realtà della copula, inclusi i rituali d'accoppiamento. È solo quando l'accoppiamento animale viene considerato nell'autoreferenziale circolo vizioso della pulsione, nella protratta ripetizione del suo fallimento a raggiungere la Cosa impossibile, che otteniamo quello che chiamiamo sessualità, cioè l'attività sessuale stessa viene sessualizzata. In altre parole, il fatto che la sessualità possa debordare e funzionare come un contenuto metaforico di ogni altra attività umana non è un segno del suo potere, ma al contrario della sua impotenza, del suo fallimento, del suo blocco intrinseco.

sul mercato, possiamo parlare di un doppio carattere del lavoro, a proposito della divisione tra lavoro concreto e lavoro astratto.

In merito alla sua interpretazione “della distinzione posta da Marx tra lavoro inteso come attività mediata socialmente (cioè nella sua dimensione astratta), da un lato, e dall’altro inteso come mezzo per produrre specifici e concreti valori d’uso, che quindi partecipa della produzione di beni particolari” – una lettura che afferma che questa distinzione non esiste nelle forme pre-moderne dell’organizzazione sociale –, Postone sottolinea che:

Il lavoro astratto non è semplicemente un’astrazione dal lavoro, cioè non è lavoro in generale, è lavoro che agisce come un’attività socialmente mediata. Il lavoro nel capitalismo fa qualcosa che non ha fatto nelle altre società. Così è sia in termini marxiani ‘lavoro concreto’, cioè una specifica attività che trasforma la materia in un modo determinato in vista di un prodotto particolare, sia ‘lavoro astratto’, cioè un mezzo per acquisire i beni degli altri. Da questi presupposti Marx sviluppa l’intera dinamica del capitalismo. Mi sembra che la questione centrale per Marx sia non solo il fatto che il lavoro sia sfruttato – il lavoro è sfruttato in tutte le società eccetto forse quella dei cacciatori-raccoglitori –, ma piuttosto il fatto che lo sfruttamento del lavoro sia compiuto da strutture che è il lavoro stesso a produrre. Così per esempio, se in una società contadina ci si libera dell’aristocrazia è ipotizzabile che i contadini possano avere un appezzamento di terra e fare a meno degli aristocratici. Eliminare i capitalisti, invece, non distrugge il capitale. La dominazione sociale continuerà a esistere in quella società fino a che le strutture che costituiscono il capitale non saranno messe fuori gioco³⁴.

Postone fornisce una risposta precisa al rimprovero che la teoria del valore-lavoro di Marx include un qualche evidente errore logico. Marx per primo critica l’idea (l’illusione ideologica che si impone a prima vista) che il valore di scambio sia un termine puramente relazionale, il risultato del paragonare una merce con un’altra, e non l’intrinseca proprietà di una merce.

Il valore di scambio si presenta in un primo momento come il rapporto quantitativo, la proporzione nella quale valori d’uso di un tipo sono scambiati con valori d’uso di un altro tipo; tale rapporto cambia continuamente coi tempi e coi luoghi. Perciò si presenta come qualcosa di casuale e puramente relativo come un valore di scambio interno, immanente alla merce (*valeur intrinsèque*), dunque come una *contradictio in adjecto* [contraddizione in termini]³⁵.

Se questa è una falsa apparenza, quale è allora il vero *status* del valore di scambio? Qui c’è una sorpresa: sebbene non sia relazionale ma intrinseco, esso non è intrinseco al pari di una proprietà naturale della merce intesa come oggetto. I valori di scambio delle merci devono poter essere espressi nei termini di un qualcosa di comune a tutte, un qualcosa di cui le merci rappresentano una maggiore o minore quantità.

Questo qualcosa di comune non può essere una qualità geometrica, fisica, chimica o un’altra qualità naturale delle merci. Le loro proprietà corporee si considerano, in genere, soltanto in quanto le rendono utilizzabili, cioè le rendono valori d’uso. Ma d’altra parte è proprio tale astrarre dai loro valori d’uso che caratterizza con evidenza il rap-

³⁴ B. Blumberg - P. Nogales, *Marx after Marxism: An interview with Moishe Postone*, cit.

³⁵ K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 24.

porto di scambio delle merci. [...] Come valori d'uso le merci sono soprattutto di qualità differente, come valori di scambio possono essere soltanto di quantità differente, cioè non contengono nemmeno un atomo di valore d'uso. Ma se si prescinde dal valore d'uso dei corpi delle merci, rimane loro soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro³⁶.

Questo strano valore universale intrinseco, che è nondimeno di una natura totalmente differente rispetto a tutte le proprietà naturali e fisiche delle merci intese come oggetto, non è forse una proprietà spirituale puramente metafisica? Quando guardiamo alle merci quali prodotti del lavoro astratto, ci accorgiamo che «non è rimasto nulla di questi all'infuori di una medesima spettrale oggettività. [...] Come cristalli di questa sostanza sociale ad esse comune, esse sono valori, valori di merci. [...] In diretta contrapposizione all'oggettività rozzamente sensibile dei corpi delle merci, nemmeno un atomo di materiale naturale passa nell'oggettività del valore delle merci stesse. [...] Le merci posseggono oggettività di valore soltanto in quanto esse sono espressioni di una identica unità sociale, di lavoro umano, e dunque la loro oggettività di valore è puramente sociale»³⁷.

Perciò quale è lo *status* esatto di questa “spettrale oggettività”? Non è forse Marx qui un realista ontologico in senso medievale tomista, quando afferma che l'universale ha un'esistenza autonoma dentro l'oggetto oltre le sue proprietà fisiche? Inoltre, Marx non commette qui forse una patente *petitio principii*?

Il passaggio dal valore d'uso al valore di scambio (basato esclusivamente sul tempo di lavoro impiegato) non è solo il passaggio dal particolare all'universale: se facciamo astrazione dalle proprietà concrete che rendono conto del valore d'uso di una merce, ciò che rimane è ovviamente l'utilità in quanto tale come un'astratta proprietà condivisa da tutte le merci e, in modo esattamente simmetrico, l'essere-il-prodotto-del-lavoro, quale proprietà comune di tutte le merci, è un'astrazione dal lavoro concreto particolare che fornisce una particolare merce con il suo valore. La risposta a questo è che il valore di scambio è una categoria sociale, il modo in cui il carattere sociale della produzione si iscrive in una merce: la relazione tra valore d'uso e valore di scambio non è quella tra particolarità e universalità, ma quello tra i differenti usi della stessa merce, prima come un oggetto che soddisfa qualche bisogno, poi come un oggetto sociale, come un segno di relazioni tra soggetti. Il valore riguarda i prodotti (le merci) in quanto entità sociali, è il marchio del carattere sociale di una merce e questo perché il lavoro è la sua unica fonte, (una volta che vediamo che il valore riguarda “relazioni tra le persone”, l'affermazione che la sua fonte è il lavoro diventa quasi una tautologia).

Solo nel capitalismo lo sfruttamento non è il risultato di pressioni e violenze extraeconomiche, ma è naturalizzato ed iscritto nel funzionamento stesso dell'economia. Questo è il motivo per cui con il capitalismo otteniamo libertà e uguaglianza: non c'è nessun bisogno della dominazione sociale diretta, la dominazione è già nella struttura del processo di produzione. Questo è anche il motivo per cui la categoria di ‘plusvalore’ qui è cruciale: Marx enfatizza sempre che lo scambio tra lavoratore e capitalista è “corretto” nel senso che i lavoratori, di norma, vengono pagati l'intero valore della loro forza-lavoro acquistata come merce – non c'è nessuno sfruttamento diretto, cioè, non è che i lavoratori “non sono pagati

³⁶ *Ivi*, pp. 24-25.

³⁷ *Ivi*, p. 33.

il valore intero della merce che stanno vendendo ai capitalisti?”. Lo sfruttamento sussiste perché la forza-lavoro in quanto merce ha il carattere paradossale di produrre più valore di quanto non valga. La cosiddetta teoria del valore-lavoro è un esempio di formulazione imprecisa: non la si deve intendere in nessun caso come un’affermazione del fatto che bisognerebbe liquidare lo scambio e il suo ruolo nella costituzione del valore, come una mera apparenza che offuscherebbe il dato chiave per cui il lavoro è all’origine del valore. Si dovrebbe piuttosto concepire l’emergenza del valore come un processo di mediazione per mezzo del quale il valore si libera del suo uso: il valore è plusvalore sul valore d’uso. L’equivalente generico dei valori d’uso doveva essere privato del valore d’uso, doveva funzionare come una pura potenzialità del valore d’uso.

L’essenza è apparenza in quanto apparenza: il valore è valore di scambio in quanto valore di scambio. Cioè, quando Marx definisce il valore di scambio come il modo di apparire del valore, si dovrebbe mobilitare qui l’intera carica dell’opposizione hegeliana tra ‘essenza’ e ‘apparenza’: l’essenza è soltanto nella misura in cui appare, non preesiste alla sua apparenza. Allo stesso modo, il valore di una merce non è la sua intrinseca sostanziale proprietà che esiste indipendentemente della sua apparenza nello scambio.

È il grande merito di Kojin Karatani quello di aver chiarito questo punto cruciale. Quando nella sua critica dell’economia politica, Marx ha a che fare con l’opposizione tra l’economia politica classica (Ricardo e la sua teoria del valore, la controparte del razionalismo filosofico) e la riduzione neoclassica del valore a un’entità puramente relazionale senza sostanza (Bailey, la controparte dell’empirismo filosofico) risolve questa opposizione ripetendo il movimento kantiano: tratta questa opposizione come un’antinomia kantiana, in base alla quale il valore deve avere origine fuori dalla circolazione (nella produzione) e nella circolazione.

Il postmarxismo, in entrambe le sue versioni – socialdemocratico e comunista –, ha perso la prospettiva kantiana ed è regredito ad una posizione unilaterale che eleva la produzione a luogo di verità contro la sfera illusoria dello scambio e del consumo. Come enfatizza Karatani anche le più sofisticate teorie della reificazione e del feticismo della merce, dal giovane Lukács attraverso Adorno fino a F. Jameson, cadono in questa trappola: esse rendono conto della mancanza del movimento rivoluzionario affermando che la coscienza dei lavoratori è offuscata dagli artifici di seduzione della società dei consumi e/o dalla manipolazione da parte delle forze ideologiche che detengono l’egemonia culturale, ragion per cui lo sforzo critico dovrebbe concentrarsi sulla “critica culturale” (in questo senso si parla di ‘svolta culturale’ o *cultural turn*), che consisterebbe nel disvelamento dei meccanismi ideologici o libidinali (è qui che si origina il ruolo chiave della psicanalisi nel marxismo occidentale) che mantengono i lavoratori sotto l’incanto dell’ideologia borghese.

La tensione che sussiste tra processo di produzione e processo di circolazione è antinomica: il valore viene creato nell’ambito del processo di produzione, ma in ogni caso è creato in esso solo potenzialmente, dal momento che viene attuato in quanto valore solo quando la merce prodotta è venduta e il circolo D-M-D viene così completato. Cruciale è l’intervallo temporale tra la creazione del valore e la sua attuazione: anche se il valore è prodotto nella produzione, senza il compimento del processo di circolazione, non c’è *stricto sensu* nessun valore – la temporalità qui è

quella del futuro anteriore, cioè, il valore non è immediatamente, ma “sarà stato” soltanto, è attuato retrospettivamente, si realizza performativamente. Nella produzione il valore è generato “in-sé”, mentre solo attraverso la circolazione diventa “per-sé”. Questo è il modo in cui Karatani risolve l’antinomia “kantiana” del valore che è e, al tempo stesso, non è generato nel processo di produzione: esso è generato solo in-sé. Ed è per questo *gap* tra in- e per-sé che il capitalismo ha bisogno della democrazia formale e dell’uguaglianza.

