

ASTRAZIONE E CAPITALISMO

ALCUNE NOTE SU MARX

Raffaele Sbardella

I limiti delle note che seguono, la cui stesura iniziale risale al 1991, risultano immediatamente evidenti. Si tratta di una serie di appunti privi di una sufficiente sistematicità: la riflessione infatti non ha ancora raggiunto compiutamente un livello di strutturazione bastevole alla propria organica definizione. Può essere inoltre rilevata una certa propensione alla ripetizione, ma, a nostra parziale discolpa, dobbiamo far presente che questa molte volte è solo apparente, fornendo invece l'occasione per approfondimenti e significativi spostamenti in avanti dell'analisi. Vogliamo sperare comunque che tutto ciò possa offrire spunti di riflessione ulteriore.

1. Riannodare i fili bruscamente spezzati della riflessione su Marx, è un compito oggi di estrema difficoltà. Non possiamo nascondercelo, con l'introduzione della nuova macchina informatica, duplice è stata la vittoria del capitale: ha costretto ad una forte accelerazione la crisi dei regimi del socialismo reale reintroducendo in essi forme politiche entro cui rendere possibile la propria libera circolazione e il proprio sviluppo; e ha sconfitto duramente la classe operaia, costringendola alla passività e al silenzio, là dove invece era in atto una trasformazione radicale della base tecnica della propria valorizzazione. La fuga dal marxismo è stata scomposta e precipitosa. Spettacolo per molti aspetti squallido, come ogni trasformismo repentino e aggressivo, ma non omogeneo. Anche se il crollo del socialismo reale e la sconfitta operaia nei paesi del "libero" occidente si sono fra loro intrecciati e potenziati l'un con l'altro, gettando sull'opera di Marx un'ombra di inattualità così densa da sembrare a tratti, almeno qui in Europa, un definitivo tramonto, permangono comunque differenze sostanziali: mentre all'Est sono state demolite tra mille altre cose anche le statue di Marx, ma in realtà ciò che si intendeva distruggere era il potere soffocante di un'ideologia che con Marx, è bene chiarire subito, ha sempre avuto legami esclusivamente esteriori e nominalistici; nei paesi dell'occidente capitalistico ciò che si tentava di rimuovere e liquidare era al contrario il marxismo vivente della conflittualità operaia, l'autentica proiezione teorica di una lotta contro lo sfruttamento e l'alienazione. Quindi due situazioni storiche tra loro radicalmente diverse.

Rispetto alla prima, cosa poter dire? Anche se il "crollo" dell'ideologia marxista, dominante nei regimi del socialismo reale, ha trascinato con sé l'immagine stessa di Marx, e la sua deriva si è conclusa decisamente a destra, francamente non possiamo dire di provare rimpianti: liberi finalmente da un incubo durato fin troppo. Rispetto invece alla sconfitta di quel marxismo che nei paesi del "libero" capitalismo era divenuta l'espressione più autentica della conflittualità operaia, il discorso è radicalmente diverso:

in questo caso i pentimenti, le abiure di massa e i tentativi di liquidazione hanno obiettivamente rappresentato un momento del conflitto tra capitale e lavoro, un attacco alla identità e alla soggettività del collettivo operaio. Il discorso in quest'ultimo caso si fa più articolato e complesso.

Tutti quelli che si erano formati all'interno delle scuole di partito e avevano le proprie radici ideologiche nel cosiddetto materialismo dialettico (un "marxismo" legato al potere delle burocrazie del movimento operaio, fondato esclusivamente sui testi di Engels, in realtà un rozzo strumento teorico, una mescolanza di positivismo ottocentesco e idealismo dialettico, all'interno della quale il primo è di continuo surrettiziamente interpolato nel secondo, elemento quest'ultimo che qui in Italia viene rivisitato alla luce del pensiero crociano), hanno direttamente subito gli effetti devastanti del crollo dei regimi socialisti: così, anche se avanzata era la revisione a destra del loro patrimonio ideologico, hanno rotto ogni residuo indugio liberandosi definitivamente di un fardello divenuto oramai troppo ingombrante. Invece di problematizzare il "marxismo" delle loro origini, hanno mantenuto fermo l'errore iniziale, la convinzione cioè di possedere l'unica vera chiave interpretativa del pensiero di Marx, in modo da poterlo presentare come l'origine di tutti gli errori, o meglio il socialismo reale come l'unica realizzazione possibile delle sue idee. Le conseguenze di questa malafede teorica sono note: eternizzazione della società capitalistica e riscoperta degli aspetti più conservatori del pensiero politico premarxista.

Chi invece proveniva da una storia diversa, più vicina alle lotte dell'operaio-massa, è stato indotto a cogliere nella sconfitta di questa determinata composizione di classe e nel successivo silenzio operaio, il punto di avvio di un processo di estinzione della classe operaia (o comunque di trasformazione così radicale da smarrirne i tratti storicamente significativi), mentre nel capitalismo vincente un sistema capace di evolvere in direzione del suo stesso superamento. Una realtà questa che ovviamente gli strumenti teorici di Marx non avrebbero potuto più cogliere nella sua verità: si pensa che sia oramai superato storicamente e definitivamente l'oggetto stesso della sua analisi. All'interno di questo contesto, Marx rimane purtuttavia un grande pensatore, ma un "classico" e in quanto tale dev'essere trattato. Pertanto la liquidazione - risultato in gran parte di una forte delusione nei confronti di una soggettività operaia che ha avuto il torto di essere stata sconfitta - acquista dei modi più distaccati, e l'ideologia post-industrialista che la sostanzia, questa variante sociologica del pensiero debole, solo in alcuni casi entra direttamente in polemica.

2. All'interno di una situazione caratterizzata dall'indifferenza e in alcuni casi anche dall'ostilità, chi tenta di resistere naturalmente non manca. Non sono molti, ma paradossalmente molti sono i marxismi, molti e non più in comunicazione tra loro: l'assenza di un referente sociale, di un soggetto collettivo ben definito, ha determinato la frantumazione della discussione e la chiusura di ognuno nello specifico della propria ricerca. Così di fronte alla "inattualità" di Marx e agli ostacoli oggettivi che la riflessione incontra, la reazione più diffusa è quella di chiudersi in un atteggiamento debole e contraddittorio: si accenna ad una timida difesa ma allo stesso tempo ci si prepara alla fuga; si sottolinea il valore insostituibile di Marx e assieme se ne riconoscono i limiti, gli aspetti ormai obsoleti, se ne riconosce in qualche modo la "crisi". Si pensa che l'opera di Marx per essere ancora positivamente e produttivamente utilizzata, debba essere sorretta immettendo in essa altre dottrine o tradizioni di pensiero più aderenti alla nuova realtà. Si pensa, insomma, ad un "rispettoso" aggiornamento, ad una revisione attualizzante, ma in realtà tutti questi tentativi quasi sempre si risolvono in una mescolanza di elementi teorici difforni, non di-

geriti, che nel momento stesso in cui entrano in contatto si elidono nella loro reciproca insignificanza. Diverso sarebbe il risultato se si giungesse ad una autentica compenetrazione di pensieri diversi, capace cioè di rispettare di ognuno l'identità e l'intima necessità logica.

E' chiaro che per tutti questi tentativi di "aggiornamento", la non visibilità della classe operaia, l'assenza di un soggetto collettivo e di un centro attivo di aggregazione sociale sono dati che, non essendo ricondotti al loro reale fondamento, alludono all'esaurimento definitivo di una epoca, e richiedono il superamento delle teorie fin qui utilizzate per leggere criticamente il reale.

Ovviamente non si tratta di concepire una realtà chiusa in se stessa, determinata da una ciclicità che è perfetta ripetizione, ma se di capitalismo ancora si tratta, allora pur sempre le invarianti che lo caratterizzano devono in qualche modo permanere, si tratta solo di **disoccultarle** e riportarle alla luce. E questa volta, vista la radicalità dei mutamenti, non è facile scoprire come e dove queste invarianti si manifestano, quali sono le linee di tendenza veramente dominanti; non è facile scoprire ciò che realmente si muove al di sotto della superficie. Ma se questa è l'ipotesi, l'intento della ricerca, una rilettura di Marx diviene allora un passaggio di nuovo obbligato. Un ritorno a Marx comunque che metta tra parentesi tutte le diverse e inconciliabili letture oggi presenti nel panorama del pensiero marxista: infatti se si tentasse di ripercorrere una delle strade note, o una mediazione tra le diverse posizioni, la lettura di Marx risulterebbe inevitabilmente generica, debole e senz'altro priva di interesse. E' necessario oggi un ritorno a Marx disposto invece a trarre dalla sua opera, senza alcuna esclusione, tutto ciò che essa contiene; un ritorno privo di aprioristici giudici sui presunti limiti e posto al di fuori dell'attuale riflessione su Marx, che per molti aspetti è ormai fortemente compromessa: un programma di studio che desse per scontato un certo grado di inattualità di Marx non farebbe altro che aumentare le ambiguità e alimentare le mode oggi dominanti. Lo stacco deve essere netto: la ricerca deve raggiungere una propria radicalità ed indicare un percorso che oggi può sembrare "inattuale", ma che in realtà è soltanto un cammino controcorrente. Un ritorno dunque allo spirito e alla lettera dell'opera di Marx come unico percorso che ci obbliga ad una radicale interrogazione: dopo tutto quello che è stato scritto su Marx, può una nuova lettura della sua opera rintracciare un nesso con la contemporaneità? E da che cosa è mosso, da che cosa è sorretto questo rinnovato interesse per Marx? Siamo consapevoli che all'interno delle attuali trasformazioni e ridefinizioni del territorio stesso del sociale e in assenza della soggettività operaia, diventa assai difficile fornire una risposta convincente a queste domande. Ma il silenzio che s'è fatto attorno all'opera di Marx può invece rivelarsi una condizione a noi favorevole, occasione di riflessioni e scoperte non piegate all'urgenza del fare.

