

Non capitolare dinanzi alla realtà. Il Marx dell'Astratto e il suo rapporto con Hegel: un confronto con Roberto Finelli

A cura di Riccardo Bellofiore

Di seguito si riproducono i testi rivisti del Seminario tenuto a Brescia il 20 maggio 2005, presso la Fondazione Micheletti, sul libro di Roberto Finelli, Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx, Torino, Bollati Boringhieri, 2005. Con l'autore, professore di Storia della filosofia moderna presso l'Università di Bari, ne hanno discusso Riccardo Bellofiore, professore di Economia politica presso l'Università di Bergamo, e Massimiliano Tomba, ricercatore di Filosofia politica presso l'Università di Padova. Gli autori si sono giovati del confronto con Cristina Corradi.

MASSIMILIANO TOMBA: A ragione, nel suo libro, Finelli sottolinea che l'intento di Marx, nella dissertazione di laurea, è usare l'antico per pensare e problematizzare il moderno, per affrontare un problema che riguarda fondamentalmente le filosofie post-sistematiche, ovvero le filosofie nelle epoche di trapasso. Credo siano due i corni del problema: vi è il tema proprio della dissertazione, che concerne le filosofie post-aristoteliche, e vi è l'attualità di Marx, il post-hegelismo.

Nelle filosofie della crisi o delle epoche di trapasso si presentano fondamentalmente problemi analoghi e il tema ricorrente dell'autovalorizzazione soggettiva assume forme diverse. Quando l'organicità della cultura greca va in frantumi, così come va in frantumi l'*ethos* antico della *polis*, l'individualità si ritira in se stessa: ciò che connota, molto schematicamente, la crisi è la frantumazione dell'organicità e il ritrarsi dell'individualità in se stessa.

La crisi attuale, con cui si cimentano Marx e tutta la generazione dei Giovani hegeliani, si configura nei termini di una crisi della compagine cetuale. Due problemi stanno a ridosso di questa crisi: il primo è quello baueriano. Ricordo incidentalmente che Bauer voleva introdurre Marx all'università, vi era un'effettiva collaborazione tra Bauer e Marx, tant'è che fino al Novecento si è discusso, a proposito della *Tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo*, se fosse stata scritta a quattro mani e quale fosse il contributo di Marx a questo scritto di Bauer. La loro collaborazione e vicinanza teorica risulta anche dalle lettere che si scambiavano.

Il problema baueriano è pensare la critica come forma della filosofia all'al-

tezza della crisi: essenziale, per Bauer, è il binomio crisi e filosofia, o, più precisamente, crisi e critica¹. L'altro problema, che si delinea nelle epoche di passaggio, di crisi, riguarda il modo di definire il trapasso: i termini in cui è possibile pensarlo. A me sembra che il comune scenario politico dei Giovani hegeliani sia la crisi della compagine cetuale, già registrata in qualche modo da Gans e individuata con forza maggiore da Ruge².

Ritornando a Marx e al suo feuerbachismo, sarebbe interessante chiedersi, nella fase immediatamente successiva al 1842, quanto effettivamente duri la parentesi feuerbachiana, la fascinazione feuerbachiana di Marx. C'è inoltre una questione che complica maledettamente il problema. Sempre in Marx, e credo anche in questo Marx giovane, la riflessione teorica è intrecciata alla contingenza politica. Feuerbach, e non Bauer o Stirner, era letto dagli operai tedeschi che, nei confronti dell'*Essenza del cristianesimo*, si mostravano «eccezionalmente ricettivi», come lo stesso Marx scriveva a Feuerbach nell'agosto del 1844. È allora con Feuerbach o attraverso Feuerbach che la critica cessa di essere un «fine assoluto», per porsi «in mezzo alla *mischia*», dove «non si tratta di sapere se l'avversario è dello stesso rango, nobile, *interessante*; si tratta di colpirlo»³. Le scelte politiche, che sono sempre scelte di campo, di fondo con la riflessione teorica e ne segnano il passo.

Ciò non toglie che Feuerbach abbia rappresentato per Marx un correttivo all'ipersoggettivismo baueriano, condiviso da Marx fino a pochissimo tempo prima. E fu un correttivo sicuramente problematico perché Feuerbach – come argomenta bene Finelli – rigetta Marx in un orizzonte pre-hegeliano, un orizzonte all'interno del quale non è possibile fare i conti fino in fondo con la costruzione logico-concettuale hegeliana; ma al tempo stesso questo panteismo feuerbachiano, che Finelli definisce nei termini di un'antropologia fusionale dove il singolo è assorbito nel genere (*Gattung*), è utile a Marx, che vi cerca la soluzione di un problema: prendere le distanze dall'ipersoggettivismo baueriano quale forma di comprensione e di fuoriuscita dalla crisi. Marx capisce che l'esito dell'ipersoggettivismo baueriano non è convincente, non produce una reale fuoriuscita dalla crisi, è comunque un esito politicamente ambiguo, e cerca allora una strada autonoma. Il feuerbachismo del giovane Marx, secondo me, va dunque interpretato come un correttivo all'ipersoggettivismo baueriano: ma bisogna capire esattamente che cosa si tratta di correggere. Non credo che la questione sia esclusivamente filosofica, una presa di distanza dal-

¹ M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli, Bibliopolis, 2002.

² M. Tomba, *Filosofia della crisi. La riflessione post-hegeliana*, «Filosofia politica», n. 2/2002, pp. 193-222.

³ K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (1844), in *Annali franco-tedeschi*, a cura di G.M. Bravo, Bolsena, Massari editore, 2001, p. 121.

la filosofia dell'autocoscienza di Bauer da parte di Marx. Credo che la questione graviti attorno ad un problema reale, già presente in Gans, allievo diretto di Hegel, poi in Bauer e in tutta la riflessione post-hegeliana fino al '48, il cosiddetto *Vormärz* tedesco. È il problema aperto dalla crisi della mediazione cetuale.

La crisi della mediazione cetuale pone infatti con forza il problema, che aveva trovato una soluzione in Hegel, del rapporto tra l'individuo e lo Stato, l'individuo e la totalità, l'individuo e l'universalità. Il problema della mediazione di una struttura dualistica non riesce più a trovare risposta, o quantomeno non riesce più a trovare la risposta che Hegel era riuscito a pensare, e si avverte quindi la necessità di nuove forme di mediazione o di nuove forme di soluzione.

In un arco di tempo che include la *Critica del diritto statale hegeliano*, Marx tenta di risolvere questo dualismo attraverso ciò che Finelli chiama un'ontologia organicistica del genere popolo; il genere feuerbachiano fornisce la modalità dell'immediatezza attraverso la quale superare l'atomismo, oltrepassare il dualismo, che sono esattamente i problemi della crisi. In questa fase Marx si orienta in prima battuta contro Hegel e poi a più riprese contro Bauer. È interessante sottolineare quanto Marx debba lavorare contro Bauer, alla cui critica dedica la *Questione ebraica*, la *Sacra Famiglia* e un capitolo dell'*Ideologia tedesca*. Ciò significa che Marx sta lavorando ad un problema che non è, a mio avviso, un semplice problema teoretico, concettuale, di messa a punto di apparati categoriali, ma è un problema reale, politico. Marx intende barrare politicamente un esito del radicalismo tedesco, l'esito aperto da Bauer, e vuole abbozzare una soluzione diversa. In questo quadro anche il confronto con Hegel è completamente falsato. Sono d'accordo con Finelli: Marx non capisce Hegel quando lo critica. Contro la deputazione cetuale, la mediazione hegeliana del rapporto tra individuo e Stato, Marx opta per il sistema rappresentativo e pensa che sul terreno dell'estensione del suffragio si possa giocare la massima democratizzazione possibile. Accade però che l'estensione del suffragio non risolve il problema del dualismo ma lo ripresenta, perché si riproduce nuovamente la scissione tra vita privata e vita pubblica, tra *bourgeois* e *citoyen*⁴. Si spiega così la parentesi feuerbachiana: il genere offre quella forma di immediatezza che permette di superare il problema della struttura dualistica che si riapre con la crisi dell'hegelismo. Quale critica muove Marx ad Hegel per quanto riguarda i ceti (*Stände*)? Scrive Marx nel '43: «Hegel vuole il sistema medievale degli ordini, ma nel significato moderno del potere legislativo, e vuole il potere legislativo moderno, ma nel corpo del sistema

⁴ Mi permetto di rinviare ancora alla mia introduzione a B. Bauer e K. Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Roma, Manifestolibri, 2004.

medievale di ordine? È il peggiore sincretismo»⁵. Il sincretismo hegeliano sarebbe, secondo Marx, frutto della confusione tra elementi moderni ed elementi premoderni perché, sempre secondo Marx, l'ordine cetuale (*ständisch*) apparterebbe all'ordine feudale. Qui si pone a mio avviso un duplice problema: un problema che riguarda l'incomprensione da parte di Marx della filosofia politica hegeliana – e sono d'accordo con Finelli che critica duramente i passaggi interpretativi marxiani – e un problema ulteriore che riguarda Hegel, rispetto al quale credo di non essere d'accordo con Finelli. Non penso infatti che il concetto hegeliano di cetto (*Stand*) sia il retaggio di un ordinamento feudale e quindi di istanze premoderne, e non penso neanche che siamo in presenza di tempi storici diversi: un legislativo moderno e un retaggio feudale. Non penso che Hegel, per superare il dualismo tipicamente moderno, il dualismo individuo-Stato, si rivolga romanticamente al passato, recuperando forme di mediazione cetuale. Penso, invece, che l'articolazione cetuale (*ständisch*) debba essere intesa come una risposta all'altezza del moderno. La mia tesi, che voglio enunciare in forma provocatoria, è che a non essere all'altezza del moderno è lo Stato rappresentativo moderno, e non già la mediazione cetuale evocata da Hegel. Per Hegel in sintesi – si veda il paragrafo 124, Annotazione, dei *Lineamenti di filosofia del diritto* – ciò che caratterizza l'epoca moderna è «il diritto della *libertà soggettiva*», il diritto del soggetto ad essere completamente appagato nella sua libertà soggettiva. Ma per Hegel la libertà soggettiva è realizzata soltanto se riesce a compiersi come libertà politica, e il filosofo di Stoccarda capisce che tale realizzazione non è possibile nello Stato rappresentativo moderno, perché nella forma rappresentativa dello Stato il dualismo viene incessantemente riprodotto: il singolo è costantemente rigettato in una situazione di privatezza e non è in grado di giungere ad una reale partecipazione politica, ad un reale momento dell'agire politico. In alcuni paragrafi Hegel ha gioco facile nel mostrare che, se il momento della partecipazione politica, dell'agire politico del singolo, consiste nel mettere, una volta ogni qualche anno, una scheda nell'urna, in mezzo a qualche altro milione di schede, tale azione è totalmente insignificante, talmente insignificante che i singoli se ne rendono conto e non vanno neanche a votare. Occorre quindi, secondo Hegel, ripensare la forma della partecipazione politica in base al modo in cui la società civile è realmente strutturata. E la sua reale strutturazione non si dà nella forma dei singoli irrelati, perché questi si trovano sempre all'interno di rapporti concreti, all'interno di cerchie quali la famiglia e le corporazioni, cioè di rapporti etici. Si tratta allora di pensare la partecipazione non a partire dall'astrazione del singolo individuo, bensì dai rapporti con-

⁵ K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di R. Finelli e F. S. Trincia, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, p. 189.

creti nei quali il singolo, come membro, è fin da sempre immerso. A me pare che il problema hegeliano degli *Stände* sia quindi assolutamente all'altezza del moderno, sia cioè capace di mostrare la natura profondamente aporetica delle concezioni contrattualistiche dello Stato e, al tempo stesso, rappresenti una risposta moderna al problema della moderna libertà soggettiva e del suo appagamento⁶. La celebre equazione hegeliana secondo cui il reale è razionale ha senso solo se si intende il razionale come ciò che è veramente reale (*wirklich*). E qui, razionale, perché all'altezza del proprio tempo, è proprio la mediazione politica, attraverso l'articolazione cetuale, del rapporto tra individuo e Stato. A non essere all'altezza del moderno, e quindi nemmeno reale (*wirklich*), nel senso hegeliano, è lo Stato rappresentativo moderno, incapace di dare compiutezza al principio della libertà moderna.

Se le cose stanno così, non solo Marx non ha capito Hegel, quanto meno quando era giovane, ma tutti i Giovani hegeliani, Bauer incluso, hanno frainteso Hegel. La questione che ritengo essere interessante non è registrare filologicamente quanto Hegel sia stato capito o frainteso, la questione realmente centrale è l'emergere, dal 1830 in poi, di un nuovo problema: l'emergere di un dualismo, di una lacerazione del tessuto connettivo della società civile tedesca, che deve trovare una risposta. I post-hegeliani tentano di risolvere il dualismo individuo-totalità seguendo due vie molto diverse: la via dell'individualismo bauer-stirneriano, dell'exasperazione individualistica bauer-stirneriana, e la via dell'organicismo della *Gattung* di Feueurbach. A me sembra che Marx tenti di attraversare entrambe le vie: prima affronta il nodo attraverso l'ipersoggettivismo baueriano; non soddisfatto, tenta di risolverlo attraverso Feueurbach. Non è casuale che Engels sia tutto sommato entusiasta della pubblicazione del libro di Stirner e ipotizzi una convergenza; sarà Marx a respingere questa via d'uscita.

A me sembra che, almeno fino al '45, Marx si trovi a battere alternativamente entrambe le vie, per cercare una soluzione autonoma al problema. Credo che nell'*Ideologia tedesca* Marx proponga un altro modo di pensare la questione, riformuli il problema dell'atomismo concependolo quale espressione di un'epoca storica determinata. Si tratta di pensare l'atomismo in un contesto preciso, in una situazione storico-politica determinata, di comprenderne la matrice materiale, i processi materiali che lo alimentano. Scrive Marx: «La concorrenza isola gli individui, non solo i borghesi ma ancor più i proletari, ponendoli gli uni di fronte agli altri, benché li raccolga insieme»⁷. Da un lato, c'è la concorrenza che isola gli individui e, dall'altro lato, però, la stessa con-

⁶ Su questi aspetti mi sono soffermato nel mio *Potere e costituzione in Hegel*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 297-316.

