

LE TRE TEORIE DEL LAVORO DI KARL MARX. REPLICHE AI MIEI CRITICI

ROBERTO FINELLI

Università degli Studi Roma Tre

Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

roberto.finelli@uniroma3.it

ABSTRACT

In Marx's work you can find different theories of labor. In contrast to the interpretation of L. Althusser and the German "Neue Marxsche Lektüre" the author proposes the category of "real abstraction" as the foundation of a radical critique of historical materialism.

KEYWORDS

Dissimulation – Subjectivity, - Recognition – New marxism

Naturalmente ringrazio gli interlocutori per l'attenzione e la fatica che hanno dedicato al mio lavoro. Proverei a rispondere alle loro osservazioni e critiche non direttamente ma attraverso una riflessione sul concetto di lavoro, quale si è venuto diversificando a mio avviso nell'opera di Marx, per l'ovvio rilievo che la definizione di prassi assume nell'ambito di uno studio su Marx e i suoi interpreti, e dato che il nesso teoria-prassi ha costituito, da sempre, la caratteristica peculiare, e con ciò la rivendicazione di originalità e di non riducibilità ad altre dottrine, del pensiero di Marx e della tradizione dei marxismi complessivamente intesi.

Per chi si iscrive in tale tradizione, come il sottoscritto, è ovvio considerare come astratta e impropria ogni teoria che pretenda di considerare il conoscere e la scienza come validi solo se lontani e purificati dal mondo delle passioni e dell'agire. Come validi, cioè, solo se disincarnati e sottratti alla collocazione esistenziale, e necessariamente di parte, dell'osservatore. Mentre per Marx, com'è ben noto, la scienza nasce come un muoversi da un ceto sociale determinato e un inserirsi, a partire da quella prospettiva di parte, in un campo teorico fatto di antagonismi ed opposizioni, di prese di posizioni teorico-

filosofiche contro altre prese di posizioni teorico-filosofiche. Certo per provarsi, a partire da quel vertice peculiare di visione e di ascolto, a concepire forme del pensare e dell'agire tendenzialmente le più universali possibili: che riescano cioè a includere, a spiegare e a legittimare quanta più realtà possibile e a farsi con ciò egemonici di prospettive che della loro parzialità fanno universalità chiuse e dogmatiche. Ma sempre, appunto, muovendo da un occhio incarnato, mosso, non dalla meraviglia del vedere che Aristotele poneva a bade della filosofia, quanto invece dai bisogni e dalle pulsioni del corpo e dalla mente emozionale che quell'occhio alimenta e sostiene. A tal proposito, è quasi superfluo ricordare quanto le considerazioni psicoanalitiche più avvedute dicano su un conoscere che si vuole senza corpo e che non affondi le sue necessità nel corpo degli affetti: quanto quel conoscere sia in effetti il risultato di una scissione tra mente e corpo e quanto il pensiero che lo produce sia un pensiero astratto che proietta sul mondo esterno le sue istanze compensatorie di onnipotenza¹.

Il cuore del nesso teoria-prassi nell'opera di Marx si colloca, com'è ben noto, nella sua teoria, o meglio sarebbe più opportuno dire nelle sue teorie, del *lavoro*. In effetti, è dalla teoria della prassi lavorativa che Marx ha voluto sempre dedurre la teoria della prassi rivoluzionaria, caricando il termine di «prassi» di questo doppio significato e assegnando all'anfibologia di tale termine la funzione cardine di traduzione immediata del teorizzare scientifico e critico in un agire emancipativo e trasformativo dei rapporti sociali. Io credo, motivato assai poco, anche per le urgenze della lotta e polemica politica quotidiana, a riflettere con maggiore ponderatezza su quella troppo facile coincidenza, ma finendo così col consegnare alla tradizione una pretesa immediatezza tra agire lavorativo ed agire emancipativo che avrebbe creato più problemi di quanti ne potesse risolvere.

1.

La prima concettualizzazione del lavoro è depositata da Marx dei *Manoscritti parigini del 1844*, in un impianto teorico in cui la fortissima dimensione emancipativa è l'altro volto di una scarsissima, per non dire inesistente, dimensione scientifica. Qui il lavoro è l'oggettivazione delle forze essenziali che pertengono al genere umano nel suo confronto con la natura. È il processo attraverso il quale una parte specifica della natura, che è la specie umana, si confronta con la restante natura minerale, vegetale e animale, facendone, più che

¹ Cfr. R. Lombardi, *Metà Prigioniero, Metà Alato. La dissociazione corpo-mente in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

mezzo della sua riproduzione, strumento del suo autoriconoscimento: in un processo in cui l'oggetto naturale si fa contenitore e *specchio* – oggettivazione appunto - della natura universale, ossia libera dai limiti dell'altra natura, del genere umano. È una concezione *speculativa* del lavoro che muove verosimilmente dalla teorizzazione hegeliana del lavoro depositata nella dialettica di signore e servo della *Fenomenologia dello spirito*, ma risciacquata e ribollita in salsa feuerbachiana. Giacché al lavoro viene sottratta la connotazione antagonistica tra signore e servo, viene mantenuta la virtù e il valore del «formare», del mettere di fronte a sé, come esser-per-sé, la propria capacità soggettiva e, nello stesso tempo, ne vien fatto soggetto non più il servo o il lavoratore individuale ma il «Genere», la «*Gattung*» di Feuerbach, ossia un soggetto, per definizione, non singolare ma collettivo e organicamente unitario.

È un Marx dunque che, provocatoriamente, si può definire spiritualista perché fa della specie umana un soggetto comunitario e generico che riduce la materialità del resto del mondo naturale a mera *oggettualità* speculare della propria *soggettività*. Compiendo così proprio Marx quello che nei *Manoscritti di Parigi* imputa ad Hegel. Ossia di aver confuso e ridotto la realtà dell'*oggetto*, e dell'intero mondo oggettivo, ad essere solo termine, non autonomo e di per sé consistente, di un processo di *oggettivazione*. A base di questa mia valutazione, che vede agire in questo Marx il presupposto di una soggettività sì fabbrile, ma insieme *signorile*, perché vede l'essenza del lavoro umano più che nel soddisfacimento dei bisogni corporei nel riconoscimento di una libertà creativa senza vincoli, sta la lettura che io ho sempre data, nei miei studi, di Ludwig Feuerbach come un pensatore, tutto sommato (esprimendomi ovviamente anche qui *en gros*), *regressivo* rispetto al livello logico e antropologico raggiunto dalla filosofia hegeliana. All'antropologia di Feuerbach manca radicalmente, a mio avviso, il motivo della negazione/ contraddizione, prevalendo nel suo pensiero una teoria dell'alterità, di fondo mai conflittuale, ma sempre integrativa ed accumulativa dell'identità dell'Io. Un'antropologia, dunque, in cui la curvatura organica e comunitaria del genere è sempre vista come valore, da rigenerare e riprodurre, di contro ad ogni istanza di individuazione che, come tale, non può che costituire il luogo dell'egoismo e dell'alienazione di essenza.

Proprio secondo la semplicistica assiologia dell'antropologia feuerbachiana (comunitarismo del "genere"= buono, individualità = cattivo) il Marx dei *Manoscritti del 1844* legge il concetto di lavoro: prassi autenticamente umana quando il lavoro vale come oggettivazione della potenza creativa ed espressiva del genere, prassi disumana o alienata, quando è posta al servizio di altri o quando – ma è dire a stessa cosa – l'interesse del lavoratore è volto e circoscritto alla riproduzione del proprio corpo individuale, della propria particolarità

biologica e naturalistica, e quando dunque l'affermazione dell'esistenza individuale prevale, con il suo interesse egoistico e materiale, sull'essenza, libera ed universale, dell'umano.

