

Introduzione: Un globale mercato d'immagini di Fabio Bazzi

1. Marx "eterotopico"

L'*Introduzione* del 1857 è un laboratorio ricco di strumenti, di opere realizzate e di abbozzi di opere a-venire. Strumenti di lavoro, mobili in quanto tali, dinamici, vale a dire utili nel movimento stesso della loro possibilità di creazione di opere e di abbozzi: un controverso hegelismo, un rapporto di consonanza/dissonanza con Feuerbach, gli studi degli economisti classici etc. Con tali strumenti il già-fatto (i *Manoscritti economico-filosofici*, ad esempio, oppure la *Sacra famiglia*, l'*Ideologia tedesca*, nonché *Miseria della filosofia*) può essere riconsiderato e il da-fare (*Il capitale*, fra tutti) può esser condotto a compimento. Ma proprio perché laboratorio ricco di strumenti, di realizzazioni e di progetti, ricco, cioè, di cose tra loro connesse ma di forma e qualità diverse, l'ordine della *Introduzione* non risulta subito evidente. Del resto, l'*Introduzione* stessa è non solo laboratorio, bensì anche, al contempo, strumento, opera e abbozzo. Da qui, la non semplicità nel leggerla ed anche il segno che il suo non è ordine definitivo, sistematico. L'*Introduzione*, nel suo essere laboratorio-strumento-opera-progetto, è l'immagine stessa della riflessione di Marx: immagine eterotopica, immagine, cioè, che appartiene del tutto alla nostra modernità e che al contempo eccede rispetto ad essa. Quanto vale per l'*Introduzione* vale, allora, per l'intera produzione di Marx: un sistema che non è un sistema, un ordine che non è mai ordine concluso, la figura di un presente che mai si limita al presente ma che sempre rinvia alla memoria e aspira ad un futuro.

L'eterotopia – questa immagine della memoria storica e della persistenza a-venire, entrata nel lessico filosofico insieme alla potenza suggestiva della riflessione foucaultiana – rappresenta un

luogo “reale” del nostro spazio e del nostro tempo, ma anche la medesima alterità nel nostro spazio e nel nostro tempo. A riguardare Marx non è dunque l’utopia che, come dice la parola stessa, si mostra ad immagine di un luogo e di un tempo non definiti e non definibili, comunque sempre proiettati all’indietro o in avanti. L’ordine della *Introduzione*, e l’ordine del discorso di Marx, dimora nel presente, nello nostro spazio e nel nostro tempo, che però è anche lo spazio della memoria, della storia e del futuro. Tuttavia, questo spazio/tempo proprio nel presente si dilata, “sconfina” rispetto al suo essere *qui ed ora*: solo *qui ed ora* può darsi, ma *qui ed ora* non può arrestarsi. Questo spazio/tempo richiede, per esser compreso, non la forza immaginativa di un altro assoluto – come è invece nel caso delle utopie –, bensì, potremmo dire, la “verifica” di una attualità, il confronto della presente attualità con la memoria di attualità trascorse e con l’agnizione di attualità future. L’ordine del discorso eterotopico – del discorso di Marx – è un ordine “reale”, organizzato dagli uomini intorno a dati “reali” presenti.

Un archivio, ad esempio, come scrive Foucault, una biblioteca, un cimitero etc., infatti, cos’altro sono se non sistemi ben ordinati di dati reali, *qui ed ora* organizzati sulla base di un richiamo mnemonico e storico e nella prospettiva di una loro prosecuzione avvenire? E cos’altro sono gli scaffali delle biblioteche pieni di libri (e anche dei libri di Marx, che ogni tanto vengono rispolverati) o «l’enorme materiale per la storia dell’economia politica, che è ammassato al British Museum»?¹ Cos’altro è un laboratorio ricco di strumenti, di opere realizzate e di abbozzi di opere a-venire? Una memoria ed una storia che *qui ed ora* eccedono rispetto al loro essere *qui ed ora*, che “sconfinano” nel tempo presente rispetto al tempo presente ma che si trovano completamente nel tempo presente; in questo spazio in cui gli uomini presenti organizzano la loro quasi-eternità (questo equivoco di temporalità).

