

# MARXISMO DELL'ASTRAZIONE E INDIVIDUALITÀ

**FRANCESCO TOTO**

*Università di Roma Tre*

*Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo*

francescotot@gmail.com

## ABSTRACT

This article discusses Roberto Finelli's latest book ("An accomplished patricide. Marx's final confrontation with Hegel") by focusing in particular on the theme of individuality. Firstly, it reconstructs the different role played by this theme in the thought of Hegel and Feuerbach as well as in Marx's early and late writings. Secondly, it highlights an important theoretical tension that, in relation to the question of individuality, potentially jeopardizes Finelli's discourse and its coherence. Is individuality independent from social relation or is it established by the relationship itself? In the former case, how can the abstraction of capital be considered "real"? And in the latter, how is it possible to think the individual's resistance to this abstraction?

## KEYWORDS

Marx, Hegel, Feuerbach, Individuality, Abstraction, Recognition.

Non è semplice, per me, parlare dell'ultima fatica di Roberto Finelli: non sono uno specialista né di Hegel né di Marx, e il legame affettivo che unisce l'allievo al maestro rischia di distorcere l'imparzialità del primo rispetto al secondo, spingendolo vuoi a sposarne acriticamente le tesi vuoi, al contrario, a rivendicare la propria autonomia attraverso un rifiuto non meno cieco. Per aggirare questo doppio ostacolo mi atterrò nelle pagine seguenti a un duplice protocollo di lettura. In primo luogo, mi accosterò al lavoro di Finelli con l'intenzione di valutarne la verità intesa non come adeguazione a un oggetto esterno, maggiore o minore di capacità di restituire il senso dei testi marxiani e del loro problematico rapporto con quelli hegeliani, ma come adeguazione rispetto al proprio oggetto interno: considererò cioè *Un parricidio compiuto* non come il saggio di storia delle idee che pure senza dubbio è, ma come un testo filosofico e a partire dalle tesi filosofiche che lavorano all'interno stesso dello stesso discorso storiografico. Questo approccio mi sembra autorizzato da quella solidarietà che ha sempre unito la filosofia e la storia della filosofia,

l'elaborazione teorica e la ricerca storiografica, e che certo non è estranea alla storia del marxismo. Questo approccio mi sembra in qualche modo richiesto dalla natura stessa del libro, che sin dall'*Introduzione* invita a leggere l'intero lavoro come esempio di una storiografia "terapeutica", che si ostina a tornare sulla scena del "parricidio" marxiano per facilitare la riemersione di un rimosso e la liberazione delle potenzialità di futuro in esso contenute. In secondo luogo, mi concentrerò su un tema particolare, quello dell'individualità, e lo farò servendomi di uno specifico strumento di oggettivazione, di messa a distanza dei possibili condizionamenti soggettivi: lo strumento della ricerca lessicale. Ho scelto la questione dell'individualità perché chiunque conosca Roberto Finelli sa bene che si tratta di un tema a lui caro, e chiunque abbia letto il suo *Parricidio compiuto* sa bene che rappresenta uno dei *leitmotive* della complessa trama del libro. Ho invece scelto di servirmi di un metodo lessicografico, che come è giusto non ha lasciato traccia nella versione definitiva di questo testo, perché mi sembrava che la raccolta e la conseguente organizzazione delle oltre cinquecento occorrenze di termini legati alla nozione di individuo permettesse una visione sinottica del testo, delle sue stratificazioni, delle sue tensioni. Poiché in Finelli il lavoro dello storico non è mai separato da quello del filosofo, per semplicità esporrò i risultati di questa ricognizione concentrandomi prima sul modo in cui l'individualità viene chiamata in causa nella ricostruzione critica del pensiero di Hegel e Feuerbach, come anche del giovane e del vecchio Marx, per mettere alla fine in luce quella che ai miei occhi rappresenta la principale tensione interna al pensiero di Finelli. Partiamo allora da Hegel.