⁷ K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 2000, p. 52.

correnza che isola gli individui, producendo l'atomismo, li mette assieme (*zusammenbringen*). La questione acquista interesse perché l'atomismo è attraversato ora da un'intrinseca dialettica; non è semplicemente la polverizzazione dell'organicismo cetuale; ricondotto l'atomismo alla sua matrice concreta, ai processi materiali, la concorrenza si rivela al tempo stesso produzione di isolamento dei singoli e fonte di nuove forme di comunanza. È abbastanza chiaro come la concorrenza produce l'atomismo, era chiaro a tutti i Giovani hegeliani e a tutta la riflessione post-hegeliana; la mossa che conduce Marx al di fuori di quel *milieu* politico-culturale è pensare l'elemento positivo nell'atomismo, pensare quali sono le forme di comunità che vengono prodotte dai nuovi rapporti generati dalla concorrenza. La domanda inespressa che attraversa l'*Ideologia tedesca* è quali siano le nuove possibili forme di comunità.

Nel testo del '45 Marx distingue due tipi di comunità: una comunità quale «forma indifferente alle relazioni degli individui come individui», e una comunità – a mio avviso, la forma specificamente comunista della comunità – quale forma nella quale gli individui «sono messi in condizione di entrare come individui in collegamento tra loro»⁸. È una distinzione interessante: la prima forma di comunità, indifferente alle relazioni degli individui come individui (*Individuen als Individuen*) è la comunità che Marx chiamerà poi comunità apparente (*scheinbare Gemeinschaft*), una forma di socialità che si presenta come un potere estraneo (*fremde Gewalt*) rispetto agli individui. Gli individui sono messi in comunità, ma non entrano in comunità come individui, entrano all'interno di rapporti che sono indifferenti agli individui. L'altra forma di comunità è invece quella alla quale gli individui «prendono parte come individui»⁹, nella quale gli individui sono in collegamento tra loro come individui. Ho enfatizzato l'espressione «individui come individui», presente solo nell'*Ideologia tedesca*, perché Marx, secondo me, sta cercando una nuova forma di socialità e sta pensando ad un diverso concetto di individuo, che non si ponga in contrapposizione alla totalità, allo Stato, in un dualismo insanabile. Sta tentando quindi di ripensare in modo molto radicale lo stesso statuto logico-concettuale dell'individualità: l'individuo come individuo non è l'individuo di una tradizione che Marx eredita, è qualche cosa di diverso. Scrive Marx: «Col denaro», che è la potenza estranea che produce socialità, «ogni forma di relazione e le relazioni stesse sono poste come casuali per gli individui. Dunque dipende dalla stessa natura del denaro se ogni relazione finora esistita non è stata altro che relazione degli individui sotto condizioni

⁸ Ivi, p. 63. Su questi aspetti cfr. L. Basso, *Il problema della democrazia nel giovane Marx*, «Paradosso. Annuario di filosofia», 2001, S. 59-82; Id., *Critica dell'individualismo e realizzazione del singolo nell'«Ideologia tedesca»*, «Filosofia politica», Nr. 2 (2001), pp. 233-256.

⁹ Marx-Engels, *Ideologia tedesca* cit., p. 57.

determinate, ma non degli individui come individui»¹⁰. Finora non si sono mai date relazioni degli individui come individui o, quanto meno, le relazioni prodotte dal denaro, dal commercio, non sono relazioni degli individui come individui. Il problema iniziale dell'atomismo è immesso in una nuova costellazione: l'atomismo produce isolamento, produce una comunità apparente, che è quella del denaro, ma produce anche la possibilità di nuove forme di rapporto che sono quelle degli individui come individui. Nella forma apparente di socialità gli individui sono gettati in maniera destinale e casuale dentro i rapporti, esattamente come la pallina viene gettata nella *roulette*, che si diffonde proprio all'inizio dell'Ottocento. Il problema che tormenta Marx è se esiste un'altra forma di comunità. È possibile dare una risposta affermativa a questa domanda solo a partire da un diverso concetto di individuo: da qui l'enfasi sugli «individui come individui».

Ciò significa che la soluzione bauer-stirneriana e la soluzione feuerbachiana sono realmente insoddisfacenti. È insoddisfacente la soluzione di Feuerbach che tende ad assorbire l'individuo nel genere, così come è insoddisfacente l'ipersoggettivismo bauer-stirneriano, e Marx se ne accorge – nonostante il testo sia eccessivamente polemico e qualche volta presenti scorrettezze materiali – nella *Sacra famiglia*. La grande intelligenza di Marx è intuire che l'esito dell'ipersoggettivismo bauer-stirneriano è in ultima istanza una sorta di aristocratismo dell'individuo, che lotta isolatamente contro le forze del livellamento, contro ciò che rischia di sopprimere l'individualità. Il gesto marxiano consiste invece nel rovesciare la questione: non si tratta di sacrificare l'individuo alla società, come fa Feuerbach, non si tratta di pensare, come temono Bauer e Stirner, che il livellamento sociale sopprime l'individuo; si tratta piuttosto di sacrificare una forma di società, di superare politicamente il dualismo egoismo-abnegazione, di essere contemporaneamente contro i cantori dell'altruismo e contro l'aristocratismo dell'io bauer-stirneriano. Se il dualismo può essere superato, ciò può avvenire soltanto praticamente. Per non dimenticare il *file rouge* della riflessione marxiana, bisogna riannodare questa riflessione teorica con i contatti sempre più stretti presi da Marx con i comunisti francesi e tedeschi a partire dall'aprile del 1844 e con l'importanza attribuita alla rivolta dei tessitori salesiani del giugno '44.

Contro Stirner Marx afferma che «i comunisti non propugnano né l'egoismo contro l'abnegazione né l'abnegazione contro l'egoismo»¹¹. I due corni della questione del *Vormärz*, così come si configura nel periodo dal '40 al '45, sono abbandonati: i comunisti «sanno che questa antitesi è solo apparente, perché uno dei lati, quello cosiddetto “generale”, è continuamente generato

¹⁰ Ivi, p. 62.

¹¹ Ivi, p. 229.

dall'altro, l'interesse privato, e non si oppone affatto ad esso come potenza autonoma; che dunque nella pratica questa antitesi viene continuamente distrutta e generata. Non si tratta, dunque, di una "unità negativa" hegeliana di due lati di un'antitesi, ma della distruzione, materialmente condizionata, di un modo di esistenza degli individui»¹². A me sembra che, per superare concretamente questo dualismo, Marx indichi la presenza pratica di una diversa comunità, di una comunità che chiama comunità reale (*wirkliche Gemeinschaft*) che si contrappone alla comunità apparente dei rapporti indifferenti. Ancora una volta Marx gioca la contrapposizione tra comunità reale e comunità apparente e riprende la formula secondo cui nella comunità reale gli individui si danno come individui. L'elemento che Marx cerca di porre sotto la luce del riflettore è l'elemento pratico della creazione di individualità e di comunità, ove l'individuo non è il presupposto della comunità ma è tale nella pratica che dà luogo a questa comunità. In altre parole, Marx sta pensando alla classe come insieme di pratiche singolari, alla classe cui gli individui partecipano come individui. Ciò significa, in questa mia interpretazione, che nella classe si dà per la prima volta la possibilità per gli individui di essere realmente individui, ma significa anche che questa classe è l'insieme di pratiche singolari, l'insieme di pratiche che mantengono la singolarità dei singoli individui. Queste pratiche singolari sono pratiche di disappartenenza, di rottura dei condizionamenti predeterminati, di rottura dell'esito destinale della comunità apparente, e sono pratiche di messa in forma dell'eguaglianza. Un'eguaglianza che si dà nella comune pratica della disappartenenza, che si dà fondamentalmente come agire in comune, come comune fedeltà a una pratica di classe. A me sembra che in questa dimensione pratica convergano i due elementi dell'individualità e della comunità. Finché l'individualità era pensata come presupposto della comunità, non si poteva sfuggire alla riproduzione incessante del dualismo; Marx pensa ora l'individuo non già come presupposto, bensì come risultato della pratica: costruzione della comunità e realizzazione dell'individuo si danno insieme nella pratica.

A me sembra che Marx abbia fondamentalmente lavorato in questa direzione fino all'*Ideologia tedesca* e abbia superato il dualismo teorico-filosofico e radicalmente politico della filosofia del *Vormärz*, cominciando a pensare il problema nella dimensione pratica della lotta e della messa in forma della classe.

Il problema di Marx è cogliere i processi materiali nella prassi concreta degli individui che lottano. Cogliere questa base concreta significa illuminare l'*ambivalenza* dei concetti politici moderni: non solo accrescimento del potere statale e depoliticizzazione degli individui come esito contraddittorio dell'affermazione della libertà e dell'eguaglianza moderne, come vedeva-

¹² Ivi, p. 230.

no Bauer e Stirner¹³, ma, proprio nella contraddizione, nuove possibilità di liberazione. Ecco allora come il problema si sposta. Vero problema è non il «materialismo storico» o la «concezione materialistica della storia», espressioni, queste ultime, che non trovano alcun riscontro negli scritti marxiani, ma la prassi del *materialista storico*, capace di pensare in termini di *intervento politico*. Il materialista storico si getta nella mischia cercando di cogliere nelle tensioni del presente le possibilità di liberazione. Marx vede ormai nell'ideale della *Gattung* feuerbachiana una «compensazione (*Ausgleichung*)» e un «rifugio (*Zuflucht*)» rispetto alla crisi; una ricaduta nell'idealismo dell'ideologia tedesca¹⁴. Ma il problema non si risolve facendo nuovamente ricorso alla contrapposizione tra materialismo e idealismo, il «materialista comunista»¹⁵ rovescia quella prospettiva e vede proprio nella crisi la «condizione (*Bedingung*) di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale»¹⁶. Il «materialista pratico, cioè il comunista» ragiona per situazioni e possibilità di intervento politico. Il suo problema è «metter mano allo stato di cose incontrato e di trasformarlo»¹⁷. È alla luce della possibilità di intervento e di trasformazione che ogni situazione deve essere compresa.

RICCARDO BELLOFIORE¹⁸: Con Roberto Finelli ho da molto tempo un rapporto di amicizia. Ci siamo incontrati la prima volta a Roma nei primissimi anni Ottanta, nell'ambito di un seminario interno, di poche persone, sul *Capitale*, che visse, se ricordo bene, per un solo incontro. Mi precipitai da Torino in treno e fui ripagato anche, se non soprattutto, dal rapporto con lui, che è rimasto nei decenni. Sarei tentato di dire, ricorrendo ad un'espressione anglosassone, che di Roberto Finelli, come lettore attento di Marx e come uomo rinascimentale negli interessi e nelle aperture, ce n'è uno su un milione. La mia capacità di leggere Marx, insomma, dipende anche da questa amicizia, e

¹³ Ho affrontato questi aspetti della riflessione di Bauer e Stirner in M. Tomba, *Bruno Bauer und Max Stirner vor der Krise und dem Euorpäertum*, «Der Einzige. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archiv-Leipzig», Nr. 1/2 (2005), pp. 3-19.

¹⁴ Ivi, p. 18.

¹⁵ Marx parla di «materialista pratico (*praktischer Materialist*)» e di «materialista comunista (*kommunistischer Materialist*)»: Marx-Engels, *Ideologia tedesca* cit., p. 15 e p. 18.

¹⁶ Ivi, p. 18.

¹⁷ Ivi, p. 15.

¹⁸ Come nel caso del contributo di Massimiliano Tomba, il testo che segue riproduce, con poche correzioni stilistiche, l'intervento orale che ho pronunciato a Brescia. L'eccezione sono due note (la 20 e la 27) in cui rispondo, molto brevemente, ad alcune osservazioni critiche nei miei confronti che il lettore troverà nell'intervento successivo di Roberto Finelli (osservazioni che Finelli non aveva avuto modo di formulare oralmente a Brescia, per ragioni di tempo). Consiglio comunque al lettore di leggere le note solo ad una *seconda* lettura, *dopo* la lettura dell'intervento di Finelli. E conto in una ripresa della discussione in altra sede.

questo va tenuto presente anche nelle note critiche che talora avanderò sulla sua interpretazione. Il mio tentativo, infatti, in questa sede è quello di istituire un *dialogo* autentico, in cui con l'altro c'è sì continuità, ma c'è anche distanza e, in qualche punto, separazione. È un tentativo nel quale evidentemente è difficile trovare un equilibrio, ma giudicherete voi.

Un parricidio mancato è un libro uno e trino. Nel secondo capitolo è sviluppata una *lettura di Hegel* originale e controcorrente rispetto alla *vulgata* italiana. Nel quarto capitolo è concentrata una *rilettura critica* molto dura di Feuerbach. Nei capitoli terzo e quinto vi è una *resa dei conti con il giovane Marx*. Vi è anche una sorta di *bonus*, l'introduzione. Qui Finelli indaga quelle che a lui sembrano *le ragioni di fondo della crisi ideale e politica della sinistra dalla fine degli anni '70*, le ragioni dell'esaurimento di un'egemonia dagli anni '80 in poi. Per comprendere il libro è poi importante tenere a mente anche il suo *discorso sul Marx maturo*, alla stesura del quale credo Finelli stia dedicando un libro successivo. Sul Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale* Finelli ha comunque già scritto, diversi anni fa, un bel volume¹⁹, con il quale il libro di cui stiamo discutendo appare in continuità, ed è spesso e ripetutamente intervenuto.

Partirò dal riconoscimento dei *meriti* del libro, e da una ricostruzione delle sue *tesi principali*. Il libro contribuisce a ricostruire le condizioni per una rilettura di Marx che sia credibile, *non apologetica*. Capace, cioè, di individuare insufficienze, nello svolgimento intellettuale marxiano, e che però sia anche *attuale*: capace di rispondere, sul terreno delle dinamiche economiche e sociali, al postfordismo e, sul terreno delle dinamiche ideologiche, al post-moderno. Finelli svolge la sua analisi in un *confronto rigoroso con i testi*, senza mai ridursi però al ruolo del filologo. È interessato alla verità del testo, ma prima ancora al *contenuto di verità* per noi di Marx e, specialmente, al rapporto di questo autore con Hegel e con Feuerbach.

Rispetto alla centralità ineludibile del rapporto di Marx con Hegel, Finelli ci ricorda che lo *svolgimento circolare del criterio di verità* è l'eredità hegeliana più importante. Una eredità che Marx recupera nei *Grundrisse* e nel *Capitale*, ma che esisteva già *in nuce* nella dissertazione di laurea²⁰. Secondo

¹⁹ Cfr. R. Finelli, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. (Saggio su Marx)*, Roma, Bulzoni, 1987.