Ad ogni sconfitta della soggettività operaia ed ad ogni passaggio di composizione, inevitabile è la chiacchiera sulla crisi del marxismo, sul suo fallimento e sul suo definitivo superamento. E' sufficiente volgere lo sguardo al passato per rendersi conto della ciclicità di questo passaggio. La storia della società capitalistica tratteggia un percorso a spirale lungo la superficie di un cono, i suoi nodi significativi si ripresentano ogni volta in un campo di influenze più ampie e più approfondite, ma in una situazione come quella attuale in cui sembra che lo sviluppo del capitale stia entrando in circolo determinando così una società fondata sulla **ripetizione**, tutto si presenta come veramente nuovo e particolarmente complesso. Questa volta la disarticolazione della composizione di classe, la sconfitta dell'operaio-massa, ha coinciso con una rivoluzione radicale della base tecnica del processo produttivo, con un salto di fase che può essere paragonato soltanto a quello com-

piuto in passato durante la prima rivoluzione industriale. La sconfitta operaia é stata devastante e le continuità quasi del tutto cancellate. Presenti sono anche mutazioni di tipo antropologico: la sussunzione reale é interessata ora alla stessa struttura percettiva dell'uomo. La cancellazione delle differenze di classe e l'omologazione di tutti dentro un'astratta struttura, fanno per la prima volta del "genere" una realtà veramente effettuale, il punto più avanzato nello sviluppo dei meccanismi generali dell'alienazione. Qualcosa di più deve essere fatto, ma anticipare col pensiero e ipotizzare le caratteristiche della futura composizione di classe, la qualità del lavoro delle coscienze che tra loro si intrecciano, le modalità di emersione del futuro soggetto collettivo, i tempi del suo ricomporsi e poi i luoghi in cui questo sarà reso possibile, i suoi contenuti, la sua identità, i suoi progetti, - ipotizzare tutto questo é certo oggi veramente difficile. Poche certezze rimangono salde, da queste dobbiamo ripartire: formulare un'ipotesi forte di rilettura di Marx significa allora far giocare all'interno del lavoro teorico queste poche certezze quale spinta iniziale di una rinnovata critica sociale. Mediazioni a questo punto non avrebbero più alcun significato.

La lettura di Marx questa volta si presenta realmente più complessa, deve necessariamente e allo stesso tempo seguire diverse tracce e tenere presente diverse materie: intanto la materia **informe** della contemporaneità, poi quella storica delle nostre radici - e qui naturalmente facciamo riferimento alla storia dell'**altro** marxismo, il marxismo del soggetto, quello che ogni volta ha espresso l'emergere autonomo della soggettività operaia -, infine la materia ideologica del marxismo oggettivista, quello influenzato dal positivismo ottocentesco e dalla logica delle scienze naturali, dominante all'interno di quasi tutta la storia del movimento operaio istituzionale, (tanto per sfatare il mito di un Marx scienziista, sia qui sufficiente ricordare la nota 297 del primo libro de **Il Capitale**). Mantenere fermi questi orizzonti ci facilita la lettura della pagina di Marx: ci pone nella condizione di intravedere i principi che orientano la sua ricerca, le intenzioni che attraversano sotteraneamente la sua materia analitica; ci pone nella condizione di comprendere il significato dei suoi silenzi e i luoghi consapevolmente lasciati inesplorati ma comunque posti in essere dai confini da lui stesso tracciati (pensiamo ad esempio alla categoria della forza-lavoro, vero centro teorico di tutta la sua riflessione, ma solo parzialmente tematizzato: a volte l'urgenza della battaglia politica afferra solo l'essenziale e lascia volutamente cadere ciò che sul momento può sembrare di secondaria importanza). Ed oggi é per noi una necessità poter compiutamente conoscere la chiave teorica della sua opera e tutti quei luoghi da lui individuati ma non del tutto esplorati: solo entro questi luoghi provvisti di precisi confini, ma anche di zone non ancora del tutto conosciute, possiamo tentare di utilizzare altri strumenti teorici senza che questo significhi l'annullamento reciproco delle loro diversità essenziali. Ad esempio, é un dato di fatto che in Marx il concetto di lavoro astratto, in quanto lavoro vivo, non abbia in sé la possibilità di determinarsi come lavoro mentale, - che é oggi il lavoro specificatamente capitalistico anche se non ancora quantitativamente dominante. Lavoro mentale certamente definito nella sua **essenza** dal concetto di lavoro astratto, ma la cui analisi dovrà necessariamente, proprio in quanto lavoro mentale, avvalersi di strumenti teorici non presenti nell'opera di Marx. Difatti il lavoro mentale, massima estrinsecazione dell'astrazione del lavoro in atto, e per questo privo di veri saperi, scisso del tutto dall'attività fisica del corpo; lavoro fondamentalmente residuale, concentrato nel luogo originario della coscienza, centrato cioè sull'intenzionalità, richiesto dal capitale proprio per la sua capacità di creare *ex nihilo* la scelta e di produrre l'evento di cui necessita la rete macchinica del processo produttivo informatizzato; lavoro qualitativamente diverso sia dal lavoro intellettuale ricco comunque di saperi e di creatività, sia dal

lavoro inintenzionale centrato sulla ripetizione dell'azione manuale, - questo lavoro, che ci rimanda ad una forza-lavoro intesa come **forza**-intenzione, non può essere rintracciato nell'opera di Marx. Ecco il luogo teorico del lavoro come astrazione in atto, **del lavoro come dispendio di forza-lavoro quale che sia la maniera utile in cui esso viene speso**, può accogliere, esattamente nelle zone meno esplorate del suo territorio, questa nuova materia, sostanziandola e venendo da essa sostanziata, offrendo ad essa la sua verità e ricevendo da essa le condizioni di una sua presa critica sul reale.

3. Coniugazione teorica quindi che mantiene intatte la specificità critica e la forza euristica delle categorie all'interno delle quali devono essere raccordati i nuovi strumenti teorici: tutto ciò avviene senza che sia interrotta la processualità logica della riflessione che organizza il complesso delle stesse categorie. Se invece il lavoro mentale viene concepito ad esempio come un lavoro riferito essenzialmente all'attività "riflessiva", finalizzata ad acquisire cognizioni utili al cambiamento e all'innovazione dello stesso processo lavorativo, introduciamo nella categoria di lavoro astratto uno strumento di indagine che porta con sé un **quantum** di concretezza inadeguata rispetto alla complessità dell'astrazione in atto e rispetto alla complessità critica della stessa teoria dell'Astrazione reale. E individuare in questo lavoro che riflette su se stesso la "punta più alta" di un processo che sempre più si sta generalizzando - nella convinzione che così facendo si possano comprendere le note più specifiche della "rivoluzione" in atto del capitale -, significa estrarre e isolare un aspetto **secondario** di questo processo per presentarlo poi come la sua caratteristica dominante. Il lavoro "riflessivo", se inteso come lavoro di "progettazione" o di "ideazione" finalizzato al mutamento dell'organizzazione del processo lavorativo, non è altro che un lavoro particolare posto accanto a tutti gli altri lavori oggi presenti nel processo di trasformazione generale del lavoro operaio: è nella sua specificità un lavoro intellettuale ricco, come abbiamo detto, di saperi e di creatività, ma sicuramente minoritario e non così significativo, come a volte sembra essere, rispetto alle tendenze di fondo dell'attuale processo produttivo capitalistico. Non si tratta di negare l'importanza strategica che oggi ricopre questo lavoro all'interno delle attuali trasformazioni, vogliamo dire soltanto che se questo lavoro viene generalizzato in modo indebito e così inteso viene assolutizzato, ponendolo come il lavoro **tout-court**, inevitabilmente vengono messi in ombra i reali processi trasformativi - questi sì realmente generali - che hanno investito nel suo complesso il lavoro operaio. D'altra parte è storicamente comprensibile che il lavoro "cognitivo", quale erogazione di attività "riflessiva", il lavoro che offre alla macchina la possibilità di incorporare porzioni sempre più grandi di lavoro vivo, sia considerato, in una fase come quella attuale di grande innovazione tecnica, non solo come un lavoro obiettivamente e strategicamente determinante, ma anche come l'unica forma di lavoro oggi centrale e realmente significativa. E' comprensibile ma non è la realtà. Non si può eludere facilmente questo nodo: la stabilizzazione dell'innovazione è ciò che caratterizza un'"epoca" più della stessa innovazione che l'ha introdotta. E' difficile concepire un'"epoca" che abbia la sua caratteristica specifica in una innovazione permanente e senza limiti, non sarebbe un'"epoca". Se quindi tutta la complessità storica del lavoro mentale viene ricondotta all'attività riflessiva del lavoro su se stesso, diviene conseguente pensare che la caratteristica principale delle attuali trasformazioni stia nel fatto di aver introdotto nella storia del capitalismo una fase di permanente rivoluzionamento della base tecnica del processo lavorativo e delle stesse modalità del produrre. E se la caratteristica della fase viene ridotta alla permanenza senza limiti dell'innovazione, diviene allora inevitabile con-

cepire accanto al “tradizionale” processo produttivo di valore un nuovo processo produttivo caratterizzato questa volta dalla produzione stessa del “sapere”, e pertanto potenzialmente capace di estinguere con il tempo la stessa significanza sociale del capitalismo “tradizionale”. Il capitale così si ritrarrebbe del tutto nella sua nuova forma “cognitiva”. Organizzare allora un discorso teorico che sia all’altezza di questo processo, é l’altra inevitabile necessità: attraverso una serie di operazioni analogiche l’economia capitalistica diviene *tout-court* “economia cognitiva”, il capitale diviene “sapere” e il valore “senso”. Ma questo impoverimento e questo depotenziamento dei luoghi teorici di Marx erano già presenti nella iniziale incomprendimento della loro stessa complessità critica.

D’altra parte può anche darsi che dal lato del reale sia presente una complessità che noi non riusciamo a cogliere: infatti é pur vero che la tendenza permanente alla innovazione, per una società fondata sulla **ripetizione**, diviene una necessità, ma é una innovazione particolare che investe fundamentalmente la **forma** della merce ed é interessata esclusivamente alle strategie di mercato, una innovazione insomma che si esaurisce tutta all’interno della sfera della circolazione. Potremmo analizzare gli effetti che questa innovazione produce all’interno della sfera della produzione, e quale rapporto stabilisce con la produzione stessa del plusvalore, sta di fatto però che questa sua particolarità va mantenuta ferma come punto iniziale dell’analisi, e al contempo la sfera della produzione come momento analitico di autonoma elaborazione. Infatti per quanto riguarda quest’ultima sfera, il cambiamento in atto rappresenta semmai la conclusione dell’“epoca” che ci ha preceduto, un’“epoca”, questa sì, realmente caratterizzata da una **continua** innovazione e da un **progressivo** incorporamento del lavoro vivo nella macchina. Non é stato affatto, come molti credono, una fase “statica” nella storia della società capitalistica, ma al contrario una fase estremamente dinamica all’interno della quale la macchina informatica non a caso si impone come sua naturale conclusione, come suo compimento. E paradossalmente é invece la nuova fase emergente che ben presto, una volta esauritosi il cambiamento in atto, mostrerà di possedere una natura statica e chiusa in se stessa: il capitale ha consumato quasi del tutto l’atto della sussunzione reale. Nella fase della grande industria la natura inintenzionale del lavoro manuale, fa di questo stesso lavoro l’oggetto di un processo di progressiva parcellizzazione e formalizzazione, un oggetto quindi che può essere via via trasferito all’azione meccanica della macchina. E la stessa macchina informatica nasce su questo fondamento inintenzionale del lavoro manuale. Taylor rappresenta il punto di avvio di una presa di coscienza delle possibilità insite in questo tipo di lavoro: inizia con lui una razionalizzazione consapevole di un processo di innovazione e di cambiamento che in realtà era già in atto e che attendeva soltanto una compiuta sistemazione scientifica. La macchina informatica é l’atto conclusivo di questa storia dalla quale ormai residua soltanto il lavoro mentale. Ma a questo punto si pone il vero problema. Se si pensa che questo lavoro mentale, considerato proprio nella sua **essenza**, in quanto lavoro intenzionale, possa essere a sua volta incorporato dalla nuova macchina, nata invece per assorbire **tutto** il lavoro manuale, o da generazioni di future macchine, allora la sua vera caratteristica diviene la capacità che esso ha di rispecchiarsi in se stesso e di fornire, in una riflessività dominata da un cattivo infinito le condizioni del suo stesso dissolversi: tutto il processo in questo modo perde di significato e la sua **infinità** é già posta come qualità operativa della stessa macchina. E’ vero, oggi il lavoro mentale sta attraversando una fase in cui può ancora cedere alla macchina pezzi significativi del suo fare, ma sono comunque segmenti legati non alla sua **essenza** intenzionale, bensì proprio al passato del lavoro manuale. Quando il lavoro dell’innovazione avrà eroso tutto ciò che é ancora espressione di questo passato, e il nuovo lavoro mentale si sarà pienamente ricongiunto