Nell'analisi presentata da Finelli Hegel rappresenta senza dubbio un oggetto ambivalente, oggetto al tempo stesso di valorizzazione e di critica. La valorizzazione è legata innanzitutto alla sua capacità di sfidare il contrattualismo sul suo stesso campo di gioco. Il paradigma contrattualistico parte dal presupposto intellettualistico di individui atomizzati, la cui identità precede ogni relazione e costringe dunque a pensare la socializzazione attraverso decisionistico di un contratto, come un artificio che resta strutturalmente estraneo alla natura di uomini che può proteggere dalle reciproche aggressioni solo attraverso la limitazione delle loro libertà e dei loro desideri. Attraverso il paradigma del riconoscimento e la nozione di "eticità" a cui esso dà corpo Hegel non rinuncia al primato moderno dell'individualità, ma riesce a concepire un individuo che si costituisce attraverso l'incontro con l'altro attraverso la mediazione delle istituzioni che regolano i differenti ambiti di socializzazione. La valutazione positiva del pensiero hegeliano è quindi al tempo stesso legata al suo tentativo di concepire un universale concreto, in grado di tenere insieme individuazione

e universalizzazione attraverso l'articolazione di logiche sociali distinte. Questo tentativo è messo in evidenza da Finelli attraverso la trattazione hegeliana di famiglia, società civile e corporazione contenuta nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La famiglia è fondata sul vincolo fusionale dell'amore e della cura reciproca. In seno alla famiglia l'individuo si vede riconosciuto nei suoi bisogni più personali, relativi alla sua corporeità ed emotività, ma resta ancora imprigionato nel ruolo preassegnatogli dalla struttura istituzionalizzata della parentela. La società civile poggia invece sullo scambio dei prodotti del lavoro e sugli automatismi del mercato: i medesimi individui che per un verso si presentano atomisticamente separati l'uno dall'altro, avulsi sia da dipendenze personali che da legami comunitari presupposti, si rivelano per altro verso vincolati l'un l'altro in ragione della loro comune subordinazione a un'istanza impersonale ed astratta, indipendente dalla volontà di ciascuno. In questo contesto regolato dall'astrazione del mercato gli individui non sono più riconosciuti per le qualità individuali che li differenziano gli uni dagli altri, ma per quella astratta autonomia che li accomuna tutti sotto il segno dell'eguaglianza. Il deficit di individualità comportato da queste prime forme di socializzazione è colmato dalla corporazione, che rappresenta l'ultimo momento della società civile e il passaggio da questa allo Stato. La corporazione è costituita dalla comunanza di ordini o di professioni, e il riconoscimento veicolato da questa nuova istituzione è legato alla perfezione dell'arte e alla qualità dei prodotti. La corporazione rappresenta quindi la soluzione hegeliana del problema di una socialità concreta, capace cioè di tenere assieme individuazione e socializzazione, perché al suo interno gli individui non sono più riconosciuti per la loro universale autonomia, ma per ciò che li singolarizza.

Finelli non si limita però a valorizzare l'alternativa alla concezione contrattualistica del legame sociale rappresentata dalla filosofia sociale e la teoria del riconoscimento hegeliane, delle quali non manca di sottolineare i limiti, il fallimento al quale va incontro il loro tentativo di pensare un universale concreto all'altezza delle sfide della modernità. In primo luogo, per Finelli il riconoscimento hegeliano privilegia in maniera unilaterale la dimensione orizzontale del rapporto con l'altro su quella verticale del rapporto con il corpo proprio e con l'emotività dischiusa da questo rapporto. Emblematico è in questo senso il caso del rapporto servo/signore, nel quale il signore può affermarsi come tale proprio perché a differenza del servo riesce a trascendere la bisognosità naturale connessa alla dimensione meramente biologica della riproduzione della vita, e il servo diviene signore del signore unicamente attraverso quella disciplina del lavoro che gli insegna a tenere a freno il desiderio e a rinunciare al godimento. In secondo luogo, il privilegio accordato al rapporto intersoggetti-

vo mediato dal linguaggio tende a sfociare in una concezione della socializzazione come astrazione. Socializzazione viene in altre parole a significare essenzialmente deindividualizzazione, subordinazione del proprio essere, sentire ed agire a una normatività che nella propria universalità non può fare a meno di restare esterna all'individuo. In questo modo Hegel riesce bensì a pensare il carattere specifico della modernità, nella quale l'individualità autonoma che funge da protagonista del percorso di socializzazione non può essere se non una individualità astratta, che paga la propria autonomia con l'assoggettamento a un'istituzione esterna ed estranea come il mercato. Vi riesce, tuttavia, solo a condizione di rendere impensabile quella compenetrazione di individuazione e socializzazione che pure costituisce uno dei suoi obiettivi fondamentali. È proprio questa concezione della socializzazione come astrazione che destina al fallimento i tentativi hegeliani di afferrare la possibilità di una socialità capace di connettere universalità e singolarità: la corporazione alla quale viene demandato il compito di rendere praticabile questa connessione finisce per apparire a uno sguardo più attento come un'indebita intromissione di un istituto pre-moderno nel tessuto della società civile moderna retta dagli automatismi del mercato, come un corpo estraneo nel cuore della modernità.