²⁰ Nel suo intervento Finelli sostiene che sarei incorso in una *svista*, attribuendogli un «hegemonismo» del giovane Marx. Per la verità io mi sono limitato, con riferimento in particolare ed esplicitamente alla Dissertazione di laurea, a seguire nella mia sintesi le tesi di Finelli, per quel che le ho capite: con particolare riferimento al primo capitolo del suo libro. P. es., Finelli all'inizio del paragrafo 12, intitolato *La Formbestimmung, chiave di volta del pensiero marxiano*, scrive: «La categoria di "determinazione formale" svolge dunque un ruolo centrale nell'ordito della Dissertazione marxiana ed esprime verosimilmente il luogo teorico, a partire dalla lettera al padre, di massima precipitazione dell'influenza che il pensiero di Hegel ha esercitato sugli studi del giovane Marx studente a Berlino. Quella categoria, nel senso precipuamente hegeliano, sta ad indicare nel testo di Marx tutto ciò che di non-fisico e non-materiale è attivo, come prin-

questo criterio, la verità è tale quando trapassa da mera generalizzazione mentale a esperienza di vita pratica e reale, da universale logico si trasforma in universale pratico-esperienziale. È una tesi che può essere sintetizzata nel *metodo del presupposto-posto*. Si possono isolare a partire di qui almeno due snodi fondamentali dell'eredità hegeliana di Marx: la categoria di *determinazione formale*, quale principio di strutturazione, di connessione, di sintesi del molteplice; e l'idea di *astrazione reale*, quale principio produttore di realtà. Oltre allo svolgimento circolare della verità, Finelli identifica un'altra eredità hegeliana che *non* trapassa in Marx, o quanto meno non è recepita in modo adeguato alla ricchezza presente in Hegel: *lo svolgimento circolare della soggettività*. Il discorso filosofico di Hegel è qui riletto nella chiave di un'*antropologia del riconoscimento* che allude alle conquiste della psicoanalisi freudiana, un discorso in cui la relazione con l'altro è essenziale.

Finelli prende le mosse da una *critica della lettura teologica di Hegel*, secondo la quale l'inizio del discorso hegeliano si riferirebbe ad una pienezza originaria cui lo svolgimento dialettico farebbe ritorno tramite il 'togliamento' della contraddizione. Al contrario, per Finelli il principio che costituisce la realtà, secondo quell'Hegel che trapassa solo parzialmente in Marx, non è un principio antropomorfo, bensì un principio che rinvia all'*astrazione reale* e all'intero, alla *totalità*. Da questo sfondo, che riguarda Hegel e il Marx maturo, Finelli deriva una *critica dell'umanesimo* del giovane Marx, un giovane Marx che rimane intrappolato, per l'influenza di Feuerbach, in una *metafisica del genere (Gattung)*, e di conseguenza in un'*antropologia simbiotico-fusionale*. Feuerbach dunque, e non Hegel, sarebbe il vero responsabile di una filosofia della storia a disegno, che postula una pienezza naturale originaria. Fino al '43 l'influenza feuerbachiana comporta per Marx una lettura delle categorie dell'alienazione e dell'inversione di soggetto e predicato mol-

cipio organizzatore di realtà, nel mondo fisico e materiale. "Forma" come categoria distinta e opposta a "materia" è ciò che, in modo immanente e non trascendente, organizza e mette in relazione i fenomeni dell'esperienza e della vita sensibile secondo nessi di senso essi stessi nonsensibili. [...] *La cosa assai singolare, e centrale per intendere l'intera evoluzione dell'opera di Marx, è che l'uso di questa categoria concettuale si esaurisce e viene sostanzialmente meno in tutti gli scritti marxiani degli anni a venire, per ritornare alla luce, di nuovo con un ruolo teorico fondamentale, solo con gli scritti maturi di critica dell'economia politica»* (pp. 96-97). Un primo, certo immaturo, hegelismo del *primissimo* Marx è insomma sostenuto da Finelli, e io mi limito a registrarlo da umile recensore, peraltro di *sfuggita* e senza che questo abbia *alcun ruolo* né nella mia esegesi né nella mia critica ad aspetti del suo libro o della sua impostazione. La stessa presenza, ancora immatura, ma non negabile e anzi rivendicata da Finelli, del motivo della circolarità della scienza in questo *primissimo* Marx è affermata come più chiaramente non si potrebbe alle pp. 35-38, che andrebbero qui riportate per intero. Per una lettura non lontana dalla mia delle tesi di Finelli su questo punto, si veda, sulle colonne di questa rivista, la bella recensione di Cristina Corradi (*Fragilità di un comunismo di ispirazione feuerbachiana*, «L'Ospite Ingrato», n. 1, 2005, in particolare alla p. 266).

to più povera di quella hegeliana. Alienazione e inversione di soggetto e predicato, dal punto di vista di Finelli, sono insomma categorie ambigue se non sono rilette attraverso il filtro dell'astrazione reale quale principio produttore di realtà.

Dall'originaria insufficienza dell'antropologia del genere umano di Marx dipende una concezione del comunismo fondata sull'idea di *un essere comunitario presupposto*. La critica di Finelli all'umanesimo del giovane Marx si prolunga in una *triplice critica*. In primo luogo, in una critica alla lettura di Marx come *materialista*, ove Marx viene interpretato riduttivamente, attraverso le griglie del materialismo dialettico e del materialismo storico, quale assertore di quel *primato delle forze produttive* di cui l'Introduzione del '59 a *Per la critica dell'economia politica* è un buon esempio. In secondo luogo, in una critica alla lettura di Marx come *lavorista*, almeno se il primato del lavoro viene letto quale primato metastorico di una prassi naturale, anziché di una pratica determinata storicamente e formalmente. In terzo luogo, e da ultimo, in una critica alla lettura di Marx come *scienziista ed empirista*.

La critica alle letture di Marx quale materialista, lavorista e scienziista empirista è svolta a partire dalla convinzione che queste distorsioni hanno basi *reali* nel Marx che recupera solo parzialmente Hegel. All'opposto, il Marx maturo, ad avviso di Finelli, rompe radicalmente con le posizioni giovanili. Nel *Capitale* il soggetto è un astratto, un principio «disantropomorfo e impersonale», e in quanto tale «un *soggetto-non-individuale*»²¹ capace di produrre realtà. Il capitale, nel suo sviluppo storico, costruisce integralmente una realtà effettuale che si potrebbe dire *totalitaria*, il capitale è cioè *come l'intero hegeliano che traduce ogni esterno in interno*. L'astrazione, per Finelli, sarebbe anche sinonimo di *svuotamento del concreto*: su questo punto tornerò più avanti.

Sono tesi già avanzate nel libro del 1987. Successivamente, negli scritti sul postfordismo e sul postmoderno²², l'idea di una ricchezza astratta che è sinonimo di svuotamento del concreto mi pare si prolunghi per Finelli in una lettura secondo la quale, nella realtà capitalistica «postfordista» dei nostri giorni, il principio dell'astrazione del lavoro nel senso di Marx si farebbe progressivamente *sempre più* vero. Cosicché a sua volta, nel «postmoderno», lo svuotamento del concreto darebbe conto della «superficializzazione» del mondo e del primato dell'immagine. Questa *verità* del Marx maturo è, d'altra parte, la verità di un Marx che, secondo l'autore, non è mai trasparente a se stesso.

A partire di qui Finelli svolge *una critica distruttiva della lettura di della*

²¹ R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* cit., p. 79.

²² Cfr. R. Finelli, *Alcune tesi su capitalismo, marxismo e «postmodernità»*, in *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, a cura di L. Cillario e R. Finelli, Roma, Manifestolibri, 1998; Id., *Contro la metafisica del soggetto del «Manifesto» del '48*, in *Il Manifesto del partito comunista 150 anni dopo*, a cura di R. Rossanda, Roma, Manifestolibri, 2000.

Volpe e di Colletti, secondo la quale il giovane Marx, anti-hegeliano ed empirista, è la chiave di lettura del principio del metodo scienziato del Marx maturo²³. In Finelli si trova anche *una critica della lettura althusseriana*. Per Finelli, come per Althusser, vi sarebbe una rottura epistemologica nel Marx maturo. Per Althusser ciò significa l'abbandono di Hegel²⁴. Per Finelli ciò significa invece un ritorno ad Hegel: un Hegel di cui è necessario abbandonare il paradigma della contraddizione a vantaggio del *paradigma dell'astrazione e della dissimulazione*.

Qui si aprono due piste di ricerca, che nel libro sono chiaramente accennate ma non sviluppate. La prima è quella secondo cui *l'antropologia relazionale del riconoscimento di Hegel*, lo svolgimento circolare della soggettività, *anticiperebbe la psicoanalisi di Freud*. La seconda suggerisce che la rilettura di Hegel attraverso Freud, e la rilettura di Marx attraverso *questo* Hegel freudiano, consentirebbero un'antropologia *diversa* da quella che ha caratterizzato storicamente la sinistra. Permetterebbero, insomma, di rispondere alla domanda dell'introduzione: *perché muore un'egemonia?* Il '68 – inquadrate, a me pare correttamente, all'interno della categoria dell'*antiautoritarismo* – è all'origine di una cultura attenta alle differenze. Il Pci dell'epoca è però intrappolato in un materialismo delle forze produttive e in un umanesimo lavorista, che esprimono *una cultura povera dell'eguaglianza*. Ciò segnala il bisogno di una diversa antropologia individuale in un *comunitarismo solidale*, che integri le differenze nell'eguaglianza. Il soggetto non è solo essere *sociale*, essere «orizzontale». È anche essere «verticale»: Hegel lo aveva compreso. Il marxismo, e in parte lo stesso Marx, non lo hanno capito.

Di queste tesi ne condivido molte, su altre sono in disaccordo, su alcune nutro perplessità e dubbi. Il discorso su Hegel mi sembra sostanzialmente corretto. Finelli è convincente quando afferma che la ricostruzione marxiana della verità del testo di Hegel, anche dal punto di vista filologico, è contestabile. D'altronde, si deve dire, Marx conosce soltanto le opere di Hegel fino ad allora pubblicate e non è in grado di ricostruire le premesse del discorso hegeliano nella *Fenomenologia dello spirito* degli anni precedenti, e in particolare negli *Scritti teologici giovanili*.

La lettura di Hegel avanzata da Finelli è però singolarmente affettuosa. Per capire in che senso, apriamo una parentesi. Nei *Manoscritti economico-filosofici del '44* Marx, dopo aver tributato ad Hegel un apprezzamento per la presenza nella sua riflessione del tema del *lavoro*, esprime un *giudizio critico* sulla filosofia hegeliana. Giudizio che tocca un nervo scoperto nella riflessione

²³ Cfr. G. della Volpe, *Logica come scienza positiva* (1950) in *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1974, vol. IV, e L. Colletti, *Il marxismo ed Hegel*, introduzione a I. V. Lenin, *Quaderni filosofici*, Milano, Feltrinelli, 1958.

²⁴ Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1969.

del grande filosofo tedesco. Una consolidata tradizione interpretativa, in primis Kojève, ha letto l'apprezzamento marxiano con riferimento al rapporto servo-signore. In realtà Marx si riferisce qui al capitolo conclusivo della *Fenomenologia*, e rileva che il solo lavoro che Hegel conosce e riconosce è «il lavoro *astrattamente* spirituale»²⁵. A me sembra poi che l'intera costruzione di Hegel sia segnata dal *telos* della *riconciliazione necessaria*. Una via *a senso unico*. Un esito sistematico e necessario. Paradossalmente, ciò è importante proprio in un autore che, molto più di Marx, è massimamente rigoroso nello svolgimento dialettico del proprio pensiero. La dialettica ha questo di drammatico: che, se si individua una sola falla nella sua esposizione, l'intera costruzione va in crisi.

A me sembra che il cominciamento di Hegel collochi l'antropologia del riconoscimento in un contesto sostanzialmente *individualistico*. Quello dell'uomo, inteso proprio come *maschio* solo, che recupera il rapporto anche polemico con l'alterità naturale e umana: e però integrandola dentro di sé in modo totalizzante. E che fa ciò in un contesto *idealistico*: perché l'alterità è vista come qualcosa la cui esteriorità è *un limite*, prima di essere una risorsa, un ostacolo necessario da superare. Se ciò fosse vero, la valenza dinamica, pratico-esperienziale della contraddizione in Hegel, su cui pone l'accento Finelli, sarebbe sempre filtrata dalla *valenza logico-linguistica*, che risulterebbe *dominante*.

La lettura di Feuerbach avanzata da Finelli è, all'opposto, singolarmente dura. È di nuovo senz'altro vero che l' 'altro' in Feuerbach è sempre e solo elemento di *continuità*. Qualcosa che conferma una comune umanità. Non c'è mai opposizione, contrasto, distanza. È vero dunque che la deriva fusionale-simbiotica di Feuerbach è un arretramento rispetto a Hegel. Come è vero che, quando svolge la sua prima critica ad Hegel con lenti feuerbachiane, Marx ne impoverisce la lezione. Nel percorso di Marx, così come nel percorso di qualsiasi essere umano, gli arretramenti hanno però, talora, una funzione positiva, senza la quale non se ne intende in senso proprio la *formazione*. È proprio l'iniziale arretramento feuerbachiano che consentirà a Marx, un recupero più maturo, una critica più fondata e corretta, di Hegel.

In una possibile alternativa lettura di Feuerbach sono presenti, infatti, una rivendicazione forte della natura, della materia, del finito come *altro* irriducibile: *al di fuori* di un percorso riconciliativo. Come anche un paradigma della socialità, quello dell'*amore*, che, sia pure nella indubbia povertà relazionale con cui è articolato, mi sembra alludere ad un *dualismo* iniziale: anche di *genere*. Solo grazie a questo primo arretramento più tardi, nelle *Tesi su Feuerbach*, Marx è in grado di superare il suo primo materialismo *ingenuo* e di pro-

²⁵ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968, p. 168.

porre il *primato della pratica*, quale salto *al di là* della coppia oppositiva materialismo-idealismo. Un salto positivo, da cui Marx non recederà più. Nel rivendicare un Marx *idealista* contro il Marx materialista, Finelli rimane invece ancorato ad una coppia concettuale che va *integralmente* criticata e rigettata nei suoi *due* corni. Se non lo si fa, il rischio è forte di rimanere intrappolati in quella visione povera del materialismo storico, quale primato della struttura economico-materiale sulla sovrastruttura idealistica, che si vuole criticare. Colletti, alla fine degli anni '60, non aveva torto quando sottolineava che, nel concetto unitario dei rapporti sociali di produzione, l'elemento «ideale» è *presente*, di più è *inseparabile* dall'elemento «materiale», e la categoria chiave da mettere in campo è semmai quella di *oggettività*²⁶.