Ed è in questo ordine eterotopico, slittante, nel presente, verso un passato per, forse, un a-venire, che Marx ri-appare; ri-appare eterotopicamente, come altro dal *qui ed ora* poiché interamente nel *qui ed ora*. Ri-appare in libri ordinati con precisione e attenzione, che vengono “matematicamente” organizzati, catalogati e classificati secondo i modelli esatti costruiti su quel sapere noto che de-

limita le sezioni delle biblioteche, degli archivi, delle librerie di studiosi e “curiosi”, ma che anche sono gettati nei supermercati delle immagini-libro, di questi odierni, giganteschi, cimiteri di merci equivalenti. Ri-appare come esigenza di ordine intellettuale, di rigore nell’impegno scientifico, civile e politico, di riaffermazione di valori culturali. L’ordine – lo si condivide o meno – di un grande classico, insomma, oltre le forme di un’esperienza quotidiana sempre più straccione e cialtrone, oltre le forme, nello specifico degli argomenti economici, di un prevedere *post rem* e di un parlare a vanvera.

Dopo una pluriennale evanescenza, Marx ri-appare, oggi, in molti libri, anche in questo libro, come era ri-apparso, anche se più debolmente, venti/trenta anni fa – prima e dopo la caduta del muro di Berlino e dell’Impero Sovietico – dopo altrettante pluriennali ricomparsa ed altrettante repentine evanescenze. Ma ri-appare in modo diverso da allora. Oggi ri-appare come classico, venti/trenta anni fa, invece, riappariva come esigenza “filologica” di contrasto alla politica dei partiti comunisti che ne avevano alterato il pensiero: un’esigenza di “pulizia” culturale, di “verità” (il “vero Marx”, “quello che ha veramente detto Marx”) dopo le incrostazioni ideologiche, i travisamenti voluti, gli autoritarismi mascherati da democrazia generale dei vari marxismi di matrice terzinternazionalista. Nel “movimento reale” della storia anche quella esigenza si è esaurita, dal momento che si sono esaurite le organizzazioni contro cui questa si volgeva. Oggi, Marx ri-appare come segno di un disagio, o meglio, come necessità di un ordine quale potenziale risposta, sia pur limitata, al disagio, al disordine che si vive. Appunto: ri-appare classicamente. Coerentemente con le sorprendenti conclusioni della sua *Introduzione*, che, se non lette in chiave riduzionistica, scardinano i macigni dogmatici dei marxisti d’ogni tempo e latitudine, Marx ri-appare come segno di una cesura nello spazio-tempo presente: ri-appare come appare e ri-appare l’arte greca e come appare e ri-appare Shakespeare nell’età della tecnica, nella nostra contemporaneità. L’arte greca e Shakespeare ci forniscono «un godimento estetico» e valgono «sotto certi riguardi, come norma e modello irraggiungibile»².

Un classico, appunto, che, in quanto classico, è eterotopico per

sua natura propria, dunque altro nello spazio e nel tempo presenti rispetto allo spazio-tempo presente, in grado di indicare problemi, e fors'anche di soddisfare bisogni, che il supermercato mondiale delle immagini-libro e delle merci equivalenti non sanno, non possono, non devono indicare e soddisfare. Ri-appare nel "discorso" come un'eccedenza rispetto al discorso, pur appartenendovi profondamente; ri-appare come un'apertura, una cesura, una sospensione del "pro-getto metafisico", pur dimorando con piena legittimità e insuperata contraddizione proprio in quel pro-getto.

Marx ri-appare come rimedio intellettuale contro un venir meno di riferimenti. Di fronte alla barbarie tecnologica dell'Occidente e al suo tramonto di civiltà e di conoscenza, di fronte alla barbarie religiosa, politica e sociale, ma anch'essa tecnologicamente supportata, del mondo arabo e islamico, Marx riafferma valori culturali, procedure di sapere, referenze civili e politiche, che ci appartengono totalmente in quanto uomini occidentali. Il suo ordine – ripeto, lo si condivida o meno – si mostra immediatamente trasparente. Marx è un pensatore di solida tradizione e formazione in grado di fornirci elementi di una teoresi, di un sapere possibile, anche se insufficiente, anche se "appartenente" a quel discorso che pur contesta³. Il compiacersi della decostruzione, lo sguazzare nel disagio radicale dipingendolo come reale alternativa al disagio stesso (la salottiera valorizzazione del *Lumpenproletariat*, del proletariato degli straccioni aborrito da Marx poiché implicante una coscienza da straccioni), l'affermare il qualcosa – questo qualcosa *qui ed ora* – predicando il nulla, l'eclatante, multimedialmente esposto, stracciarsi le vesti per il nulla degli altri solo perché noi stessi, come scrive Nietzsche, godiamo di una situazione di «più elevata sicurezza sociale» – dominati dai feticci divini delle merci –, a lungo andare fanno smarrire il senso stesso di quella «elevata sicurezza sociale» e, radicalmente, il senso stesso della nostra esistenza, la sua valenza umana, il suo significato storico.