L'ambivalenza del giudizio sulla concezione hegeliana del nesso tra individuazione e socializzazione risulta ambivalente cede il passo a una valutazione molto più univocamente negativa quando Finelli arriva a trattare del pensiero feuerbachiano e del feuerbachismo consapevole o inconsapevole del giovane Marx. L'antropologia feuerbachiana viene infatti descritta a partire da quello che viene considerato il suo deficit antropologico fondamentale, che consiste nella svalutazione dell'individuo e della sua singolarità comandata un'ontologia comunitaria. Sullo sfondo di una tale ontologia, che non ammette nessuna discontinuità tra il Sé e l'altro da sé, la vita del genere si impone come l'unica vera vita, della quale la vita dell'individuo non può dunque essere che un aspetto, un riflesso. La comunanza di essenza da cui le individualità umane sono definite come espressioni fondamentalmente indifferenti di un medesimo genere fa sì che esse non possano mai incontrarsi nella forma del conflitto, ma solo in quella dell'integrazione e dell'arricchimento reciproci: mai come limite, ma sempre e solo come complemento, occasione di superamento della propria finitezza e di una superiore adeguazione alla loro comune essenza generica. Diversamente da Hegel Feuerbach non può dunque pensare la costituzione della soggettività in modo dialettico, come una sintesi di identità e alterità mediata da opposizioni e lacerazioni con l'altro fuori di sé e con l'altro dentro di sé, ma solo in modo analitico, perché l'individuo è immediatamente, naturalmente, unilateralmente risolto nella propria vocazione comunitaria. La stessa

critica feuerbachiana della religione attraverso la categoria dell'alienazione può essere letta in questi termini analitici. La dimensione generica e comunitaria della vita non scompare quando l'individualismo perviene a disgregare la comunità fusionale del genere separando gli individui gli uni dagli altri e dalla loro essenza comune. Al contrario, essa ricompare in maniera fantasmatica nella figura della divinità: divinità che non è dunque *altro* dall'essenza umana, ma questa essenza stessa in quanto proiettata fuori di sé, come un predicato che si autonomizza dal soggetto e si fa esso stesso soggetto. Questa forma alienata contiene tuttavia in sé le ragioni del proprio superamento. Il materialismo di Feuerbach si rivela in questo modo come una dissimulata filosofia idealistica dell'identità, che riesce a superare l'individualismo della società moderna solo negando ogni eccedenza delle esistenze individuale rispetto alla loro comune essenza generica e riducendo l'intera vicenda del genere umano alla storia della perdita e della riconquista di un'identità presupposta.

La critica rivolta a Feuerbach è la stessa che viene indirizzata anche al giovane Marx. Tralascio qui l'analisi del Marx della *Rheinische Zeitung*, della *Questione ebraica* e dei *Manoscritti del '44* per limitarmi a ricordare le pagine dedicate al materialismo storico presentato nell'*Ideologia tedesca*, che contro un'antica tradizione Finelli reinclude non senza ragioni nel periodo giovanile. Attraverso l'esame dell'opposizione tra *Praxis*, *Thätigkeit* e *Selbstbethätigung* da una parte e *Arbeit* dall'altra, queste pagine sottolineano in un primo momento la divaricazione che oppone queste diverse sfere della vita umana e in un secondo momento la più nascosta articolazione che si cela al di sotto della loro apparente opposizione. La prima polarità designa un'attività onnilaterale attraverso la quale l'essere umano oggettiva le proprie capacità creative attraverso la trasformazione del suo ambiente naturale e sociale. In questo senso si tratta di un'attività propriamente umana, intrinsecamente collettiva, priva al suo interno di ogni contraddizione e contrapposizione individualistica, attraverso la quale si produce e si conferma una individualità capace di esprimere in maniera adeguata l'universalità del genere. L'*Arbeit* rappresenta invece, almeno a prima vista, una modalità di azione nettamente contrapposta alla prima. Il lavoro è una espressione di passività, perché finalizzato alla soddisfazione dei bisogni meramente fisici legati alla riproduzione naturale del singolo individuo, e come tale *imposto* all'individuo al pari di una necessità esterna, di un destino. Esso non rappresenta un'attività collettiva priva di scissioni, ma un'operazione che persegue un interesse intrinsecamente individualistico, separato da ogni interesse più generale. Analogamente, esso non rappresenta l'attività onnilaterale nella quale l'uomo trova conferma di sé e delle proprie