La prassi politico-rivoluzionaria che mira all'instaurazione del comunismo è immediatamente l'altra faccia di questa concezione del lavoro umano quale prassi espressiva del genere, giacché evidentemente data la potenza ontologica, antropologica, morale di quel principio (universale, libero e comunitario), la frantumazione e l'atomismo provocati dalla generalizzazione della proprietà privata, come il potere di comando, l'espropriazione che il capitale esercita sul lavoro e i suoi prodotti, non possono che produrre una situazione insostenibile (*Alienazione/Entfremdung*) e destinata alla emancipazione, cioè alla negazione della negazione.

Io ho compendiato questo nesso di prassi lavorativa quale prassi spirituale-signorile e prassi rivoluzionaria-emancipativa, presente nel giovane Marx, nella dizione di «marxismo dell'alienazione». Ed ho ritenuto che la corrente del marxismo italiano (G. Della Volpe e L. Colletti) che ha voluto proporre una sostanziale continuità tra il Marx dei *Manoscritti di Parigi* e il Marx del *Capitale*, leggendo una perfetta sovrapposibilità tra il concetto di lavoro alienato dei *Manoscritti* e il concetto di lavoro astratto del *Capitale*, abbia operato una radicale incomprendenza sia del Marx della matura *Critica dell'economia politica* sia del Marx dei *Manoscritti del '44*. Errori interpretativi entrambi assai gravi, ma dei quali il secondo ha prevalso per gravità sul primo. Perché l'interpretazione di Della Volpe-Colletti riguardo al giovane Marx ha compiuto, oltre alla "svista" su Marx (letto come campione dell'*empirismo* invece che dell'*essenzialismo*), due profondi travisamenti della storia della filosofia moderna. 1) Ha retrodatato Hegel da pensatore che si colloca nel cuore della modernità a pensatore neoplatonico del III° secolo d.C. (secondo l'indicazione proposta in tal senso da Feuerbach); 2) Ha letto conseguentemente Feuerbach come pensatore assai più ricco ed avanzato di Hegel, in quanto rivendicatore dell'esistenza sensibile e corporeo-concreta contro le astrazioni della Logica hegeliana.

Personalmente ho provato a dimostrare l'inattendibilità di quella interpretazione hegeliana nel mio libro sulla formazione del pensiero hegeliano, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel. 1770-1801* (ed. ted. *Mythos und Kritik der Formen. Die Hegel's Jugend*, Peter Lang Verlag)). Ma soprattutto ho provato, fin dall'inizio dei miei studi marxiani, a dimostrare l'insostenibilità dell'interpretazione giovanil-marxiana del dellavolpe-collettismo sia attraverso una nuova traduzione, rispetto a quella di Della Volpe (tutta curvata e piegata nel verso di un presunto materialismo empirista), della *Kritik* marxiana del '43

alle *Grundlinien der Philosophie des Rechts* hegeliane, sia attraverso una serie di saggi pubblicati durante gli anni '80: nuova traduzione e saggi che mi sembra siano rimasti del tutto ai margini, per non dire sconosciuti, nell'ambito degli studi marxisti tanto che in genere, almeno nel contesto dei ricercatori e studiosi italiani, la *Kritik* marxiana del 43 viene sempre citata nella versione empiristica ed antiessenzialista di Della Volpe (rivista da N. Merker).

Ma quello che qui mi interessa sottolineare è che, a mio avviso, far valere e argomentare, sia in ambito antropologico-filosofico che in ambito pratico-politico, il marxismo dell'alienazione significa far uso di un modulo teorico che se, ha il merito di collocare un'etica dell'emancipazione all'interno del mondo del lavoro, e dunque della prassi di vita che stringe la quotidianità di uomini e donne, muove invece di fondo da un'antropologia spiritualistica che presuppone come dato il comunismo degli esseri "fabbrili" in quanto iscritti nella comunanza del genere e che come tale non può valere per una sociologia storicamente determinata come dovrebbe essere l'analisi dei processi di lavoro in una società capitalistica avanzata.

2.

La seconda concettualizzazione del lavoro presente nell'opera di Marx nasce con la *Deutsche Ideologie*² ed è presente, a partire da questo testo, per tutta l'opera marxiana. Malgrado l'abbandono dell'esplicita matrice feuerbachiana del lavoro come attività di un soggetto generico sull'oggetto, il tema del *Genere* continua a permanervi, solo spostato ora da *monte* a *valle*. Nel senso che ora è il processo di lavoro che produce l'unità del Genere (o della classe) attraverso un processo di produzione immanente. Il genere cioè non è più un presupposto perché è invece un posto, un prodotto dello stesso processo lavorativo.

Tale tesi si generalizza a teoria generale della storia attraverso il teorema, centrale nel materialismo storico, della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione. E si specifica, nell'ambito determinato della storia della società capitalistica, come tesi della produzione immanente, da parte del capitale, dell'unificazione e dell'organizzazione della classe operaia.

In tal modo - se nell'ambito più generale del materialismo storico i passaggi da un'epoca all'altra, da una formazione storico-sociale ad un'altra, vengono

² Come dimostra la pubblicazione dei manoscritti marx-engelsiani che stanno a base della *Deutsche Ideologie* nei due volumi del «Marx-EngelsJahrbuch 2003» (Akademie Verlag, Berlin 2004) non si può più parlare di un testo unitariamente concepito da Engels e Marx e presuntivamente intitolato *Deutsche Ideologie*, ma per comodità di riferimento continueremo a usare questo titolo.

spiegati attraverso lo scontro, fino a contraddizione, del carattere *collettivo* delle forze produttive con i rapporti *privati* di distribuzione dei beni prodotti da quelle forze - nel capitalismo questa tesi, della natura positiva e collettiva dell'essere umano in quanto *homo faber*, si specifica come produzione di tale polarità positiva e progressiva della storia attraverso un processo di lavoro che, accanto a merci e profitto, produce disciplina, organizzazione e avanzamento tecnologico della classe lavoratrice. Converrà citare a tal proposito la riflessione puntuale di A. Honneth: «Nel suo modello argomentativo, Marx prevede che il processo di produzione organizzato in maniera capitalistica socializzerà la classe lavoratrice in un soggetto collettivo disciplinato, organizzato e tecnicamente qualificato. Tre ipotesi sul processo di sviluppo dell'industria capitalistica convergono insieme in questo schema teorico: innanzitutto, la concentrazione e la centralizzazione del capitale fanno sì che sempre più lavoratori si raccolgano in un stesso luogo di produzione, di modo che la 'potenza del proletariato' guadagna evidenza esplicita; in secondo luogo, la crescente qualificazione richiesta dal lavoro industriale capitalistico favorisce la formazione, nei lavoratori, di capacità di cooperazione, e al contempo promuove lo sviluppo della loro autodisciplina; in terza istanza, infine, il progressivo avanzamento tecnologico delle forze produttive costringe le istituzioni di formazione relative alle competenze lavorative industriali a trasmettere non solo semplici capacità di azione strumentale, dando così luogo all'accrescimento della quantità di sapere sociale disponibile al proletariato»³. Alla base di tale concezione, io credo, stia una opzione teorica marxiana valorizzatrice del progresso tecnico, della neutralità del macchinismo nella sua possibile diversa utilizzazione e gestione sociale, così come un'adesione alla tesi di uno sviluppo sociale e culturale fortemente legato all'incremento del sapere scientifico: un'opzione, insomma, che risente di un forte accento *illuministico* e *positivistico* e che giunge appunto a separare troppo rigidamente e astrattamente bontà delle forze produttive e malvagità dei rapporti di produzione.