Un aspetto curioso, ma interessante, è che la storia del giovane Marx di Finelli si arresta al '43. Risulta così chiara la storia dello sviluppo intellettuale marxiano fino al '43, è implicitamente chiara pure la storia dopo il '57. Non è tanto chiaro, almeno a me, ciò che accade nell'intervallo, quale sia il giudizio di Finelli. I *Manoscritti* del '44, per esempio: dove, senza dubbio, è rinvenibile l'influenza di Feuerbach ma ove, altrettanto chiaramente, muta il paradigma della relazione, perché principio ontologico-antropologico ora non è primariamente l'amore bensì il *lavoro*. È proprio *questo* Marx – che inizia a criticare Feuerbach e a recuperare Hegel introducendo il paradigma ontologico-antropologico del lavoro – quello che incontra il movimento operaio, e che inizia a leggere gli economisti.

Vorrei a partire di qui esprimere un dubbio: davvero l'ontologia e l'antropologia del Marx *maturo* non hanno alcuna attinenza con le categorie del Marx *giovane*? È assolutamente giusto criticare l'idea *metastorica* del lavoro come *essenza dell'uomo* e sottolineare che nei *Grundrisse* interviene su questo una rottura evidente rispetto ai *Manoscritti*. La domanda interessante è però un'altra: non è forse vero che i temi giovanili *non* scompaiono *sic et simpliciter* ma subiscono una *trasformazione* tale che non potremmo comprendere lo sviluppo del Marx maturo se non a partire dal Marx dei *Manoscritti*: che però, sia chiaro, devono essere *riletti attraverso le lenti delle opere della maturità*?²⁷

²⁶ Cfr. L. Colletti, *Il marxismo come sociologia* (1959) e *Bernstein e il marxismo della Seconda Internazionale* (1968), in Id., *Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza, 1969.

²⁷ Nella sua replica Finelli mi iscrive all'«umanesimo» e simili genericità. Il che è un po' singolare, visto che Finelli, che mi legge da sempre, dovrebbe ben sapere che si tratta di posizioni che contrastano sin dai miei *primi* scritti. Non riconduco affatto il Marx maturo al Marx giovane: semmai, *rileggo il Marx giovane alla luce del Marx maturo*. I temi della contraddizione e dell'alienazione li ridefinisco *da sempre* alla luce della categoria dell'astrazione reale, e *non viceversa*. Infine, constato i limiti dell'antropologia marxiana «orizzontale» e insisto per una adeguata considerazione di quella dimensione «verticale» di cui ci parla Finelli, *sin dai miei primi lavori*. A mia memoria, devo confessare, questa è una questione che ho sollevato da prima che Finelli ne facesse uno dei perni del-

Mi spiego. Il Marx del '44 aderisce ad un'ontologia metastorica dell'essere umano quale ente *naturale* e *generico* che sa produrre in modo universale, secondo la misura di ogni specie. Nei *Grundrisse* del '57-'58 Marx ragiona sulla base di una contrapposizione tra le forme sociali di produzione *precapitalistiche* e la forma sociale di produzione *capitalistica*, e definisce le prime «naturali». Naturale è «la connessione di individui nell'ambito di *determinati* e *limitati* rapporti di produzione. Gli individui *universalmente sviluppati*, i cui rapporti sociali in quanto loro relazioni proprie, comuni, sono già assoggettati al loro proprio comune controllo, *non sono un prodotto della natura, bensì della storia*. Il grado e l'universalità dello sviluppo delle capacità in cui *questa* individualità diventa *possibile* presuppone appunto la produzione sulla base dei valori di scambio, la quale, *essa soltanto*, produce *insieme con l'universalità l'alienazione* dell'individuo da sé e dagli altri, ma anche l'universalità e l'organicità delle sue relazioni»²⁸.

Qui vi è implicitamente un contrasto tra la connessione *naturale-spontanea* delle forme precapitalistiche e la connessione *naturale-spontanea sociale* del capitalismo. Qualcosa che impedisce di considerare il comunismo come ritorno alla *Gemeinschaft* o come comunitarismo. Sono presenti, cioè, un discorso sull'individuo sociale e un'idea ricca di individualità, che sembra trascurata da Finelli quando critica una presunta povertà dell'antropologia marxiana. Idea dell'individualità che, peraltro, compariva già nel *Manifesto* del '48, quando si dice che «il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»²⁹, e la libertà dell'altro è condizione della libertà di

la sua rilettura di Marx. Accecato, mi pare, da una antipatia irrimediabile per della Volpe e Colletti, e riconducendo Napoleoni quasi integralmente a una dimensione spiritualista, Finelli non sembra ammettere letture diverse dalla sua del percorso, complesso, di questi autori, e quindi non comprende *in che senso* ne rivaluto il ruolo *per noi* – il mio è sempre stato, esplicitamente, un «parricidio» nei confronti di Napoleoni, e anche di Colletti. Così Finelli deve ricondurre le mie posizioni a ciò che di quegli autori non ho *mai* condiviso: per dire, la «presupposta umanità del soggetto del lavoro negata e oppressa dall'organizzazione del capitale», se intesa con riferimento ad un essere umano metastorico, io davvero non so cosa sia. So invece come, *secondo il Marx maturo*, e dentro una prospettiva integralmente *immanente*, per il capitale diventa questione di vita o di morte sostituire a quella mostruosità che è una miserabile popolazione operaia disponibile, tenuta in riserva per il suo variabile bisogno di sfruttamento, la disponibilità assoluta dell'essere umano per il variare delle esigenze del lavoro: *cioè sostituire all'individuo parziale, mero veicolo di una funzione sociale di dettaglio, l'individuo totalmente sviluppato, per il quale le differenti funzioni sociali sono modi di attività che si danno il cambio l'uno con l'altro*. E so però pure come *proprio* la natura astratta del capitale imponga *che ciò avvenga nei modi dell'alienazione e della contraddizione*, quali determinazioni *specificamente* ed *esclusivamente* capitalistiche. Il che non ha niente, ma proprio niente, a che fare con discorsi vuoti sull'essere umano in generale, che non mi appartengono.

²⁸ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. E. Grillo, Firenze, La Nuova Italia, 1968, vol. I, p. 104.

²⁹ K. Marx e F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Bari, Laterza, 1995, p. 121.

ciascuno. L'universalità *presupposta*, cui Marx fa riferimento nei *Manoscritti*, è insomma diventata nei *Grundrisse* un *risultato* storico, sia pure negato nella forma dell'alienazione.

Nel primo libro del *Capitale*, analizzando le modificazioni del lavoro nel processo lavorativo, Marx scrive: «La natura della grande industria porta con sé *variazioni del lavoro*, fluidità delle funzioni, mobilità dell'operaio in tutti i sensi. Dall'altra parte essa riproduce l'antica divisione del lavoro proprio con le sue particolarità ossificate, ma nella *sua forma capitalistica*. [...] Però, se ora la variazione del lavoro si impone soltanto come prepotente legge naturale e con l'effetto ciecamente distruttivo di una legge naturale che incontri ostacoli dappertutto, la grande industria, con le sue stesse catastrofi, fa sì che il riconoscimento della variazione dei lavori e quindi della maggior versatilità possibile dell'operaio come legge sociale generale della produzione e l'adattamento delle circostanze alla attuazione normale di tale legge, diventino una questione di vita o di morte»³⁰.

La *variazione* del lavoro per l'operaio collettivo è una forma in cui l'universalità dei *Manoscritti* viene, di nuovo, affermata e negata nella forma dell'*alienazione* conseguente all'*astrazione*. Non so quale sia il destino di questa storia, dai *Manoscritti* ai *Grundrisse*, nella ricostruzione di Finelli, ma le sue citazioni mi sembrano tutte condurre verso il cestinamento dei *Manoscritti*, della *Sacra famiglia*, dell'*Ideologia tedesca*, del *Manifesto*. L'operazione da fare credo consista piuttosto nel recuperare la *continuità* dello sviluppo intellettuale marxiano: *leggendo però i testi «a ritroso»*. Vedendo, cioè, in che modo essi alludano, in forma certo immatura e germinale, a ciò che Marx comprenderà molto meglio nel *Capitale*.

Giungiamo così ad un argomento che nel libro è sullo sfondo, riguardante quel Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale* che recupera il circolo *epistemologico* hegeliano e lo trasforma in circolo *ontologico*. Come leggere il rapporto di Marx con Hegel nei *Grundrisse* e nel *Capitale*? Penso che Finelli colga un punto essenziale, talmente essenziale che senza di esso non si comprende alcunché del Marx maturo. Devo personalmente soprattutto a lui la prima indicazione in questa direzione, che poi mi ha non poco influenzato nella mia ricerca. Detto questo, a me sembra che l'eredità hegeliana sia colta da Finelli in una sola dimensione, quella del rapporto positivo di Marx con Hegel. Il fulcro è il metodo del *presupposto-posto*, il capitale come *totalità astratta*. Io credo vi sia un altro versante, il versante per cui Marx costituisce in un certo senso la critica più radicale nei confronti di Hegel.

Nel *Capitale* il presupposto-posto è posizione di concetti e di realtà da parte del capitale come totalità, come ricchezza astratta, come valore che si valoriz-

³⁰ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, tr. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1994, p. 534.

za, denaro che produce più denaro. Il capitale come lavoro morto non può però creare lavoro morto e più lavoro morto, senza passare attraverso il lavoro come *attività*, è condizionato da quel lavoro che nella produzione capitalistica ha una natura *duplice*, utile-concreta e astratta. Nel processo di valorizzazione il capitale deve *sussumere* la forza-lavoro in quanto sorgente del lavoro vivo, perché *soltanto* il lavoro *vivo* costituisce il valore, come *gelatina* di lavoro oggettivato.

Il capitale come processo *circolare* dipende perciò da un preliminare e fondante percorso *lineare* che va *dal* lavoro vivo *al* valore. Questa sequenza, nella quale movimento circolare e percorso lineare devono essere tenuti *insieme*, non si compie una volta per tutte, ma *deve essere ripetuta ad ogni ciclo della valorizzazione*. Il capitale non riesce a mimare l'Idée assoluta di Hegel, non riesce a autoporsi nella spirale della valorizzazione senza mai uscire da se stesso: deve sporcarsi le mani con questa realtà, la realtà del *lavoro* come «altro» da rendere da esterno interno. Credo che la contraddizione tra lavoro come *forza-lavoro* e lavoro come lavoro *vivo* non sia *mai* tolta. Per comprendere il processo di *valorizzazione* si deve esattamente analizzare come, *storicamente*, il capitale, in quanto lavoro morto, riesce a subordinare il lavoro vivo e accrescersi.

Finelli opta per un marxismo della forza-lavoro, unilaterale. Rischia così di cancellare l'altro aspetto. La forza-lavoro è capacità di lavoro di cui è portatore il lavoratore in carne ed ossa. È un caso tipico di *inversione di soggetto e predicato*: il capitale si appropria della forza-lavoro riducendola a *parte* di sé, attraverso l'anticipazione di capitale monetario nella forma di capitale variabile. Al capitale interessa la forza-lavoro, che è però «appiccicata» al lavoratore. Il lavoro vivo è il dispendio di lavoro da parte della forza-lavoro, è il *tutto* che dà origine al *neovalore*. Non solo riproduce il capitale variabile ma dà anche vita al plusvalore che, investito in capitale costante, genera la spirale dell'accumulazione.

I due aspetti sono inseparabili: ma *possono* separarsi nella realtà. Non si tratta della contraddizione hegeliana nel senso della vulgata interpretativa, che pone A uguale a non-A, per cui il lavoro come parte del capitale e il lavoro come fonte della totalità del capitale darebbero luogo ad una insostenibile contraddizione logica. È l'*equivoco* in cui cade Colletti³¹. Sussistono invece due determinazioni distinte (*capacità* di lavoro e lavoro *in divenire*), che dipendono entrambe dal lavoratore. Vi è, insomma, un terzo elemento, i lavoratori in carne e ossa, ed è per questo che le due dimensioni, che sono internamente legate, possono scindersi.

Secondo me il discorso di Marx sullo sviluppo e la crisi del capitale è *tutto* giocato su tale duplicità. Da un lato, il capitale spinge alla riduzione del

³¹ Cfr. L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

capitale variabile, dunque *espelle forza-lavoro* dal processo produttivo per ottenere percentualmente più lavoro vivo. Dall'altro lato, così facendo, espelle i lavoratori ed inaridisce progressivamente la sorgente del valore, che è *gelatina* di lavoro oggettivato, e rinvia dunque all'indietro al lavoro *vivo* che lo ha generato. Di qui può discendere una visione non meccanicistica tanto dello sviluppo quanto della crisi. Il processo non è un Astratto impersonale che si muova *esclusivamente* per forza *propria*, come questo libro dà spesso l'impressione che sia. L'estrazione di lavoro dalla forza-lavoro è *sempre* un passaggio ineludibile, e *problematico*. Avviene *dopo* lo scambio sul mercato del lavoro, prima che il lavoro si congeli come lavoro *morto*, e questa costituzione del capitale deve essere verificata e ripetuta ad *ogni* ciclo capitalistico. Nel processo di lavoro, il lavoro può essere *cooperativo* o *conflittuale* e talora *antagonistico*: come è vero che il lavoratore è *appendice* della forza-lavoro, è altrettanto vero che la forza-lavoro è *del* lavoratore. Di qui si può procedere alla tesi della sussunzione prima *formale* e poi *reale* del lavoro al capitale, come anche alla tesi che il lavoro è *segnato* capitalisticamente, è un lavoro 'senza qualità'.

Lavoro *senza qualità* ha due possibili significati. Per Finelli si tratta di lavoro *deconcretizzato*, cioè svuotato di proprietà concrete. Secondo me, invece, il lavoro astratto è lavoro senza qualità nel senso che le sue proprietà sono *definite, determinate dal capitale*. La tesi del lavoro deconcretizzato è stata volgarizzata talora nella tesi del lavoro soggetto ad una tendenza inesorabile alla *dequalificazione*. Nella storia del capitalismo la dequalificazione del lavoro è stata sì il momento prevalente, ma non una tendenza *unica*. Semplicemente, si è rivelata spesso lo strumento adatto a controllare meglio i lavoratori, per rendere meno problematica l'estrazione del lavoro vivo dal lavoro. Ma non è sempre così. Soprattutto non è così *in questa fase* in cui la tendenza a una parziale riqualificazione del lavoro è talora in atto, e non può essere trascurata. Quel che è certo è che il lavoro è sempre per Marx ad un tempo astratto e *concreto*. Il punto è la determinazione formale del concreto da parte dell'astratto. Non una sua supposta «deconcretizzazione».