Ciò che distingue il capitale dal rapporto di signoria è appunto il fatto che l’operaio gli si contrappone come consumatore e creatore di valore di scambio, nella forma del possessore di denaro, del denaro, del semplice centro di circolazione – uno degli infiniti centri di essa in cui la sua determinatezza di operaio è cancellata³⁸.

Questo significa che, al fine di completare il circolo della sua riproduzione, il capitale deve passare attraverso questo punto critico in cui i ruoli sono invertiti: «[...] il plusvalore è realizzato in teoria solo dai lavoratori nella loro totalità, che ricomprano quello che producono»³⁹. Questo punto è cruciale per Karatani, perché fornisce la leva principale da cui opporsi oggi al dominio del capitale: non è forse naturale che i proletari concentrino gli sforzi del loro attacco solo sul terreno in cui essi si rapportano al capitale dalla posizione di compratori, posizione in cui, conseguentemente, è il capitale che è costretto a corteggiarli? «I lavoratori possono diventare veri e propri soggetti in un solo modo: in qualità di compratori»⁴⁰.

È un esempio significativo di tensione antinomica: la posizione del lavoratore-produttore e quella del consumatore dovrebbero valere simultaneamente entrambe come irriducibili nella loro divergenza, senza che l’una sia privilegiata in quanto profonda verità dell’altra. (E incidentalmente l’economia pianificata dello stato socialista non ha pagato un prezzo terribile per aver voluto privilegiare la produzione a spese del consumo fallendo precisamente nel compito di fornire ai consumatori beni non necessari e producendo cose che nessuno voleva e di cui nessuno aveva bisogno?). Questo ci porta al *leitmotiv* di Karatani: bisognerebbe rigettare duramente l’opposizione (protofascista) tra il capitale finanziario-speculativo che insegue i profitti e l’economia sostanziale dei capitalisti impegnati in una attività produttiva: nel capitalismo il processo di produzione è soltanto un’deviazione rispetto al processo speculativo dei soldi che generano soldi, ovvero la logica del profitto è alla fine anche ciò che sostiene l’incessante impulso a rivoluzionare e espandere la produzione.

La maggior parte degli economisti oggi avverte che la speculazione del capitale finanziario globale è distaccata dall’economia ‘reale’. Ciò che questi economisti omettono di precisare in ogni caso è che l’economia reale in quanto tale è anch’essa guidata dall’illusione e che tale è la natura dell’economia capitalista⁴¹.

³⁸ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, cit., vol. I, p. 27.

³⁹ K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, cit., p. 20.

⁴⁰ *Ivi*, p. 290.

⁴¹ *Ivi*, p. 241.

È fondamentale notare come David Ricardo, nonostante tutto, sia rimasto 'sostanzialista'. Ovviamente Ricardo era consapevole del fatto che l'oggetto che funge da denaro non è naturalmente denaro, prendeva in giro l'ingenua superstizione del denaro e ignorava i mercantilisti che considerava alla stregua di uomini primitivi che credono nelle proprietà magiche. Comunque riducendo il denaro a un segno esterno e secondario del valore inerente a una merce, egli, nondimeno, finiva per naturalizzare di nuovo il valore, concependolo come una proprietà diretta e sostanziale della merce. È questa illusione che ha dato via libera all'ingenua proposta pratica, avanzata dai primi socialisti e da Proudhon, di superare il feticismo del denaro introducendo direttamente un "denaro-lavoro" che dovrebbe corrispondere alla quantità di tempo con cui ciascun individuo contribuisce al lavoro sociale⁴². Questo significa che la distinzione di Marx tra lavoro astratto e concreto contiene una sorta di imprecisione: in senso hegeliano, il lavoro concreto (un individuo che lavora su un oggetto naturale, trasformandolo per soddisfare i bisogni umani) è un'astrazione dalla rete delle concrete relazioni sociali entro cui esso sempre si sviluppa. Questa rete di relazioni sociali concrete si iscrive nella categoria del lavoro precisamente nella forma del suo opposto, ovvero nella forma del 'lavoro astratto' e si iscrive nel suo prodotto (la merce) nella forma del suo valore in quanto opposto al suo valore d'uso.

Il lavoro concreto si riferisce al fatto che una qualche forma di ciò che noi consideriamo attività lavorativa media le interazioni degli esseri umani con la natura in tutte le società. Il lavoro astratto [...] significa che, nel capitalismo, il lavoro ha anche una funzione sociale unica: media una nuova forma di interdipendenza sociale. [...] In una società in cui la merce è la categoria di base che struttura il tutto, il lavoro e i suoi prodotti non sono distribuiti socialmente in base ai legami e alle norme tradizionali o ai rapporti di potere e di dominazione, come avviene invece nel caso di altre società. [Nella società capitalista] il lavoro stesso sostituisce questi rapporti sociali e svolge la funzione di un mezzo semi-oggettivo con cui vengono acquisiti i prodotti degli altri. Questo significa che compare una nuova forma di interdipendenza nella misura in cui nessuno consuma ciò che produce, ma nondimeno, il proprio lavoro o i propri prodotti di lavoro funzionano come mezzi necessari per ottenere i prodotti degli altri. Invece di essere definito, distribuito e riempito di significato dalle relazioni sociali visibili, come avviene nel caso di altre società, il lavoro nel capitalismo è definito, distribuito e dotato di significato da quelle strutture (la merce, il capitale) che sono costituite per mezzo del lavoro medesimo. In altre parole il lavoro nel capitalismo individua una forma di relazione sociale che ha un carattere impersonale, apparentemente non sociale, semi-oggettivo e che racchiude, trasforma e, a un certo livello, mina e sostituisce i legami sociali tradizionali e i tradizionali rapporti di potere. Nella matura opera di Marx, allora, l'affermazione della centralità del lavoro nella vita sociale non è una proposizione

⁴² Nelle pagine dei *Lineamenti* Marx critica la proposta proudhoniana della banconota di denaro-lavoro: «La cedola orario, che rappresenta il tempo di lavoro medio, non corrisponderebbe mai al tempo di lavoro reale e non sarebbe mai convertibile con esso; vale a dire, il tempo di lavoro oggettivato in una merce non comanderebbe mai una quantità di denaro-lavoro uguale a se stesso e viceversa, ma ne comanderebbe una quantità maggiore o minore, così come attualmente ogni oscillazione dei valori di mercato si esprime in un aumento o diminuzione dei loro prezzi aurei o argentei» (K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. I, p. 73). [N.d.T.]

trans-storica. Non si riferisce al fatto che la produzione materiale è sempre la preconditione della vita sociale. Né dovrebbe essere intesa come l'affermazione che la produzione materiale è la dimensione più essenziale della vita sociale in genere e del capitalismo in particolare. Essa fa riferimento al fatto che nella società capitalista il lavoro è ciò che costituisce in modo storicamente specifico i rapporti sociali che fundamentalmente caratterizzano quella data società⁴³.

È in questo preciso senso che la dinamica della forma-merce rappresenta l'universalità concreta', il principio determinante che permea l'intera totalità sociale, generando le figure più astratte e più formali dell'autocoscienza, come ad esempio l'esperienza paradigmaticamente moderna dell'antinomia tra "l'individuo liberamente autodeterminato e la società quale sfera estrinseca della necessità oggettiva":

La teoria del valore di Marx fornisce la base per un'analisi del capitale come forma socialmente costituita di mediazione e come ricchezza la cui caratteristica primaria è una tendenza verso la sua espansione senza limiti [...]. La forma di mediazione costitutiva del capitalismo, allora, dà vita a una nuova forma di dominazione sociale – che assoggetta le persone a dei limiti e a degli imperativi strutturali sempre più razionalizzati e impersonali. Nell'opera matura di Marx questa forma della dominazione strutturale autogenerata corrisponde alla rielaborazione storico-sociale del concetto di alienazione sviluppato nelle opere giovanili. Essa riguarda sia i capitalisti che i lavoratori a dispetto delle grandi differenze che sussistono tra loro quanto a potere e ricchezza [...]. La forma astratta della dominazione analizzata da Marx nel *Capitale* non può allora essere colta adeguatamente in termini di dominazione di classe, né più generalmente in termini di concreta dominazione da parte di gruppi sociali o di istituzioni economiche o statuali. Non ha un terreno preciso e determinato e, sebbene sia costituita da specifiche forme della pratica sociale, non sembra essere affatto sociale [...]. In termini marxiani, da un contesto precapitalista caratterizzato da relazioni di dipendenza personale, è emersa una nuova libertà individuale entro un quadro sociale di 'dipendenza oggettiva'. Entrambi i termini della classica opposizione antinomica moderna – l'individuo liberamente autodeterminato e la società quale sfera estrinseca della necessità oggettiva – sono sorti storicamente, secondo l'analisi di Marx, con la nascita e la diffusione di una forma dei rapporti sociali determinata dalla merce⁴⁴.

Il filosofo che ha elaborato questa antinomia tra "l'individuo liberamente autodeterminato e la società quale estrinseca sfera della necessità oggettiva" come un elemento chiave della modernità è Hegel; Hegel ha anche chiaramente colto il legame tra l'aspetto sociale dell'antinomia (la coesistenza di libertà individuale e necessità oggettiva sottoforma di dominio dei meccanismi del mercato) e il suo aspetto religioso (il protestantesimo con i suoi connotati antinomici di responsabilità individuale e predestinazione). Questo è il motivo per cui, filosoficamente, l'elemento chiave qui è l'ambiguità del riferimento hegeliano. Per prima cosa ci sono autori, da Althusser a Karatani, che a partire da posizioni teoretiche diverse tralasciano il riferimento a Hegel presente nella critica marxiana dell'economia politica come una civetteria secondaria e superficiale. Karatani, ad esempio, insiste sul fatto che, sebbene la *Darstellung* marxiana dell'autodispiegamento del capitale sia piena di riferimenti ad Hegel, essa è lontana dall'automovimento circolare del

⁴³ M. Postone, *Rethinking Marx*, cit, p.59.

⁴⁴ *Ivi*, p. 61.

Concetto e dello Spirito hegeliano. La specificità di Marx consiste nel fatto che questo movimento non sarà mai al passo con se stesso, non salderà mai il suo debito, la sua risoluzione sarà sempre rinviata. La crisi è la sua più profonda matrice costitutiva – la dimostrazione che ‘l’intero’ del capitale è ‘non-vero’, per dirla con Adorno –, motivo per cui il suo movimento è quello della cattiva infinità che riproduce sempre se stessa.

Nonostante lo stile descrittivo hegeliano [...] il *Capitale* si distingue dalla filosofia di Hegel per la sua motivazione. Il fine del *Capitale* non è mai lo spirito assoluto. Il *Capitale* rivela che, sebbene il capitale organizzi e domini il mondo, non può mai andare oltre il suo limite. È una critica kantiana dell’impulso incontenibile del capitale (e della ragione) ad autorealizzarsi oltre i propri limiti⁴⁵.