È lo stesso cedimento acritico a una mitologia del progresso, attraverso la scienza, presente nelle pagine dei *Grundrisse* in cui Marx parla del «general intellect», dell'intelligenza generale (come sapere scientifico tradotto nel gigantesco operare tecnico), dello sviluppo gigantesco del macchinismo: tutti temi e luoghi della modernità che, *nell'essere presentati come esito di un individuo sociale unificato*, continuano a lasciar trasparire, a mio avviso, l'impronta della facile unificazione del *Genere* di Feuerbach.

³ A. Honneth, *Lavoro e azione strumentale. Problemi categoriali per una teoria critica della società*, tr. it. a cura di E. Piromalli, in Id., *Riconoscimento e conflitto di classe. Scritti 1979-1899*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 55.

Il capitale unifica e socializza, produce l'individuo sociale, un individuo che crea insieme a tutti gli altri il conoscere e il sapere, e che, nel suo essere *già* in comune, è *già* condizione reale ed immanente, non retorica e volontaristica, del comunismo futuro. Tanto che, celiando, si potrebbe pensare che, in questa celebrazione unificante del sapere scientifico (che rimuove ogni relazione conflittuale di socialità e di riconoscimento tra gli esseri umani) operi, inconsciamente, proprio il motivo della dissertazione di laurea di Feuerbach, *De ratione una, universalis atque infinita*, che aveva messo a tema il sapere dell'intelletto come capace di superare ogni separatezza degli individui tra loro e di renderli trasparenti e reciprocamente fusi nella luce di una ragione superiore ad ogni divisione corporea. Ma ho detto "celiando" perché non c'è ovviamente nessuna prova che Marx abbia avuto sotto mano il *De ratione* di Feuerbach. La cui lettura, nel latino originale, però non mi periterei di consigliare a tutti i teorici e gli appassionati del cosiddetto *operaismo italiano* che hanno sempre celebrato, con variazioni su una sola nota, il famoso *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*, mai sospettando che l'intelletto generale e comune di Marx potesse nascere, in qualche modo, dalla «ratio» metafisica e teologica di Feuerbach.

Del resto, di tale prospettiva illuministico-positivistica assunta da Marx riguardo alla bontà dello sviluppo delle forze produttive e all'accoglimento di un mito del progresso, è conferma, io credo, anche la tesi, contenuta nelle pagine della *Deutsche Ideologie*, per la quale la creazione del mercato mondiale da parte del capitale creerebbe una tale generalizzazione della «divisione del lavoro» da generare contemporaneamente «individui universali»: individui cioè in un collegamento planetario tra di loro tali che, per tale loro massima ed estesa relazionalità, superano ogni *identità localistica*, di natura e di tradizione, e si fanno individui culturalmente comuni attraverso lo sviluppo mondiale delle relazioni di scambio.

Così, a ben vedere, in tale modo di argomentare di Marx, il progresso delle forze produttive, sia che lo si veda all'esterno, sul piano globale degli scambi nel mercato mondiale sia su quello più interno del macchinismo industriale, non può che comportare crescita e maturazione di soggettività. Per cui io credo che tale argomentare rimandi a una concettualizzazione del concetto di lavoro che, se ha abbandonato e lasciato alle sue spalle - come Marx dichiara esplicitamente nella *Ideologia tedesca* e nelle *Tesi su Feuerbach* - la presupposizione metafisica della *Gattung* di Feuerbach, torna invece paradossalmente a ripresentificarla, nella curvatura fusionale di facile comunitarismo che assegna all'esito e al prodotto del processo di lavoro.

È stata questa persistenza del feuerbachismo nella *Deutsche Ideologie* che mi hanno, insieme ad altre distanze teoriche, tenuto sempre lontano

dall'althusserismo: soprattutto per l'alto grado di materialismo storico e sociale che L. Althusser ha attribuito all'*Ideologia tedesca* come il luogo in cui Marx avrebbe maturato il passaggio dall'ideologia essenzialista del *Genere* ad una scienza della storia, basata sull'introduzione innovativa e sistematica di concetti come *formazione economico-sociale, modo di produzione, forze produttive, rapporti di produzione*. Ossia, per rifarsi al linguaggio althusseriano, sulla definizione di quelle peculiari e specifiche «Generalità II» attraverso le quali la pratica teorica di Marx lavorerebbe sulle «Generalità I» per produrre il concreto-di-pensiero delle «Generalità III» e dar vita al materialismo storico, quale scienza materialistica della storia. Perché, a me sembra, per quello che ho fin qui detto, ovviamente in modo assai schematico e sintetico, che quelle categorie del materialismo storico siano profondamente inficcate ancora di idealismo, di una pressoché inesistente sociologia critica della tecnologia e dei processi di lavoro (che Marx avvierà solo con gli studi preparatori al *Capitale*), e di una iscrizione nel mito del progresso celebrato dal positivismo. Tanto che appunto proprio la collocazione a base del materialismo storico di un concetto di lavoro e di prassi assai poco criticamente indagato mi sembra, come provo a dire nel mio libro, esponga poi lo stesso materialismo storico alla rigidità di un interpretare conchiuso «nella contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni»⁴. Ma che soprattutto nel porre la prassi del lavoro, la *fabbrilità* dell'*homo faber*, la positività delle forze produttive a base strutturale di ogni sovrastruttura e di pratica teorica, non trova, contraddittoriamente, la legittimità e il luogo per sé medesimo, come atto, *esso medesimo*, teorico.

Del resto l'impressione che ho provato nel leggere e rileggere più volte *Lire Le Capital* è stata sempre quella di cadere in una macchina intellettualistico-cerebrale di ben poca aderenza alla materialità concreta della storia e della vita nella società capitalistica.

Il divieto che lo strutturalismo – insieme all'obbedienza riverente verso *il nome del padre* incarnato dal pensiero di Jacques Lacan – ha imposto ad Althusser, di non trovare *soggettività alcuna* nell'accadere storico quanto invece di dissolvere quell'accadere nella moltitudine di pratiche senza connessione intrinseca tra di loro, mi ha infatti sempre provocato un senso nichilistico di non trovare mai una realtà consistente, di non poter aggrapparmi a un qualche fondamento di una certa fermezza, anche a partire dalla concretezza del mio vivere e sentire, e a non poter costruire, dunque, una mappa significativa della realtà fatta di gerarchie di senso e di funzioni. Ma è forse proprio questo stordimento mentale, dovuto alle mie incapacità teoretiche, che mi impedisce di

⁴ K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 52.

vedere una scienza materiale e incarnata nei logicismi combinatori dello strutturalismo e a non comprendere come si vogliono istituire le scienze umane sulla ridisposizione e riconfigurazione, in ogni epoca storica nuova e variabile, di segmenti e strutture sempre identici e invariabili.

Né io penso si possa accogliere il tentativo compiuto ormai molti anni fa da Cesare Luporini, sulla scia, con una qualche distinzione da Althusser, di rinvenire a base della teoria della storia consegnata alle pagine della *Deutsche Ideologie* un *materialismo primario*, naturalistico, costituito appunto da tutta il mondo naturale pre-umano e addirittura pre-vivente, di cui la storia delle società umane costituirebbe un ambito specifico e posteriore: «un mondo della fisicità nel quale è collegato ogni vivente e con esso anche l'individuo umano-sociale»⁵. A garanzia appunto di un fondamento biologico-naturalistico della soggettività, non riducibile e risolvibile nei soli rapporti sociali, che assegnerebbe concretezza e materialità a ogni individuo umano e assegnerebbe una continuità scientifica allo studio della natura e della storia.