capacità creative, ma un'attività alienata, resa parziale e limitata dalla divisione del lavoro.

Dopo aver messo in evidenza questa opposizione, Finelli mostra che a uno sguardo più attento il rapporto tra *Praxis* e *Arbeit* non si lascia più ridurre a quello di una reciproca estraneità, nella misura in cui il lavoro viene a rappresentare la forma nella quale la *Praxis* afferma sé stessa in una forma ancora alienata. Nella società borghese moderna, infatti, la divisione del lavoro non può radicalizzare la reciproca estraneità degli individui e la frammentazione delle loro attività lavorative senza radicalizzare al tempo stesso la loro reciproca dipendenza, trasformando il lavoro individuale nell'espressione dell'universale cooperazione di ognuno con tutti e producendo in questo modo individui universali ed emancipati da qualunque vincolo naturalistico o individualistico. Se il comunismo rappresenta la produzione comunitaria e consapevole di una vita propriamente umana, di individualità non più astrattamente separate, spinte dalla loro stessa universalità a produrre non per i propri bisogni naturalisticamente intesi ma per il bene dell'intera umanità, allora bisogna dire che il comunismo opera all'interno stesso del capitalismo: il capitalismo non è l'*altro* del comunismo, ma il comunismo stesso in quanto si afferma in modo automatico e inconsapevole. La presenza occulta dell'universale nell'individuale, l'immanenza della *Praxis* nell'*Arbeit* che pure ne rappresenta per altro verso la negazione, obbliga a pensare il comunismo come l'esplicitazione di qualcosa che è implicitamente già presente nello specchio deformato del capitalismo: come traduzione di una medesima attività collettiva da una forma alienata a una forma intenzionale e cosciente. Il Marx della *Ideologia tedesca* ripete inconsapevolmente i moduli teorici basilari del presunto materialismo feuerbachiano. Il materialismo storico elaborato da Marx in opposizione a Feuerbach cade infatti vittima della feuerbachiana metafisica del genere e della scansione analitica, piuttosto che dialettica, del passaggio dall'alienazione al recupero di sé: di quella negazione dell'individualità e di quella concezione del superamento della frammentazione individualistica della modernità che il Marx della *Questione ebraica* e dei *Manoscritti* aveva già ereditato da Feuerbach stesso coerentemente con gli aspetti più deleteri del pensiero hegeliano.

Seguito Finelli nella sua ambivalente ricostruzione del pensiero hegeliano e nella critica alla semplificazione di cui è oggetto da parte di Feuerbach e del feuerbachismo inconsapevole del Marx del giovane Marx possiamo ora rivolgerci ai luoghi nei quali l'autore problematizza la questione dell'individuo nel Marx della maturità: nel Marx del circolo presupposto-posto, che nonostante ogni residuo e ogni autofraintendimento è realmente pervenuto a tagliare i