È interessante notare che già Adorno nei suoi *Tre studi su Hegel* caratterizzava il sistema di Hegel proprio in termini finanziari, come un sistema che vive di un credito che non rimborsa mai. In ogni caso, in primo luogo, l’Assoluto di Hegel non è assoluto ‘ingenuamente’: esso, cioè, non riesce a raggiungere la piena identità con se stesso; non finisce, ma è catturato per sempre in un circolo di autoriproduzione che si ripete costantemente (ricordiamo l’immagine ricorrente in Hegel dell’Idea che vive in un ciclo eterno di perdita di sé e riappropriazione della sua alterità). In secondo luogo la critica di Marx non è affatto kantiana, visto che concepisce la nozione di limite proprio in senso hegeliano – come una forza positiva e motivante che spinge il capitale sempre oltre in un processo di autoriproduzione in espansione continua – e non nel senso kantiano di limite negativo. In altre parole, ciò che non è concepibile dal punto di vista kantiano è che “l’impulso incontenibile del capitale (e della ragione) ad autorealizzarsi oltre i suoi limiti” sia totalmente consustanziale ai suoi limiti. L’antinomia centrale del capitale è la sua forza motrice, poiché il movimento del capitale alla fine non è motivato dal tentativo di appropriarsi di tutta la realtà empirica esterna a sé, ma dal tentativo di risolvere il suo intrinseco antagonismo. In altre parole il capitale non può mai andare oltre il suo limite, non perché una qualche entità noumenica esterna resiste alla sua presa, ma perché in un certo senso, è accecato dal fatto che non c’è niente oltre il suo limite, solo lo spettro dell’appropriazione totale generato proprio da questo suo limite.

E questo ci riporta al difetto politico della visione di Karatani: il suo progetto non è davvero comunista, ma è l’impossibile sogno kantiano di un capitalismo “critico-trascendentale” che sostituisca il capitalismo dogmatico normale. Questa illusione kantiana si esprime pienamente nella fiducia che Karatani ripone nei *Lets* (*Local exchange trading system*)⁴⁶, una forma di denaro che dovrebbe evitare “l’illusione trascendentale” feticista, rimanendo in questo modo propriamente critico-trascendentale.

Questo è il motivo per cui si dovrebbe far riferimento al lavoro (oggi completamente ignorato) di Alfred Sohn-Rethel, che rappresenta una sorta di *pendant* necessario del lavoro di Karatani. Una cosa che non può non sorprendere chiunque conosca la storia del marxismo è la quasi totale assenza di riferimenti a Sohn-

⁴⁵ K. Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, cit., p. 9.

⁴⁶ I *Lets* sono reti di scambio locali e no-profit in cui beni e servizi vengono scambiati senza bisogno di valuta. Questi sistemi sono stati sperimentati in diverse parti del mondo. In Italia un esempio è quello delle banche del tempo. [N.d.T.]

Rethel nel libro di Karatani. Sohn-Rethel dispiegava direttamente il parallelismo tra la critica trascendentale di Kant e la critica di Marx dell'economia politica, ma nella direzione opposta: la struttura dell'universo merce è quella dello spazio trascendentale kantiano. Ovvero il fine di Sohn-Rethel era quello di combinare l'epistemologia kantiana con la critica di Marx dell'economia politica. Quando le persone si scambiano delle merci fanno astrazione dallo specifico valore d'uso: solo il loro valore di scambio è importante. Marx definiva questa astrazione 'reale' perché essa ha luogo nella realtà sociale di scambio, senza bisogno di uno sforzo consapevole (cioè il fatto che ce ne sia consapevolezza non è di nessuna importanza). Per Sohn-Rethel questo tipo di astrazione è la base reale del pensiero formale e astratto: tutte le categorie kantiane come lo spazio, il tempo, la qualità, la sostanza, l'accidente, il movimento e le altre, sono implicite nell'atto dello scambio. C'è quindi un'identità formale tra l'epistemologia borghese e la forma sociale dello scambio per il fatto che entrambe coinvolgono l'astrazione: è la separazione storica di scambio e uso che fonda la possibilità del pensiero astratto – sia nell'antica Grecia che nelle società moderne. In quanto origine della sintesi sociale, lo scambio della merce condiziona la possibilità di tutte le forme di pensiero, lo scambio è astratto e sociale in contrasto con l'esperienza privata dell'uso.

Nei concetti categoriali dell'"intelletto puro", socialmente preformati e quindi aprioristici, ogni rapporto con la vita sociale viene eliminato in forza della separazione tra fenomeni di scambio ed i fenomeni d'uso di qualsiasi tipo. In questi concetti è reperibile unicamente il rapporto con la natura come semplice mondo oggettivo [*Objektivell*]. Come si spiega questo stato di fatto? E donde derivano, in ultima istanza gli elementi formali dell'astrazione-scambio? Sono elementi che riguardano le merci nella loro natura di cose. Lo scambio li *astrattizza* facendone delle forme pure, ma non li *crea*. Il movimento di una cosa nello spazio e nel tempo non è un'invenzione dello scambio di merci, esattamente come non lo sono gli stessi spazio e tempo a cui lo scambio conferisce solo la determinatezza formale di contenuti astratti. Nemmeno la materia delle merci che lo scambio sottrae alla trasformazione fisica è prodotta dallo scambio. E nemmeno l'unicità dell'esistenza di tutto ciò che esiste nello spazio e nel tempo, si tratti di cose, di uomini o di animali, è prodotta primariamente dallo scambio, giacché lo scambio realizza soltanto la loro forma di scambiabilità. Questi elementi sono proprietà fondamentali della natura, che sono antecedenti non già soltanto allo scambio, ma a qualsiasi società ed a qualsiasi esistenza degli uomini nella storia della natura. Ma l'evento sociale dello scambio nella sua effettività spazio-temporale isola questi elementi trasformandoli in qualcosa che ha il significato di *natura in abstracto*⁴⁷.

Qui Sohn-Rethel estende conseguentemente la portata della mediazione storico-sociale alla natura stessa: non è solo l'astrazione da una realtà empirica particolare che è condizionata dal feticismo della merce. La vera nozione di natura intesa come 'realtà oggettiva' privata di ogni altro significato, come dominio dei dati naturali opposti ai nostri valori soggettivi, può emergere solo in una società in cui la forma-merce è predominante – questo è il motivo per cui la nascita delle scienze naturali oggettive che riducono i fenomeni naturali a dati positivi privi di significato è strettamente correlata alla nascita dello scambio di merci.

⁴⁷ A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, trad. it. di F. Cappellotti, Feltrinelli, Milano 1977, p. 74.

Lo schema del movimento dell'astrazione-scambio porta con sé un concetto definitivo della natura intesa come mondo materiale degli oggetti, da cui l'uomo stesso in quanto soggetto – soggetto non solo dello scambio, ma anche dell'uso delle merci – si è ritirato. Essa deriva da una sintesi sociale attraverso puri movimenti delle merci, e soddisfa ad una logica di semplici processi di appropriazione (per quanto reciproci), ma non ad una logica dei processi di lavoro. In questa forma concettuale si stabilisce una netta separazione tra la natura e il mondo umano, in seguito all'astrazione e alla separazione nei processi di scambio dai processi d'uso nella produzione e nel consumo. [...] La natura astratta si esprime in concetti e in principi puri che sottopongono a quantificazione ogni realtà percepita e qualitativamente sensibile; questi a loro volta possono avere senso ed essere compresi solo tra "uomini civili", che conoscono il significato dello scambio delle merci e del denaro e che condividano i concetti di proprietà qui impliciti, cioè tra uomini che vivono in una società perfettamente sintetica⁴⁸.

Questa è la posizione di Lukács in *Storia e coscienza di classe*. Egli sostiene con enfasi che la «natura è una categoria sociale»: ciò che sembra naturale è sempre mediato/determinato da una totalità sociale storicamente specifica. Diversamente da Karatani, Lukács e Sohn-Rethel ritengono che il passaggio dall'ideologia borghese, dualista e formale, al pensiero dialettico rivoluzionario coincida, filosoficamente, con il passaggio da Kant a Hegel. In base a questi presupposti la dialettica hegeliana è la forma mistificata del processo rivoluzionario di liberazione: la matrice dovrebbe rimanere la stessa, si dovrebbe semplicemente, come Lukács dice esplicitamente, sostituire al posto del soggetto-oggetto della storia lo spirito assoluto del proletariato. Il famoso frammento dei *Grundrisse* sulle 'forme precedenti la produzione capitalistica' può anche essere letto entro questo orizzonte, come un tentativo di cogliere la logica più profonda del processo storico secondo le linee hegeliane. Secondo Marx l'unicità del modo di produzione capitalista, perciò, risiede nel fatto che il lavoro si mostra da un lato come lavoro, e dall'altro, come un prodotto del lavoro, come lavoro oggettivato, che guadagna rispetto al lavoro un'esistenza completamente autonoma in quanto valore. Il lavoratore così appare come «lavoratore libero, come capacità lavorativa priva di oggettività, puramente soggettiva, che si contrappone alle condizioni oggettive della produzione come alla sua non proprietà, come a proprietà altrui, a valore per sé stante, a capitale»⁴⁹.

In ogni caso questa «forma più estrema di alienazione, in cui, nel rapporto tra capitale e lavoro salariato, il lavoro, l'attività produttiva, si presenta rispetto alle sue stesse condizioni e al suo stesso prodotto è un necessario punto di passaggio e pertanto contiene già in sé, solamente ancora in forma rovesciata, a testa in giù, la dissoluzione di tutti i presupposti incondizionati della produzione e quindi di tutte le condizioni materiali per lo sviluppo totale, universale delle forze dell'individuo»⁵⁰. La storia è così il processo graduale di separazione dell'attività soggettiva dalle condizioni oggettive, cioè dalla sua immersione nella totalità sostanziale; questo processo raggiunge il culmine nel capitalismo moderno con l'emergenza del proletariato, la soggettività senza sostanza dei lavoratori, totalmente separati dalle loro condizioni oggettive. Tale separazione, comunque, è già in sé la loro liberazione, dal momento che crea la pura soggettività liberata da tutti i legami sostanziali che deve soltanto appropriarsi delle sue condizioni oggettive.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 67-68.

⁴⁹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, cit., vol. II, p. 126.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 149-150.

In contrasto con questa visione hegeliana, vi è un terzo punto di vista che sostiene che la Logica di Hegel sia la logica del *Capitale*, la sua espressione speculativa. Questo punto di vista era sistematicamente adottato dalla cosiddetta ‘scuola della logica del Capitale’ in Germania negli anni ’70 e successivamente in Brasile e Giappone. Le tracce di questa posizione sono chiaramente individuabili nel *Capitale* – laddove Marx descrive il passaggio dal denaro al capitale nei termini hegeliani del passaggio della sostanza al soggetto: il capitale è la sostanza autodispiegantesi e autodifferenziantesi, una sostanza-denaro resa soggetto.