Giacché a me sembra che anche qui, al contrario dell'ipotesi di Luporini, il richiamo al fondamento biologico dell'individuo umano vivente nel materialismo storico dell'*Ideologia tedesca* sia così generico da non costituire alcun zoccolo di *natura individuata* che possa impedire la risoluzione integrale della vita umana nella storia.

Proprio perché in quelle pagine non c'è alcuna riflessione sulla peculiarità del nesso corpo-mente nell'individualità umana e, di conseguenza, sulla peculiarissima organizzazione psico-fisica che individualizza e distingue la specie umana dalle altre specie animali. Non c'è insomma alcuna osservazione sul nesso corpo-mente come possibile luogo privilegiato di connessione tra mondo della vita e mondo della società, essendo lasciata tutta l'articolazione del discorso e la distinzione alla molteplice realtà delle diverse formazioni economico-sociali, all'iterazione, moltiplicata, in mille forme, di quella «divisione del lavoro», che per me rimane categoria *analitica* e non dialettica e che rimanda a un tacito presupposto comunitario e indiviso.

3.

La terza definizione che si trova in Marx del concetto di lavoro cade con la teorizzazione del *Capitale*. Come ho scritto nel mio libro, è necessario *lavorare* l'opera di Marx per estrarne questa terza elaborazione del concetto di lavoro, secondo una formulazione *comprensibile* e *coerente*. Perché la mia ipotesi è

⁵ C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. XI.

che la mente di Marx lavori a sua volta ricorrendo frequentemente all'enorme quantità di estratti che, fin da giovane, Karl ha accumulato con pazienza e laboriosità ebraico-tedesca per tutta la sua vita. E che il nostro, stretto dalle urgenze economiche della vita e dal suo vastissimo impegno politico-organizzativo, non li abbia mai messi da parte ma li abbia sempre utilizzati, come *database* del suo pensare. Spesso senza considerarli nella loro datità cronologica, bensì usufruendone come costantemente attuali: sia per la qualità, indiscutibile, della loro fattura e composizione, sia per il narcisismo, neppure troppo velato, della sua personalità, che lo portava verosimilmente a vedere il proprio percorso di militanza teorica come la continuità di un unico tema e, nella sostanza, di un medesimo apparato categoriale.

Voglio dire cioè che la mente di Marx ha vissuto indubbiamente diverse stagioni teoretiche ma che tale diversità ha vissuto spesso, nel laboratorio del suo autosapersi, in una sedimentazione giustapposta che soprattutto nella fase della maturità lo ha condotto ad esporre il "nuovo" del suo pensiero attraverso l'espressione e l'utilizzazione di segmenti, non criticamente elaborati, dell'"antico".

Per questo io credo sia necessario compiere un profondo lavoro sulle continuità e discontinuità del suo pensare (senza cadere nelle estremizzazioni né della continuità collettiliano-dellavolpiana né nella discontinuità della *coupure* althusseriana) per estrarne, attraverso un lavoro decostruttivo/ricostruttivo indispensabile, la terza, e a mio avviso più importante, concezione marxiana del concetto di lavoro.

Quello che io ho definito un «parricidio compiuto» è consistito, nella sostanza, proprio in tale *lavoro sui concetti marxiani di lavoro*: in un complesso ed elaborato processo di smontaggio e di rimontaggio del composito e *multiversum* pensiero marxiano: che scotomizzasse e separasse le componenti generico-mitologiche, non commestibili, dalle componenti più preziose e gustose, più rigorosamente scientifiche, e capaci perciò di restituirci, ancora e soprattutto nell'oggi, un piatto prelibatissimo.

Ma si badi bene, un processo di scotomizzazione che doveva essere – questa la premessa – possibilmente *senza violenza* e forzature e che doveva tagliare seguendo *percorsi e indicazioni oggettive* di connessione e di disconnessione.

Dunque alla fine non facendo null'altro, nella mia intenzione, che *esplicitare l'implicito* e portare alla luce un tracciato non immediatamente visibile ma pure ben presente, ed obbligato nei suoi nessi, nel corpo plurisedimentato di quel *multiversum*. Ma, nello stesso tempo, chiarendo e dichiarando che la mia ricostruzione, proprio per le modalità del suo darsi, non avrebbe né potuto né voluto seguire l'evoluzione precisa, lessicograficamente e filologicamente pun-

tuale, delle opere marxiane. Essa prende infatti segmenti sparsi e disseminati tra *Grundrisse*, *Das Kapital*, *Manoscritti del '61-'63*, *Manoscritti del '63-'65*: con l'unico e vero scopo di ricomporre un discorso marxiano che potesse dar vita a un *circolo coerente*, pienamente legittimato sia sul *piano epistemologico* della sua scientificità e della sua connessione concettuale sia su quello *ontologico* di una sociologia reale dei processi sociali della nostra contemporaneità. Anche a costi di esporsi a critiche che attengono assai più allo scrupolo filologico che non al rigore e alla profondità filosofica⁶.

⁶In tal senso rispondere analiticamente ai rilievi, filologici, mossimi da R. Bellofiore nel suo intervento in questo simposio (cfr. *supra*, pp. 331-346) significherebbe dar luogo a una discussione lunghissima, come pretendono tutte le controversie di carattere terminologico e di cui certamente questo non è il luogo opportuno. Dico obiezioni filologiche e terminologiche perché mi sembra che l'intervento di Bellofiore sia essenzialmente di questa natura, visto che non tratta né discute delle problematiche teoriche più generali e più essenziali, del mio libro. Non discute la validità o meno del circolo del presupposto-posto che io, a dire il vero non solo in questo libro ma fin dal mio primo testo generale su Marx del 1987, propongo come unico paradigma logico e ontologico per riassegnare scientificità al discorso marxiano del *Capitale*. Non discute la mia interpretazione di Hegel e le mie tesi sui concetti hegeliani di *negazione* e *contraddizione*. Né discute la ricostruzione che compio della genesi dell'economia politica di A. Smith dal modello astronomico di Newton. Insomma preferisce non guardare ai massimi sistemi, per concentrarsi su violenze e aberrazioni filologiche, per rispondere alle quali, ripeto, occorrerebbe un saggio apposito. Ma questo trascorrere dalla filosofia alla filologia mi sembra anche un tratto obbligato a cui Bellofiore nel suo intervento non ha potuto sottrarsi. Perché il giudizio sul volume è così complessivamente negativo – a partire dal fatto che dimenticherei del tutto la lotta di classe, che costruirei un sistema totalitario del capitale, in cui gli esseri umani, i lavoratori, verrebbero completamente annullati, che proporrei il passaggio *immediato* dalla politica alla psicoanalisi – che forse era opportuno esprimere e moderare tale radicalità di giudizio attraverso rilievi, meno aggressivi, più specifici e puntuali. «Nonostante spunti felici e nonostante aperture affascinanti su paesaggi inconsueti» il mio libro, afferma Bellofiore, è «un libro sbagliato», «un libro 'svogliato' come se l'autore pensasse ad altro», un libro pieno di errori, di lapsus, di atti mancati, caratterizzato «da un disinvoltura brutale» e da una «onnipotenza interpretativa che impedisce un vero dialogo, che vuole parlare di marxismo e psicoanalisi e si mette a scrivere più volte «psicanalisi» invece che «psicoanalisi». Ora oltre al fatto che anche un illustre conoscitore della letteratura e della psicoanalisi come Francesco Orlando usa il termine «psicanalisi» e che entrambi le dizioni, *psicoanalisi* e *psicanalisi*, sono entrate nell'italiano corretto, devo confessare che molti dei rilievi, che mi sono stati mossi, mi sembrano poco pertinenti quando non del tutto comprensibili. Proverò qui ad accennarne solo alcuni. 1) A proposito di *formelle* e *formale Bestimmung*, Bellofiore si avventura in una distinzione tra le due che mi appare a dir poco temeraria. In Hegel la *formelle Bestimmung* è esattamente il contrario di quello che lui ritiene: essere cioè una forma esteriore al contenuto. Marx usa nel suo lessico, soprattutto nei *Grundrisse*, più il lemma «Form bestimmung», ma già nella sua tesi di laurea ha fatto largo uso del concetto di «Form», non nel senso di *äusserliche Form* ma nel senso, propriamente hegeliano di *Forma* come operatore dialettico dei limiti della materia. Ossia, come già scrivevo nel mio testo sul giovane Marx: «La forma è ciò che identifica il determinato ma che insieme lo riflette, lo rapporta a qualcosa d'altro; e in quanto tale è ciò che lo apre al rapporto con l'al-di-là di sé» (*Un parricidio mancato*, Boringhieri, Torino 2004, p. 38n). Mi sembra per altro che questa conce-