alla sua vera **essenza**, allora il processo trasformativo avrà trovato il suo limite nella più semplice e astratta applicazione dell'intenzionalità. Quindi funzione solo momentanea del cambiamento, - anche se strategico rispetto alla ridefinizione planetaria degli equilibri intercapitalistici. Diviene invece centrale se possiede come proprio fondamento ideologico, una concezione onnipotente e apologetica della scienza: in questo caso il progressivo sviluppo della macchina e la continua ridefinizione dell'"organizzazione del lavoro" divengono processi senza più limiti. In questo caso il bisogno insaziabile e incessante della macchina può essere di volta in volta soddisfatto solo se il lavoro pone se stesso, in quanto lavoro vivo, come inessenziale, attività che di continuo dilegua nella artificiosità della **creazione** tecnica. Il nuovo operaio in questo contesto possiede tutte le caratteristiche dell'intellettuale, è un "ingegnere della conoscenza": l'operaio-Taylor sembra essere allora la figura dominante della nuova composizione di classe. Ma il massimo della sua inessentialità il nuovo reale lavoro l'ha già raggiunto: con l'erogazione di attività intenzionale, il lavoro ha toccato il punto più alto della sua astrattezza, ma anche il limite oltre il quale la macchina non può andare. Evidentemente l'operaio-Taylor possiede una concezione semplicistica del complesso cervello-mente, e pensa che l'Intelligenza Artificiale in futuro possa fornire il fondamento scientifico per riprodurre il cervello in tutta la complessità delle sue funzioni e dei suoi prodotti mentali, - proprio ora che questa stessa scienza è attraversata nella sua generalità da una riflessione sui suoi stessi limiti, da un dibattito tra chi, sostenitore di un meccanicismo scienziato, non pone limiti al progresso della scienza, e chi invece più realisticamente individua proprio nel concetto di intenzionalità il confine invalicabile per la "macchina pensante". Ma se questi sono realmente i limiti della macchina, allora ciò che rimane **vivo** non è solo il lavoro "riflessivo" - anzi questo diviene una parte non significativa del nuovo lavoro -, ma essenzialmente il lavoro come semplice erogazione di astratta intenzionalità. E questo lavoro rispetto al primo mostra una radicale diversità: infatti l'intenzionalità è la struttura stessa della coscienza, ed essa è per lo più coscienza immediata, **è prima di ogni altra cosa attività irriflessa**. E proprio come attività intenzionale irriflessa - attività che a sua volta viene ridotta alla sua forma più povera ed astratta -, la coscienza diviene oggi una necessità per il processo di valorizzazione del capitale. Solo questo lavoro rappresenta oramai il generale lavoro operaio, e solo la forza-lavoro intesa come **forza-intenzione** ci offre la possibilità di ipotizzare correttamente la futura composizione di classe.

4. Prima di tentare integrazioni e correzioni, oppure operare complesse ma fuorvianti analogie, è quindi necessario interrogare la coerenza logica del pensiero di Marx, il suo profilo critico, e assieme tutte quelle pagine della sua opera che fino ad oggi sono rimaste incomprese. E sono esattamente questi luoghi inesplorati che ora ci offrono delle risonanze particolari ed estremamente significative: è proprio la nuova realtà sociale che ci spinge a mettere in luce le zone ancora sconosciute dell'opera di Marx, a scoprire l'intima processualità del suo pensiero; che ci pone nella condizione di vedere le tematiche che attraversano con continuità tutta la materia analitica dei suoi scritti, i nessi che fondano l'unità della sua riflessione; insomma che ci aiuta ad identificare quel nocciolo profondo, centro fondante della critica, che solo ora, dentro l'attuale "rivoluzione del capitale", comincia veramente ad emergere.

Dopo quasi cento anni di ideologia marxista sta emergendo il Marx che scopre le leggi invarianti e costitutive, l'**essenza** più profonda del capitalismo, quella che fin'ora è rimasta occultata e che solo oggi sta venendo alla luce: è il Marx critico dei processi di

astrattizzazione, che scopre la verità del capitale **nell'astratto quale ipostasi reale**. Un Marx sempre ignorato, sempre duramente contestato dalla tradizione del marxismo della seconda e terza internazionale. Oggi, in presenza di questi nuovi processi di intensificazione e generalizzazione dell'Astratto, di fronte al suo inveramento e al pieno dispiegarsi di un compiuto feticismo, non é più possibile ignorare o rimuovere questo nocciolo duro della teoria marxiana, é troppo sorprendentemente attuale e troppo preziosa la sua funzionalità critica. Dalla teoria dell'alienazione a quella del feticismo e da questa infine alla teoria dell'astrazione reale (teoria quest'ultima che fonda la verità delle prime due), la **tradizione** del marxismo critico, quello eretico e libertario, sempre legato ai grandi cicli della soggettività collettiva, ha attraversato con efficaci strumenti teorici e con radicalità di critica la storia del capitalismo fino a ricongiungere nella fase attuale gli esiti estremi del suo sviluppo alla struttura veramente fondante del pensiero di Marx.

Tutti i passaggi analitici di Marx manifestano momenti particolari di vita dell'Astratto: la forza-lavoro, il lavoro vivo, il lavoro oggettivato, il valore, il plusvalore, il profitto; e ancora la merce, il denaro, i prezzi..., sono tutti momenti **fenomenici** dell'Astratto; luoghi in cui si incarna e si manifesta occultandosi il movimento stesso dell'astrarre, unico principio di reale unificazione della società e assieme fondamento del feticismo e origine di ogni alienazione. Ne siamo consapevoli, può sembrare un ragionamento di tipo hegeliano, ma in realtà non lo é: é la realtà sociale stessa ad essere semmai strutturata come il pensiero di Hegel. Non é un caso che Marx si professi apertamente "scolaro" di Hegel proprio nel momento in cui in Germania questo autore veniva trattato come un "cane morto". Polemica non casuale: troppo acuta era in lui la consapevolezza che l'**oggetto** della propria riflessione, la società capitalistica, consisteva esattamente in una realtà sociale capovolta e feticisticamente determinata. Per Marx in questa società l'azione e il rapportarsi degli uomini tra loro si strutturano secondo il procedere dell'astrazione, e questa reale astrazione é produzione di astratto reale, il quale non é altro che una reale sostanza hegeliana, "metafisica", "sensibilmente sovrasensibile", capace, nel mentre si incarna e si manifesta, di sottrarsi alla vista quale sostanza fondante, di presentarsi come qualcosa di diverso da sé. Teoria critica e teoria dell'occultamento sono qui la medesima cosa.

In altre parole, il giovane Marx scopre l'inversione di astratto e concreto essenzialmente nel pensiero di Hegel e tenta con un movimento interno allo stesso pensiero di rimettere sui piedi la realtà facendone nuovamente il vero soggetto; il Marx maturo invece, forte della prima intuizione, in un rimando di estrema complessità, scopre definitivamente che é la stessa realtà sociale ad essere messa a testa in giù e che il pensiero hegeliano non é altro che un **calco** fedele, ma inconsapevole, di questa inversione reale. La prima scoperta lo porta a rimettere al centro la realtà nella sua storica determinatezza, la seconda a rimettere al centro delle proprie riflessioni, ormai prive però di quelle viziosità idealistiche precedentemente criticate, il pensiero stesso di Hegel, nel quale vede manifestarsi in tutte le sue più significative articolazioni, il capovolgimento del predicato in soggetto e del soggetto in predicato del suo predicato. Non é un caso, abbiamo detto, che la polemica con i critici tedeschi cada proprio nel momento in cui la riflessione di Marx raggiunge la sua più matura espressione e il momento metodologico iniziale il suo inveramento. D'altra parte non é forse proprio la mancata comprensione della complessità di questo duplice movimento che disorienta il recensore russo per il quale Marx é appunto idealista (scrive "metafisico") e realista allo stesso tempo?

Molti aspetti fondamentali del pensiero di Marx, come sappiamo, non sono stati mai pienamente compresi, ma prima di ogni altro mai pienamente compreso il suo rap-

porto con Hegel. Pur nel suo disorientamento il recensore russo con il suo paradosso critico riesce in qualche modo a cogliere il nodo centrale di tutta la questione: in Marx vi é effettivamente la compresenza di idealismo e realismo, ma non come mescolanza (come sempre si é creduto) di forme diverse di pensiero malamente digerite, bensì come materie trasmutate e inserite in un nuovo contesto, per mezzo delle quali viene costruita una coerente ed efficace teoria critica della società. Qui l'**idealismo** diviene l'**oggetto** specifico dell'atto conoscitivo, e il **realismo**, in un paradosso soltanto apparente, il solo modo che ha il pensiero di appropriarsi di questo particolarissimo **oggetto** considerato come reale. Questo tra l'altro ci dice quanto in Marx sia improbabile una teoria della conoscenza separata dall'oggetto che si vuole conoscere: l'oggetto in questo contesto é qualitativamente diverso da quello delle scienze naturali (e possiamo senz'altro aggiungere anche da quello delle generiche scienze umane), é un oggetto con caratteristiche particolari che si rivela soltanto ad un pensiero che con esso concretesce e si compenetra.