Le forme autonome, le forme di denaro, assunte nella circolazione semplice dal valore delle merci, servono soltanto da mediazione allo scambio di merci e scompaiono nel risultato finale del movimento. Invece nella circolazione D-M-D, l’una e l’altra, merce e denaro, funzionano soltanto come differenti modi di esistere del valore stesso: il denaro come suo modo di esistenza generale, la merce come suo modo di esistenza particolare, per così dire, solo in travestimento. Il valore trapassa costantemente da una forma all’altra, senza perdersi in questo movimento, e si trasforma così in un soggetto automatico. Se si fissano le forme fenomeniche particolari assunte alternativamente nel ciclo della sua vita dal valore valorizzantesi, si hanno le dichiarazioni: capitale è denaro, capitale è merce. Ma di fatto qui il valore diventa soggetto di un processo nel quale esso, nell’assumere forma di denaro e forma di merce, passando continuamente dall’una all’altra, altera anche la propria grandezza e, in qualità di plusvalore, si stacca da se stesso in quanto valore iniziale: valorizza se stesso. Perché il movimento durante il quale esso aggiunge plusvalore è il movimento suo proprio, il suo valorizzarsi, quindi la sua autovalorizzazione. Per il fatto d’esser valore, ha ricevuto la proprietà occulta di partorir valore. Scarica figli vivi o, per lo meno, depone uova d’oro. Come soggetto prepotente di tale processo, nel quale ora assume ora dimette la forma di denaro e la forma di merce, ma in questo variare si conserva e si espande, il valore ha bisogno prima di tutto di una forma autonoma, per mezzo della quale venga constatata la sua identità con se stesso. E possiede questa forma solo nel denaro. Quindi il denaro costituisce il punto di partenza e il punto conclusivo d’ogni processo di valorizzazione. [...] Se nella circolazione semplice M-D-M il valore delle merci nei confronti del loro valore d’uso riceve tutt’al più la forma autonoma del denaro, qui esso si presenta improvvisamente come una sostanza dotata di proprio processo vitale e di moto proprio, per la quale merce e denaro sono entrambe pure e semplici forme. Ma c’è di più. Invece di rappresentare relazioni fra merci il valore entra ora, per così dire, in relazione privata con se stesso. Si distingue, come valore originario, da se stesso come plusvalore allo stesso modo che Dio Padre si distingue da se stesso come Dio Figlio, ed entrambi sono coetanei e costituiscono di fatto una sola persona, poiché solo mediante il plusvalore di dieci sterline le cento sterline anticipate diventano capitale, e appena sono diventate capitale, appena è generato il figlio e, mediante il figlio, il padre, la loro distinzione, torna a scomparire, ed entrambi sono uno, centodieci sterline⁵¹.

Guardate come abbondano i riferimenti hegeliani: con il capitalismo il valore non è una pura, astratta e muta universalità, un legame sostanziale tra la molteplicità delle merci; da mezzo passivo dello scambio diventa fattore attivo nell’intero processo. Invece di assumere solo passivamente le due diverse forme della sua attuale esistenza (denaro-merce), il valore appare come “sostanza dotata di proprio processo vitale e di moto proprio, per la quale merce e denaro sono pure e semplici forme”: differenzia sé da sé, pone la sua alterità, e poi oltrepassa la sua differen-

⁵¹ K Marx, *Il Capitale*. Libro primo, cit., pp. 110-111.

za, ovvero il movimento è il suo movimento. In questo preciso senso «invece di rappresentare relazioni fra merci, il valore entra ora, per così dire, in relazione privata con se stesso»⁵²: la ‘verità’ del suo rapportarsi alla sua alterità è il suo autorapportarsi, ovvero nel suo movimento, il capitale ‘toglie’ retroattivamente le sue condizioni materiali, le trasforma in momenti subordinati della sua spontanea espansione – in termini strettamente hegeliani ‘pone il suo presupposto’.

La differenza tra la seconda e la terza interpretazione secondo Moshe Postone risiede nel fatto che per Lukács il proletariato è soggetto (il che implica che deve realizzare se stesso, e in questo è molto hegeliano), mentre, laddove Marx dice che il capitale è il soggetto, il fine dovrebbe essere quello di liberarsi dal soggetto, piuttosto che quello di realizzare il soggetto. L’ovvia tentazione qui è di rinvenire il passaggio dalla seconda alla terza interpretazione nell’opera di Marx, nel passaggio dai *Grundrisse* al *Capitale*. Nei *Grundrisse* Marx ancora pensava che la dialettica hegeliana fornisse la matrice dell’intero movimento storico dalla preistoria all’alienazione capitalista e al suo superamento nella rivoluzione comunista, mentre quando scrive il *Capitale* diventa evidente che le mistificazioni idealiste della dialettica hegeliana rispecchiano perfettamente le “sottigliezze metafisiche e i capricci teologici” che costituiscono la vita segreta interiore della merce. La prossima tentazione è quella di dire: perché non entrambe? Perché non si possono leggere il secondo e il terzo punto di vista insieme? Se, come Marx ha scritto nei *Grundrisse*, il capitale, l’alienazione capitalista, è già in sé (ovvero in una forma invertita) la considerata liberazione dalla dominazione, non si potrebbe dire che la logica hegeliana stessa in forma mistificata e invertita è già una logica di emancipazione?

Quale di queste tre interpretazioni è quella giusta? Marx ha *flirtato* superficialmente con la terminologia dialettica di Hegel? Si è basato su di essa considerandola come una formulazione mistificata del processo rivoluzionario di emancipazione o come una formulazione idealistica della vera logica della dominazione capitalista? C’è una quarta possibilità da esplorare: che succede se spostiamo l’accento su Hegel e ci poniamo una semplice domanda: a quale Hegel ci stiamo riferendo? Lukács e i teorici della ‘logica del Capitale’ non si riferiscono forse alla cattiva lettura di Hegel idealista-soggettivista, all’immagine *standard* di Hegel “idealista assoluto” che considera lo spirito come il vero agente della storia, come suo soggetto-sostanza? Entro questo quadro il Capitale può effettivamente sembrare la nuova incarnazione dello spirito hegeliano, un mostro astratto che si muove e si media parassitando l’attività degli individui esistenti. Lukács rimane troppo idealista quando propone di sostituire semplicemente lo spirito hegeliano con il proletariato inteso come soggetto-oggetto della storia: Lukács qui non è davvero hegeliano, bensì idealista pre-hegeliano. Si sarebbe perfino tentati di parlare del “rovesciamento idealista di Hegel” da parte di Marx: a differenza di Hegel, che era ben consapevole che la nottola di Minerva prende il volo solo sul far della sera, quindi a fatti compiuti, vale a dire che il pensiero segue l’essere (ragione per cui per Hegel non può esserci nessuna previsione scientifica della società futura), Marx ribadisce il primato del pensiero: la nottola di Minerva (la filosofia tedesca contemplativa) dovrebbe essere sostituita dal canto del gallo francese (il pensiero rivoluzionario francese) che annuncia la rivoluzione proletaria: nell’atto rivoluzionario del proletariato, il pensiero precede l’essere. Marx allora vede nel motivo hegeliano della nottola di Minerva

⁵² *Ibid.*

un'indicazione del positivismo segreto della speculazione idealista hegeliana: Hegel lascia la realtà così come è.

La risposta di Hegel è che il ritardo della coscienza non implica nessun oggettivismo ingenuo per cui la coscienza è prigioniera di un processo oggettivo trascendente. Quel che è inaccessibile è l'impatto dell'atto stesso del soggetto, il suo iscriversi nell'oggettività. Il pensiero è ovviamente immanente alla realtà e la cambia, ma non come autocoscienza pienamente trasparente, non come un atto consapevole del suo impatto. Un hegeliano accetta la nozione di coscienza di Lukács, opposta alla mera conoscenza di un oggetto: la conoscenza è esterna all'oggetto conosciuto, mentre la coscienza è in se stessa pratica, un atto che cambia il suo oggetto: una volta che un lavoratore si considera appartenente al rango del proletariato, questo cambia profondamente la sua realtà: agisce diversamente. Un individuo fa una cosa, si dipinge come colui che ha fatto la tal cosa, sulla base di questa dichiarazione, fa qualcosa di nuovo – il momento proprio della trasformazione soggettiva accade nel momento della dichiarazione, non nel momento dell'atto. Il momento riflessivo della dichiarazione ci mostra che ogni dichiarazione non solo trasmette un qualche contenuto, ma al tempo stesso rende conto di come il soggetto si relaziona a questo contenuto. Anche gli oggetti e le attività più banali hanno sempre una dimensione dichiarativa, che costituisce l'ideologia della vita quotidiana.

Si dovrebbe aggiungere che l'autocoscienza stessa è inconscia: noi non siamo coscienti del livello della nostra autocoscienza. Se mai c'è stato un critico dell'effetto feticista dei *leitmotiv* abbaglianti è stato Adorno: nella sua devastante analisi di Wagner egli prova a dimostrare che i motivi wagneriani servono come elementi-feticcio facili da riconoscere e che proprio per questo producono una sorta di mercificazione interna strutturale della sua musica. Come allora non ammirare la suprema ironia della sorte, di reperire le tracce di questo processo feticistico negli stessi scritti di Adorno? Molte delle sue provocatorie affermazioni aforistiche rendono effettivamente l'idea o almeno toccano un punto cruciale (pensiamo al suo "nella psicanalisi nulla è vero tranne le esagerazioni"). In ogni caso, più spesso di quanto i sostenitori di Adorno siano disposti ad ammettere, il filosofo resta intrappolato nel suo gioco e si compiace della sua abilità di produrre frasi paradossali ad effetto a spese della sostanza teoretica (pensiamo alla famosa frase della *Dialettica dell'illuminismo* su come la manipolazione ideologica della realtà sociale da parte di Hollywood realizzi l'idea kantiana della costituzione trascendentale della realtà). In casi simili dove l'effetto abbagliante del corto circuito inaspettato (in questo caso tra il cinema di Hollywood e l'ontologia kantiana) effettivamente mette in ombra la linea teoretica immanente dell'argomentazione, il paradosso funziona precisamente come il ritornello wagneriano, secondo quanto dice Adorno stesso: invece di servire come punto nodale della complessa rete di mediazioni strutturali, esso genera piaceri idioti focalizzando l'attenzione su se stesso. Questa autoriflessività non voluta è ciò di cui Adorno sicuramente era all'oscuro: la sua critica dei ritornelli wagneriani era una critica allegorica dei suoi stessi scritti. Non è un caso esemplare di riflessività inconscia del pensiero? Criticando Wagner, Adorno stava in effetti dispiegando un'allegoria critica dei suoi scritti. Per dirla in termini hegeliani, ancora una volta, la verità del proprio relazionarsi ad altri è la relazione a sé.

Rimane un altro Hegel da prendere in considerazione, un Hegel più materialista, per cui la riconciliazione tra soggetto e sostanza non significa che il soggetto ingoia la sua sostanza, interiorizzandola come suo momento subordinato. La riconciliazione piuttosto consiste in una più modesta sovrapposizione o anche in un raddoppiamento delle separazioni: il soggetto deve riconoscere, nella sua alienazione dalla sostanza, la separazione della sostanza da sé. Questa sovrapposizione è ciò che manca alla logica della dis-alienazione di Feuerbach e Marx, in base alla quale il soggetto supera la sua alienazione riconoscendosi come un agente attivo che pone da sé ciò che gli appare essere il suo presupposto sostanziale. In termini religiosi questa sovrapposizione consisterebbe nella diretta riappropriazione di Dio da parte dell'umanità: il mistero di Dio è l'uomo, Dio non è altro che la versione reificata e sostanzializzata dell'attività collettiva umana. Quel che manca qui è, in termini teologici, il movimento della doppia *kenosi* che forma il vero nucleo della cristianità: l'auto-alienazione di Dio si sovrappone all'alienazione da Dio da parte dell'individuo che si esperisce da solo in un mondo senza Dio, abbandonato da Dio, che dimora in un qualche inaccessibile Oltre trascendente. Per Hegel la codipendenza di questi due aspetti della *kenosi* raggiunge la sua più alta tensione nel protestantesimo. Il protestantesimo e la critica illuminista delle superstizioni religiose sono due facce della stessa medaglia.