L'ordine che accompagna l'immagine di Marx, l'ordine del suo discorso, sostanzialmente ci rassicura di fronte allo smarrirsi, di fronte al tramontare, come ci rassicura ogni eterotopia, ogni rinvio alla memoria e ogni possibilità nel presente di duraturo avvenire. Nell'ordine eterotopico, nell'ordine classico, niente viene

lasciato all'arbitrio, niente è approssimato: tutto è solidamente confermato e giustificato. Marx ci rassicura poiché ce lo possiamo rappresentare a tutto tondo, come una statua di Fidia o come un dramma di Shakespeare, ne possiamo ricostruire l'immagine in uno spazio-tempo che, pur non essendo il nostro spazio e il nostro tempo storici, nondimeno è la storicità del nostro spazio e del nostro tempo interiori, nascosti, le nostre agnizioni riposte e spesso dimenticate, aldilà del presente in quanto presente in atto ma anche aldilà di mistici abbandoni nell'attesa silente di un *logos* proveniente da un indefinito luogo, da un chissà quale Altro. Con Marx si avverte subito "un'aria di famiglia", l'aria di una famiglia molto solida che non si genuflette di fronte alla merce esposta nei giganteschi centri commerciali⁴, veri templi innalzati alla desoggettivazione di massa, né alle ritualità immaginifiche del mercato, alle icone cromaticamente variegiate della televisione e di internet, che non aliena la propria esistenza nelle reti delle nuove religioni dei telefonini e dei *social network* e che richiama alle personali, individuali, responsabilità tutti i suoi componenti; una famiglia che, forse un po' oscuramente, avverte come l'intelligenza del vivere non risieda nell'immateriale delle reti industriali-comunicative. Marx ri-appare rassicurandoci poiché con lui ci si ritrova nell'imo dell'eterotopia stessa: in una biblioteca intenti a leggere, in uno studiolo concentrati a scrivere, nelle vaste e fredde sale del British Museum occupati a documentarsi, con correttezza e rigore, nell'occasione delle differenti evenienze che richiedano serietà e impegno. Così ci si può raffigurare Marx sobriamente elegante nella sua essenzialità, dedito ad un qualcosa di grave e serio. Certo, una raffigurazione, questa, che può spingere l'eterotopia nella stereotipia, che ancora una volta sembra torcere la teoresi in estetica, ma che di fatto si pone antagonisticamente rispetto all'immagine globale che le società contemporanee danno di se stesse – un'immagine slabbrata, abbagliante, cialtrona, kitsch e barocca, superficiale, mascherata da illusorie e solo presunte ipercompetenze tecnologiche: in declino appunto –; una raffigurazione che, anche sotto questo riguardo, riesce a spiegare alcuni dei motivi per i quali Marx ri-appare in maniera così diffusa. Una tale raffigurazione è l'immagine mentale, «interiore», «ideale»⁵, di un Marx che

entra in conflitto con un'immagine dominante. La sua è la bellezza della differenza profonda contro la "bellezza" della luccicante massificazione di superficie; la bellezza, in quanto differenza, della vecchia casa rispetto alla "bellezza" del palazzo di cristallo terso e splendente, feticcio divino dell'omologazione moderna, sullo sfondo urbano costruito secondo i modelli della «fabbrica igienica», come si può leggere nella *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno ⁶.

E tuttavia, la bellezza in quanto differenza non significa bellezza *tout court*; semplicemente significa esercizio della critica nei riguardi di una bellezza di massa, di una bellezza dominante. La bellezza in quanto differenza è determinazione di un dato teorico, di una cesura rispetto al dato di maggioritaria definizione, *standard*, proprio del modello di sapere dominante, della "ideologia" sociale. La differenza in quanto bellezza (la bellezza in quanto differenza) non significa, cioè, un'idea di bellezza da proporre a motivo ispiratore di un orientamento teorico e pratico, bensì significa la realtà di una possibilità: una differenza è possibile, pensabile, praticabile. È anche sotto questo profilo che Marx ci rassicura – e per questo motivo ri-appare –, e ci rassicura poiché con la tradizionale, classica, rappresentazione, con la differente "bellezza" che gli è propria, la sua non è immagine di omologazione bensì di differenza, appunto, di conflitto, e in quanto immagine di differenza e di conflitto è immagine di una critica che vuol comunicare al mondo il proprio essere critica: una sobria eleganza è, allora, l'immagine della critica, il suo dato comunicativo, non completamente inglobato dall'industria e non totalmente omologato.