Finelli mi sembra insistere troppo sulla capacità del capitale di cancellare il movimento lineare, storico, conflittuale. Secondo me, il tentativo di assimilazione del capitale – a partire non già da una spontaneità incontaminata dei soggetti, bensì da un loro agire pratico (che è anche mediazione sociale e politica) – non può prescindere nel suo svolgimento dalla circostanza che il lavoro morto si accresce attraverso il lavoro vivo estratto dalla forza-lavoro: qualcosa di sempre indeterminato prima della valorizzazione immediata, e mai da dare per scontato. In Marx non c'è solo un circolo, c'è anche una *spirale*, ove agiscono le forze sistemiche del capitale quale astrazione *in movimento*. Un processo, però, che per come l'autore del *Capitale* costruisce la sua teoria,

non può non dipendere, appunto, anche dall'agire *pratico* di soggetti. Per questo la storia deve entrare come ingrediente *essenziale* e non eludibile in snodi determinati dell'argomentazione.

Il vero e proprio *parricidio mancato* è quello di Finelli nei confronti del Marx della maturità. Infatti, il Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale* è ritenuto da Finelli, nella sostanza, in sé compiuto e per così dire perfetto: il Marx dell'Astratto è *più* vero del vero Marx, nel senso che si inverte *sempre più* con il trascorrere della storia. Credo, invece, che una delle ragioni della 'crisi di un'egemonia' risieda nei limiti di *questo* Marx, del Marx dell'Astratto, che è anche in buona misura il *mio* Marx, il Marx da cui muovo.

Per questo Marx, il processo dell'astrazione in movimento crea le condizioni, dal punto di vista oggettivo e dal punto di vista soggettivo, di una universalità relazionale *nella realtà*. Le condizioni *oggettive* di una dipendenza non più personale bensì materiale, in una situazione non più di scarsità ma di abbondanza. Le condizioni *soggettive*, una classe operaia, raccolta in massa nelle grandi fabbriche, praticamente omogenea per il processo di deconcretizzazione, quando non addirittura di dequalificazione, del lavoro. A questo punto, con una ricchezza sociale astratta (dietro la quale c'è anche la ricchezza materiale dei valori d'uso prodotti) e con un soggetto omogeneo e potente, può profilarsi all'orizzonte un *troppo facile* processo di *riappropriazione*. Marx erediterebbe così da Hegel il processo che costruisce nella realtà il soggetto universale della rivoluzione per la società alternativa. Feuerbach è qui davvero superato, come ritiene Finelli? In realtà, l'essere *fusionale-simbiotico*, anziché essere premessa, diviene *risultato*, e non si esce davvero da una *filosofia della storia*. Marx può riprendere da Hegel il metodo del presupposto-posto, il processo effettuale che costituisce una universalità: e al tempo stesso trasferire l'idea feuerbachiana dei rapporti fra gli individui *dall'inizio alla fine*. Il comunismo finisce con l'essere concepito nei termini di un essere comunitario *non presupposto ma posto*. A me sembra che questa soluzione non rappresenti un avanzamento se non parziale, e sia parte delle ragioni della nostra sconfitta.

Penso, per quel che mi riguarda, che oggi dovremmo fare *come Marx, dopo Marx*, senza però farne un feticcio. Dovremmo dedicarci alla critica del capitalismo *del nostro tempo* e alla critica dell'economia politica *contemporanea*, estendendo il discorso alla sociologia e alla filosofia, e tenendo presente che la nozione di *critica* implica l'interiorizzazione delle ragioni parziali della posizione che si supera. Esiste infatti un'economia politica *del Novecento*, nel senso più ampio, che va affrontata radicalizzando l'idea che il processo capitalistico è innestato su una contraddizione tra circolarità del capitale e linearità della valorizzazione, una contraddizione che non ha in sé le ragioni del suo togliimento. Di questo argomento, che dal mio punto di vista è il più interessante, mi limito, per ragioni di tempo, ad indicare i titoli generali.

Radicalizzare l'aspetto per cui il processo capitalistico è innestato sulla contraddizione tra circolarità e linearità significherebbe esplorare il rapporto problematico che si dà in Marx tra, da un lato, l'idea che il lavoro *diviene* sociale e si *attualizza* come tale nel momento dello scambio e, dall'altro lato, l'idea che il lavoro sociale nello scambio è *manifestazione* di superficie di una realtà più profonda che si *espone* ed *esteriorizza* muovendo «dall'interno» verso «l'esterno». Sfuggendo, quindi, alla falsa dualità tra un'idea di socialità del lavoro collocata *interamente* nello scambio e un'idea di socialità del lavoro confinata *interamente* nella produzione. Marx, a dire il vero, non è contraddittorio: perché la sua teoria della moneta-merce gli consente di tenere insieme perfettamente i due lati per come ci si presentano nelle prime pagine del *Capitale*. La teoria della moneta-merce è però inaccettabile, e una volta che ci si renda conto di ciò la costruzione di Marx entra in tensione e i due lati tendono a separarsi. Così, anche tra gli economisti marxisti ci sono i *formalisti*, che mantengono il ruolo cruciale del denaro perdendo per strada il lavoro, e i *sostanzialisti*, che si tengono al lavoro facendo del denaro un velo, ma anche questa storia finisce con la cancellazione del lavoro quando i sostanzialisti degenerano nella posizione c.d. neoricardiana.

Si tratta invece di vedere qualcosa che in Marx è solo intuito e non sviluppato, la validazione monetaria del lavoro *prima* dello scambio sul mercato delle merci, il ruolo fondante del *finanziamento per la produzione* nella compravendita della forza-lavoro. A questo segue, nella *sequenza* monetaria costitutiva del *ciclo* del capitale, l'astrazione del lavoro come comando capitalistico *dentro la produzione*, come lavoro produttore di denaro in potenza. Un circuito che si chiude con la «realizzazione» del valore inteso come un'*attualizzazione* del valore latente, qualcosa che dipende dalla *domanda effettiva*. Se potessi svolgere con più tempo questi tre punti, si potrebbe provare come tutto ciò si sia tradotto nella incapacità di leggere il movimento reale del capitale, così come si potrebbe chiarire come nell'ultimo secolo si è data una rinnovata economia politica borghese di cui il marxismo poco sa. Si potrebbero ripercorrere le metamorfosi capitalistiche che hanno condotto, non certo ad un lavoro più dequalificato e/o deconcretizzato, quanto semmai ad un lavoro *riempito di concretezza* dal capitale. Ci si potrebbe interrogare sulla gestione della domanda effettiva e sulle politiche economiche reali, prima durante e dopo il «fordismo». Sono i tre nodi problematici che non siamo stati in grado di affrontare come si doveva nei decenni passati. Sono le sfide che abbiamo mancato. Ed è anche e soprattutto *questo* che sta alle radici della «perdita di un'egemonia». Se non abbiamo saputo comprendere sino in fondo la trasformazione morfologica del capitale, e di conseguenza non abbiamo saputo rispondervi, è per i limiti del *nostro* Marx. Difendere un Marx dell'astrazione puro e incorrotto non ci aiuta.

La mia tesi è dunque che alla base della crisi di un'egemonia vi sia *non solo* una ragione antropologica, *ma anche* una ragione radicata alla dinamica dei *rapporti sociali di produzione* e alla nostra capacità di leggerli. Ovviamente, eravamo pochi a poterlo tentare questo compito, schiacciati tra i due miti negativi dell'*autonomia del sociale* e dell'*autonomia del politico*, ma anche tra i residui dell'idealismo storicista, la fuga verso l'ermeneutica, il postmodernismo. Ma, a me pare, neanche quei pochi ci abbiamo provato con una capacità di cambiare la situazione teorica e il dibattito politico nella sinistra: non abbastanza.

Sarebbe interessante chiedere a Finelli come la riflessione dell'introduzione al suo libro si colleghi al suo passato teorico, come sia nata in lui la critica al «lavorismo» di Marx e ad un'antropologia povera incapace di integrare le differenze all'interno del principio di eguaglianza. Ricordo una discussione su questi temi anche con lui, quando con Raffaele Sbardella scrisse un ponderoso saggio, *Alcune tesi su operai e comunismo*, pubblicato nel 1986 sui *Quaderni del no*. Questo testo, molto ricco e che ancora merita una lettura, mi sembra rimanesse però ancora intrappolato in una sostanziale *identificazione* del soggetto alternativo con il solo mondo del lavoro: esteso nella misura massima possibile, e legato già allora alla convinzione che fosse in atto una deconcretizzazione del lavoro tale, di fatto, da sopprimere, almeno per un po', la contraddizione nella produzione. Gli autori se ne rendono in effetti conto, tanto che al termine di quell'articolo la loro proposta per la ricomposizione del futuro soggetto collettivo è di *uscire* nella metropoli, e conquistarla. È una forma molto dignitosa di «fuga» dalla produzione, perché – pur mantenendo teoricamente la centralità del lavoro – finisce con l'ammettere che nella produzione non c'è più contraddizione (il che concorda un po' con la visione senza soggetto del capitale che sembra avere Finelli). A me sembra che la tendenza capitalistica sia andata da tutt'altra parte: che nella produzione abbiamo una ricchezza di *differenze*, una ricchezza di *proprietà* dettate dal capitale, di cui non è possibile limitarsi a fornire una critica in fondo *moralistica*, perché è necessaria una critica immanente. E una critica immanente è possibile solo se riconosciamo la permanenza della *contraddizione*.

Vorrei concludere con alcune brevi considerazioni su un tema affascinante che corre sotto traccia di questo bel libro: *marxismo e psicoanalisi*. Il parricidio di Hegel da parte del Marx maturo nella forma in cui Finelli lo caldeggia – *mantenere una distanza riconoscendo una dipendenza*, recuperando la problematica di Hegel in modi non dipendenti dalla formulazione originaria – fa correre il rischio di dislocare *integralmente* la problematica marxiana dei rapporti sociali di produzione nella problematica *ermeneutico-antropologica*.

La parte «freudiana» del libro è per me la meno felice. L'operazione di *mettere un grande pensatore sul lettino* si può compiere, e anche bene – ci ha provato splendidamente Peter Gay con lo stesso Freud – ma riesce se, contempo-

raneamente, si mette *se stessi* sul lettino. L'operazione richiede una capacità di autoanalisi che sicuramente io stesso non ho, per cui non ne farò colpa all'autore più di tanto. La lettura di questo libro mi trasmette, a tratti, la sensazione di un pensatore maschio, solo e autoriferito, privo di padri e di madri. Escludendo i riferimenti alla comunità accademica, credo che i padri e le madri del discorso di chi come Finelli, e nel suo piccolo chi parla, ha provato a resuscitare un pensiero «marxiano» *oltre e contro* il «marxismo», non siano certo pochi. Per quanto riguarda il marxismo dell'astrazione e il riferimento a Hegel, penso a Rubin³² e a Reichelt³³, ma anche a Hans Georg Backhaus, nomi che, se non erro, nel libro non ricorrono *mai*. L'autore sembra non avere neanche compagni di strada. Chris Arthur³⁴, per dirne una, ha scritto almeno due libri, uno sul Marx giovane e uno sul Marx maturo, che incrociano i temi di Finelli, con posizioni talora di notevole interesse, senza che mai venga ingaggiato un confronto. Per mio conto, sono citato per la fortuna di aver scritto un testo insieme a Roberto molti anni fa³⁵. Altri, che pure con Finelli hanno percorso molta strada in comune, non hanno avuto nemmeno un richiamo in nota³⁶. Quando parlo della mancanza di padri, di madri, di compagni di strada mi riferisco ad un riconoscimento che può essere polemica ma anche debito ed eredità. Scandalizzando qualcuno, mi spingerei sino a Lucio Colletti, senza il quale, nel bene e nel male, *non esisteremmo*, e che qui, come tutto il dellavolpismo, è puramente e semplicemente *liquidato*, con qualche inaccuratezza filologica talora singolare.

Non sto negando, sia chiaro, che l'operazione di mettere Marx in relazione con la psicoanalisi possa essere produttiva e colga questioni reali. Credo però che il nodo vada posto *senza identificare le due problematiche*. In ambito marxista, esattamente in una forma simbiotico-fusionale, il tema è stato trattato da Herbert Marcuse³⁷ e da Norman Brown³⁸ sulla base dell'idea che

³² Cfr. I. I. Rubin, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Milano, Feltrinelli, 1976.

³³ Cfr. H. Reichelt, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, Bari, De Donato, 1973.

³⁴ Cfr. C. J. Arthur, *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*, Basil, Blackwell 1986; Id., *The New Dialectic and Marx's «Capital»*, Leiden/ Boston /Köln, Brill, 2002.

³⁵ R. Bellofiore e R. Finelli, *Capital, Labour and Time: the Marxian Monetary Theory as a Theory of Exploitation*, in R. Bellofiore (a cura di), *Marxian Economics. A Reappraisal. Essay on the Volume III of Capital*, I, London, Macmillan, 1998.

³⁶ Si veda per esempio l'assenza di riferimenti a Raffaele Sbardella, di cui almeno va qui ricordato «Astrazione e capitalismo. Alcune note su Marx», «Vis-à-Vis», n. 6, 1998. La stessa rivista «Vis-à-Vis», cui Finelli ha collaborato e che quasi solitaria per molto tempo ha tenuto vivo il discorso sul Marx dell'Astratto, non ha alcun riconoscimento o interlocuzione. Considerazioni simili si applicano ai lavori di Marcello Messeri (oggi da tutt'altra parte affaccendato) tra la fine degli anni Settanta e la metà degli anni Ottanta, di grande valore e utilità ancor oggi.

³⁷ Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1972.

³⁸ Cfr. N.O. Brown, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Milano, Adelphi, 1964.

il principio di realtà si identificasse con la produzione, con il lavoro, e il principio di piacere si identificasse con Orfeo e Narciso – ancora una volta: *uomini, maschi, soli*. Il principio di realtà però non è soltanto, come in questa letteratura, *principio di prestazione* o di *repressione*: è anche il tener conto ed entrare in rapporto con la soggettività degli *altri*. Qui Freud è utilissimo, ma andrei oltre la formulazione originaria. L'altro è, innanzitutto, *la madre*³⁹. Il bisogno dell'altro è un problema che emerge solo all'interno di una *crescita* all'interno di una *relazione*. Di più, solo a partire dalla *separazione* è possibile l'incontro con i desideri dell'altro.