ponti con la propria precedente filosofia della storia, e che proprio grazie a questa cesura autorizza a considerare il “parricidio” che dà il titolo all’opera come “compiuto”. Tra le sezioni più significative del *Parricidio* mi sembra che si possano annoverare quelle sul lavoro astratto e sulle le macchine. La tesi fondamentale è quella secondo la quale a partire dai *Grundrisse* l’astrazione del lavoro non è più quella che nel giovane Marx travagliava l’individuo egoista in ragione della sua chiusura in sé stesso, della sua conseguente separazione dai suoi simili e dall’universalità della sua essenza generica, della sua alienazione dalla propria prometeica creatività. L’astrazione di cui parla il Marx della maturità va intesa in primo luogo quella di un lavoro separato dai mezzi di produzione, privato di ogni mediazione e di ogni relazione possibilmente attiva con il mondo-ambiente e ridotto dunque alla nuda corporeità della forza-lavoro. Proprio in quanto definita dalla separazione dai mezzi di produzione, l’astrazione assume però anche un altro significato. I mezzi di produzione dai quali è separato non si presentano più come gli strumenti attraverso i quali il lavoro umano riesce a trasformare una materia prima in vista della produzione di un valore d’uso, ma come macchine, sistemi di relazioni che non possono produrre beni di consumo senza produrre al tempo stesso specifiche forme di individualità. Il lavoro integrato nel sistema delle macchine è quindi lavoro astratto anche nel senso in cui questa integrazione lo sottopone a un controllo che passa attraverso la regolamentazione scientifica di procedure rigidamente codificate, e lo riduce a prestazioni desoggettivate, deindividualizzate, svuotate al tempo stesso di ogni differenza, di ogni particolarità, di ogni intenzionalità, di ogni controllo da parte del singolo sul complesso del processo produttivo. In questo secondo senso il lavoro è astratto, insomma, perché in esso l’individuo si ritrova invaso da un universale che nega in linea di principio ogni individualità e lo trasforma in una mera parvenza di individuo. Da questo punto di vista il lavoro astratto rappresenta il risultato della sussunzione del lavoro al capitale, attraverso la quale quest’ultimo si fa valere come il vero soggetto astratto della modernità, principio di produzione non solo di merci, ma anche di rapporti sociali, di soggettività adeguate a questi rapporti, delle forme simboliche nelle quali si dissimulano questi rapporti. Per il Marx della maturità l’individuo non può più rappresentare una soggettività autonoma e preesistente al rapporto sociale, che si socializzerebbe solo in un secondo momento. Attraverso la sintesi della forza lavoro e dei macchinari, attraverso la coazione e la normalizzazione esercitate da apparati tecnologici solo apparentemente neutrali, il capitale pone i propri stessi presupposti plasmando individualità che si riducono a semplici *Caraktermasken*, incarnazioni di funzioni sociali preassegnate, integrate in rapporti di sfruttamento e di dominio ai quali risul-

tano dunque incapaci di opporre resistenza. L'essenza della società moderna è costituita da rapporti di produzione asimmetrici, che però nella sfera superficiale della circolazione si dissimulano ideologicamente nella parvenza di rapporti di riconoscimento tra individui egualmente liberi. Si capisce in che senso Finelli possa leggere la teoria marxiana attraverso il paradigma hegeliano del circolo presupposto-posto: il capitale non può imporsi come soggetto della storia e affermarsi come astrazione praticamente vera senza porre esso stesso i propri presupposti, senza svuotare cioè le individualità di ogni interiorità riducendole a semplici silhouettes, meri simulacri di sé stesse.

Il percorso che abbiamo seguito finora lascia emergere alcune tensioni interne al lavoro storiografico di Finelli, a mio avviso strettamente connesse a una tensione latente alla sua filosofia. Un primo segno di queste tensioni è riscontrabile nell'approccio al pensiero hegeliano. Finelli valorizza positivamente lo Hegel del riconoscimento, per il quale l'individuo non precede il rapporto sociale di cui è al contrario il prodotto, mentre critica lo Hegel nel quale non c'è socializzazione che non sia al tempo stesso negazione delle individualità. Poiché l'individualità non potrebbe essere negata dalla socializzazione senza esserle in qualche modo presupposta, non è chiaro come sia possibile che la verità colta da Hegel contro le mistificazioni dell'individualismo contrattualistico sia quella di una produzione sociale delle individualità, mentre la verità tradita dallo stesso Hegel sia quella di un'individualità indipendente e irriducibile rispetto a questa produzione. L'oscillazione tra due posizioni teoriche possibilmente incompatibili che diviene visibile nella lettura del pensiero hegeliano è però tutt'altro che isolata. Finelli critica la concezione della socializzazione come deindividualizzazione che attribuisce a un certo Hegel, a Feuerbach e al Marx ancora feuerbachiano degli scritti giovanili, ma accoglie positivamente il circolo del presupposto-posto che il Marx della maturità eredita dallo Hegel della *Scienza della logica* e attraverso il quale giunge a pensare il capitale come un'astrazione praticamente vera, un processo che non riconosce più nessuna individualità presupposta al nesso sociale da esso stesso istituito, e anzi nessuna individualità che non sia ridotta a mera parvenza. Rigorosamente assunta, questa valorizzazione del Marx dell'astrazione contro il Marx giovanile della contraddizione e la conseguente esclusione di ogni soggettività eccedente l'orizzonte di socializzazione strutturato dal capitale rischiano di rendere inconcepibile ogni politica dell'emancipazione. La soluzione di questa difficoltà ipotizzata da Finelli ha però tutta l'aria di un paradosso. Essa si basa infatti sulla possibilità di assumere il riconoscimento non più in termini hegeliani come vettore di una socializzazione basata su deindividualizzazione, ma nei termini psicanalitici di un fattore di individuazione: di un'individuazione au-