zione della “determinazione formale” come categoria centrale per intendere il Marx dell’astratto stia a principio del mio discorso (almeno a partire dal mio testo del 1987, *Astrazione e dialettica dal Romanticismo al Capitalismo. Saggio su Marx*), dove “forma” non è dimensione estrinseca ed esteriore ma componente intrinseca di una realtà non riducibile a componenti solo materiali. 2) Bellofiore mi imputa di aver usato *Schein* al posto di *Erscheinung*, con l’intento di assegnare al termine *Schein* il significato di illusione, apparenza *soggettiva*. Ma argomentando così mi sembra trascuri completamente l’uso del termine *Schein* nel *Libro sull’Essenza* della hegeliana *Scienza della logica*, con un significato, invece *oggettivo*, del tutto opposto a quello che lui pensa. Come mi sembra non consideri la distinzione fondamentale che nel lessico filosofico tedesco si è generata tra la *Erscheinung* (soggettiva) di Kant e lo *Schein* (oggettiva) di Hegel. Certo Marx nel *Capitale* usa assai più *Erscheinungs form* che non *Schein*. Ma non si deve dimenticare la “compressione” che ho compiuto, sempre guardando ai massimi problemi del doppio parricidio, del lessico marxiano con il lessico hegeliano: e dove la parvenza (*Schein*) hegeliana m’è parsa esprimere assai meglio il carattere *oggettivo* della dissimulazione dei rapporti di produzione. 3) Bellofiore mi accusa di non citare autori, come ad es. Claudio Napoleoni, che hanno messo a tema anch’essi l’astrazione del lavoro come in atto, non nella sfera della circolazione, bensì in quella della produzione. Evidentemente la sua memoria, per altro quanto mai tenace nel trattenere ricordo di ogni cosa, questa volta ha dimenticato o rimosso che al pensiero di Napoleoni e al *suo modo per me insufficiente* di trattare la questione dell’astrazione reale ho dedicato due saggi: rispettivamente *L’anima romantica di Marx nel “Discorso di Napoleoni”*, in «Metamorfosi», 1987, n. 5, pp. 127-142 e *I due marxismi di Claudio Napoleoni*, in «Il pensiero economico italiano», 1993/2, pp. 229-230. Ma, rigettando il pallino nelle mani dell’amico Bellofiore, vorrei avanzare l’ipotesi che la radicalità della sua critica riposa, paradossalmente, proprio nel carattere *doppio* del marxismo dello stesso Bellofiore e nella costrizione che, a mio avviso, fa a sé medesimo, obbligandosi a coniugare insieme due paradigmi teorici così eterogenei tra loro quali sono il marxismo dell’astrazione da un lato e il marxismo della contraddizione dall’altro. Bellofiore vuole stringere insieme lo Hegel del circolo del presupposto-posto (che dichiara di avere accolto dalla mia impostazione quando abbiamo lavorato e scritto insieme) e il Colletti empirista e antihegeliano. Senza voler considerare e ricordare insomma che il dellavolpe-collettismo ha definitivamente abiurato il pensiero di Marx, contribuendo ad espellerlo dalla cultura accademica italiana, proprio quando, dopo anni di celebrazione empiristica e materialistica, è stato costretto a rintracciare cromosomi hegeliani nel DNA di Marx. Stretto in tale morsa, di voler unificare l’inconciliabile, Bellofiore, io credo, non può fare altro che criticare ogni cosa che non rientri in tale sua disposizione, giustificata attraverso la “lotta di classe”, di natura totalitaria e onninclusiva. Da anni provo a dire che i due marxismi non sono conciliabili e che la distinzione che egli pretende di fare tra lavoratore e forza-lavoro, tra persona o soggetto (concreto) che è portatore della forza-lavoro e l’uso (astratto) capitalistico della forza-lavoro non è sostenibile; che a base della sua concezione del soggetto lavoratore e del marxismo collettiano dell’alienazione c’è una *presupposizione di soggettività* che non è argomentata ma meramente presupposta; che dunque bisogna radicalizzare la riflessione antropologica sull’individualità umana, sulla soggettività, sul nesso mente-corpo, con altri strumenti che non siano quelli marxiani (soprattutto del Marx dell’alienazione). Ma soprattutto che il circuito del presupposto-posto va assunto e coniugato in tutto il suo rigore, una volta che lo si accolga come paradigma scientifico, e che in quel circolo non è dato trovare che lo svolgimento di un unico principio di soggettività (qual è il capitale). Perché «duo universalia non dantur». A meno di scavare, *oltre Marx e i marxismi*, nella soggettività umana e trovare altri luoghi della contraddizione e dell’opposizione all’Astratto. Ma su tutto questo continueremo, ovviamente, a confrontarci, bevendo vino e ironizzando, l’un verso l’altro, con leggerezza ed allegria.

Così la scissura che, a mio avviso, va compiuta tra «marxismo della contraddizione» e «marxismo dell'astrazione» conduce alla terza definizione marxiana del concetto di *lavoro* come *uso e consumo capitalistico della forza-lavoro*. Terza definizione che è imperniata sull'introduzione del concetto di «lavoro astratto», il quale, nel suo esser chiave di volta della matura critica marxiana dell'economia politica è ben lontano, nella mia ipotesi di lettura, dal significare il *lavoro alienato* dei *Manoscritti di Parigi* o il *lavoro semplice e degradato* di Braverman. Non a caso in un celebre pagina dei *Grundrisse* Marx ci dice che lavoro astratto significa, non lavoro ridotto a movimenti elementari, quanto invece attività che ha perduto ogni carattere individualizzato e personalizzato dell'agire⁷. Diversamente dal lavoro artigiano, quello messo al lavoro dal capitale è lavoro astratto in quanto *lavoro indifferente*, lavoro cioè che non vede la partecipazione emotiva del lavoratore, perché è ridotto a mera procedura, a svolgimento di operazioni formali automatizzate e meccanizzate.