E' stato un errore vedere nel pensiero di Marx una sorta di galileismo storico-morale, o al contrario un generico storicismo umanistico, poiché queste due posizioni di pensiero, con la loro concezione **ingenua** dell'oggetto (concezione che presuppone sempre una separazione netta tra teoria della conoscenza e oggetto della conoscenza), non possono render conto di ciò che si manifesta occultandosi, che é poi la stessa **essenza** della società capitalistica, la quale appunto risiede, in quanto sua verità e differenza specifica, nella reale ipostatizzazione dell'astratto.

5. Quando la coesione e l'unità della società vengono assicurate da una struttura separata ed indipendente dalla volontà degli uomini che hanno contribuito atomisticamente a produrla e all'interno della quale sono a loro volta prigionieri e determinati fin nel più intimo della loro coscienza, allora la verità del concreto storicamente dato é l'Astratto, e l'astratto acriticamente pensato come sostanza reale il suo più compiuto occultamento, ossia presentazione del concreto nella sua generica e storica datità. Ma il pensiero che invece si dirige correttamente verso l'essere storico della concretezza sociale, nel ridiscendere dall'astratto al concreto perde progressivamente la sua genericità, ovvero si libera di sé quale **sostanza** ipostatica: il pensiero trattiene in sé l'astratto, e la memoria della sua ipostatizzazione, non come inconsapevole strumento di lettura generica del reale, bensì solo come ciò che nella marcia di avvicinamento al concreto deve essere di volta in volta evitato e messo da parte. Questo in generale é l'unico modo corretto che ha il pensiero di appropriarsi del concreto. Nel caso di Marx però il procedimento conoscitivo non si ferma qui: il pensiero, una volta raggiunti i confini storici del concreto, per mezzo di una intuizione non riflessiva, riconosce in esso l'astratto ipostatizzato, ma non più come risultato di un suo falso movimento, bensì proprio come risultato di una ipostatizzazione che si compie nella concreta realtà storico-sociale. Questo riconoscimento é possibile proprio in quanto il pensiero ha mantenuto la memoria critica dell'astratto ipostatico dal quale si era progressivamente allontanato, riconducendolo, una volta spogliato di questa sua originaria natura ipostatica, alla sua vera funzione di semplice predicato. Possiamo così, in un apparente paradosso, affermare che le astrazioni di volta in volta determinate, lungo la marcia di avvicinamento al concreto storico, e cioè trattate come funzioni e predicati di un soggetto diverso da esse, conducono il pensiero a scoprire nuovamente nell'astratto il vero soggetto: è ora l'Astratto l'**oggetto** specifico del pensiero, ma non come un suo risultato, bensì come l'essere stesso della realtà storica che si vuole indagare. Nella società capitalistica è questo il modo specifico che ha il pensiero di appropriarsi della verità del concreto

storico: l'Astratto è così una **sostanza** ipostatica reale, è l'astratto in quanto ipostasi mentale - ciò che era stato inizialmente criticato e scartato -, lo strumento più idoneo per afferrarlo adeguatamente. Dunque il pensiero recupera le sue creazioni ipostatiche, il suo **idealismo**, e in esse si mantiene, poiché ora queste stesse creazioni controllate criticamente, e cioè senza perdere di vista la loro natura ipostatica, gli permettono di illuminare e riconoscere all'esterno di sé, in una coincidenza immediata, l'altro come **se stesso**, pur rimanendo il riconosciuto distinto da sé, ossia quale risultato della reale astrazione, risultato concreto della realtà storico-sociale. Questo immediato riconoscimento, preceduto e preparato da un complesso lavoro critico del pensiero su se stesso e sulla realtà, questo istantaneo porsi del pensiero al di fuori della propria dimensione discorsiva - movimento in cui consiste l'intuizione immediata dell'essere sociale nella sua più intima verità -, è dunque il risultato storico dell'incontro e dell'identità di astrazione ipostatica mentale e astrazione ipostatica reale; possiamo anche dire di una identità del pensiero **con** se stesso, del pensiero come sostanza mentale e del pensiero come coagulo sociale. Quindi identità, ossia piena coincidenza di pensiero ed essere: è questo il momento in cui l'essere sembra di nuovo uguagliato al pensiero, e il discorso pare ricadere in un procedimento idealistico. Ma le cose non stanno così: è questo il momento in cui si manifesta anche una radicale differenza. L'essere non viene affatto identificato al pensiero: permane rispetto ad esso nella sua eternità e differenza; ovvero eternità e differenza non sono in questo caso creazioni del pensiero, e l'afferramento dell'essere non si svolge a livello riflessivo, là dove l'io può illudersi di creare e porre il non-io, ma nella dimensione dell'irriflesso, là dove è resa superflua ogni mediazione, là dove, in assenza dell'io, il pensiero non potrebbe essere pensiero - cioè il proprio nulla d'essere, il permanente rimando non riflessivo a se stesso -, senza essere permanente affermamento dell'essere. Il pensiero nel momento in cui avviene l'incontro e sorge l'intuizione, **sa** in modo irriflesso d'essere un irriducibile rimando a sé, **sa** dunque di non essere l'essere di cui esso è il pensiero, **sa** che questo essere, proprio in quanto essere, rende possibile la sua propria esistenza in quanto pensiero. Infatti non potrebbe non **saperlo**, poiché, nell'irriflessività dell'intuizione, se non possedesse questa consapevolezza non potrebbe essere pensiero, e l'essere ricadrebbe nella sua originaria incomunicabilità.

Così la **perfetta** coincidenza iniziale, l'identità che si manifesta nell'intuizione - identità che in questo caso è resa possibile da specifiche condizioni storiche -, si configura come un moto del pensiero al di fuori di sé. E se al contempo il rimando preriflessivo a sé gli rammenta di non essere ciò che ha afferrato, questo - che dipende invece da una condizione ontologica - oramai avviene là dov'è l'essere, all'esterno di sé, al di là del fenomeno, nel luogo in cui l'essere autenticamente risiede. Insomma sembra che il pensiero, riducendo a sé la realtà, si ricongiunga a sé in quanto spirito, e invece, al contrario è proprio la realtà che riduce il pensiero identico a se stessa pur lasciandolo nella sua dimensione di pensiero. L'essere è qui del tutto esterno al pensiero, eppure al contempo identico ad esso.

Per Marx non si tratta di superare idealismo e realismo quali posizioni di pensiero da dover spogliare di ogni significato e funzione, bensì di utilizzare ambedue quali materie trascolorate all'interno di una nuova e più avanzata posizione di pensiero. Rispetto alla tradizione, la soluzione offerta da Marx è veramente nuova e tuttora non superata: questo autore ha piena consapevolezza che i problemi del pensiero possono ricevere una corretta soluzione solo se sciolti all'interno della specificità storica, non di una qualsiasi società ma della concreta storicità della società capitalistica. D'altra parte Marx non avrebbe potuto afferrare ciò che si manifesta occultandosi se fosse rimasto fermo al fenomeno o ad una concezione ingenuamente realista dell'oggetto. Se avesse racchiuso

l'essere nell'essere di ciò che appare, l'oggetto della sua indagine – che è esattamente un essere che si cela dietro delle apparenze – sarebbe rimasto muto, non sarebbe stato possibile indagarlo, scoprirlo nella sua verità.

6. Apriamo a questo punto una parentesi, la questione non è di secondaria importanza: alcuni passaggi devono essere esplicitati e resi visibili. In questo contesto il pensiero si presenta come un'attività della coscienza, ossia è la coscienza quando opera sulle proprie creazioni o idee: procede come in ogni lavoro dell'intelletto, in modo discorsivo, e interrompe di tanto in tanto questo suo procedere per rivolgersi all'esterno di sé e cogliere con l'intuizione nessi reali, identità e differenze tra sé e la realtà. Possiamo senz'altro affermare che il pensiero vive all'interno di sé con se stesso: pone come proprio oggetto le sue stesse creazioni e nel far ciò ha coscienza non tetica di sé. Generalmente questa attività è stata considerata una attività riflessiva, ma lo è solo in apparenza, in realtà è pensiero irriflesso; non pone se stesso direttamente come oggetto, se ciò accadesse allora, sì, ci troveremmo in una dimensione riflessiva; porre come proprio oggetto soltanto le sue creazioni - le idee, le astrazioni -, cioè se stesso indirettamente, il che significa che intrattiene un rapporto immediato e non riflessivo con questi suoi particolari oggetti. L'attività discorsiva dell'intelletto non è quindi sinonimo di riflessività. Quel che invece accade comunemente è che la consapevolezza non tetica di sé, il permanente rimando a sé, manifestandosi all'interno del rapporto del pensiero con le sue stesse creazioni, acquistando per questo una risonanza maggiore, viene scambiata e confusa di continuo con la dimensione della riflessività. In realtà diviene attività riflessiva solo quando lo stesso pensiero esplicita il rapporto che ha con se stesso, ponendo come proprio oggetto il **su**o stesso procedere: il **cogito** infatti è riflessione in quanto il pensiero come soggetto pone se stesso come oggetto. Non a caso soltanto nella riflessione, all'interno di questo orizzonte, emerge l'**io** quale soggetto pensante che si pensa. La chiarezza su questo punto è decisiva. La coscienza non può essere identificata al pensiero, in esso non si esaurisce, essendo di esso il fondamento, la dimensione entro la quale è reso possibile: la coscienza rispetto al pensiero manifesta chiaramente il suo primato ontologico. Ma non solo. La struttura della coscienza immediata, della coscienza irriflessa, è radicalmente diversa dalla struttura della coscienza riflessiva, essendo di quest'ultima il fondamento che la rende possibile: solo la coscienza irriflessa è realmente autonoma e originaria, e in quanto tale possiede anch'essa un primato ontologico.