Il punto di partenza di questo intero movimento è il pensiero medievale cattolico di pensatori come Tommaso d'Aquino, per il quale la filosofia dovrebbe essere 'ancella della fede': fede e ragione, teologia e filosofia si completano a vicenda armoniosamente, come una distinzione interna che sussiste nella (e sotto il predominio della) teologia. Sebbene Dio in sé resti un mistero imperscrutabile per le nostre limitate capacità cognitive, la ragione può anche guidarci verso di lui mettendoci nelle condizioni di riconoscere le sue tracce nel creato – qui risiede la premessa delle cinque versioni della prova dell'esistenza di Dio dell'Aquinate (l'osservazione razionale della realtà materiale come trama di cause e effetti ci conduce alla necessaria intuizione del fatto che ci deve essere una Causa prima del tutto).

Con il protestantesimo questa unità si rompe: abbiamo da un lato l'universo senza Dio, l'oggetto vero e proprio della nostra ragione, e dall'altro un Oltre divino imperscrutabile separato da uno iato dal primo. Quando ci confrontiamo con questa frattura possiamo fare due cose: negare ogni significato all'Oltre ultramondano, tralasciandolo in quanto illusione superstiziosa, oppure restiamo religiosi e liberiamo la nostra fede dal dominio della ragione, concependo quest'ultima, per l'appunto, come un atto di pura fede. Ciò che interessa a Hegel qui è come si compie questa tensione tra filosofia (il pensiero razionale illuminista) e religione nella loro "mutua svalorizzazione e nel loro mutuo imbastardimento". In un primo tempo la ragione sembra sull'offensiva e la religione sulla difensiva, provando disperatamente a ritagliarsi un posto per sé fuori dal dominio della ragione: sotto la pressione della critica dell'Illuminismo e l'avanzata delle scienze, la religione umilmente si ritira nello spazio interiore del sentimento autentico. Comunque il prezzo più alto lo paga la ragione stessa: l'aver sconfitto la religione si tramuta per lei in un'autodisfatta, un'autolimitazione, cosicché alla fine di tutto questo movimento il divario tra fede e sapere riappare, ma trasposto nel campo del sapere stesso (la ragione).

La ragione [...] non ha potuto fare niente di meglio che rivolgere ormai lo sguardo su di sé dopo la battaglia, giungere alla conoscenza di sé e riconoscere così il proprio essere-nulla, per ciò che essa pone il meglio di sé, essendo solo intelletto, come un al di là in una fede al di fuori e al di sopra di sé, come è accaduto nelle filosofie di Kant, di Jacobi e di Fichte, e per ciò che essa si trasforma nuovamente in un ancella della fede⁵³.

Entrambi i poli vengono così devalorizzati: la ragione diventa un semplice intelletto, un mezzo per manipolare oggetti empirici, un mero pragmatico strumento dell'animale umano, e la religione diventa un impotente sentimento interno che non può essere mai completamente attualizzato, poiché nel momento in cui si tenta di trasporlo nella realtà esterna, si regredisce all'idolatria cattolica che feticizza elementi naturali contingenti. L'epitome di questo sviluppo è la filosofia di Kant: Kant ha cominciato come 'grande distruttore' con la sua spietata critica della teologia e ha finito – per dirla in termini kantiani – per costringere la ragione a creare uno spazio per la fede. Quel che Kant mostra in modo esemplare è come la denigrazione e la limitazione che l'Illuminismo compie del suo nemico esterno (la fede a cui è negato ogni statuto cognitivo, poiché la religione è un sentimento senza nessun valore cognitivo di verità) si rovescia nell'auto-denigrazione e nell'auto-limitazione (la ragione può solo legittimamente trattare con oggetti dell'esperienza fenomenica, la vera realtà gli è preclusa). L'insistenza protestante sulla pura fede, sul fatto che nell'interiorità dell'individuo e non all'esterno dovrebbero essere costruiti gli autentici templi e altari dedicati a Dio, è un indice di come l'attitudine antireligiosa illuminista non possa risolvere «il suo problema: il problema della soggettività compressa nella morsa dell'assoluta solitudine»⁵⁴.

Il risultato finale a cui perviene l'Illuminismo è così l'assoluta singolarità del soggetto spossessato di ogni contenuto sostanziale, ridotto al punto vuoto di una negatività autorelazionantesi, un soggetto totalmente alienato dal contenuto della sostanza, incluso il suo contenuto. E per Hegel il passaggio per questo punto zero è necessario poiché la soluzione non è fornita da nessun tipo di nuova sintesi né riconciliazione tra fede e ragione: con l'avvento della modernità, la magia dell'universo incantato è persa per sempre, e la realtà è destinata a rimanere grigia. L'unica soluzione è, come abbiamo già visto, il raddoppiamento dell'alienazione, la sovrapposizione della mia alienazione con l'autoalienazione dell'assoluto: in altre parole il mio essere-in-Dio nel mio essere massimamente distante da lui.

Il problema cruciale è: come possiamo pensare il legame tra queste due alienazioni, quella dell'uomo moderno da Dio (che è ridotto a un in sé inconoscibile, assente nel mondo soggetto alle leggi della fisica) e quella di Dio da se stesso (nell'incarnazione in Cristo)? Sono la stessa cosa anche se non in modo simmetrico, ma come soggetto e oggetto. Affinché la soggettività dell'individuo emerga dalla personalità sostanziale dell'animale umano, rompendo i ponti con esso e ponendosi come l'Io=Io spossessato di ogni contenuto sostanziale – come la negatività autorelazionantesi di una singolarità vuota – Dio stesso, la sostanza universale deve 'umiliarsi' per calarsi nella sua propria creazione, per 'oggettivarsi' e mostrarsi come un singolo misero essere umano in tutta la sua abiezione, cioè un essere ab-

⁵³ G. W. F. Hegel, *Fede e Sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, trad. it. di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 124.

⁵⁴ C. Malabou, *The Future of Hegel*, Routledge, New York 2005, p. 110.

bandonato da Dio. La distanza dell'uomo da Dio è così la distanza di Dio da se stesso.

La sofferenza di Dio e la sofferenza della soggettività umana privata di Dio devono essere analizzate come il diritto e il rovescio di uno stesso evento. C'è una relazione fondamentale tra la *kenosi* divina e la tendenza della ragione moderna a porre un Oltre che rimane inaccessibile. L'*Enciclopedia* hegeliana rende questa relazione visibile presentando la morte di Dio come la Passione del Figlio che muore 'nel travaglio del negativo' e al tempo stesso come il sentimento umano di non poter sapere niente di Dio⁵⁵.

Questa doppia *kenosi* è ciò che viene meno nella tradizionale critica marxista della religione come autoalienazione dell'umanità: «da filosofia moderna non avrebbe il suo soggetto se non si fosse compiuto il sacrificio di Dio»⁵⁶. Perché la soggettività emerga non come mero epifenomeno dell'ordine ontologico sostanziale, ma come un qualcosa di essenziale alla sostanza medesima, la rottura, la negatività, la particolarizzazione, e l'autoalienazione devono essere poste come eventi che hanno luogo nella sostanza divina, cioè il movimento dalla sostanza al soggetto deve accadere in Dio stesso. In altre parole l'alienazione dell'uomo da Dio (il fatto che Dio appaia come inaccessibile in sé, come un Oltre puro trascendente) deve coincidere con l'alienazione di Dio da se stesso (la cui più pregnante espressione è certamente quella di Cristo sulla croce: "Padre, padre perché mi hai abbandonato?": la coscienza umana finita «rappresenta Dio soltanto perché Dio rappresenta se stesso; la coscienza è a una certa distanza da Dio solo perché Dio si distanzia da se stesso»⁵⁷).

Questo è il motivo per cui la filosofia marxista tradizionale oscilla tra l'ontologia del materialismo dialettico, che riduce la soggettività umana a una particolare sfera ontologica (nessuna meraviglia che Georgij Plechanov, l'inventore del termine 'materialismo dialettico', abbia anche designato il marxismo come uno "spinozismo dinamico"), e la filosofia della prassi, che dal giovane Lukács in poi prende come punto di partenza e orizzonte la soggettività collettiva che pone e media ogni oggettività ed è così incapace di pensare la sua genesi dall'ordine sostanziale, l'esplosione ontologica, il *Big bang* da cui ha origine.

Questa logica hegeliana è all'opera nell'universo di Wagner fino al *Parsifal*, il cui messaggio finale è profondamente hegeliano: la ferita può essere curata solo dalla lancia che l'ha prodotta (*Die Wunde schliesst der Speer nur der Sie schlug*). Hegel dice la stessa cosa sebbene con l'accento spostato in direzione opposta: lo spirito è esso stesso la ferita che tenta di curare, la ferita autoinferta. Cioè che cos'è lo spirito a livello più elementare? La ferita della natura: il soggetto è l'immenso assoluto potere della negatività di introdurre una cesura nell'unità sostanziale immediatamente data, il potere di differenziare, di astrarre, di separare e trattare come autosussistente ciò che in realtà è parte di un'unità organica. Questo è il motivo per cui la nozione di autoalienazione dello Spirito (dello Spirito che perde se stesso nella sua alterità, nella sua oggettivazione, nel suo risultato) è più paradossale di quello che sembra: dovrebbe essere letta insieme all'affermazione hegeliana del carattere profondamente non-sostanziale dello Spirito: non c'è nessuna *res cogitans*, nessun ele-

⁵⁵ *Ivi*, p. 103

⁵⁶ *Ivi*, p. 111.

⁵⁷ *Ivi*, p.112.

mento che abbia tra le sue proprietà il pensiero; lo spirito non è altro che il processo di superamento della naturalità immediata, il ritirarsi in sé separandosi da essa, l'alienarsi da se stesso. Il paradosso consiste nel fatto che non c'è nessun Io che preceda l'autoalienazione dello Spirito: proprio il processo di alienazione genera l'Io da cui lo Spirito è alienato e a cui esso poi ritorna. (Hegel qui ruota intorno alla concezione tradizionale in base a cui una versione incompiuta di X presuppone questo X come sua misura normativa: una volta che sia stata posto X, il suo orizzonte viene delineato solo attraverso i ripetuti tentativi falliti di portarlo a compimento). L'autoalienazione dello Spirito coincide pienamente con l'alienazione dal suo altro (la natura), perché lo spirito costituisce se stesso attraverso il ritorno in sé dall'immersione nell'alterità naturale. In altre parole il ritornare in sé dello Spirito dischiude e dà vita alla dimensione a cui ritornare.

Visto da questa prospettiva l'atto rivoluzionario non coinvolge più come suo agente la sostanza-soggetto di Lukács, l'agente che sa quello che fa mentre lo fa. C'è bisogno di quest'altro Hegel specialmente per cogliere il problema centrale che stiamo affrontando oggi: in che modo la predominanza del tardocapitalismo (o anche il ruolo egemonico del lavoro intellettuale) intacchi la teoria marxiana della separazione del lavoro dalle sue condizioni oggettive, e insieme la teoria della rivoluzione intesa come soggettiva riappropriazione delle condizioni oggettive? Pur ammettendo che Antonio Negri sia sulle tracce di questa domanda fondamentale, la sua risposta appare troppo riduttiva. Il punto di partenza che Negri adotta nella lettura dei *Grundrisse* è la tesi di Marx sulla trasformazione radicale del ruolo del capitale fisso.

Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale⁵⁸.