La possibilità di comprendere cosa sia il lavoro astratto, in un ipotetico percorso marxiano libero dalla metafisica dell'alienazione e dell'essere umano come soggetto che ne è il presupposto – e dunque avere la possibilità di affermare la sostanza reale del processo di lavoro nel capitalismo – si dà solo quando, come provo a sostenere nel mio libro, la concettualizzazione del lavoro viene distaccata completamente dalla dimensione categoriale e valoriale del *Genere*, sia in entrata (*Manoscritti di Parigi*) sia in uscita (*Ideologia tedesca e Prefazione del '59*). Quando cioè la prassi del lavoro non implica più *immediatamente* per sé una carica emancipativa, o perché includa la socialità comunitaria e generica dell'*homo faber* come suo presupposto iniziale, a monte, o perché produca quella medesima socialità durante il suo percorso lavorativo, come conclusione a valle.

Con la trattazione del 5° capitolo del primo libro del *Capitale* infatti il lavoro, o processo lavorativo, diviene una *eternità della storia*, indipendentemente da ogni forma sociale determinata. La produzione di valori d'uso, la lavorazione che gli esseri umani fanno della natura per renderla adeguata a soddisfare i bisogni, è infatti una *dimensione costante*, che non può essere messa in discussione da nessuna società umana. Come tale, in quanto ricambio organico tra uomo e natura – costituito da attività conforme allo scopo, oggetto del lavoro e mezzi di lavoro – *non appartiene alla sfera dei valori*, ossia di ciò che può essere come non essere. Appartiene invece alla costituzione imprescindibile dell'*essere*, alla dimensione specifica e peculiare della specie umana. È un suo tratto di natura: l'essere umano contrappone se stesso, quale una fra le potenze

⁷ Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, tr. it. a cura di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976, I, p.246.

della natura, alla materialità della natura. E come tale non è tema ed oggetto di lotta sociale. Non è termine o valore da conquistare o riconquistare. Perché, nella sua costanza imprescindibile, non può mai venir meno. Costituisce si potrebbe dire un'*invarianza generica del genere* umano, un contenitore sempre eguale che viene riempito, in ogni formazione storico-sociale determinata, da rapporti sempre diversi.

Solo tale *depotenziamento valoriale* del lavoro, tale sua naturalizzazione – solo tale ritorno della categoria di *Genere* dalla *Storia* alla *Natura*, si direbbe secondo la lezione hegeliana sulla contestualizzazione solo naturalistica della categoria del *Genere*⁸ – consente a Marx, nel laboratorio segreto del suo pensiero – parzialmente segreto, nella mia ipotesi, anche a sé medesimo - di inaugurare un approccio scientifico alla forma del lavoro nella società capitalistica e di passare, attraverso una diversa catena di idee nella sua mente, dal *paradigma del lavoro* al *paradigma della forza-lavoro*.

In tale ipotesi di lettura comprendere cosa sia propriamente il lavoro astratto significa seguire e approfondire il nesso che il nostro Marx ha posto nel *Capitolo Vi inedito* tra «sussunzione formale» e «sussunzione reale» della forza-lavoro al capitale. La sussunzione formale definisce un rapporto di espropriazione del capitalista nei confronti della forza-lavoro basato sulla forza e l'obbligatorietà ancora solo del diritto, cioè dei rapporti differenziati e legali di proprietà tra le classi. Senza che si dia ancora nella realtà del processo di produzione lavoro astratto, giacché il processo lavorativo è svolto ancora secondo modalità artigianali-precapitalistiche. Come tale l'epoca della sussunzione formale concerne nelle relazioni sociali le “modalità della proprietà” e non le “modalità dell'appropriazione”.

Il modo fondamentale delle relazioni di proprietà nella società capitalistica viene espresso nei termini più rigorosi da Marx in una pagina dei *Grundrisse*, dove la forza-lavoro (in queste pagine chiamata ancora lavoro) viene definita come «*absolute Armut*», povertà assoluta, in quanto separazione/esclusione di quella classe sociale da ogni possibile rapporto di proprietà con il mondo-ambiente⁹. La caratterizzazione sociale della forza-lavoro come pura esistenza soggettiva, priva di ogni rapporto di possesso con il mondo-ambiente, definisce la condizione astratta dell'esistenza della classe prima della sua immissione nel processo lavorativo. Definisce cioè una soggettività astratta in doppio senso: *astratta sia dal mondo-ambiente* che dal *rapporto con se stessa*, perché, schiacciata sulla sua esistenza come mera corporeità e, come tale, obbligata a svilup-

⁸ G.G.Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, (Der Gattungsprozess) §§ 366-367-368, pp. 333-337.

⁹ Ivi, p.244.

pare uno scarsissimo grado di riflessività interiore, cioè di presa di distanza dalla sua immediata corporeità.

Quello che i marxisti della contraddizione hanno sempre rimosso è, a mio avviso, la realtà radicale, non solo economica ma anche e soprattutto psichico-esistenziale di tale astrazione, che potremo chiamare anche *Astrazione I*, la quale è presupposto e condizione dell'*Astrazione II*, quale astrazione propria del processo produttivo. Credo cioè che i teorici del marxismo della contraddizione, e della connotazione socio-politica di *forza* e *potenza* che atterrebbe alla *forza-lavoro* nella sua opposizione/contraddizione al capitale, non abbiano mai seriamente indagato e riflettuto sul fondamento intrinseco di astrazione che sta a base della genesi della *forza-lavoro* e dunque della dimensione di astrazione e di povertà esistenziale che connota intrinsecamente le soggettività incluse in quell'ordine di classe.

Tale soggettività povera, *obbligata a includersi e a concludersi nei i propri bisogni corporali*, è ciò che si consegna, nel processo di lavoro, all'uso capitalistico della *forza-lavoro*. Dove l'imperativo categorico è la messa in pratica dell'*Astrazione II*, cioè di un *agire meramente procedurale* che elimini qualsiasi intervento e variazione personale nel processo di lavoro.

L'errore logico, radicale, dei marxisti della contraddizione è stato sempre quello, a mio avviso, di compiere un passaggio indebito del «non» dell'astrazione di proprietà al «non» dell'opposizione etico-politica. Hanno cioè rovesciato il «non» della separazione radicale che istituisce la *soggettività povera*, a partire dall'accumulazione originaria e da tutte le accumulazioni che si ripetono senza sosta nei cicli del capitale, nel «non» dell'opposizione al capitale che definisce una *soggettività ricca*. E così hanno sempre preteso di far coincidere la dimensione economico-lavorativa della classe con una sua intrinseca e connaturata dimensione etico-emancipativa.

4.

Infine qualche considerazione sulle critiche all'equiparazione, profonda e non meramente analogica, che io nel mio testo propongo tra *Kapital* marxiano e *Geist* hegeliano, per le quali mi si contesta che l'istanza di totalizzazione che io assegno al *Capitale* impedirebbe la concepibilità di ogni istanza di trasformazione e di emancipazione: e che dunque il mio marxismo dell'astrazione, se pretende di svelare da un lato i mitologemi del marxismo della contraddizione, estinguerebbe e concluderebbe la concepibilità di ogni alternativa possibile.

Ora è indubbio che nella mia prospettiva il capitale, in quanto accumulazione, tendenzialmente senza fine, di ricchezza astratta, produce una soggettività umana di massa intrinsecamente astratta. Nel duplice senso, che illustro sopra: di una soggettività astratta dalla totalità del mondo-ambiente secondo le leggi della proprietà (prima o fuori del processo di lavoro), la quale viene confermata e riprodotta come soggettività astratta secondo le leggi dell'appropriazione del proprio valore d'uso (all'interno del processo di lavoro).