Il **cogito** cartesiano, ad esempio, è una coscienza riflessiva, pone se stessa come **oggetto**. La certezza irrevocabile che ha Cartesio di esistere nel **cogito** come coscienza, ossia la certezza che il soggetto pensante, l'**io**, ha di sé in quanto pensa, deriva dal fatto che la coscienza, nell'atto riflessivo, pone se stessa come **oggetto**: è quindi testimone diretto e privilegiato di se stessa. Ma ciò che Cartesio non ha colto è che questa certezza ha i suoi limiti, essendo in realtà riferita soltanto alla coscienza riflessa. Per sua natura non può essere estesa alla coscienza riflettente: la coscienza che dice **io** non è la coscienza che **pensa**. Quel che nel **cogito** cartesiano non emerge con chiarezza è appunto proprio questa differenza tra riflettente e riflesso, di modo che la coscienza non tetica di sé del riflettente, coscienza in sé irriflessa, venendo investita dalla certezza che questa stessa coscienza riflettente ha dell'esistenza della coscienza riflessa, viene indebitamente considerata come certezza riflessiva del suo stesso esistere. L'internità e l'intimità che caratterizzano l'atto che la coscienza compie quando pone se stessa come **oggetto**, rendono assai difficoltoso individuare e mantenere la certezza entro i suoi propri confini, là dov'essa realmente ri-

siede, e cioè nella coscienza riflessa. Cartesio, il cui pensiero oscilla di continuo tra la **ri-flessività** irriflessa e la riflessività della riflessione, è portato ad estendere la certezza alla coscienza nel suo complesso. Così in questo suo *cogito* riflessivo viene affermato più di quanto esso in realtà possa affermare: il soggetto pensante come fondamento, come unica realtà indubitabile. Gli sviluppi idealistici del *cogito* cartesiano dipendono fondamentalmente da questa mancata distinzione e da questa certezza che residua. Se avesse limitato la certezza alla coscienza riflessa, si sarebbe conseguentemente posto il problema di come poter assicurare alla coscienza riflettente la certezza d'esistere, scoprendo al termine della sua interrogazione la dimensione irriflessa del riflettente, la sua indipendenza e la sua autonoma **certezza**. Scoperta che a sua volta lo avrebbe spinto ad interrogare direttamente la coscienza immediata di primo grado, scoprendo in questa, infine, il reale fondamento, il **cogito preriflessivo**. Filosofia impotente - pensiero che si perde in se stesso -, quella che nel voler fin dall'inizio **distruggere** il *cogito* cartesiano, occulta l'esistenza stessa della coscienza, esaurendo così tutte le proprie forze nel tentativo di sopprimere ad ogni passo la sua innegabile presenza. Si tratta invece di rovesciare il punto di vista e trovare un corretto e reale cominciamento: il punto di partenza non è il *cogito* cartesiano ma il **cogito preriflessivo**; non è la hegeliana **coscienza di sé**, che è appunto sapere e conoscenza di sé, ma la semplice **coscienza (di) sé**, che è immediatezza e che per sua natura non può pervenire all'essere in sé-per sé, non può farsi fondamento di sé e superamento della scissione

Dunque radicalmente diversa è la struttura della coscienza immediata di primo grado: in essa vive un **cogito preriflessivo** in quanto è coscienza posizionale dell'oggetto e al contempo coscienza non posizionale di sé quale coscienza dell'oggetto. In questa coscienza di primo grado il **riflettente** e il **riflesso** non sono legati da una relazione tematica, come nella riflessione, ma solo dalla necessità di esistere l'uno per l'altro nella immediatezza del loro flusso unitario. Ed è esattamente in questa sua struttura di **riflesso-riflettente** il suo primato ontologico, la sua radicale autonomia: per esistere non ha bisogno di un atto riflessivo, è al contrario il suo esistere che rende possibile il passaggio alla riflessione. Questo **cogito preriflessivo** può essere in ogni momento interrogato: qui l'oggetto non è la coscienza riflessa, bensì l'oggetto esterno alla stessa coscienza; qui la certezza non è riferita alla coscienza riflessa, o erroneamente alla coscienza nel suo complesso, ma all'oggetto esterno che la coscienza sta percependo. Qui la coscienza è testimone non tetico di se stessa, ed è al contempo diretto testimone della realtà dell'oggetto percepito: la coscienza è **consapevole** che all'esterno di sé, nel mondo reale, sta percependo qualcosa che in nessun modo può considerare come una sua esclusiva creazione. Ma non è tutto: questa certezza non proviene dall'atto della percezione propriamente detta, il suo fondamento è altrove come in altro luogo si svolge l'originaria dialettica di **riflesso-riflettente**. Se interrogato a fondo e ascoltato nei suoi apparenti silenzi, il **cogito preriflessivo** mostra una complessità sorprendente, che era rimasta fino ad ora nell'ombra: scopriamo così che la certezza dell'oggetto percepito poggia e si fonda sulla verità dell'essere afferrato. Scopriamo che l'atto della coscienza irriflessa, il suo permanente flusso all'esterno di sé, consiste in una articolazione di momenti estremamente complessa: è simultaneamente percezione dell'oggetto e afferramento dell'essere, sul quale poggia ed è resa possibile la stessa percezione, la quale a sua volta, facendo entrare in scena idee e parole, ritaglia sull'essere, occultandolo, l'oggetto verso il quale è diretta. E la coscienza è afferramento dell'essere necessariamente, originariamente: essendo la coscienza un nulla d'essere, ossia un rimando permanente a se stessa, prima di ogni progetto, di ogni fine, di ogni idea e parola, se vuole essere il suo proprio nulla, deve necessa-

riamente afferrare l'essere in quanto essere. D'altra parte se il **riflesso** della coscienza ir-riflessa non fosse **afferramento** dell'essere, ma ad esempio portatore soltanto dell'idea che organizza il fenomeno, o di un *noema* del tutto slegato dalla realtà, come potrebbe il **riflettente** rifletterlo e ricevere da esso l'esistenza di **riflesso**? Ci troveremo di fronte al gioco degli specchi che si riflettono all'infinito e la coscienza svanirebbe definitivamente nel nulla. La coscienza - questa scissione e negazione dell'essere - nasce dentro questa assoluta necessità di afferrare l'essere, e non può sbagliare, non può avere dubbi, non può illudersi, insomma non può fallire: l'essere afferrato è l'essere in quanto essere, è il radicalmente altro rispetto alla coscienza che lo afferra, la quale solo di esso necessita se vuole essere il proprio non essere, ossia se vuole esistere. Nell'afferramento dell'essere la coscienza è presente solo come nuda esistenza di **riflesso-riflettente**, lascia dietro di sé ogni idea e apriori, ogni *noema* e parola, ogni filtro e mediazione, per poter accogliere in assoluta povertà, priva cioè di ogni potere creativo, l'essere nella sua verità d'essere. Nel suo moto primordiale verso l'essere è pura struttura esistenziale, puro rispecchiamento, e continua ripresa di sé, distanza e separazione da sé dovuta al nulla che si è introdotto tra sé e sé: in questa sua vita originaria, primordiale, la coscienza è atemporale e aspaziale, e solo in quanto è continua ripresa di sé è anche afferramento dello spazio e del tempo **dell'essere**; ma proprio perché è originariamente al di là dello spazio e del tempo può essere simultaneamente afferramento e percezione, ossia al contempo presenza di un fondamento e di un fondato, e di un fondato che, solo in un apparente paradosso, fonda il suo stesso fondamento occultandolo.

Siamo consapevoli che questa parentesi rappresenta una brusca interruzione del discorso, un passaggio ad un altro registro, ma era necessaria in quanto il corretto procedere del pensiero trova il proprio fondamento solo in una corretta concezione della coscienza. E' ovvio che l'essere della società che il pensiero vuole raggiungere non è l'essere dell'oggetto che la coscienza percepisce nella sua esistenza immediata, pur tuttavia il primo potrà essere raggiunto solo se il problema dell'afferramento del secondo avrà ricevuto una corretta soluzione. L'essere pone ovunque la medesima questione. Coscienza sensibile o intelletto, la questione è sempre la stessa e cioè che l'essere non può essere confuso né con la prima, né con il secondo, poiché ovunque permane caparbiamente nella sua differenza.

7. Riprendiamo il filo del discorso interrotto e cerchiamo di approfondire l'analisi, anche se questo ci costringe ad alcune ripetizioni. Sappiamo che il pensiero si libera delle proprie creazioni ipostatiche e che al contempo la determinazione diviene rigorosamente storica. I due movimenti sono strutturalmente connessi. Dapprima è dunque un problema relativo alle essenze, e quindi rispetto ad esse cosa significa che il pensiero si libera delle proprie creazioni? Qual'è il significato di queste essenze? Intanto nel caso di Marx non si tratta dell'essenza, o dell'idea, che il pensiero estrae dai singoli enti reali per farne la loro verità di contro alla loro singolarità irripetibile, la quale dev'essere soppressa proprio in nome di questa verità portata dal pensiero. Qui avviene un significativo spostamento di accenti: il primo movimento della determinazione, nel pensiero critico di Marx, consiste nel conquistare la consapevolezza che la natura delle essenze, o idee, è ipostatica, e che la realtà sta nell'irripetibilità del singolo. In questo caso l'essenza quale risultato del pensiero **sa** d'essere una ipostasi e non mira a divenire, quale ipostasi inconsapevolmente utilizzata, la verità dei singoli enti reali: l'essenza non vive nella concretezza della realtà, ma è solo un prodotto del pensiero che diviene ipostasi quando lo si spaccia per la verità ogget-

tiva del reale. **E' in questo senso che il pensiero si spoglia delle proprie creazioni.** Questo tavolo, questo albero e questa casa, questo piccolo pezzo di cera che teniamo tra le dita, per il pensiero ipostatizzante sono tutte singolarità insignificanti, che non posseggono in sé stesse la loro verità. Già nell'immediatezza della percezione devono perdere la loro irripetibilità di singolo, e al loro interno farsi mediare, per poi ricevere dall'esterno la loro essenza quale verità esplicitamente portata dal pensiero. La verità della cera che teniamo tra le mani è un'essenza, o idea appunto, che permane identica a sé lungo tutto il tempo in cui si svolgono le modificazioni che di volta in volta essa subisce, o, possiamo aggiungere ma è la medesima cosa, di fronte a tutti questi pezzi di cera diversi l'uno dall'altro e disposti in fila sotto i nostri occhi. Questa è la cera come creazione del pensiero. Questo è l'esplicito risultato di un pensiero discorsivo che avvia la sua azione ipostatizzante già mediando all'interno della stessa percezione, che pertanto solo apparentemente è immediata. Il problema dell'immediatezza della percezione non è affrontato direttamente da Marx, ma una soluzione del problema è comunque presupposta: l'immediatezza è salvaguardata come possibilità che ha la coscienza di afferrare, al di là del fenomeno, l'essere nella differenza da se stessa. Ovunque in Marx si avverte che il cammino dello spirito è stato bloccato ai suoi primi passi: là dove Hegel fa entrare in scena il **qui** e l'**ora** per dissolvere la concretezza della percezione immediata e dare avvio al cammino dello spirito, Marx fa a ritroso il cammino per attestarsi ben saldamente sul terreno di **quell'**albero e di **quella** casa con i quali inizia la **Fenomenologia dello spirito**, e lì ricercare il vero soggetto, mantenendo ben fermo il pensiero nella sua dimensione di predicato. Facile a questo punto cadere nel banale errore di credere che questa posizione critica di Marx possa essere ricondotta alla filosofia di Feuerbach: in questo autore l'immediatezza dell'intuizione sensibile e l'irriducibilità del singolo al pensiero, si risolvono in una riproposizione di un ingenuo sensualismo; così come la critica delle assolutizzazioni hegeliane si limita ad indicare e denunciare la vuotezza dei concetti, quando invece sappiamo che l'ipostasi in Hegel, come scopre appunto Marx, non solo è surrettiziamente riempita di empiria, ma è anche piena di concreta storicità. La verità della società capitalista vive nell'ipostasi hegeliana come verità **riflessa** in un pensiero che non sa di sé d'essere ipostatico. In un certo senso potremmo dire di Feuerbach ciò che il sarcasmo corrosivo di Hegel, forse ingiustamente, riserva a Jacobi: **questa opposizione tra immediatezza e mediatezza è una determinazione poverissima e vuotissima..., solo il più arido intellettualismo può ritenere che un'immediatezza possa essere qualcosa per sé, senza mediazione in se stessa.** Noi sappiamo invece che l'immediatezza è senz'altro un **qualcosa per sé**, ad esempio nell'afferramento dell'essere, e che il **riflettente** della coscienza irriflessa qui non costituisce alcuna mediazione; ma se queste parole di Hegel le rivolgiamo a Feuerbach, allora per alcuni aspetti colgono il vero: infatti la critica della mediazione e la riproposizione dell'immediatezza non possono esaurirsi nella negazione pura e semplice della prima e nel ritorno alla seconda come primato dei sensi considerati il luogo esclusivo della passività.