La rilettura freudiana di Hegel che ci consegna Finelli è per certi aspetti preziosa, ma il suo rimando a Hegel mi sembra *troppo* forte: perché ho il sospetto che l'altro nella filosofia hegeliana non sia davvero riconosciuto *fino in fondo* come altro, e mantenuto costantemente nel processo quale altro *esterno*. Nel discorso hegeliano vi è il rischio di una preminenza di quel momento che rozzamente definirei dell'*interiorizzazione*, senza il riconoscimento della inevitabile permanenza di una esteriorità, della *distanza*. È qui assolutizzato, appunto, il momento *ricongiuntivo*. Come recita il titolo di un bel libro di filosofia pubblicato qualche anno fa, *sopprimere la distanza uccide*.

È chiaro che se le cose stanno così, il problema di una nuova antropologia è reale. Ma è diverso, per ambito tematico e per struttura temporale, dal problema dei rapporti sociali di produzione. E questa discrasia non va mai persa di vista. Se non si opera una distinzione, c'è il rischio di pensare che la nozione di ricchezza *materiale* debba essere oggi troppo semplicisticamente sostituita con una nozione di ricchezza *relazionale*. È un'idea accarezzata anche dall'ultimo Napoleoni, rispetto alla quale è necessario opporre un tocco di sano *materialismo*. Su scala globale il mondo si trova oggi nella situazione *dell'Inghilterra del 1850*. La questione, a mio avviso, è un'altra: non possiamo pensare, come pensava il Marx materialista storico *volgare*, che l'estensione dei rapporti capitalistici su scala planetaria risolva il problema della scarsità, che si possa lasciare lavorare il capitale civilizzatore, per poi riappropriarsi di quanto è così venuto alla luce.

Il rapporto con l'altro, il riconoscimento, è un processo a *spirale*, dove l' 'altro' rimane irrimediabilmente *esterno*, e dove si riproduce continuamente il momento dello *scacco*, della *separazione*, della *perdita*, anche se noi tendiamo costantemente – qualche volta, ma solo temporaneamente, con successo – alla *ricongiunzione*. Mi viene in mente un bel libro di un autore inglese, Michael Ignatieff. *I bisogni degli altri* è il titolo della traduzione italiana⁴⁰. Gli

³⁹ Si veda soprattutto, di Nancy J. Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Yale, Yale University Press, 1991.

⁴⁰ Cfr. M. Ignatieff, *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà*, Bologna, Mulino, 1994 (il titolo originale era *The Needs of Strangers*).

altri sono nella versione originale più propriamente gli *strangers*, gli sconosciuti. Il sottotitolo, *Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà* incrocia esattamente il problema di Finelli. L'autore nel capitolo conclusivo scrive che «la parte migliore di noi è storica, la parte migliore di noi è fragile, e le nostre dimore sono comunque transitorie». Nel discorso hegeliano del *telos* riconciliativo, la *fragilità* e la *transitorietà* a me paiono molto laterali. Finelli combatte, lungo tutto il suo libro, per cercare di spiegare perché la filosofia di Hegel abbia un esito così metafisico-teologico, al quale il pensatore di Stoccarda dovrebbe sfuggire. Penso che nel caso di Hegel, come nel caso di Marx, dovremmo trovare le cause *interne* degli esiti non voluti, e delle stesse interpretazioni riduttive.

Il Marx che suggerisco come alternativa potrebbe invece essere sintetizzato giovandosi di una citazione tratta da Alfred Schmidt: «solo alla considerazione teoretica la modificazione di una forma si dimostra come suo sviluppo superiore, pur senza esserne il necessario prodotto. Il corso della storia per Marx è molto meno lineare di come viene concepito generalmente: *esso non obbedisce ad alcuna idea che ne costituisca l'unità e il senso bensì si ricomponne continuamente a partire da singoli processi originali*»⁴¹. Io vorrei tenere insieme lo *sforzo* di ricomposizione, che è storico ma anche personale, e il suo radicamento in *singoli processi originali*, secondo una spirale che è continuamente *spezzata*. Ciò non significa negare la centralità del momento ideale, perché «il mondo oggettivo non è un in sé che vada semplicemente rispecchiato bensì, in qualche misura, è un prodotto sociale. La coscienza in quanto spirito attivo entra quindi continuamente nella realtà da essa riprodotta. Compito della conoscenza è *non capitolare dinanzi alla realtà* che, come una parete di pietra, circonda gli uomini. E poiché la conoscenza rimette in vita i processi storico-umani ormai spenti nei fatti compiuti, essa dimostra che la realtà è un prodotto degli uomini e perciò trasformabile. Così il concetto più importante della conoscenza, la prassi, si rovescia nel concetto di azione politica»⁴².

ROBERTO FINELLI: Oltre a ringraziare la Fondazione Micheletti per la gentile e cordiale ospitalità, ringrazio naturalmente gli amici Bellofiore e Tomba per l'attenzione che hanno dedicato al mio lavoro sul giovane Marx e le cose assai interessanti che hanno detto nei loro interventi. Ovviamente dati i limiti del tempo potrò trattare in modo assai rapido solo alcune delle questioni sollevate da entrambi.

Riguardo alla questione del circolo del presupposto-posto e alla ricostruzione che in base a quel criterio Bellofiore ha fatto del mio libro, non mi sem-

⁴¹ A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Bari, Laterza, 1969, p. 171.

⁴² Ivi, p. 189.

bra di poter esser completamente d'accordo con lui. Nella mia lettura non è presente infatti nel giovane Marx, diversamente da quanto mi attribuisce Bellofiore, il motivo della circolarità della scienza e della necessità di eliminare dal percorso della ricostruzione scientifica della realtà ipotesi e presupposizioni soggettivistiche. Quello che io da più tempo propongo di definire come il circolo del presupposto-posto è il circuito epistemologico ed ontologico che il Marx della maturità deriva da Hegel per poter afferrare e descrivere quello stranissimo soggetto della modernità che è il Capitale. Quel circolo afferma, in chiave antiempirista, che qualsiasi ipotesi, qualsiasi presupposizione individuale e soggettiva sulla realtà, per poter esser vera deve mostrarsi essere il risultato, il prodotto, dell'attività della realtà stessa. Non deve essere un'illuminazione sulla struttura della realtà che viene dall'esterno, dallo sguardo di un ipotetico osservatore, ma deve essere in qualche modo l'autoilluminazione, l'autoesplicazione della realtà stessa. Qui non posso soffermarmi sulle caratteristiche logiche di tale modello epistemologico, ma è indubbio, a mio avviso, che Marx nell'esposizione del Capitale utilizzi esattamente questo circuito hegeliano, per eliminare nella sua trattazione dell'economia moderna forzature interpretative individualistiche ed estrinseche.

Nel *Capitale* il circolo del presupposto-posto si gioca sulla questione astrazione logica-astrazione reale, nel senso che l'astrazione-generalizzazione del valore-lavoro che all'inizio dell'esposizione sembra essere solo un'imposizione astrante di Marx al mondo delle merci e della loro circolazione in prezzi, si mostra essere da mero presupposto qualcosa di realmente posto e prodotto, quando con la sussunzione reale della forza lavoro il capitale produce lavoro astratto, ossia un'astrazione che è praticamente e socialmente vera, in quanto prodotta dalla prassi di milioni di persone. Tale circolo del presupposto-posto, legato al problema fondamentale, insieme epistemologico e storico-sociale, di un'astrazione paradossalmente reale, è il filo unitario che cuce insieme i tre volumi del *Capitale* ed ha natura di circolo, in quanto, nell'unità sincronica del presente, l'esposizione muove dalla superficie della realtà, dai suoi dati più evidenti e a portata di mano, scende nelle sue strutture per incontrarvi le sue leggi più profonde e più riposte, e ritorna alla superficie, ri/vedendola ora alla luce di quella legalità acquisita ed interiore. In termini economici è il circolo che dalla sfera della circolazione semplice (M-D-M), e dalle sue apparenze di libero scambio tra uomini e merci a mezzo di denaro e prezzi, discende con un vettore di ricerca e di approfondimento peculiarissimo – che è appunto quello dell'astrazione reale o di un'astrazione, come scrive Marx, «praticamente vera» – nell'ambito della produzione e dei suoi nessi strutturali di asimmetria e di disuguaglianza (D-M-D), dove cioè si produce realmente il capitale e dove si calcola non in prezzi ma in tempo di lavoro, per poi ritornare, attraverso la moltiplicazione del capitale nei molti capitali, la loro con-

correnza e la distribuzione secondaria del plusvalore in altre classi di reddito (capitale finanziario e commerciale, rendita fondiaria ed imposte statali), dal livello fondativo dei valori-lavoro a quello fenomenico dei prezzi.

È circa un quarantennio che ormai i miei studi hanno come oggetto principale di ricerca il marxismo di Marx e la filosofia di Hegel, e ciò di cui mi sono venuto sempre più convincendo nel corso del tempo è che appunto alla luce del circolo del presupposto-posto si possa interpretare la vicenda complessa e mutevole dei rapporti che si sono dati tra Marx ed Hegel. Nel senso che, come la sua presenza e utilizzazione connota l'opera del Marx maturo, così la sua assenza caratterizza l'opera del primo Marx (diciamo fino all'*Ideologia tedesca* e teorizzazione del materialismo storico inclusa), a testimonianza di un nesso, non di inclusione e rielaborazione, bensì di esclusione e di negazione astratta, operata dal giovane Marx nei confronti di Hegel, i modi e i motivi del quale ho provato a spiegare appunto nel mio libro di cui stiamo discutendo su «un parricidio mancato». Giacché a me sembra, per dirla sinteticamente, che tanto il Marx maturo è obbligato, volente o nolente, dall'oggetto del suo discorso che è il Capitale (oggetto astratto e impersonale) a mettere in campo un apparato gnoseologico che tende ad eliminare completamente presupposizioni «concrete» e personalistiche, quanto il giovane Marx si vale, al contrario, di presupposizioni non dimostrate e dogmaticamente assunte, che appaiono dar forza critica e rivoluzionaria al suo pensiero, ma che in effetti lo collocano in una dimensione immatura e di profonda gracilità teorica. Non a caso la primissima adesione di Marx alla filosofia hegeliana, come argomento nel mio libro, s'è consumata assai rapidamente, al tempo della sua Dissertazione di laurea, in un accoglimento che s'è limitato alla categoria, pure assai significativa, di determinazione formale (*formale Bestimmung*), accanto e oltre alla categoria empirico-materialistica di determinazione materiale, ma che non s'è esteso certamente alla tematica, ben più complessa e impegnativa, della concezione della verità come circolo del presupposto-posto.

Ecco perché la svista di Bellofiore nell'attribuirmi un hegelismo del giovane Marx, che in effetti a mio avviso non c'è stato, rivela, quanto, al di là delle molte cose che ci uniscono sul marxismo, ci differenzia e ci divide sul piano interpretativo. Giacché la mia asserzione che il giovane Marx, proprio perché privo della strumentazione del presupposto-posto, finisce col cadere in presupposizioni umanistiche ed empiristiche d'ispirazione metafisica contrasta colla riproposizione dell'avolpiano-collettiana (o se si vuole alla Napoleoni) che da sempre Bellofiore compie degli uomini in carne ed ossa, degli individui concreti, delle classi e della lotta delle classi, che io invece dimenticherei a causa del mio marxismo dell'astrazione e della mia visione del Capitale come soggetto storico tendenzialmente astratto e impersonale. Laddove per me il dell'avolpismo-collettismo, con la sua riproposizione ingenua del

concreto e del particolare d'ispirazione humanea-anglosassone, non ha mai voluto ben considerare la curvatura metafisico-spiritualistica dell'antropologia di Feuerbach, e di come la teoria feuerbachiana della Gattung (del «genere») abbia condizionato il discorso di Marx quanto a facilità del darsi di una soggettività collettiva di classe, dell'essere-in-comune dei lavoratori e dell'inevitabile destino di riappropriazione, attraverso la rivoluzione comunista, di tale loro natura originariamente solidale e comunitaria. E appunto per questo ho dedicato nel mio libro un capitolo alla ricostruzione del pensiero di Feuerbach e allo spiritualismo che a mio avviso si cela sotto la sua metafisica del genere.

Ma soprattutto vorrei dire, per rispondere anche solo in parte ai rilievi critici di Bellofiore, che, pur nell'ambito che ci accomuna della centralità del rapporto lavoro-capitale per comprendere e trasformare la società contemporanea, si tratta di scegliere tra la teoria del lavoro alienato e la teoria del lavoro astratto, cioè tra il giovane Marx e il Marx della maturità. A meno al contrario di essere convinti, come della Volpe e Colletti, di una compiuta maturazione scientifica da parte del primo Marx, trasferita poi, senza sostanziali modificazioni, nel Marx del *Capitale*. Il lavoro alienato, come vuole la originaria teoria in Feuerbach della religione come alienazione, si basa sul rovesciamento di soggetto e predicato, nel senso che un soggetto si perde nell'oggetto, nel prodotto della sua attività. Come è l'uomo a creare il Dio, da cui poi si fa dipendente e subalterno, così il lavoratore nel capitalismo aliena la sua ricchezza creativa e produttiva nella ricchezza delle merci, che, in virtù dell'appropriazione privata del capitale, gli si contrappone come altro da sé, come ricchezza oggettiva e dominante.

L'alienazione come lavoro presuppone dunque una soggettività ricca che, anziché prender conferma di sé, si svuota e s'impoverisce nell'oggetto della sua produzione: come l'adoratore di feticci, che venera e si fa servo del feticcio che ha creato con la sua stessa mano. È una teoria che, attraverso un meccanismo idraulico di svuotamento-riempimento, rimanda a una forte valorizzazione assiologica e ontologica, d'impianto umanistico, della soggettività della forza-lavoro (sia in quanto essere umano, come soggetto di libertà, come *filius Dei* e creatura eccellente del creato). È la virtù poetica, fabbrile, creativa dell'*homo faber*, in quanto soggetto collettivo e comunitario dell'agire materiale, che si capovolge nel suo contrario. Il lavoro astratto invece mi sembra mettere in gioco un contesto di categorie e di relazioni profondamente differente. Non mette in gioco la relazione soggetto-oggetto interrotta e capovolta del rapporto privato di appropriazione della proprietà delle cose da parte del capitalista, bensì la relazione forza lavoro-capitale quale capacità di quest'ultimo di impedire l'accesso della forza-lavoro, non tanto o non solo alla proprietà dei mezzi di produzione, quanto soprattutto alla possibilità di gestire, dirigere e

avere il controllo del senso del processo di lavoro, ossia alla possibilità stessa di usare e di mettere in movimento i mezzi di produzione.