Questo processo capitalistico di produzione, in pari tempo, dell'accumulazione della ricchezza astratta e di una tipologia astratta di umanità, va letto, a mio avviso, assumendo a modello di riferimento della *Wissenschaft der Logik* non il primo Libro, la *Lehre vom Sein*, come hanno fatto in genere gli interpreti che si sono spesi per una forte analogia tra *Capitale* e *Scienza della Logica*, quanto invece il secondo Libro, la *Lehre vom Wesen*. Perché mentre nella trattazione sull'*Essere* i protagonisti della scena sono ancora due, «Essere» e «Nulla», nella loro costante e insopprimibile opposizione-contraddizione, nella trattazione sull'*Essenza*, com'è ben noto, il soggetto è la sola «Negazione», che, rimasta padrona del campo, volge il negare verso se medesima, provvedendo a superare tutte le parvenze in cui il suo negare sembra fissarsi e perdersi in momentanee e fallaci identità. Per cui dalla *Logica della contraddizione* si trapassa, con il secondo libro del testo hegeliano, alla *Logica dell'Essenza-Parvenza*.

La «negatività assoluta» (*absolute Negativität*) o «negatività semplice» (*einfache Negativität*) è centrale nella costruzione del sistema hegeliano e negazione assoluta/semplice in quel contesto significa, io credo, una negazione che è assoluta perché non dipende da un altro esterno da negare e superare ma perché è negazione autoriflessa, volta verso l'interiore. Per questo ho inserito nel mio libro la sezione dedicata alla *Negazione* in Hegel e alle sue variazioni di senso. Continuare a limitarsi a ripetere che la negazione/contraddizione in Hegel non conduce allo «0», come accade alla contraddizione kantiana - perché la negazione hegeliana è sempre una «negazione determinata» che non finisce nel Nulla, in quanto è solo il superamento di un contenuto inadeguato che ne propone uno di natura superiore -significa a mio avviso mantenersi su un piano generico di discorso che poi non dice nulla di più approfondito sul modo concreto con cui quella negazione e quella *Aufhebung* avvengono. L'originalità della negazione in Hegel - di quella negazione che consente di passare dalla visione d'intelletto alla visione della dialettica speculativa (e dunque di realizzare la *Aufhebung*) - sta in un negare che nega non solo l'esterno ma anche l'interno, in un negare che nel *limite* negante verso l'altro nega nello stesso

tempo il contenuto che delimita all'interno. Cioè in un negare che è scarto, repulsione, sia verso l'esterno che verso l'interno (*Sich-Abstossen von sich selbst*) e, in questa sua assolutezza di potenza negante, di negazione assoluta, toglie ogni determinatezza circoscritta e parziale, proponendo nuove configurazioni di realtà. Se non si riflette sul «limite» (*Grenze*) come luogo per eccellenza della dialettica hegeliana e sull'*identificazione del limite con la negazione assoluta* – torno a dire, negazione dell'*altro esterno* in quanto *ipso tempore* negazione dell'*altro interno* – non credo si possa dare sostanza alla rivendicazione della negazione determinata che è divenuto un tema con forte esposizione retorica e ripetitiva nella lunga storia delle interpretazioni di Hegel.

Il Marx migliore, a mio avviso, ha ben compreso come il *Capitale* consista in un rapporto sociale di sfruttamento che, *at the same time*, produce la sua dissimulazione. Ha ben compreso cioè che l'immagine dell'individuo, libera persona e libero agente del processo sociale, sia solo una parvenza generata dal prevalere apparente degli scambi di mercato (M-D-M) e della scenografia della partecipazione democratico-politica sulla realtà sostanziale, assai meno visibile, del nesso di dominio all'interno del processo produttivo. E appunto, muovendo di qui, io credo si possa ben dire che *l'essenza della modernità consista nella produzione/riproduzione costante di una individualità astratta che si rispecchia nell'immagine parvente e deformante di una individualità concreta*. Giacché senza questo rispecchiamento, senza questo fallace riconoscimento, non ci sarebbe legittimazione alcuna, e dunque consenso, per l'intero sistema.

In questa relazione deformante di un astratto che si rispecchia e si falsifica in un concreto io penso stia la vera natura e modalità del feticismo moderno e non in quanto Marx depone nell'ultimo paragrafo del 1° libro del *Capitale*, dove il soggetto del feticismo non è l'Astratto capitalistico ma i singoli individui, presunti soggetti, che alienerebbero nel denaro e nelle merci le loro relazioni di scambio (secondo l'arcaico schema feuerbachiano dell'alienazione religiosa). Ed è appunto qui, nello spazio aperto tra l'appello, la chiamata, alla libera e autonoma soggettività (per citare, questa volta positivamente, L. Althusser) e il contenuto opposto, astratto e vuoto di senso, di un'esistenza astratta, che si può aprire una istanza e una pretesa reale di emancipazione.

La produzione della soggettività astratta nel processo di produzione capitalistico per tutto il Novecento s'è basata fondamentalmente sull'astrazione del corpo dalla mente. Sulla messa a lavoro del corpo nel nesso sistemico macchina/forza-lavoro, nel quale la scheda di lavoro e di sapere codificata e depositata nella macchina comandava e guidava il corpo della forza-lavoro, in una subordinazione tecnologica che toglieva consistenza al sapere della mente individuale. Con il passaggio alla tecnologia informatica la scissione-astrazione del cor-

po dalla mente s'è rovesciata, nei settori più avanzati della produzione capitalistica, nella astrazione mente-corpo, per la quale con la macchina dell'informazione viene messa al lavoro una mente linguistico-calcolante che elabora dati e informazioni secondo programmi predefiniti e finalità predefinite. Parlare oggi di lavoro mentale non significa ovviamente dimenticare la materialità del silicio e dei componenti fisici dell'*hardware* quanto invece mettere in evidenza il “processo di spiritualizzazione” che patisce una mente addestrata al lavoro informatico la quale necessariamente prende il senso del suo agire non dalla sua interiorità corporeo-emozionale ma da una mente artificiale esterna che con i suoi *data bases* e i suoi programmi dà a quell'agire la forma di una procedura predefinita.

In tale ambito di discorso il mio parlare di “riconoscimento” non vuole certo essere una rincorsa di tematiche oggi assai circolanti né una riduzione immediata di una problematica socio-politica, complessa e variegata come quella di possibili percorsi di trasformazione ed emancipazione, ad una chiave di terapia psicoanalitica¹⁰. Quanto essere invece un discorso che prova a sollecitare la configurazione di una *nuova etica del lavoro*, la quale, a mio avviso, rappresenta *il punto focale di una nuova prassi*, utopica oggi ma ricca forse di possibilità future. Da tale punto di vista riconoscimento significa diritto della soggettività moderna a riconoscersi, cioè a realizzarsi come quel *bino nell'uno* – quell'unità di corpo e mente – che oggi sia la scienza della psicoanalisi sia le scienze neurologiche sia le scienze umane più avanzate hanno messo a tema come asse centrale della loro ricerca. L'antropologia di Marx di tutto ciò non poteva saper nulla e, di conseguenza - questa una delle mie tesi più ripetute – ha consegnato all'agire emancipativo dei movimenti storici rivoluzionari un'antropologia debolissima e inadeguata. All'antropologia di Marx sfugge insomma la questione radicale che lo stesso *concetto di società è bino*, nel senso