Per assicurare alla cosa percepita eternità e oggettività, la sensazione è stata di fatto sempre svalutata, ovvero considerata un contenuto del conoscere privo di autonomia, in sé informale e insignificante, una semplice impressione ricevuta passivamente dall'esterno. Questo è un modo di vedere che tiene in considerazione soltanto un aspetto della questione: ciò che viene considerato come uno stimolo corporeo, una semplice affezione, è il risultato del percorso interno che la sensazione compie dai sensi al cervello, così come viene meccanicamente descritto dalla scienza fisiologica. Sulla passività dei sensi, a veder bene, concordano idealismo ed empirismo, e chi pensava di superare entrambi ma al

tempo stesso si manteneva fermo ad una concezione puramente passiva della **materia hy-letica**, e cioè la fenomenologia. Noi vogliamo sottolineare un altro aspetto della questione secondo il quale la sensazione diviene momento fondamentale dell'afferramento, e i sensi attività afferrante, ma non nel significato che siano essi ad **imprimere un suggello, il loro modo di sentire**, a ciò che viene afferrato - questo significherebbe ricadere in un cieco idealismo o in un relativismo psicologista -, bensì, al contrario, che siano essi, in quanto moto primordiale e necessario verso l'essere, a fare della sensazione un risultato del percorso opposto, esterno, dai sensi, appunto, all'essere. Se ciò che scaturisce dal contatto dei sensi con l'essere uno della singolarità irripetibile - e pertanto in sé già distinta anche se non nominata -, viene separato da questo moto originario dei sensi verso l'essere - moto generalmente misconosciuto dalla filosofia -, si avrà come risultato una concezione astratta della sensazione, ossia una sensazione quale esclusivo prodotto della ricettività e passività dei sensi. Questo moto intenzionale primordiale è radicalmente irriflesso, fondamento di ogni intenzionalità; moto originario nel quale la coscienza in quanto **riflessa** non possiede null'altro che la propria sensibilità, e in quanto **riflettente** null'altro che la propria riflessività, la quale nel riprendere costantemente il **riflesso** unifica questo a se stessa in un flusso permanente e unitario, facendo emergere nello stesso **riflesso** l'unità **dell'essere** che i sensi hanno afferrato. Qui non vi è alcuna donazione, nessun processo costitutivo è in atto: qui il dubbio è impossibile. La ripresa di sé, che è permanente attività irriflessa della coscienza di primo grado, non potrebbe esplicitare la propria funzione, e cioè la coscienza non emergerebbe in quanto coscienza, se non esistesse all'esterno di sé l'unità reale dell'essere che deve necessariamente afferrare: è sull'unità reale dell'essere che la coscienza in quanto **riflettente** riprende sé in quanto **riflesso**, unificando il **riflesso** al **riflettente** e il **riflesso** al suo interno, ossia come flusso del fascio intenzionale dei sensi. D'altra parte come potrebbe essere in sé unitaria la coscienza se ogni volta il **riflettente** riprendesse un **riflesso** diverso da quello appena defluito, nel senso di non poter trovare in questo presente alcun nesso con quello appena trascorso; se ogni volta il **riflesso** fosse afferramento di ciò che in sé non ha alcuna continuità e permanenza e fosse il continuo frantumarsi dell'unità, lo zampillare delle differenze non come serie ma come impossibilità stessa della serie? E' vero, la coscienza è permanente attività di ripresa di sé, ma questa sua attività unificatrice, se non esistesse al di fuori di essa l'unità reale dell'essere, mostrerebbe tutta la sua inconsistenza: neanche questa sua attività, che è il modo stesso della sua esistenza, può essere definita **apriori**, è tutt'al più simultanea alla presenza dell'unità dell'essere che deve necessariamente afferrare. Ciò che è fondamentale è che ci sia all'esterno della coscienza l'essere nella sua materiale unità e continuità, il permanere reale del medesimo. Il fatto che ci sia **continua** ripresa di sé è dunque condizione necessaria ma non sufficiente perché possa esserci afferramento dell'essere. Se l'essere che la coscienza afferra non fosse ovunque l'uno di una singolarità irripetibile, non potrebbe esserci un flusso unitario, non ci sarebbe coscienza.

Ma ritorniamo ora alla questione delle essenze. I singoli enti reali per coincidere con la verità che proviene ad essi dall'esterno, devono, come abbiamo detto, abbandonare necessariamente la propria specifica realtà; mentre il pensiero nel ridurre a sé la realtà si chiude a sua volta nella circolarità del suo stesso pensare. Nel caso di Marx al contrario l'essenza, che come in ogni lavoro dell'intelletto è oggetto direttamente tematizzato, è controllata criticamente: è, in quanto verità astratta, un risultato dell'attività del pensiero, il quale proprio in quanto la riconosce come ipostasi, la può mantenere come strumento dell'indagine. Misuriamo qui tutta la forza e l'originalità della soluzione marxiana. L'essenza, come storicamente gli è stata tramandata, è dunque per Marx un'idea sostanti-

ficata, ma che, pur essendo criticata, non viene espulsa bensì trattenuta come necessario strumento del procedere dell'indagine: inizialmente come riferimento negativo, ma poi come possibilità di illuminare dietro le apparenze la vera sostanza della realtà, che è appunto come sappiamo, una generica essenza quale ipostasi sociale. Così l'essenza, nel ridiscendere verso la realtà si specchia e si riconosce nell'**essenza** reale senza bisogno di alcuna mediazione. E nel riconoscersi storicamente fondata, illumina a sua volta la realtà storica che la fonda, scoprendo in essa l'ipostasi reale. L'**essenza** reale, che in quanto realtà è qui irripetibile singolarità storico-sociale - è la società capitalistica e non la società in generale -, nel coincidere con l'essenza mentale, non deve, per poter accedere alla propria verità, ridurre sé alla dimensione del pensiero: nel coincidere adeguato con l'essenza ipostatica mentale - che è permanentemente controllata proprio in quanto ipostasi-, può mantenere ferma la propria differenza, la propria singolarità, che è determinatezza storica, e riconoscere criticamente in se stessa una realtà negativa che attende dalla storia di essere superata. L'essenza, che per sua natura è un prodotto del pensiero, è qui un prodotto specificatamente storico; non una verità portata dal pensiero, ma una verità che proviene dalla stessa realtà, una verità che vive in modo autonomo rispetto allo stesso pensiero.

8. Precisiamo meglio il significato della determinatezza storica tratteggiando brevemente i principali passaggi. L'attività del pensiero, che pone e tematizza l'astratto, ha, in quanto pensiero, il suo fondamento nel permanente rimando non tetrico a sé. E il pensiero che mantiene fermo il riferimento al proprio fondamento non cade nell'errore di concepire se stesso come sostanza reale, come essere, e ciò che crea, l'essenza appunto, non subisce alcuna ipostatizzazione: espelle da sé ogni tentazione di costituirsi, proprio in quanto pensiero, come verità dell'essere, o meglio come essere esso stesso, permanendo nella sua condizione più autentica che è quella di non essere alcuna sostanza. Se tiene fermo questo suo fondamento scopre che il **frutto** in realtà non è **nulla**, o meglio è solo pensiero di fronte a questi singoli frutti reali, così come anche la **mela** è ancora una volta solo pensiero di fronte alle singole mele reali, e che precisamente in questo suo nulla d'essere risiede la sua più vera funzione. Insomma, se il **frutto** o anche la **mela** si presentano come la verità, la sostanza stessa di quei frutti singoli o di quelle singole mele, il pensiero, che non abbia dimenticato il proprio fondamento, ora si accorge di trovarsi di fronte ad un suo risultato ipostatico, scopre, cioè, di essere caduto in un suo stesso inganno, e pertanto di non aver afferrato la realtà nella sua effettiva verità. Dunque nel porre teticamente l'astratto **sa** non teticamente che è solo un suo risultato. Se poi questa consapevolezza non tetica viene a sua volta tematizzata, aprendosi ad una dimensione purificante della riflessione, esplicita diviene la conoscenza dei processi attraverso i quali l'astratto si rovescia in sostanza ipostatica: è esattamente questo il modo in cui il pensiero si distingue dalla realtà ed evita di confondersi con la sostanzialità dell'essere.