Il lavoro astratto conferma dunque, sul piano della produzione, la funzione sociale, e perciò l'umanità vera ed effettiva, che nella società moderna è assegnata ai portatori di forza-lavoro già come attori-cittadini dello scambio sul libero mercato: di essere individui separati da ogni connessione di proprietà con il mondo-ambiente e di potersi presentare nello scambio solo come venditori della forza-lavoro. Ma appunto l'esser privi di ogni possibile connessione con il mondo ambiente ne fa già originariamente, ancor prima dell'ingresso nel mondo della produzione – anziché soggetti, ricchi e gravidi di potenzialità – non-soggetti, esistenze prive e povere di potere e di possibilità, destinate come tali all'incapacità di mettere in moto i mezzi di produzione e di essere comandati nell'erogazione della propria attività. Salvo ovviamente, attraverso e nella relazione stessa di uso della loro forza lavoro da parte del capitale, trovare il luogo e il fondamento conflittuale di un loro generarsi da oggetti a soggetti, capaci di progettualità e di autodirezione. Volendo cioè dire che la categoria del lavoro astratto, mentre mostra lo sforzo e la tendenza costante del capitale di procacciarsi un uso della forza-lavoro del tutto impersonale e senza variazioni e intemperanze soggettive, non consegna nessun bonus critico-emancipativo anticipato alla forza-lavoro, non le attribuisce nessuna virtù presupposta e predata, ma la espone, senza presupposti umanistici, solo a quanto sa produrre di sé nella relazione di opposizione con capitale.

E vorrei aggiungere che, almeno per quanto mi concerne, il lavoro astratto non va certamente confuso con il lavoro dequalificato, alla Braverman, non solo perché in tal caso si tornerebbe alla favola idraulica dello svuotamento di una presunta e originaria ricchezza febbrile, ma soprattutto perché sono proprio i nuovi processi produttivi legati alle tecnologie informatiche che testimoniano come anche il nuovo tipo di lavoro, immateriale o mentale che dir si voglia, per quanto qualificato sia sul piano della interpretazione-manipolazione di linguaggi e simboli alfa-numeriche, conferma invece una natura fondamentalmente astratta e priva dell'intendimento della direzione di senso della prestazione lavorativa, dato che la quantità determinante delle informazioni e il senso dei programmi lavorate dalla forza-lavoro in questione è depositata al di fuori della sua mente. Per dire appunto che lavoro astratto non è sinonimo di lavoro dequalificato.

Così, quando Colletti, per garantire alla della Volpe, la piena continuità tra il giovane Marx e il Marx maturo, affermava che l'astrazione del valore-lavoro si spiega con l'alienazione-vendita sul mercato da parte di soggetti umani concreti della loro forza-lavoro, non solo collocava erroneamente l'astrazione reale di Marx nella sfera della circolazione, anziché nella produzione e nel-

la sussunzione reale della forza-lavoro al capitale; non solo riconduceva, collocandola nello scambio, l'astrazione reale di Marx alla vecchia generalizzazione logico-mentale di matrice empiristica, visto che l'operazione di eguagliamento dei lavori concreti sarebbe l'esito di un calcolo, per quanto automatico e inconsapevole. Ma soprattutto ricadeva nell'errore del giovane Marx di assegnare un carattere intrinsecamente contraddittorio – e dunque destinato ad una riappropriazione rivoluzionaria – alla classe dei lavoratori in base alla loro «umanità» concreta, in carne ed ossa, negata ed alienata. Laddove, a mio avviso, anche e soprattutto una politica dell'emancipazione dovrebbe fare i conti con il circolo del presupposto-posto e con l'eliminazione di ogni presupposizione che non sia riducibile al contesto di relazioni date.

Se poi Bellofiore pretende di interpretare il *lavoro vivo* non secondo la continuità analitica di senso che a mio avviso le assegna Marx, ossia come l'uso che il capitale (*lavoro morto*) fa della forza-lavoro, bensì come una categoria, dotata di una qualche opposizione dialettica e discontinuità, appunto con la forza-lavoro (mera merce sul mercato), per cui l'estrazione del lavoro vivo implicherebbe il confronto permanente del capitale con la vita del lavoratore in carne ed ossa e con l'opposizione che il *vivente* ha per definizione ha nei confronti del *morto*, anche qui, per non cadere in una presupposizione infondata, ha l'obbligo di dare concretezza alla «vita» del «lavoro vivo» e farci comprendere in quale antropologia della relazione quella resistenza del «vivo» si collochi, senza rimettere in circolo assunzioni genericamente umanistiche.

Ovviamente non voglio dire con ciò che non si dia, da sempre, lotta tra lavoratori e capitale, ma che non possiamo ricorrere più a parole come «libertà», «essere umano», «coscienza», «alienazione» per cercare di comprendere il tipo di dominio, oggi anche interiore, che il capitale esercita sul lavoratore e la resistenza possibile che questi gli può opporre. Per dire cioè che abbiamo bisogno di un'antropologia meno semplificata di quella dell'*essere umano* alla Feuerbach, più articolata nell'intendere il gioco delle facoltà interiori, della loro possibile scissione o integrazione, delle valenze di riconoscimento o disconoscimento che formano l'identità del singolo, per capire ad es. che cosa stia accadendo nella produzione postfordista riguardo al nesso lavoro immateriale-macchina dell'informazione? Come possa darsi un consenso e un'implicazione delle facoltà intellettivo-calcolanti della persona riguardo a informazioni-comandi depositati all'esterno nella memoria artificiale della tecnologia informatica? Quale sia il grado di feticismo e di dissimulazione, attraverso la messa in produzione della stessa soggettività e intelligenza del singolo, che lo sfruttamento del capitale possa oggi esercitare, proprio attraverso la retorica del «tutto è linguaggio» e della riduzione del lavorare a comunicare?

[...]

Per rivolgermi ora all'intervento di Massimiliano Tomba, devo dire di essere complessivamente d'accordo con la sua lucida ricostruzione del contesto storico in cui si trova ad operare il giovane Marx, che è quello di una Germania che esce dal premoderno, da un'organizzazione della società basata cioè su ordini e corporazioni, ed entra nel moderno. Di essere d'accordo con lui nella centralità di senso di questo nesso cetuale-postcetuale nell'elaborazione del pensiero socio-politico del primo Marx. E a tal riguardo vorrei ricordare di quanto risultasse segnata e forzata la traduzione italiana di della Volpe della *Kritik des hegelschen Staatrechts* che, nella sua esigenza di anticipare nel giovane Marx il Marx maturo traduceva Stand (ceto) con *classe*: motivo non ultimo per cui ormai parecchi anni fa intrapresi una nuova traduzione di quel testo. Ma riguardo a Tomba vorrei anche precisare come e perché mi allontano dalla sua lettura della persistenza della società cetuale nella filosofia politica di Hegel.

È sicuramente vero che Marx, in un momento di crisi storica, di smontaggio del mondo premoderno e di ingresso della Germania nell'economia moderna, ha fondamentalmente due vie d'uscita, una delle quali è la strada del soggettivismo di Bauer, la valorizzazione in termini rivoluzionari della coscienza dell'intellettuale singolo, capace di una critica radicale. Ma, con qualche differenza su questo punto da quanto ritiene Tomba, non credo che Marx oscilli fino al '45 tra la soluzione ipersoggettivista di Bauer e la soluzione collettivista di Feuerbach. Ritengo infatti che già nella dissertazione di laurea, scritta nel '41, sulla filosofia antica, sulla comparazione tra due pensatori atomisti, uno preplatonico, che è Democrito, e l'altro postplatonico e postaristotelico, che è Epicuro, Marx faccia definitivamente i conti con l'individualismo, che, in quel testo, è eguagliato ad una posizione atomistica, e maturi già allora la consapevolezza che la critica del singolo intellettuale non possa smuovere trasformazioni sociali a meno di non dislocarsi in una dimensione di soggettività collettiva.

L'opposta soluzione, quella che gli offre Feuerbach, è peraltro mediata dagli studi sulla Rivoluzione francese. Il giovane Marx, sappiamo, studia per almeno quattro o cinque anni, con una capacità di lettura enorme, la bibliografia storico-politica della Rivoluzione francese e mette a tema il soggetto democratico del «popolo» (*Volk*). La prima formulazione marxiana della *comunità* è quella di un popolo che prende coscienza di sé attraverso produzioni soprattutto intellettuali, culturali, giuridiche, nelle quali riesce a mettere a tema interessi e affari universali. È un Marx feuerbachiano, perché crede alla prevalenza del *genere*, ma la collettività deve prendere hegelianamente coscienza di sé attraverso la capacità di creare la stampa libera, il diritto, lo Stato, istituzioni tutte nelle quali riflettersi e riconoscersi. La forte esaltazione compiuta dal primo Marx della democrazia si struttura così in taler singo-

lare chiave fuerbachiano-hegeliana. La democrazia è infatti la dimensione in cui il soggetto popolare è sempre autocosciente e presente a se stesso e non consente mai che le istituzioni politiche si separino eccessivamente, trasformandosi in istituti della separazione e della autoriproduzione burocratica.

Ma appunto, al di là del motivo hegeliano del *politico* come luogo più elevato dell'*autocoscienza*, è Feuerbach che offre al giovane Marx la definizione ontologica di quale sia il soggetto della storia e della realtà. E accade così che il primo Marx, pressato dai problemi dell'atomismo e dell'individualismo moderno, imbocchi la facile soluzione di Feuerbach per la quale l'essere umano è sempre, fondamentale, un essere collettivo, un essere originariamente comunitario, e per la quale tutta la storia può essere letta come una storia di negazione e di repressione di una dimensione comunitaria che è destinata necessariamente ad emergere e a prendere coscienza di sé.

Tomba ha perfettamente ragione quando sottolinea che Marx legge in modo semplicistico il complesso testo di filosofia politica di Hegel del 1820. Il confronto delle rispettive analisi della società civile moderna, il paragone dei *Lineamenti di filosofia del diritto* con ciò che Marx scrive nel 1843, commentandone alcuni paragrafi, testimonia le difficoltà, il pensiero estremamente debole di Marx nei confronti di Hegel. Marx dà una lettura della società civile moderna basata univocamente sul principio dell'*individualismo* – la società civile moderna, la società del mercato e del denaro, è società dell'egoismo – e ne dà una configurazione assolutamente destrutturata. La società civile moderna, animata dall'egoismo e dall'individualismo, retta dall'arbitrio del soggetto che ricerca costantemente l'accumulazione di ricchezza, ha una configurazione fluida, assolutamente indeterminabile. Diversamente dall'analisi che svolgerà a partire dall'*Ideologia tedesca*, ove la società moderna è intessuta di relazioni, di strutture, di cui gli individui sono parte e da cui gli individui sono determinati, nella *Kritik* del '43, paradossalmente, da giovane intellettuale che esce dalla società cetuale, Marx afferma che la società civile moderna è fondamentale la società dell'egoismo, usando una categoria moralistica che eliminerà nel *Capitale*, quando farà effettivamente scienza della modernità.

I *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel mostrano invece una capacità di lettura del moderno estremamente più complessa. Come è noto infatti Hegel teorizza che la società civile moderna, almeno quanto a sistema dei bisogni, non è la società dell'anomia e del disordine, bensì è la società retta dalle leggi dell'economia politica classica individuate da Smith e Ricardo. È certamente una società caratterizzata dal principio dell'individualismo, ma è pure costantemente retta da strutture di socializzazione che trascendono l'individuo, anche se gli universali messi in campo a tal fine hanno la forma dell'intelletto e della reificazione. Per dire che aveva già compreso molte cose sul

moderno rispetto a Marx. E tanto aveva compreso il moderno che di fronte al darsi di profonde asimmetrie, al formarsi di ricchezze estreme e di povertà estreme, Hegel recupera, per compensare e mitigare la durezza del sistema dei bisogni, il mondo cetuale degli *Stände*, delle *Zunfte* (corporazioni) e della *Polizey*.

Tomba ha ragione nel dire che Hegel ha posto per primo la questione della problematicità del nesso tra società civile moderna e Stato politico moderno, ritenendo che la modernità non possa risolvere tale rapporto, fondandolo esclusivamente sull'elezione e la rappresentanza per delega. Hegel è ben consapevole infatti che, se la società civile moderna fosse costituita soltanto da individui atomistici, il politico, quale interesse generale, non potrebbe mai nascere, visto che è un politico ridotto semplicemente a rappresentanza e delega dei molti atomi non può che produrre e riprodurre disgregazione e separazione. Hegel è il primo ad affermare che la democrazia non è una democrazia del voto, che bisogna pensare altri elementi di mediazione tra il civile e il politico. Qui sono però in disaccordo con Tomba perché, per risolvere questo legittimo e sacrosanto problema, che è appunto il problema del politico moderno, Hegel cerca di inserire tra individuo e Stato circoli di socialità che sono di natura non moderna, ma premoderna. A meno di non leggere, snaturando il testo hegeliano, gli ordini cetuali, gli *Stände*, come le moderne classi, e le corporazioni come prefigurazioni delle moderne associazioni operaie e dei moderni sindacati! Evidentemente non è così. Ed Hegel, inserendo gli *Stände* della società cetuale nella società civile moderna dominata dal denaro e recuperando strutture di collettività premoderne, mostra di aver colto il problema del nesso tra società civile e Stato politico ma di non aver trovato la soluzione.

Rispetto alla complessità della problematica hegeliana, la proposta marxiana di un individuo che partecipa immediatamente del popolo, di un individuo che è risolto, conciliato originariamente nel popolo, ripropone invece tematiche di troppo facili e organicità tra singolo e comunità, tra individuale e universale. E in questo senso il peso di Feuerbach agisce regressivamente, a mio avviso, sul giovane Marx, come appunto cerco di dimostrare nel mio libro, in cui non a caso dedico un capitolo alla ricostruzione della filosofia di questo pensatore, troppo imprigionata in una celebrazione della *menschliche Gattung*, cioè dell'universalità e dell'organicità del genere umano, dove l'altro, sul fondamento della comune umanità, l'altro è sempre luogo d'integrazione e di completamento dell'io e mai termine di differenza e di opposizione. Marx sceglie Feuerbach, cessando di dialogare con qualsiasi forma di individualismo anche critico e libertario, da Bruno Bauer a Stirner, e consegna in questo modo all'antropologia futura del comunismo l'orizzonte di una comunità, di una socialità (anche di classe) troppo facile a comporsi e troppo legata a una presupposizione di essenza ontologica comune e identitaria, dove

non c'è spazio di legittimazione per l'individuo e le sue esigenze di differenziazione.