Con lo sviluppo di un sapere sociale generale "la produttività del lavoro" diventa dunque "massima produttività". «Il risparmio di tempo di lavoro [...] può essere considerato dal punto di vista del processo di produzione immediato come produzione del capitale fisso, questo capitale fisso è l'uomo stesso»⁵⁹. E di nuovo visto che il capitale struttura lo sfruttamento mostrandosi come capitale fisso contro il lavoro vivo, nel momento in cui la componente chiave del capitale fisso è "l'uomo stesso", il suo "sapere sociale generale", la vera radice sociale dello sfruttamento capitalistico viene sminuita e il ruolo del capitale diventa parassitario.

Negri afferma che oggi il capitale non può sfruttare più il lavoratore, ma solo la cooperazione tra lavoratori e che in tal senso il capitale è diventato parassitario nella misura in cui non è più interno, ma esterno rispetto alle capacità creative della 'moltitudine'.

L'idea di Negri è che questo lavoro immateriale dischiuda la possibilità della 'democrazia assoluta', che non possa essere asservito perché esso è immediatamente in se stesso la forma (e la pratica) della libertà sociale. In esso forma e con-

⁵⁸ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. II, p. 403.

⁵⁹ *Ivi*, p. 410.

tenuto coincidono: è immediatamente libero (inventivo, creativo, produttivo, attivo e non reattivo) e socializzato (sempre partecipato e condiviso, cooperativo perfino nei contenuti). Questo è il motivo per cui il lavoro immateriale rende il capitale parassitario: visto che è direttamente socializzato, esso non ha bisogno che il capitale gli conferisca la forma dell'universalità. Oggi perciò lo sfruttamento consisterebbe essenzialmente nell'appropriazione capitalista della forza cooperativa messa in atto nel processo sociale dalle singolarità impiegate nel lavoro cognitivo: non è il capitale che organizza il lavoro, è il lavoro che organizza se stesso.

Questa idea della produttività diretta della vita sociale porta Negri a concepire la biopolitica diversamente da Agamben: biopolitica significa per Negri che la vita umana stessa diventa l'oggetto e il prodotto diretto del lavoro collettivo. È precisamente questo carattere biopolitico della produzione che mette in atto la 'democrazia assoluta': la biopolitica in questo modo può opporsi al biopotere.

All'interno della storia del marxismo, l'operazione di Negri non è che l'ultima di una lunga serie di interpretazioni che individuano uno stadio nell'evoluzione dei rapporti sociali di produzione che il capitalismo, a lungo andare, non sarà più in grado di integrare e che di conseguenza porterà alla sua liquidazione. Per Negri la novità dell'attuale capitalismo postmoderno consiste nella diretta sovrapposizione delle due dimensioni (la produzione materiale e la sua forma sociale): i nuovi rapporti sociali sono immediatamente il materiale e l'obiettivo della produzione. In altre parole la produzione è sempre più direttamente socializzata, socializzata nel suo contenuto, ragion per cui essa non ha più bisogno della forma sociale del capitale. Negri tralascia di considerare il fatto che ciò che caratterizza il nostro tempo è il "biocapitalismo", che in un senso più stretto designa l'immenso campo dei nuovi investimenti capitalistici nella produzione diretta di nuove forme di vita biologica (dai corpi geneticamente modificati alla manipolazione del genoma umano).

Il primo compito dell'approccio marxista dovrebbe essere quello di ridefinire in termini più stringenti la nozione di sfruttamento del lavoro intellettuale: in quale senso teoretico preciso, per esempio, Bill Gates sta sfruttando migliaia di programmatori che lavorano per lui se il suo sfruttamento non è più "furto del tempo di lavoro altrui"? Il suo ruolo nei confronti dell'autororganizzazione dei programmatori è puramente parassitario? Il capitale non fornisce, forse, in un modo più sostanziale lo spazio per la loro cooperazione? E in che senso esattamente il lavoro intellettuale è fonte di valore se la misura del valore non è più in ultima istanza il tempo? La categoria del valore è ancora applicabile in questo caso? La tesi di Negri ridotta al suo nucleo essenziale è che, con lo sviluppo delle cybertecnologie, il mezzo principale della produzione di profitto non è più lo sfruttamento del lavoro, ma il processo di raccolta dell'informazione; con questo slittamento è possibile liberare il lavoro dai limiti della produzione capitalistica, dal momento che lo scambio delle informazioni raccolte sul mercato non si basa più sullo sfruttamento del lavoro, cioè sull'appropriazione di plusvalore.

Il problema con cui l'economia politica deve confrontarsi oggi è, secondo Negri, quello di considerare l'uomo non solo quando lavora, ma anche quando vive. L'uomo infatti produce sempre, ovvero in ogni istante della sua vita. Si tratterebbe allora di tematizzare lo sfruttamento della vita. Con gli attuali mezzi di interazione globale, l'inventiva e la creatività non sono più individuali, ma immediatamente collettivizzati, parte del comune, perciò ogni tentativo di privatizzarle attraverso il *copyright* è problematico, e sempre più letteralmente "la proprietà è un furto". Che

dire quindi di una compagnia come Microsoft che fa proprio questo: organizza e sfrutta la sinergia collettiva di singolarità cognitive creative? L'unico compito che resta è pensare in che modo i lavoratori cognitivi liquideranno i padroni, se è vero che il controllo industriale sul lavoro cognitivo è completamente superato. Quello che, secondo Negri, i nuovi movimenti sociali sottolineano è che l'epoca del salario è finita e siamo passati dal confronto/scontro tra lavoro e capitale sui salari al confronto tra la moltitudine e lo Stato per l'istituzione di un reddito di cittadinanza. Qui risiede la caratteristica principale dell'attuale "transizione sociale rivoluzionaria". Negri ritiene che bisognerebbe portare il capitale a riconoscere il peso e l'importanza del bene comune e se il capitale non è pronto a farlo bisognerebbe costringerlo. Per Negri, in altre parole, non si tratta più di abolire il capitale, ma di costringerlo a riconoscere il bene comune; si tratta cioè di rimanere nel capitalismo. Se mai sono esistite idee utopistiche questa è davvero una di quelle.

Da questa breve ricostruzione si possono constatare la prossimità e la distanza tra Marx e Negri. Ciò che non c'è in Marx, ciò che Negri proietta nel *general intellect* di Marx, è la sua nozione centrale di biopolitica, intesa come produzione diretta della vita medesima nella sua dimensione sociale. Dove Negri vede questa diretta fusione (nel lavoro cognitivo l'oggetto finale della produzione sono i rapporti sociali medesimi), Marx pone una cesura radicale, (l'esclusione del lavoratore dal processo di produzione): Marx prefigura un processo di produzione completamente automatizzato in cui il lavoratore è costretto a farsi da parte ed è ridotto a 'sorvegliante e regolatore'. Ciò significa inequivocabilmente che la logica di fondo è qui l'astuzia della ragione: invece di impegnarsi direttamente nel processo di produzione l'uomo si fa da parte e lascia la natura lavorare da sé. Quando il lavoratore non è più colui che «inserisce l'oggetto naturale modificato come membro intermedio tra l'oggetto e se stesso», cioè quando non usa più strumenti per lavorare sugli oggetti che vuole trasformare, quando invece «inserisce il processo naturale che egli trasforma in un processo industriale, come un mezzo fra se stesso e la natura inorganica della quale si impradronisce»⁶⁰, finisce per essere un sapiente manipolatore che regola il processo di produzione da una distanza di sicurezza.

Dal punto di vista postmoderno ci sarebbe la tentazione di leggere questa discrepanza tra Marx e Negri come un'indicazione del fatto che Marx rimane prigioniero del vecchio paradigma della ragione strumentale centralizzata che controlla e regola il processo di produzione dall'esterno. Invece c'è anche un elemento di verità nella descrizione di Marx che viene offuscato dalla ricostruzione di Negri: il dualismo radicale del processo di produzione. Questo dualismo ha anche la forma generale della cesura persistente tra il regno della necessità e il regno della libertà: a differenza di Negri che percepisce il processo produttivo del *general intellect* come una diretta attuazione della libertà, Marx insiste sul fatto che libertà e necessità rimangono separate, che il lavoro non può trasformarsi in gioco. Oggi questo dualismo ha acquisito una forma che non era stata prefigurata da Marx: il regno della libertà, il regno del lavoro cognitivo, e il regno della necessità, il dominio della produzione materiale, sono fisicamente separati, spesso perfino da confini nazionali. Da un lato ci sono le compagnie "postmoderne" che incarnano i criteri di Negri (libere comunità di "moltitudini creative" che immediatamente producono forme di vita); dall'altro c'è il processo materiale di produzione, dove la totale au-

⁶⁰ *Ivi*, p. 401.

tomazione è ben lungi dall'essere realizzata, cosicché abbiamo – spesso letteralmente dall'altro capo del mondo – *sweatshops* con una rigida organizzazione fordista del lavoro, in cui migliaia di lavoratori assemblano computer e giocattoli, raccolgono banane e caffè, scavano miniere alla ricerca di carbone e diamanti. Non c'è nessuna “teleologia” in questo, nel senso che gli *sweatshops* non hanno nessuna prospettiva di essere progressivamente integrati nel libero spazio del lavoro cognitivo. Essendo l'esternalizzazione (*outsourcing*) la regola più che l'eccezione, questi due spazi nemmeno si relazionano direttamente l'uno all'altro: sono tenuti insieme, “mediati” precisamente per intervento del capitale. Per ogni lato, l'altro lato appare come il capitale: per le folle che si ammassano negli *sweatshops*, il capitale è il potere che, in nome del lavoro cognitivo, li fa lavorare per materializzare i suoi risultati; per i lavoratori cognitivi il capitale è il potere che li impiega al fine di usare i loro risultati come prototipi e modelli per organizzare la produzione materiale. È a causa di questo dualismo che Negri omette di considerare il fatto che il capitale non è solo puramente parassitario, ma gioca ancora un ruolo chiave nell'organizzazione della produzione: ne tiene insieme i due versanti.

Anche questo, in ogni caso, non basta. C'è bisogno di sollevare una questione ulteriore: l'alienazione è davvero superata nelle aziende postmoderne che commerciano ed operano con i risultati del lavoro intellettuale (dall'ingegneria umana, ai servizi, fino alla produzione di *software*)? Riescono davvero a riconciliare il lavoro con le sue condizioni oggettive, rendendo il capitale puramente parassitario? E se fosse invece, al contrario di quello che sostiene Negri, che nel capitalismo globale – nella sua forma postindustriale – il capitalismo reale diventa, per dirla in termini hegeliani, all'altezza del suo concetto?

Forse dovremmo tornare a seguire di nuovo il vecchio motto antievoluzionista di Marx (che per inciso è stato ripreso letteralmente da Hegel), secondo cui “l'anatomia dell'uomo fornisce la chiave per l'anatomia della scimmia”, in base al quale cioè per dispiegare la struttura concettuale inerente a una data formazione sociale, occorre cominciare con la sua forma più sviluppata. Marx ha collocato l'antagonismo capitalista elementare nell'opposizione tra valore d'uso e valore di scambio: nel capitalismo le potenzialità di questa opposizione sono pienamente realizzate, il dominio dei valori di scambio acquisisce autonomia e si trasforma nello spettro del capitale speculativo autodispiegantesi, che si serve delle capacità produttive e dei bisogni degli uomini soltanto per materializzarsi temporaneamente in essi. Marx deriva la vera nozione di crisi economica da questo scarto: si produce una crisi quando la realtà arriva ad adeguarsi al miraggio illusorio del denaro che genera sempre più denaro: questa pazzia speculativa non può continuare all'infinito e finisce per esplodere in crisi sempre più forti.