Nella concezione ingenua del realismo l'essere vien posto come esterno al pensiero, ma non essendoci svolgimenti ulteriori, questo ingenuo porre diviene facile oggetto della critica idealistica: inizia qui la storia del fenomeno. Il realismo ha comunque colto la verità, e cioè che l'essere è per sua natura esterno al pensiero. Ma a questa verità non ha saputo offrire un saldo fondamento rimanendo così confinato nelle ingenuità del senso comune. La scoperta della dimensione preriflessiva della coscienza, e perciò del pensiero, offre alla tesi dell'esternità dell'essere il suo fondamento più vero e più saldo. In Marx noi pensiamo che tutto ciò sia presupposto, e che al contempo, non essendo il suo discorso riferito al semplice oggetto della percezione immediata, e neanche a quello delle scienze

naturali, ma ad un oggetto che è una particolare società, il presupposto si articola e si sviluppa contemporaneamente su più piani. Infatti, come sappiamo, l'essenza viene scoperta nella sua dimensione ipostatica, ma non per questo viene espulsa: il pensiero, in questo caso, consapevole di sé in quanto pensiero, non lascia cadere l'ipostasi come inutile errore, la trattiene, la mantiene proprio come ipostasi, poiché vuole scoprire di essa le ragioni storiche; e la problematizza chiedendosi quali siano le **cause** sociali che rendono possibile questo suo sostantificarsi, le ragioni di questa sua necessità di porsi ad un certo punto del suo procedere al posto dell'essere come essere. Ecco, già questa problematizzazione si configura come una prima determinazione dell'astratto e dell'essenza in cui esso si esprime, o meglio rappresenta la condizione di ogni ulteriore e autentica determinazione. Così l'essenza, già determinata per quanto riguarda la sua verità mentale, nel momento dell'incontro e dell'intuizione, proprio in quanto astratto ipostatizzato, può coincidere con ciò che le apparenze nascondono, e cioè con la stessa realtà colta nella sua più profonda verità: scopre, in forza di questa sua dimensione ipostatica, che gli enti dei quali essa è la verità, nella realtà non sono altro che apparenze e che invece se stessa, proprio in quanto astratto ipostatizzato, coincide pienamente con l'**essenza** reale che si nasconde, in quanto Astratto reale, dietro quelle stesse apparenze. Ed è stata proprio quell'apertura iniziale, dovuta alla tematizzazione non meramente morale del rimando non tetrico a sé, apertura che è al contempo consapevolezza critica della sostanza ipostatica dei propri prodotti, che ha permesso al pensiero di afferrare la realtà nella sua più profonda verità d'essere storico. In questo modo l'essenza, proprio nel suo astratto persistere, viene compiutamente determinata: **sa** d'essere, in quanto sostanza ipostatica, **prodotto** della realtà storica, o, più precisamente, ora **sa** che nel suo libero espandersi aveva originariamente incontrato la sostanzialità della storia, la reale ipostasi, ed ad essa aveva aderito inconsapevolmente come calco fedele. Ma allo stesso tempo così determinata - determinazione che ora consiste nella compiuta consapevolezza della storicità del proprio essere ipostatico -, può a sua volta illuminare criticamente la realtà storica come realtà negativa che deve essere superata.

Facciamo a questo punto un esempio. Il concetto di lavoro è un concetto inizialmente pensato senza altra determinazione, come "lavoro in generale". Quando viene assunto acriticamente come ipostasi, questo lavoro diviene fonte di tutta la ricchezza, manifestandosi come l'essenza e la verità di tutti i lavori particolari, e, visto che questa ricchezza è il bene generico di ogni società, anche come l'essenza e la verità di tutti i lavori passati senza riguardo al tipo di società in cui essi sono comparsi. Questa ipostasi acriticamente assunta dal pensiero è dunque un occultamento ideologico della stessa realtà storica, un occultamento appunto della società capitalistica all'interno della quale il lavoro produce non semplice ricchezza ma fondamentalmente valore e plusvalore per il capitale. Marx comunque tiene ferma questa "generalità astratta" e al medesimo tempo la scopre come astrazione ipostatizzante, escludendola da ogni funzionalità **direttamente** conoscitiva. E' vero, guarda alla storia attraverso questa astrazione, ma appunto con la consapevolezza critica di essere all'interno di una dimensione ipostatica del pensiero; sa che questa essenza è generica, e che il produrre ricchezza in generale per la società in generale, nulla ci può dire sulla verità storica del lavoro. Il fondamento storico è così raggiunto. E con questa astrazione così determinata, e cioè considerata per quello che è, una ipostasi, siamo già al lavoro specificatamente capitalistico: è un lavoro indifferente verso la concretezza della sua stessa erogazione; è lavoro che produce plusvalore, è insomma reale lavoro astratto, che, in quanto inveramento dell'essenza ipostatica mentale dalla quale inizialmente ci si era allontanati, in quanto **essenza** reale, è anche l'unica verità storica di tutti i lavori con-

creti e particolari dietro cui esso si nasconde. Perciò come in generale l'essenza, quale risultato ipostatico del pensiero, deve sopprimere le caratteristiche specifiche dei singoli enti reali per imporsi appunto come loro astratta verità, così nella realtà il lavoro astratto, essendo la verità di tutti i lavori concreti, rappresenta per questi il massimo della negazione, loro sistematica e progressiva distruzione, ovvero loro crescente astrattizzazione.

9. Dunque identità storica di pensiero ed essere, ma anche tra i due radicale distinzione ontologica: dentro questi estremi l'evento del conoscere, così come si presenta in Marx, si fa pieno e inconfutabile. Concentriamoci ancora su Marx, e tentiamo di definire compiutamente la sua intenzione di fondo. E' l'Astratto il vero oggetto di tutte le sue analisi, il filo che unisce tutti i luoghi teorici della sua opera. Questo lo abbiamo più volte affermato, si tratta di vedere la questione della centralità dell'Astratto più da vicino, là dove essa emerge direttamente e si coglie in modo indubitabile. E questa centralità può essere pienamente colta se concentriamo la nostra attenzione su di una categoria analitica fondamentale nell'opera di Marx, più volte fraintesa, mai pienamente compresa: stiamo parlando di quella particolarissima merce che Marx definisce forza-lavoro. Categoria complicatissima e luogo ancora non del tutto esplorato.

Intanto come merce, particolare è la sua origine, cioè il luogo della sua produzione. Quando una merce rientra nel processo produttivo propriamente detto e viene in esso consumata, il suo valore d'uso viene distrutto, mentre il suo valore trasferito alla nuova merce prodotta. E la merce viene immessa nuovamente nel processo produttivo come condizione che rende possibile la produzione di una quantità di merci il cui valore è maggiore di quello delle merci inizialmente impiegate e consumate durante il processo: creare questo *surplus* è la vera finalità della produzione. Quando invece la merce esce dalla sfera generale della produzione-circolazione per entrare nella sfera privata del consumo individuale, allora si può dire che essa esce definitivamente di scena, poiché nel consumo viene distrutta sia come valore d'uso che come valore. La merce entra nella sfera della concretezza, là dove ciò che realmente conta è il suo valore d'uso: qui viene consumata dal soggetto ai fini della sua sopravvivenza e riproduzione, oppure per soddisfare particolari suoi bisogni, realizzare i suoi desideri, sviluppare le sue attitudini, arricchire i suoi interessi e con tutto ciò realizzare se stesso. Apparentemente qui non vi è alcuna produzione se non quella della vita concreta del soggetto. Ma questa concezione del consumo se riferita alla società capitalistica diviene generica e mostra tutta la sua insufficienza. Infatti quando il soggetto che consuma la merce è il lavoratore espropriato delle condizioni oggettive del lavoro, il consumo stesso della merce, in quanto vita concreta del soggetto, viene soppresso, o meglio diviene, attraverso questa sua negazione, un particolarissimo **processo produttivo**: diviene il luogo della produzione della merce forza-lavoro. Così la merce iniziale, che in quanto merce uscita dalla sfera generale della produzione-circolazione doveva completamente estinguersi nel consumo, qui invece perde solo il suo valore d'uso e **trasferisce** come in un vero processo produttivo il suo valore alla nuova merce prodotta. Con la differenza che nella sfera produttiva propriamente detta tutto è finalizzato alla produzione di quantità maggiori di valore, mentre in questo caso particolare la quantità iniziale di valore si rispecchia nella medesima quantità di valore contenuta nella nuova merce prodotta. L'atto del produrre quindi si risolve paradossalmente nel puro e semplice **trasferimento** del valore da una merce all'altra: qui il vero interesse non è quantitativo, ciò che è importante produrre è una **qualità** particolare di merce, l'astratta capacità di lavoro; ciò a cui si mira non è il valore, ma il valore d'uso: sembra in questo caso rovesciarsi la logica

quantitativa che domina nella società capitalistica, ma in realtà – visto che ciò che si produce è l'unica merce capace di produrre più di quanto essa valga – è la stessa logica vista nel luogo della sua riproduzione. In questo particolare **processo produttivo**, benché abbia dietro di sé un atto privato di consumo che presuppone proprio in quanto consumo la distruzione complessiva della merce, il valore di questa stessa merce, pur essendo negato dall'atto reale del consumo, non deperisce, o meglio rinasce a nuova vita incarnandosi all'interno della nuova merce; in realtà qui siamo di fronte non a un vero trasferimento di valore, ma piuttosto ad un atto di **resurrezione** dell'Astratto. E' la particolarità di questo **processo produttivo**: con il ripresentarsi del valore, secondo l'equazione $V=V$, l'Astratto tende a se stesso all'interno della nuova merce. Quindi già dentro l'equazione, nel **trasferirsi** del valore da una merce all'altra – atto di resurrezione che viene segretamente sostenuto dal concreto consumo privato -, ogni differenza rispetto all'Astratto deve essere soppressa, ogni residua concretezza deve essere erosa nella sua significanza più propria e mutata in altro. Così l'atto privato del consumo, quale concreta espressione della vita del soggetto, viene soppresso divenendo una semplice funzione del movimento dell'Astratto, il quale, in questo suo bramare se stesso, si incarna nella nuova merce per ricercare sé nell'immagine che si riflette nel valore d'uso di questa sua nuova figura. Difatti ciò che origina da questo atto di radicale soppressione del concreto non può essere altro che l'Astratto, o meglio l'astratta capacità di lavoro, la merce forza-lavoro. Non ha nessun reale significato che ci sia un concreto consumo, lo sviluppo concreto del soggetto, l'arricchimento delle sue concrete attitudini lavorative. Tutto ciò è di troppo, e viene soppresso, inglobato e trasfigurato nel suo esatto contrario. E pertanto nel luogo più intimo del soggetto, là dove dovrebbe essere posto appunto come soggetto e il suo sviluppo e la sua realizzazione esser il contenuto più vero della sua attività, avviene il rovesciamento del soggetto in oggetto: una vera e propria metamorfosi si è così realizzata. La vitale attività del consumo si tramuta in un processo che si svolge all'esterno del soggetto a sua insaputa, indipendentemente da lui, a lui totalmente estraneo. La soddisfazione dei propri bisogni, la realizzazione dei propri desideri, l'arricchimento delle proprie particolari abilità lavorative, il piacere di tutto ciò si rovescia in un'astratta merce che ha il suo principio nel dileguarsi stesso del concreto: l'Astratto ora rinasce in sé e nell'eguaglianza con se stesso, ossia come valore di questa nuova merce, e pone il valore d'uso di questa stessa merce come astratta possibilità della sua crescita, come la condizione del suo incessante procedere. Le utili e concrete capacità lavorative, che nel consumo si erano riprodotte e sviluppate, sono poste fuori della merce, in attesa che il processo produttivo propriamente detto restituisca casualmente ad esse una qualche funzione. Ora il soggetto si trova a vivere in una condizione di totale reificazione, alienato com'è in una merce a lui estranea e nemica, ma da cui tutta la sua vita comincia a dipendere.