Ma con Tomba, studioso tra l'altro di Bruno Bauer e dei nodi teorici e politici che si stringono attorno alla «Questione ebraica», bisognerebbe trovare altre occasioni di discussione per riflettere meglio sul rapporto tra il giovane Marx e i giovani hegeliani: il che implica comprendere cosa abbia significato la crisi che nasce sul piano filosofico con la morte di Hegel e con la problematizzazione, mai fino'allora così radicale, del nesso teoria-prassi e, insieme, intendere la crisi del passaggio storico in Germania dalla società cetuale alla società moderna. Apprezzo molto il tentativo di Tomba di cercare nell'*Ideologia tedesca* una teoria marxiana della comunità diversa da quella delineata negli scritti precedenti, una teoria sostanziata di individualità che non si risolvono in un comunitarismo fusionale e indifferenziato. Mi limito però a osservare che il peso dell'influenza del «genere» di Feuerbach persiste anche nell'elaborazione della teoria marxiana della storia e della società successiva al '43, permanendo fino al '48 in alcune tesi fondamentali della concezione materialistica della storia, che tornano a riaffiorare anche nella prefazione del '59 a *Per la critica dell'economia politica*.

La questione nodale rispetto ai limiti della concezione marxiana dell'essere umano, a mio avviso, è che gli individui non dipendono esclusivamente dai rapporti sociali: dipendono anche da altro, dalla relazione in primo luogo con la propria corporeità, con la propria emotività. Si tratta di quella che io chiamo, su sollecitazioni della psicanalisi, la *dimensione verticale* del soggetto e credo che l'antropologia di Marx, per quanto elaborata e trasformata, anche nel *Capitale* rimanga fundamentalmente un'antropologia invece della sola *orizzontalità*, ossia un'antropologia troppo semplicisticamente sociale.

Dopo l'esistenzialismo, dopo Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, dopo Sartre, ma soprattutto dopo Freud e la rivoluzione teorica introdotta dalla psicanalisi, non si può più risolvere l'individuo unicamente nei rapporti sociali. L'individuo è l'insieme dei rapporti sociali ma è anche una trama di rapporti verticali con la propria interiorità corporea ed emozionale. E dalla connessione di asse orizzontale e asse verticale della persona nasce il problema di un'etica e di una politica del *riconoscimento*: ossia del riconoscimento, accanto al valore irrinunciabile dell'eguaglianza e delle pari opportunità di vita per tutti, del valore della singolarità irripetibile di ciascuno di noi, non riducibile e non omologabile a quella altrui. Cosicché a me sembra che solo tenendo conto della relazione orizzontale del singolo con gli altri esseri umani nella contemporaneità del suo intreccio con la relazione dello stesso soggetto con sé stesso si possa dar luogo a pratiche insieme dell'emancipazione collettiva e dell'individuazione differenziata, che non si risolvano nella retorica della «differenza».

Infine vorrei, avviandomi alla conclusione, aggiungere che il mio libro nasce anche dal convincimento che solo il «postmoderno», inteso come maturazione sempre più approfondita del capitalismo, riesca a mettere in verità il Marx della maturità; consentendoci proprio l'evoluzione della storia e le trasformazioni del presente di lasciar cadere ciò che di Marx non può più interessarci, come in primo luogo la sua antropologia. Solo che intendere il Marx della maturità significa, nella mia visione, comprendere come il parricidio mancato della giovinezza si traduca in un parricidio compiuto, e come dunque il rapporto Marx-Hegel si svolga dalla negazione astratta della giovinezza all'accoglimento e all'originale e autonoma rielaborazione della maturità. Condizione indispensabile di tutto ciò è però che la lettura di Hegel quale pensatore di una teologia dissimulata, per cui lo Spirito hegeliano sarebbe un'ipostasi astratta che esce fuori di sé, si aliena nella natura, nella storia, per poi ritornare a sé – lettura che sta al centro di interpretazioni come quella di Popper e della Volpe – sia radicalmente rivista, anche nel verso di cinquant'anni almeno di accumulazione e di sedimentazione della ricerca hegeliana contemporanea. e in Germania vi sono da circa cinquant'anni studi in questa direzione. Verosimilmente, la concezione di una totalità che esce fuori di sé, crea il mondo e poi ritorna a sé deve essere profondamente trasformata e medicata con una concezione che è poi al fondo del *Capitale* di Marx.

Molto sinteticamente, Marx concepisce il capitale come un soggetto fondamentalmente totalizzante nella storia, perché è fondato su un elemento di ricchezza universale, il denaro che tende alla sua accumulazione infinita, che è pura quantità. Quando parlo di un soggetto astratto che sta al fondo del moderno, dico che Marx ha meditato molto sul capitale quale universale in espansione, quale ricchezza che, per la prima volta nella storia degli esseri umani, è una ricchezza puramente quantitativa e, in quanto tale, aspira ad un'accumulazione infinita di sé.

La ricchezza capitalistica ha quindi natura impersonale, astratta e, da questo punto di vista, Marx costruisce un soggetto quale il Capitale, che nascendo ad un certo punto dalla storia, trova condizioni sociali, tecniche, culturali che gli preesistono, ma il cui svolgimento e sviluppo storico consiste in un processo di assimilazione, di trasformazione in *interno* di tutto ciò che era precedentemente *esterno*. Marx cioè concepisce il capitale secondo il modello hegeliano di un «universale» che si realizza progressivamente *come tale*, cercando di assoggettare, di rendere funzionali alla sua logica, l'intero mondo delle cose, dell'ambiente, degli esseri umani. Proprio per questo motivo il fondamentale vettore di universalizzazione del *Capitale* non è definibile in termini di soggettività umana. Le classi, che si organizzano in una società capitalistica, sono maschere di carattere (*Charaktermaske*), sono personaggi che recitano nel teatro una trama che non è scritta da loro, ma appunto da un soggetto che è in sé «quantità».

Questa concezione oggettivista, funzionale, strutturale delle classi, serve a Marx per mostrare come funziona il capitale nella sua logica di quantità caratterizzata da una vita essenzialmente quantitativa: come funziona insomma una *soggettività impersonale*. Giacchè questo io ritengo che sia decisivo nella storia della modernità: che *un'astrazione possa generare realtà*, anzi addirittura volgersi a organizzare l'intera trama dei rapporti sociali e personali sulle sue esigenze accumulative. Naturalmente a patto di prendere sul serio il concetto marxiano di capitale come «valore in divenire» e di vedere tutti i cicli del capitale quali sono concettualizzati e descritti da Marx come funzioni e leggi impersonali che valgono in ogni luogo e tempo come percorso obbligato di ciò che soggettivamente realizzano i singoli capitalisti.

Bellofiore mi sollecita da sempre a non dimenticare il mondo del concreto, il lavoro che resiste, il lavoro come creatore dei valori d'uso. Ora è certo anche per me che *Il Capitale* non va letto come un Soggetto metafisico e trascendente che per definizione distrugge ogni resistenza ma ciò che io provo a dire è che una lettura del *Capitale* istituita sulle categorie di contraddizione, negazione e alienazione è vecchia, datata, fondata essenzialmente sulla lotta degli esseri umani, delle classi e assai meno sulle movenze intrinseche di una soggettività storica qual è quella costituita da una ricchezza astratta e dalle sue leggi di movimento. Per questo io ritengo sia necessario sostituire, nell'interpretazione del Marx maturo, il paradigma della contraddizione con quello che chiamo il paradigma dell'astrazione. E di lì, a partire dalla natura dis-umana, non antropomorfa, solo quantitativa che costituisce la produzione, la realizzazione e l'accumulazione della ricchezza in questione, provare a comprendere la tendenza pervasiva dell'economico oggi, in tutti gli aspetti della vita di ciascuno di noi. Provare a comprendere le difficoltà di resistenza del «concreto» di fronte non ad un altro concreto ma di fronte alla diffusività di un astratto, che per la sua natura di ricchezza universale e immateriale, è capace di incorporarsi e materializzarsi in ogni dove. Secondo quella modalità specifica del tempo postmoderno, in cui, si diceva, il capitale raggiunge una sempre maggiore potenza, globalizzandosi all'intero pianeta sul piano orizzontale, e sul piano della verticalità operando invece una colonizzazione dall'interno del mondo del concreto, che lo svuota di contenuto autonomo, lo asserva alla sua logica, ma nello stesso tempo lascia alla superficie un'apparenza di autonomia e di concretezza che deve valere a produrre consenso e ideologia.

È ciò che accade, per esempio a mio avviso, con il lavoro cosiddetto immateriale, con il lavoro informatico, con le trasformazioni tecnologiche degli ultimi decenni, dove il Capitale mette apparentemente al lavoro la soggettività, l'intelligenza, la creatività di ciascuno, ma nella sostanza mette al lavoro una soggettività internamente vuota perché il lavoro informatico e mentale è immesso in una pratica di elaborazione di simboli, di significati e di pro-

grammi il cui senso risiede fondamentalmente altrove. Per dire che vi è una sorta di *isteria della soggettività* nel capitalismo contemporaneo, che valorizza il soggettivo, l'individuale, il creativo, ma nello stesso tempo lo svuota di capacità autonome, di significato, di senso. E questo è ovviamente uno scenario assai diverso da quello della «contraddizione» tipica del modello fordista, dove la forza-lavoro operaia veniva espropriata e costretta dall'esterno, obbligata ad un lavoro ripetitivo manuale e a catena, e dove si dava perciò la possibilità di una chiara struttura della conflittualità sociale. Laddove oggi l'originaria natura astratta, l'originaria natura *spiritualistica* del Capitale, superati i muri della grande fabbrica e organizzata secondo strutture produttive assai più elastiche, può più adeguatamente svolgersi in una dimensione assai più ampia di realizzazione e nello stesso tempo, proprio per tale maggiore universalizzazione, procurarsi una maggiore capacità di dissimulazione.

Naturalmente dire questo, non significa considerare il capitale come un Leviatano cui, *per definizione*, nessuna lotta di classe potrebbe resistere ed opporsi. Non significa, a mio avviso, cadere in una prospettiva francofortese ed evocare totalità e totalizzazioni senza rimedio. Il rapporto capitale-forza lavoro rimane al centro della mia visione e il *capitale* ha sempre tale *non-capitale* con cui confrontarsi. Deve costantemente cercare di *normare* e *normalizzare* l'erogazione di lavoro vivo, facendone un lavoro astratto, per garantirsi una valorizzazione adeguata della ricchezza astratta.

Solo che i marxismi della contraddizione e dell'alienazione ragionano assai più in termini di soggetti umani, che non in termini di un soggetto impersonale. Vedono il capitale come effetto, conseguenza della disumanizzazione e dello sfruttamento dell'umano, come rovesciamento di soggetto e predicato. E in tal modo non mettono a fuoco l'autonomia del soggetto «Capitale» e l'articolazione delle sue leggi di produzione e di riproduzione, fino alla vexata quaestio della trasformazione dei valori in prezzi, che deve a mio avviso comunque essere compresa e risolta in una esposizione scientifica del Capitale. Non vedono come appunto oggi il Capitale riesca sempre di più, travalicando ogni limite di Stato e di politica, a farsi soggetto dominante e fattore della vita contemporanea, producendo, *nel medesimo tempo*: a) valori d'uso come portatori dell'astratto, b) riproduzione di rapporti sociali asimmetrici e diseguali attraverso la produzione e l'accumulazione dell'astratto, c) dissimulazione ideologica attraverso la superficializzazione del mondo conseguente allo svuotamento del concreto da parte dell'astratto. E che dunque oggi il problema non è tanto quello della contraddizione, ossia della presupposta umanità del soggetto del lavoro che verrebbe negata ed oppressa dall'organizzazione del capitale, quanto viceversa quale grado di complicità e di consenso l'astrazione capitalistica procuri nell'umanità della nuova forza-lavoro immateriale, delle organizzazioni sindacali, delle organizzazioni anche di movimento e di base, quanto ad

occultamento dei processi di valorizzazione attraverso il sovrinvestimento, la sovradeterminazione del mondo superficiale e apparentemente concreto dei segni, della comunicazione, delle tecnologie informatiche, della pretesa assolutezza e potenza incondizionata del linguaggio.

È quanto è accaduto complessivamente con il postmoderno. Basti pensare a come funziona una soap-opera televisiva, dove una trama priva di profondità, di nessi interni e connessioni verosimili, vive di una esteriorità e di una brillantezza solo di superficie. Ed è quanto aveva capito ad es. Andy Warhol quando moltiplicava il negativo fotografico di Marilyn Monroe, indicando appunto che la realtà della società moderna è un apparire solo esteriore, dietro il quale non c'è nulla se non il vuoto-astratto della riproduzione capitalistica. Ci si ferma a fare ermeneutica della superficie, in una «democrazia» dei segni e dei discorsi che non interrompono più l'interpretazione, a favore della trasformazione, perché segno rimanda a segno, significante a significante, senza più la verticalità di un significato emotivo-materialistico: donde la distruzione postmoderna della storia, dei nessi di causalità e di temporalità, e l'utilizzazione del passato come magazzino di stili e di eventi da cui attingere e ricomporre arbitrariamente passato, presente e avvenire.

Insomma in conclusione io credo che vi sia un risvolto paradossale cui conduce l'antindividualismo, il *deficit* di soggettivismo, il facile collettivismo del giovane Marx. Dopo il fugace momento di individualismo delle poesie giovanili, ove è fondamentalmente un fichtiano, un romantico che immagina lotte epocali per la conquista dell'amata, io penso che Marx rimanga un pensatore che di fondo s'interessa e sa poco della singolarità, dell'individualità. Ma è proprio su tale indifferenza verso la storia del singolo che s'innestano i risultati fecondi dell'opera della maturità. Proprio la disattenzione nei confronti dell'individuo consente infatti a Marx di capire la natura astratta del capitale e di teorizzare e concettualizzare come il capitale, malgrado le resistenze, la concretezza, la storia, le diversità nazionali e culturali, possa muoversi come una macchina e un automatismo di tendenziale assimilazione e totalizzazione.

Marx svolge considerazioni assai problematiche, se non aporetiche, sia sul materialismo storico in generale sia sulla sua concezione del comunismo e della classe emancipatrice, fin quando ragiona con forti presupposizioni organicistiche e comunitarie alla Feuerbach e giunge invece a una scienza della modernità, valida ancora oggi, anzi soprattutto oggi, solo quando riesce, od è obbligato dall'oggetto del suo discorso, a sciogliere ogni presupposto nel circolo del presupposto-posto. La natura di tale circolo è sia epistemologica che ontologica e solo dislocando nel suo orizzonte la questione della soggettività si potrà, a mia opinione, reimpostare il problema antropologico-politico della trasformazione dei rapporti sociali di un presente così drammaticamente e univocamente chiuso dal sigillo della globalizzazione capitalistica e neoliberista.