La radice ultima della crisi è per lui questo scarto tra valore d'uso e valore di scambio: la logica del valore di scambio segue il suo percorso, la sua danza macabra, che non tiene conto dei bisogni reali degli individui reali. Sembra che questa analisi sia particolarmente attuale oggi che la tensione tra l'universo virtuale e quello reale sta raggiungendo proporzioni manifestamente insostenibili: da un lato abbiamo speculazioni folli e solipsiste (*futures*, fusioni, concentrazioni ecc.), che seguono la loro propria logica intrinseca; dall'altro la realtà si trova invischiata nelle catastrofi ecologiche, nella povertà, nel collasso delle società del terzo mondo, nelle epidemie ricorrenti. Questo è il motivo per cui i cybercapitalisti sembrano essere

i capitalisti paradigmatici, e Bill Gates può immaginare il cyberspazio come la cornice di quello che egli definisce “capitalismo senza frizioni”.

Quello che abbiamo qui è un corto circuito ideologico tra le due versioni dello scarto tra realtà e virtualità: lo scarto tra produzione reale e dominio virtuale/spettrale del capitale e lo scarto tra esperienza reale e realtà virtuale del cyberspazio. L'orrore contenuto nel motto del “capitalismo senza frizioni” consiste nel fatto che le frizioni attuali continuano a sussistere, ma sono diventate invisibili, represses in un mondo sotterraneo fuori dal nostro universo postmoderno postindustriale. Questo è il motivo per cui la mancanza di frizioni nell'universo della comunicazione digitale, delle nuove tecnologie è sempre minacciato dall'idea che ci sia una catastrofe globale in attesa dietro l'angolo, che minaccia di esplodere ad ogni momento. Jeremy Rifkin designava questo nuovo stadio della mercificazione ‘capitalismo culturale’⁶¹. Nel capitalismo culturale il rapporto tra un oggetto e la sua immagine-simbolo è rovesciata: l'immagine non rappresenta il prodotto, piuttosto il prodotto rappresenta l'immagine. Compriamo un prodotto, una mela biologica per esempio, perché rappresenta l'immagine di uno stile di vita salutare. La protesta ecologica contro lo sfruttamento capitalista senza sosta delle risorse naturali è così già catturata nella mercificazione delle esperienze: sebbene l'ecologia si percepisca come la protesta contro la digitalizzazione/virtualizzazione della nostra vita quotidiana e invochi il ritorno ai sensi, all'esperienza diretta della realtà materiale in tutta la sua imprevedibile fragilità e inerzia, l'ecologia stessa è diventata il marchio di un nuovo stile di vita – ciò che effettivamente compriamo quando compriamo cibo biologico è già una certa esperienza culturale, l'esperienza di “uno stile di vita ecologico”.

Quello a cui stiamo assistendo oggi, il contrassegno del capitalismo postmoderno, è la diretta mercificazione della nostra stessa esperienza: sul mercato compriamo sempre meno prodotti (cioè oggetti materiali) che vogliamo possedere e sempre più esperienze di vita – esperienze di sesso, cibo, comunicazione, consumo culturale e partecipazione ad un dato stile di vita. Gli oggetti materiali servono da contenitori di questa esperienza che viene offerta gratuitamente al fine di sedurci e convincerci ad acquistare la vera “merce esperienziale”, come i cellulari che riceviamo in omaggio quando sottoscriviamo un abbonamento annuale con una compagnia telefonica.

Secondo Rifkin, quando la produzione culturale giunge a dominare l'economia, i prodotti perdono la loro importanza materiale e acquisiscono sempre più una valenza simbolica; diventano cioè meno ‘oggetti’ e sempre più strumenti che servono a produrre ‘esperienze vissute’.

In questo modo la logica dello scambio di mercato viene ricondotta al meccanismo dell'identità hegeliana che si autorapporta a se stessa: non compriamo più oggetti, ma la nostra stessa vita. L'idea di Foucault di rovesciare il proprio io in un'opera d'arte riceve così un'inaspettata conferma: compro la mia forma fisica iscrivendomi in un *fitness club*, compro la mia illuminazione spirituale frequentando un corso di meditazione, compro la mia immagine personale andando al ristorante e circondandomi di persone alle quali desidero essere associato.

⁶¹ Cfr. J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione nella new economy*, trad. it. di P. Canton, Mondadori, Milano 2000.

Sebbene questo slittamento possa sembrare in rottura con l'economia di mercato capitalista, si può dimostrare in realtà che esso porti la logica del capitalismo al suo massimo compimento. L'economia industriale di mercato comprende l'intervallo temporale che intercorre tra l'acquisto della merce e il consumo: dal punto di vista del venditore, l'affare si conclude al momento della vendita della merce, quello che accade in seguito (ciò che il compratore fa con essa, il diretto consumo della merce) non lo riguarda. Nella mercificazione dell'esperienza, invece, quell'intervallo viene soppresso, il consumo è l'acquisto della merce. In ogni caso la possibilità di sopprimere questo intervallo è inscritta nella logica nominalista della società moderna: visto che l'esperienza soggettiva del consumo individuale è l'obiettivo ultimo dell'intera produzione, è logico bypassare l'oggetto e mercificare e vendere direttamente l'esperienza. E forse, invece di interpretare questa mercificazione delle esperienze come risultato di uno slittamento della soggettività (dal classico soggetto borghese, centrato sul possesso degli oggetti, al soggetto multiforme postmoderno, centrato sulla ricchezza delle sue esperienze), si dovrebbe piuttosto concepire questo stesso soggetto multiforme come l'effetto di una mercificazione delle esperienze⁶².

Questo, ovviamente, ci obbliga a riformulare radicalmente l'argomento marxista classico della reificazione e del feticismo delle merci, nella misura in cui tale argomento riposa ancora sulla nozione di feticcio quale oggetto solido la cui stabile presenza offusca la sua mediazione sociale. Paradossalmente il feticismo raggiunge il suo acme proprio quando il feticcio si smaterializza, si trasforma in una entità virtuale fluida e immateriale. Il feticismo del denaro culmina nel passaggio alla forma elettronica dove le ultime tracce della sua materialità scompaiono; il denaro elettronico è la terza forma, dopo il denaro reale che contiene direttamente il suo valore (monete in oro e argento), e il denaro di carta che, sebbene sia un semplice segno privo di qualunque intrinseco valore, ancora si aggrappa alla sua esistenza materiale. Ed è semplicemente a questo livello, quando il denaro diventa un punto di riferimento puramente virtuale, che esso alla fine assume la forma di una presenza spettrale indistruttibile: ti devo 1000 dollari e non importa quante banconote materiali io bruci, ti devo ancora 1000 dollari, il debito si iscrive da qualche parte nello spazio virtuale digitale.

Soltanto attraverso questo processo di "smaterializzazione" la famosa tesi di Marx del *Manifesto del partito comunista*, secondo cui nel capitalismo "si volatilizza tutto ciò che vi era di corporativo e stabile", acquisisce un significato più letterale rispetto a quello che Marx aveva in mente. Solo attraverso tale processo accade che la nostra realtà sociale materiale finisce per essere non soltanto dominata dal movimento spettrale-speculativo del capitale, ma viene progressivamente spettralizzata (l'io multiforme sostituisce il vecchio soggetto identico a sé, la fluidità vaga delle sue esperienze sostituisce la stabilità degli oggetti posseduti). Così la relazione abituale tra gli oggetti materiali solidi e le idee fluide si rovescia (gli oggetti vengono progressivamente dissolti in esperienze fluide, mentre le sole cose stabili sono gli obblighi simbolici virtuali). È a questo punto che ciò che Derrida definisce l'aspetto spettrale del capitalismo⁶³ è pienamente realizzato.

⁶² Cfr. R. Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

⁶³ Cfr. J. Derrida, *The Spectres of Marx*, Routledge, New York 1993.

L'analisi del capitalismo culturale ci porta così a un nuovo tipo di soggettività che emerge dalla disintegrazione dell'autorità paterna. Questa disintegrazione ha due risvolti: da un lato le norme simboliche proibitive sono sostituite sempre più frequentemente da ideali immaginari (il successo sociale, l'aspetto esteriore ecc.) e dall'altro la mancanza di proibizione simbolica è compensata dal riemergere di nuove feroci figure di super-io. Perciò abbiamo un soggetto estremamente narcisistico, che percepisce ogni cosa come una minaccia potenziale al suo precario equilibrio (basti pensare all'universalizzazione diffusa della 'logica della vittima': ogni contatto con un altro essere umano è esperito come una minaccia potenziale – se fuma mi danneggia, se mi lancia uno sguardo pieno di invidia già mi ha ferito). Eppure, lungi dal consentirgli di muoversi liberamente indisturbato nel suo equilibrio, questa autochiusura narcisistica lascia il soggetto in balia dell'ingiunzione al godimento del super-io.

La cosiddetta soggettività postmoderna implica una sorta di super-egoizzazione dell'ideale immaginativo, causata dalla mancanza di una vera proibizione simbolica; esemplari in questo caso sono gli *hackers*, questi eccentrici e stravaganti programmatori assunti dalle grandi aziende per continuare a praticare il loro *hobby* della programmazione in un contesto informale. Gli viene richiesto di essere quello che sono, di seguire le loro più recondite idiosincrasie, hanno il permesso di ignorare le norme sociali di abbigliamento e di comportamento: ciò a cui obbediscono sono solo alcune regole elementari di educazione e tolleranza delle reciproche idiosincrasie. Così sembrano realizzare una sorta di utopia proto-socialista che supera l'opposizione tra il lavoro alienato (quello con cui guadagna denaro) e l'*hobby* (l'attività privata che si pratica per piacere durante i fine settimana). In un certo modo il loro lavoro è il loro *hobby*, questo è il motivo per cui trascorrono ore e ore al lavoro durante i *weekend* seduti davanti al computer: quando si è pagati per praticare il proprio *hobby*, il risultato è che si diventa esposti a una pressione del super-io infinitamente superiore a quella della buona vecchia etica protestante. In questo risiede l'insostenibile paradosso della disalienazione postmoderna: la tensione non esiste più tra i miei più intimi impulsi creativi e le istituzioni sociali che non li apprezzano o vogliono distruggerli per 'normalizzarmi': ciò che prende di mira l'ingiunzione del super-io prodotta dalle aziende postmoderne come Microsoft è esattamente questo nucleo della mia creatività idiosincratICA – divento inutile per loro nel momento in cui inizio a perdere il mio "genio della perversione", il momento in cui perdo la mia identità contro-culturale sovversiva e inizio a comportarmi come un soggetto maturo normale. Ciò con cui abbiamo a che fare qui è una strana alleanza tra il fondo ribelle e sovversivo della mia personalità, il mio "genio della perversione" e i colossi aziendali esterni.