¹⁰Per illustrare il modo “critico” in cui mi sono inserito nell'attuale dibattito sulla tematica del “riconoscimento” rimando al mio volume, *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa, Lecce 2005, e ai miei saggi, *Una libertà post-liberale e post-comunista. Riflessioni sull'etica del riconoscimento*, in «postfilosofie», 2005, n. 1 (“Riconoscimento/Misconoscimento”), pp. 121-140; *Trame del riconoscimento in Hegel*, in «postfilosofie», 2007, n. 3, (“Riconoscimento, dialettica e fenomenologia a duecent'anni dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel”), pp. 47-70; *Riflessioni sparse su Identità, Negazione, Alterità*, in F. Migliorino (a cura), *Scarti di umanità. Riflessioni su razzismo e antisemitismo*, il melangolo, Genova 2010, 13-35; *Infrasoggettività e intersoggettività. Aporie del riconoscimento hegeliano*, in F. Iannelli (a cura di) *Arte, religione, politica*, Edizioni ETS, Pisa 2013, pp. 101-114; *Riconoscimento e impossessamento del sé*, in «Parolechiave», 2013, n. 50, pp. 11-22; *Al di là del terrore. Per una nuova antropologia*, in «Rivista di Psicologia Analitica», 2013, n.36 (“Paure della contemporaneità”), pp. 39-50...

che va coniugato, con caratteristiche profondamente diverse, sia come *società esterna* che come *società interna* all'individuo.

Ed è appunto il tema dell'integrazione del soggetto, del superamento di una identità personale fondata sul dominio e sulla repressione di una parte del Sé a danno e a scapito di altre parti interiori – il tema di un superamento dell'autoritarismo e del totalitarismo interiori – che oggi sta divenendo, a me sembra, il tema etico e valoriale più centrale e più di fondo nei dibattiti più perspicaci proposti da un nuovo materialismo e da un nuovo umanesimo dell'emancipazione. Per dire cioè che, certo con passi assai incerti e fragili, è cominciata a maturare e a farsi opinione diffusa, opinione embrionalmente pubblica, la tesi che il *sentire è la base del conoscere*, che i sentimenti sono la base della mente umana. E che ogni processo di emancipazione umana ormai non potrà che tener conto di questa nuova acquisizione biologica e filosofica. Per la connessione di tale ipotesi antropologiche con il mondo del lavoro e della produzione economica rimando all'ultimo capitolo del mio libro.

Nell'ambito di tali questioni tra antropologia e politica Claudio Tuozzolo obietta al mio marxismo dell'astrazione di contraddirsi - continuando implicitamente a presupporre quel marxismo dell'alienazione che ha sempre preteso di criticare - visto che anch'io parlo di persona, di soggettività umana, di vita. Per cui nel mio argomentare «vi è, evidentemente, l'idea che *prima* dello svuotamento capitalistico vi sia un *pieno*, prima della 'spersonalizzazione' la persona piena, prima dell'individualità fittizia l'individualità concreta, l'uomo concreto»¹¹.

Ma la questione di fondo, io credo, è che la persona di cui parla il marxismo dell'alienazione (a partire dalla teoria marxiana del soggetto contenuta nei *Manoscritti del '44*, di cui pure Tuozzolo rivendica la concretezza) è un presupposto che, anziché essere concreto, è disincarnato, perché è pura socialità. Secondo quanto recita, di lì a poco, la VI tesi su Feuerbach («L'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali»), il riferimento alla naturalità corporea e biologica dell'essere umano (quello che io chiamo l'asse verticale) nei *Manoscritti di Parigi* è un mero pretesto, perché il naturale è visto, a me sembra, solo come esaltazione e rispecchiamento della potenza dell'umano. Ed anche quando l'*Ideologia tedesca* sembra richiamarsi a individui concreti e determinati a me sembra che il riferimento allo spessore e alla funzione del corpo, dopo una genericissima occorrenza iniziale, scompaia e ceda il passo a una antropologia, di nuovo disincarnata, tutta istituita sulle relazioni sociali, sul moltiplicarsi della divisione del lavoro, sulla contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione.

¹¹Cfr. l'intervento, in questo simposio, di C. Tuozzolo, *supra*, pp. 359-390.

Rispetto a tale *dematerializzazione*, a tale disincarnazione, dell'umano compiuta dal *materialismo* storico, io credo che sia necessario abbandonare l'antropologia marxiana e cercare in altre direzioni. Le sollecitazioni che nascono dalla psicoanalisi freudiana, assunta non come terapia ma come filosofia e antropologia, mi sembrano essere estremamente utili in questo senso. Non a presupporre una pienezza. Tutt'altro. Quanto invece a indicarci come variegata e articolata sia l'interiorità umana. Quanto difficile sia la sua nascita a soggetto concreto e individuato. Quanto tale concretezza sia solo l'esito di un processo – spesso invece non riuscito – di riconoscimento e socializzazione. *Le tre logiche* che strutturano la psiche umana secondo Freud – e su cui mi sia consentito di citare i numerosi saggi che ho scritto al riguardo¹² – ci danno la base antropologica per dichiarare che il pieno non è stato mai né del presente né del passato, potendo essere, forse, solo del futuro.

Si tratta cioè, abbandonando un'antropologia dell'alienazione, di uscire dalla coppia idraulica del *pieno/svuotamento del pieno* e di cominciare a ragionare nei termini di un'antropologia kantiana delle facoltà eterogenee, radicalizzata e completata attraverso l'istanza dell'inconscio. La possibile integrazione e sintesi di quest'*uomo kantiano* (il riconoscersi dentro se stesso) non può d'altro canto darsi senza la coalescenza in esso dell'*uomo hegeliano*, cioè delle relazioni sociali di riconoscimento. È quanto io provo a tematizzare con l'incrocio di «asse verticale» e di «asse orizzontale»¹³ come struttura fondamentale della soggettività umana. La mancata compenetrazione di quei due assi costituzionali espone infatti l'essere umano ad una cattura, consumata in varie forme, al dominio dell'astratto. Si tratta dunque di studiare la complessità di quegli assi, la loro reciproca eterogeneità ed, insieme, la loro possibile consustanzialità: le molteplici combinazioni, fisiologiche e patologiche, che dalla loro connessione o sconnesione possono derivare, nel configurare tipologie diverse dell'umano.

Di tutto ciò, si ripete, l'antropologia marxiana non poteva o non voleva saper nulla. Ecco perché io ho provato ad estrarre il Marx dell'astrazione dal Marx della contraddizione e a condurlo a intrinseca coerenza, ontologica e logico-epistemologica. Con il convincimento che se non si percorrono nuovi sen-

¹²R. Finelli, *Al di là di una logica del sì e del no*, in «Psicoterapia e Istituzioni», 1998, n. 1, pp. 61-76; *Le tre logiche della 'Vorstellung' nella filosofia della mente di S. Freud*, Introduzione a: M. De Lillo, *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Pensa, Lecce 2005, pp. 9-36; *Perché l'inconscio 'non' è strutturato come un linguaggio*, Introduzione a: S. Freud, *Compendio di psicoanalisi e altri scritti*, tr. it. a cura di R. Finelli e P. Vinci, Newton Compton, Roma 2010, pp. 7-30.

¹³Per l'introduzione di questa terminologia il riferimento d'obbligo è all'opera dello psicoanalista A. B. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Una ipotesipsicoanalitica*, Borla, Roma 1992.

tieri continueremo a camminare sugli *Holzwege*, che, come si sa, si perdono e si smarriscono nei boschi.