tentica e intesa come vera e propria realizzazione di sé, capacità di coincidere profondamente con la corporeità di quel sentire al quale è legata la più propria e irripetibile singolarità dell'individuo. Questo riconoscimento è in grado di produrre un'integrazione, tra la dimensione orizzontale o intersoggettività e quella verticale o infrasoggettività, nella quale l'essere riconosciuto nella propria singolarità da parte dell'altro può valere come la preconditione del riconoscimento di sé e dell'adesione al proprio più vero sentire, e il riconoscimento di sé come la preconditione del riconoscimento dell'altro, del lasciar-essere l'altro nella sua singolarità. Proprio la circolarità virtuosa di questo doppio riconoscimento è allora chiamata a rendere praticabile un territorio nel quale il Sé e l'Altro possano trovare nel loro incontro non solo un limite, ma una premessa della loro comune liberazione dagli ostacoli interni ed esterni alla loro libertà.

L'aspetto paradossale di questa soluzione è rappresentato dalla mobilitazione di un lessico dell'autenticità che sembra acquisire il suo senso solo in una cornice teorica nella quale una soggettività presupposta al nesso sociale capitalistico possa ritrovare sé stessa dopo essersi alienata in una socializzazione fallace, vale a dire nella stessa struttura concettuale che costituisce il principale bersaglio polemico della critica finelliana al feuerbachismo del giovane Marx. Bisogna forse credere che il giovane Marx, buttato fuori dalla porta, rientri nascostamente dalla finestra? La funzione attribuita all'interiorità del sentire quale luogo più proprio dell'individualità sembra in effetti entrare in conflitto con la formulazione più rigorosa del marxismo dell'astrazione e della sua demarcazione rispetto al marxismo della contraddizione. Se è data la singolarità del sentire come luogo di resistenza alla sussunzione della vita al capitale allora il circolo del presupposto-posto si spezza, mostra anzi di non essersi mai potuto chiudere: la capacità del capitale di affermarsi come astrazione praticamente vera producendo soggettività pienamente integrate alla cattiva infinità della propria accumulazione subisce uno scacco, scontrandosi contro l'eccedenza di una soggettività riottosa a lasciarsi piegare alle sue logiche. E se non si recede dalla formulazione più rigorosa del circolo del presupposto-posto non si rischia poi di concepire il riconoscimento dal quale dovrebbero essere promosse l'autenticità e la realizzazione di sé richieste da una socializzazione concreta nei termini di un dover-essere incapace di scalfire l'essere del capitale, oppure capace di scalfirlo solo a patto di presupporre un soggetto capace di farsene progettualmente e volontaristicamente carico, reintroducendo così quella teoria idealistica della causazione che pure Finelli non manca di rifiutare? Non è forse proprio alla luce di questa dimensione che si può definire etica che si devono leggere i passi nei quali Finelli parla della compenetrazione di

socializzazione e individuazione come un “valore” o come un’“utopia” da promuovere? E non è forse solo alla luce di una teoria idealistica della storia che diventa possibile assegnare alla formulazione teorica di una nuova antropologia materialistica del riconoscimento un ruolo fondamentale nella realizzazione di questo valore o di questa utopia? Non mi sembra affatto chiaro come sia possibile tenere assieme, da un lato, la valorizzazione del circolo presupposto-posto messa a punto dal Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale*, secondo il quale il capitale rappresenta un soggetto impersonale e astratto che pone esso stesso i propri presupposti pervadendo e riducendo a sé la totalità del reale, e, dall’altro lato, la rivendicazione del riconoscimento o dell’individualità come luoghi di autenticità e di resistenza rispetto all’astrazione del capitale.