In una recente intervista, Bill Gates celebrava il cyberspazio come capace di spianare la strada a quello che egli definiva come il "capitalismo privo di frizioni" – questa espressione rende perfettamente l'idea della fantasia sociale che soggiace all'ideologia del cyberspazio: la fantasia di un *medium* di scambio eterico, completamente trasparente in cui l'ultima traccia di materia inerte svanisce. Il punto cruciale da non perdere di vista è che la frizione di cui ci liberiamo fantasticando di un "capitalismo senza frizioni" non si riferisce solo alla realtà degli ostacoli materiali che

alimentano ogni processo di scambio, ma soprattutto al Reale traumatico degli antagonismi sociali e dei rapporti di potere che contrassegnano lo spazio dello scambio sociale con un intreccio patologico. Nel manoscritto dei *Grundrisse*, Marx illustrava come il dispositivo materiale di un sito di produzione industriale del diciannovesimo secolo rappresentasse la materializzazione del rapporto di dominio capitalista (il lavoratore come mera appendice subordinata alle macchine che sono di proprietà del capitalista). *Mutatis mutandis*, lo stesso avviene nel cyberspazio: nelle condizioni sociali del tardocapitalismo la vera materialità del cyberspazio genera automaticamente lo spazio astratto e illusorio di uno scambio senza frizioni in cui la specificità della posizione sociale dei partecipanti viene rimossa.

Il modo più facile per discernere l'assetto dei rapporti sociali che determinano il modo di operare del cyberspazio è quello di focalizzarsi sulla "spontanea ideologia del cyberspazio", il cosiddetto cyberevoluzionismo che poggia su un concetto di cyberspazio (*world wide web*) inteso come un organismo naturale in autoevoluzione. Qui è cruciale la confusione della distinzione tra natura e cultura: l'inverso della naturalizzazione della cultura (del mercato, della società ecc.) è la culturalizzazione della natura (la vita stessa è concepita come un insieme di informazioni che si autoriproducono – per dirla con Dawkins, i geni sono memi, cioè unità di informazioni). Questa nuova concezione della vita è neutra rispetto alla distinzione tra processi naturali e processi culturali o artificiali, dal momento che la terra e il mercato globale sembrano entrambi dei sistemi viventi autoregolantesi, la cui struttura di base è definita in termini di processi di codificazione, decodificazione e trasmissione dell'informazione. Il riferimento al *world wide web* come ad un organismo vivente è spesso evocato in contesti apparentemente libertari: come per esempio contro la censura dello Stato su internet. Comunque proprio la demonizzazione dello Stato è profondamente ambigua, visto che di essa si appropria in modo predominante il discorso populista di destra e/o il liberismo di mercato: i loro *target* principali sono gli interventi dello Stato che provano a mantenere un minimo di equilibrio e sicurezza sociale – il titolo del libro di Michael Rothschild, *Bioeconomics: The Inevitability of Capitalism*, è indicativo a tal proposito⁶⁴. Perciò mentre gli ideologi del cyberspazio possono sognare il prossimo futuro dell'evoluzione in cui noi non saremo più individui cartesiani che interagiscono meccanicamente, in cui ognuno reciderà il legame sostanziale con il suo corpo e si concepirà parte di una nuova mente olistica che vive e agisce attraverso di lui, ciò che viene dissimulato in una simile immediata naturalizzazione del *web* o del mercato è l'assetto delle relazioni di potere – delle decisioni politiche, delle condizioni istituzionali – entro cui organismi come internet (o il mercato, o il capitalismo) possono soltanto prosperare.

Qui più che mai è fondamentale ricordare la lezione della dialettica marxista della feticizzazione: la reificazione delle relazioni tra le persone (il fatto che assumano la forma di fantasmagoriche relazioni tra cose) è sempre raddoppiata dal processo apparentemente opposto, dalla falsa "personalizzazione" (o psicologizzazione) dei processi sociali oggettivi. Già negli anni '30 la prima generazione di teorici della Scuola di Francoforte richiamò l'attenzione su come – proprio nel momento in cui le relazioni del mercato globale avevano iniziato a esercitare la loro piena dominazione facendo dipendere il successo o il fallimento del singolo pro-

⁶⁴ M. Rothschild, *Bionomics. The Inevitability of Capitalism*, John Macrae Book, New York 1990.

duttore dai cicli di un mercato totalmente fuori controllo – la nozione di un carismatico “genio degli affari” si affermava ne “l’ideologia capitalista spontanea”, attribuendo il successo o il fallimento di un uomo d'affari a un qualche misterioso “non so che” in suo possesso. E la stessa cosa non avviene sempre di più oggi che l’astrazione dei rapporti di mercato che regola le nostre vite è portata all’estremo? Il mercato del libro è invaso da manuali di psicologia che consigliano a tutti come avere successo, come superare il *partner* o il rivale, in breve come rendere il nostro successo dipendente dalla nostra attitudine. Perciò in un certo senso si è tentati di rovesciare la famosa formula di Marx: nel capitalismo contemporaneo le ‘relazioni tra cose’ (relazioni oggettive del mercato) tendono ad assumere la forma fantasmagorica delle pseudo-personalizzate ‘relazioni tra persone’. Hardt e Negri sembrano cadere in questa trappola: quello che celebrano come processo di produzione della vita è in realtà un’illusione strutturale in cui le relazioni tra cose tendono ad assumere la forma fantasmagorica delle pseudo-personalizzate relazioni tra persone.

Come siamo arrivati a questo? La protesta del 1968 ha concentrato la sua lotta contro quelli che erano percepiti come i tre pilastri del capitalismo: la fabbrica, la scuola e la famiglia. Il risultato è stato che ogni dominio è stato sottoposto a una trasformazione postindustriale: il lavoro di fabbrica è stato sempre più esternalizzato, delocalizzato o, nel primo mondo, riorganizzato nella forma del lavoro di squadra postfordista (interattivo e non gerarchizzato); l’istruzione flessibile privatizzata ha preso il posto dell’istruzione pubblica e universale; e infine forme multiple di relazioni sessuali flessibili stanno sostituendo la famiglia tradizionale⁶⁵. La sinistra ha perso nonostante la sua vittoria: il nemico primario è stato sconfitto, ma è stato sostituito da una nuova forma di dominazione capitalista ancora più diretta. Nel capitalismo postmoderno il mercato sta invadendo sempre nuove sfere che finora erano state considerate dominio privilegiato dello Stato, dall’istruzione, alla prigione, alla sicurezza. Noi siamo perciò nel bel mezzo di un nuovo processo di privatizzazione del sociale e di costruzione di nuove *enclosures*. Per cogliere queste nuove forme di privatizzazione si dovrebbe trasformare criticamente l’apparato concettuale di Marx: poiché ha trascurato la dimensione sociale del *general intellect*, Marx non ha individuato la possibilità della privatizzazione del *general intellect* stesso che è al centro delle lotte sulla proprietà intellettuale. Negri su un punto ha ragione: entro questa cornice, lo sfruttamento, nel senso classico marxista, non è più possibile come lo pensava Marx. Ed ecco perché oggi lo sfruttamento ha sempre di più la forma della rendita: come dice Carlo Vercellone, il capitalismo postindustriale è caratterizzato dal «diventare rendita del profitto»⁶⁶.

In altre parole quando a causa del ruolo cruciale del *general intellect* (che è conoscenza e cooperazione sociale) nella creazione della ricchezza, le forme di ricchezza sono sempre più sproporzionate rispetto al tempo di lavoro direttamente impiegato nella produzione, il risultato non è come Marx sembrava aver prefigurato, l’autodissoluzione del capitalismo, ma la graduale e relativa trasformazione del profitto generato dallo sfruttamento della forza-lavoro in una rendita di cui si appropria la privatizzazione del *general intellect*. Prendiamo il caso di Bill Gates: come è diventato l’uomo più ricco del mondo? La sua ricchezza non ha niente a che fare

⁶⁵ Cfr. D. Cohen, *Trois leçons sur la société post-industrielle*, Editions du Seuil, Paris 2006.

⁶⁶ Cfr. C. Vercellone, *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell’epoca postfordista*, Manifestolibri, Roma 2006.

con i costi di produzione dei prodotti che Microsoft sta vendendo (si può perfino sostenere che Microsoft stia pagando i suoi lavoratori intellettuali con salari relativamente alti), cioè la ricchezza di Gates non è il risultato del suo successo nel produrre dei buoni *software* a prezzi competitivi o del maggiore sfruttamento a cui sottopone i lavoratori intellettuali che impiega. Se così fosse Microsoft sarebbe già andata in bancarotta molto tempo fa: le persone avrebbero scelto in massa programmi come Linux che sono gratis e, secondo gli specialisti, perfino di migliore qualità dei programmi Microsoft.

Perché allora milioni continuano a comprare Microsoft? Perché Microsoft si è imposta come uno *standard* quasi universale, monopolizzando il settore, una sorta di incarnazione diretta del *general intellect*. Gates è diventato l'uomo più ricco del mondo in vent'anni appropriandosi di una rendita, cioè permettendo a milioni di lavoratori cognitivi di partecipare alla forma del *general intellect* che egli ha privatizzato e controlla.

E lo stesso vale per le risorse naturali: il loro sfruttamento è una delle grandi fonti di rendita oggi, accompagnato dalla lotta permanente per accaparrarsi questa rendita, tra le persone che vivono nel Terzo mondo e le grandi multinazionali occidentali. Anche qui non ha senso collegare l'impennata e la caduta dei prezzi del petrolio all'impennata o alla caduta dei costi di produzione o del costo del lavoro sfruttato: i costi di produzione sono trascurabili, il prezzo che noi paghiamo per il petrolio è una rendita che paghiamo ai proprietari di questa risorsa a causa della sua scarsità e delle riserve limitate. È come se le tre componenti del processo di produzione – il *marketing* e la programmazione intellettuale, la produzione materiale, la fornitura di risorse materiali – si fossero rese sempre più autonome, emergendo come tre sfere separate. La conseguenza sociale di questa separazione è una ripartizione delle società sviluppate contemporanee in tre settori principali che non sono appunto tre classi, ma tre fazioni della classe lavoratrice: i lavoratori intellettuali, la classe operaia impiegata nel lavoro manuale, e gli esclusi (i disoccupati, quelli che vivono negli *slum* o in altri interstizi della sfera pubblica).

La classe lavoratrice è così divisa in tre settori, ognuno con il suo stile di vita e la sua ideologia: l'edonismo illuminato e il multiculturalismo liberale della ceto intellettuale, il fondamentalismo populista della classe operaia, e l'individualismo estremo della sfera degli esclusi. In termini hegeliani questa triade è chiaramente la triade dell'universale (settore intellettuale), del particolare (i lavoratori manuali) e del singolare (gli esclusi). Il risultato di questo processo è la graduale disintegrazione della vita sociale, dello spazio pubblico in cui tutte e tre le parti possono incontrarsi, e la politica dell'identità in tutte le sue forme è la compensazione per la perdita di uno spazio sociale vero e proprio. Questa politica dell'identità acquisisce una forma specifica in ognuna delle tre parti: politica dell'identità multiculturale e postmoderna nel ceto intellettuale, fondamentalismo regressivo e populista nel ceto dei lavoratori, gruppi iniziatici semi-illegali (*gang* criminali, sette religiose ecc.) tra gli esclusi. Ciò che tutti condividono è una particolare identità in sostituzione dell'universale spazio pubblico.

Il proletariato è perciò diviso in tre parti, ciascuna parte gioca contro se stessa: lavoratori intellettuali pieni di pregiudizi culturali contro i lavoratori manuali che mostrano odio populista nei confronti degli intellettuali e degli esclusi, i quali vivono in antagonismo rispetto alla società in quanto tale.

Il vecchio appello “proletari di tutto il mondo unitevi” è perciò più attuale che mai: nelle nuove condizioni del capitalismo postindustriale, l’unità delle tre fazioni della classe operaia sarebbe già la loro vittoria.