E siamo giunti così alla struttura interna della forza-lavoro. Ne abbiamo visto l'origine, conosciamo quindi la sua particolarità. Ma di questa sua particolarità fino ad ora si è messo in risalto uno solo dei suoi aspetti, che è poi quello compiutamente esposto da Marx quale momento fondamentale dell'analisi del capitale e dei processi della sua valorizzazione: la quantità di valore che questa merce contiene è minore della quantità creata durante il suo consumo. La scoperta di questa merce e l'individuazione di questa sua particolarissima capacità sono momenti teorici di estrema importanza e costituiscono il punto centrale attorno al quale ruota tutta l'analisi marxiana del capitale. Non poteva essere altrimenti: questa merce porta con sé tutti i segreti del capitale, molti dei quali ancora permangono nella loro iniziale penombra. Infatti questa merce - come risulta implicito dall'analisi della sua origine -, è in due sensi particolarissima: nel senso appena ac-

cennato e nel senso che rappresenta l'unica merce in cui è assente la dialettica di astratto e concreto, mentre la dialettica tra valore (di scambio) e valore d'uso - dialettica costitutiva, in quanto proprio dialettica di astratto e concreto, di tutte le altre merci -, si presenta come una complessa relazione di identità risolta nella differenza tra passato e futuro. Difatti, se per un verso il suo valore di scambio consiste in una certa quantità di lavoro astratto passato e in essa oggettivato, per l'altro il suo valore d'uso consiste, per il capitale che la deve consumare, in una possibilità di semplice erogazione di lavoro astratto, ossia di lavoro produttivo di plusvalore. E perciò, alla luce della sua stessa **essenza**, neanche il suo valore d'uso rimanda alla possibilità di un lavoro particolare, utile, appunto concreto, ma solo all'astratta capacità di erogare durante il processo della sua estrinsecazione, lavoro privo di qualsiasi qualità, indifferente rispetto allo stesso lavoro concreto in cui deve comunque incarnarsi. Ad esempio, può al capitale credibilmente interessare che la forza-lavoro acquistata sul mercato e indifferentemente consumata in **fabbrica** o come lavoro mentale nella conduzione di sistemi, o come lavoro manuale nella manutenzione delle macchine o come altro ancora, sia una merce il cui venditore ha acquisito e sviluppato delle abilità particolari nella lavorazione ad esempio del cuoio? Evidentemente no. Qui l'Astratto, in quanto valore di scambio della merce forza-lavoro, non si incarna come in tutte le altre merci direttamente nella concretezza di una specifica utilità. In questo caso l'utilità specifica, la vera particolarità che caratterizza il valore d'uso di questa merce (che poi rappresenta la vera **concretezza** storica), consiste al contrario in un'astratta possibilità di lavoro, e questo perché l'autentica estrinsecazione di questa merce nel consumo è fondamentalmente e prima di ogni altra cosa erogazione di lavoro inteso come semplice astrazione in atto. Naturalmente una volta che il lavoro astratto è in atto, ristabilisce una relazione dialettica con il concreto del lavoro particolare in cui esso si incarna, ma che ciò avvenga, per la capacità di lavoro è del tutto privo di interesse poiché il suo valore d'uso permane indifferente rispetto al suo stesso futuro, alla particolarità casualmente determinata in cui verrà a trovarsi durante il suo consumo: in quanto valore d'uso la merce forza-lavoro non perde la sua **essenzialità** seguitando a considerare se stessa solo come una futura possibilità di lavoro astratto. E' chiaro, il valore d'uso della forza-lavoro non può essere confuso con il consumo che questa stessa merce subisce all'interno del processo produttivo: sono due luoghi teorici che devono rimanere rigorosamente distinti. E' proprio questa fondamentale differenza che ci evita l'errore di vedere nel valore d'uso della forza-lavoro il momento in cui l'Astratto si incarna occultandosi e manifestandosi nel concreto. E' solo un falso movimento: è vero, il lavoro concreto permane comunque necessario, ma ciò che è in potenza non è questo lavoro concreto, che è dato solo casualmente nel consumo, bensì soltanto il lavoro capitalistamente significativo, e cioè il lavoro astratto. In questo contesto il concreto subisce un duplice annullamento: una prima volta di fronte alla sostanziale indifferenza del valore di scambio rispetto appunto al concreto. Infatti qui l'Astratto - lavoro astratto in quanto passato, oggettivato, in quanto valore della merce, in quanto capitale variabile -, cerca nel valore d'uso non il luogo in cui potersi occultare e con ciò stesso manifestare nell'altro, ma soltanto se medesimo: il capitale variabile cerca sé in quanto capitale, in quanto valorizzazione in processo. E poi una seconda volta di fronte allo stesso valore d'uso il quale, come abbiamo visto, sopprime in sé ogni interesse per il concreto: per il capitale è veramente significativo soltanto il **lato** astratto di questo valore d'uso, o meglio, poiché in realtà questo valore d'uso possiede solo questo lato, non ha interesse per le sue potenzialità concrete: queste potenzialità vengono separate e portate fuori nell'indifferenza di un consumo particolare. Ciò che residua all'interno di questa merce è solo la tenue ombra del concreto, possibilità remota e non essenziale. E paradossalmente

solo nel momento in cui si compie il passaggio alla attualizzazione di un lavoro particolare, e cioè, solo nel momento in cui il concreto è costretto a negarsi anche come fantasma, tenue ombra proiettata all'interno del valore d'uso della merce forza-lavoro, solo allora può far valere nuovamente la sua funzionalità e manifestarsi come concreto. Solo quando questa merce si nega nella effettualità del consumo, ossia nel lavoro in atto, si ricostituisce il legame e l'Astratto di nuovo si manifesta occultandosi nel suo opposto dialettico, cioè nel concreto. Ma nella merce forza-lavoro al contrario l'Astratto si specchia solo in se stesso, nella pura esigenza di sé, nella possibilità della sua stessa crescita: ogni legame dialettico con il concreto è spezzato e il concreto stesso sospinto al di là delle sue stesse funzioni. Qui l'Astratto non ha necessità di manifestarsi occultandosi poiché si **incarna** in se stesso: qui ogni dialettica si consuma e si annulla nel mostrare l'identico, dal quale residua soltanto una relazione atona tra passato e futuro. Occultarsi non serve, poiché l'incontro di sé con se medesimo rende di fatto invisibile il luogo stesso dell'incontro: è esattamente questa la causa della difficile percettibilità della merce forza-lavoro. Marx ha dovuto compiere un duro lavoro di scavo per scoprire l'esistenza di questa merce, la sua differenza specifica rispetto a tutte le altre merci.

Merce dunque veramente particolare, l'unico luogo in cui l'Astratto vive per molti aspetti nella condizione di puro soggetto, in cui l'Astratto, in quanto ricongiunto a sé, si **mostra** per quello che è: puro spirito reale. Ed è anche il luogo in cui termina questa reale fenomenologia dello spirito, là dove lo spirito, **mostrandosi** quale esso è, vive l'identità di sé con se stesso come piena realizzazione; luogo in cui lo spirito, pago di sé in quanto ricongiunto a sé senza mediazioni, sembra per un attimo acquietarsi. Ma anche il luogo in cui inevitabilmente l'irriducibile irrequietezza dello spirito dà nuovamente avvio a tutto il processo.

E' chiaro che in questo contesto l'uso del termine "mostrarsi" possiede un particolare significato riflessivo: vi è un qualcosa che mostra sé a se stesso. Difatti per tutto il tempo in cui l'Astratto rimane ricongiunto a sé senza il bisogno della mediazione del concreto, la sua invisibilità viene rigorosamente conservata. Dunque assoluta centralità della merce forza-lavoro. Per questo, una volta scoperto questo luogo in cui il concreto viene soppresso quale momento di occultamento e di manifestazione dell'Astratto, abbiamo la possibilità di afferrare questa particolare sostanza sociale nella sua stessa purezza, direttamente come Astratto. E questo oggi non è cosa da poco, dal momento che l'attuale "rivoluzione" del capitale sembra avere il suo proprio contenuto nell'inveramento dell'Astratto, che è anche progressivo ricongiungimento di sé a se stesso, ovvero progressiva soppressione del concreto. In questo la straordinaria attualità di Marx. E' inevitabile, se queste sono le trasformazioni che hanno sconvolto e ridefinito radicalmente il processo produttivo, le modalità e le forme del lavoro e la stessa composizione della classe operaia, allora questo luogo teorico, che è appunto la merce forza-lavoro, centrale come abbiamo visto nell'opera di Marx, può divenire un sicuro punto di avvio dell'analisi, ma anche un permanente osservatorio dal quale poter mantenere uno sguardo generale sulla complessità di tutto il processo.

E la generalità del processo non può oggi essere dimenticata. Il privilegiare questo luogo, dalla mappa complessa e poco conosciuta, come il punto di avvio dell'analisi, ha le sue ragioni nel fatto che esso rappresenta in realtà il segreto laboratorio all'interno del quale il capitale avvia il processo della sua valorizzazione. Ma non dobbiamo dimenticare che è anche il luogo privilegiato in cui il capitale si specchia in se stesso come Astratto, in cui la società capitalistica mostra la sua propria **essenza** quasi allo stato puro, essenza che poi è anche la verità di tutte le altre sue sfere. Non è un caso che Marx si chieda insisten-

temente le ragioni della sua invisibilità, il senso di questo particolarissimo modo di sottrarsi agli sguardi. La risposta è implicita, e sta nel fatto che questo luogo diviene per Marx lo scenario in cui matura e porta a coerente espressione una teoria generale, e cioè unitaria, dell'astratto quale ipostasi reale. E a noi sembra che solo oggi questa generale teoria critica dell'Astrazione, possa compiutamente mostrare tutto il suo valore scientifico, in quanto la riteniamo capace di indagare e scoprire il senso delle radicali trasformazioni che hanno attualmente investito il processo produttivo; in quanto capace di offrire un saldo fondamento alla critica della politica, e perciò di illuminare efficacemente le attuali trasformazioni della rappresentanza, ossia il generalizzarsi dell'Astratto all'interno della sfera della politica; in quanto capace, infine, di contribuire alla formulazione di una teoria critica delle nuove tecniche della comunicazione e della trasmissione del sapere, - tecniche della astratta comunicazione, oramai capillarmente diffuse quale mezzo formidabile della stabilizzazione, riproduzione e generalizzazione dell'atomismo sociale.

La nostra contemporaneità si sta violentemente separando dal passato e assieme si sta gettando ciecamente verso il futuro. Del presente rimane ben poco, dilaniato com'è tra ciò che abbandona dietro di sé e ciò che ancora non è. C'è solo euforia per questo nostro sfilacciato e contratto presente, tutto il resto è silenzio, assenza di un sapere di sé, perdita della propria identità storica. Più grande la vittoria non poteva essere. Dentro questo susulto siamo cacciati, non possiamo fare altro che cercarne l'uscita.