La mia impressione è che Finelli si renda conto di queste difficoltà, che non manca talvolta di mettere rapidamente a tema, e che in qualche modo offra una sia pure obliqua e senz’altro discutibile soluzione. Finelli non sembra retrocedere di un passo dal marxismo dell’astrazione, che ai suoi occhi si identifica con il pensiero del Marx maturo, ma che in fondo è il suo stesso pensiero. Per Finelli l’idea marxiana del capitale come un’astrazione praticamente vera non solo non è stata smentita dalla storia, ma trova la propria più piena conferma e realizzazione proprio nella contemporaneità postfordista. Il postfordismo rappresenta infatti ai suoi occhi il momento nel quale la maschera di un lavoro individualizzato e concreto, auto-organizzato e creativo, ricco di variazioni e di libertà, nasconde la realtà di un lavoro astratto, etero diretto, codificato, prefissato, stereotipato, omologato, incapace di interazione con la corporeità, con l’emotività, con i progetti di vita dei singoli, e individui incapaci di ogni individuazione e interiorizzazione. A fronte di questo svuotamento il riconoscimento non rappresenta un criterio diagnostico in grado di individuare le patologie soggettive e sociali a partire da una normatività presupposta, ma, innanzitutto, un concetto finalizzato a colmare il vuoto teorico di un marxismo dell’astrazione altrimenti destinato a risolversi nella scienza senza speranza della totalizzazione capitalistica. Esso rappresenta inoltre una tendenza immanente al capitalismo, debitrice delle proprie potenzialità egemoniche alla stessa ideologica promozione delle individualità da parte del capitale, alla promessa di libertà e di eguaglianza che il capitalismo non può fare a meno di esprimere e tradire. Infine, esso costituisce una pratica storicamente situata, che a partire dal ’68 ha cominciato a rimettere in discussione sia l’egemonia dell’individualismo liberale che il rigido egualitarismo comunista. Questi accenni aprono senza dubbio una prospettiva più complessa, nella quale la valorizzazione delle individualità e del suo riconoscimento non è più comandata da una verità antropologica relativa alla natura stessa dell’uomo, ma rappre-

senta la posta in gioco di un conflitto storicamente situato e legato a una fase specifica del capitalismo, una bandiera attorno alla quale può valere la pena raccogliersi nell'attuale lotta culturale proprio per via della sua capacità di sfidare l'ideologia del tardo capitalismo sul suo stesso terreno. Gli accenni disseminati nel testo sono senz'altro gravide di suggestioni e di possibilità teoriche che sarebbe valso la pena di seguire in una forma meno rapsodica e più sistematica. Ciò nonostante, mi domando se siano sufficienti ad aggirare quello che mi sembra il problema fondamentale della riflessione di Finelli, vale a dire il duplice aut-aut al quale ci costringe a confrontarci. Da una parte, si deve scegliere tra l'accettazione e il rifiuto di una soggettività presupposta. Si può senza dubbio accettare una simile soggettività, come Finelli sembra fare nei passi in cui occasionalmente parla di una "occupazione", di una "colonizzazione", di uno "svuotamento" del soggetto da parte del capitale, e che sembrano concepire la soggettività che precede la propria invasione come un territorio vergine e ancora traboccante di senso, ma prendere questa posizione significa precludersi la possibilità di pensare la soggettività come un prodotto vuoi del riconoscimento vuoi del capitale. Se al contrario si accoglie l'idea della soggettività come un prodotto sociale, come Finelli sembra propenso a fare, sembra si debba scegliere tra la possibilità del riconoscimento di imporsi come dispositivo intersoggettivo di produzione di soggettività eccedenti e l'idea di un'astrazione praticamente vera, che giunge ad assimilare o integrare tutto ciò che gli oppone resistenza. Se la soggettività esiste solo come integrata al processo di accumulazione, allora come pensare il riconoscimento? Ma se il riconoscimento è possibile, allora come pensare la realtà dell'astrazione?