Non è questa la sede di entrare nel merito dell'intreccio – per molti aspetti ineludibile nel quadro di una ricostruzione storico-politica della nostra epoca – tra il pensiero Marx e la sua traduzione marxista (secondo le forme "ortodosse" della Seconda Internazionale socialista oppure acutamente alterate nella degenerazione della Terza Internazionale comunista). Mi limito solo ad accennare al fatto che nella dialettica di evanescenze/ri-comparsa propria della ricezione di quel pensiero, due elementi si ripetono quale costante, in tutte le tradizioni/traduzioni che si sono susseguite: l'attenzione per la teoria critica della società e la controversa

lettura del rapporto con la filosofia precedente e con l'economia politica. Per quello che qui ci interessa, sottolineiamo come nella *Introduzione* del '57 – ma anche, con particolare evidenza, nei *Manoscritti economico-filosofici*, nei cosiddetti *Grundrisse* e nel *Capitale* –, questi elementi vengono declinati in relazione al grande tema della reificazione, della perdita della soggettività stessa, e in relazione al tema, conseguente nonché simultaneo, della sostituzione di un dato di non-verità (rappresentato, *vorgestellt*), al dato “autentico” della realtà propria di una essenziale attività umana. Intorno a questo secondo aspetto, si definisce proprio il rapporto con la precedente filosofia: con Hegel, eminentemente, con Hegel attraverso il filtro feuerbachiano, con Hegel nel riscontro con il pensiero economico-politico. Su tutti questi versanti (indipendentemente dalle ricezioni ortodosse o alterate del suo pensiero) la filosofia di Marx appare come ridiscussione complessiva della modernità, come definizione di una inedita immagine di essa: quello che in Hegel era implicazione necessaria ma non voluta, contraddizione nel sistema ⁷, diviene in Marx riflessione consapevole. Ma diviene anche qualcosa di più: intento di traduzione pratica di una tale riflessione. Marx ha la capacità di trasferire nella teoria critica della società un atteggiamento teoretico di ridefinizione delle forme, dei contenuti, dell'immagine stessa di una civiltà intera, così come queste si determinano nei pensatori ora indicati o di cui essi vengono scorti quale punto di culminazione. È anche per questa capacità, e per la sua osservata esigenza pratica, che si spiega il costante altalenarsi di evanescenza/ricomparsa della figura di Marx: sempre ci troviamo di fronte ad un pensatore che reclama una interrogazione non settoriale bensì globale e che a margine di essa reclama la traduzione degli esiti della teoresi in un agire. La sostanziale complessità della interrogazione spesso si è ritratta di fronte alla sua traduzione per un agire: traduzione, sistemazione, organizzazione “mondana”, funzionale, di un pensiero che, come tutte le traduzioni e sistemazioni, comporta un travisamento o, quantomeno, un adeguamento alla prassi, a prescindere, sovente, dalla teoria o torcendo la teoria stessa a necessità di azione che con la teoria magari non coincide se non in ridottissima misura. Potremmo quasi dire che è proprio la traduzione pra-

tica di quel pensiero a determinare la dialettica evanescenza/ri-comparsa di quel pensiero stesso: Marx è stato “pensato” non in sé e per sé, bensì a muovere dalle differenti traduzioni di esso e nella prospettiva di un uso di esso. Per certi versi, Marx è andato incontro al destino a cui, qualche decennio più tardi, sono andati incontro Nietzsche e Spengler e che già aveva lambito Stirner.

Affermare questo non implica richiamarsi ad una filologica, fideistica, “verità” di Marx, a quel che veramente egli abbia detto, ma tentare di svincolarne il pensiero dalle incrostazioni successive sì da studiarne il peso effettivo nella definizione della nostro stesso presente o, per meglio dire, nel sapere del nostro presente e nel costituirsi del paradigma teorico e culturale del nostro presente. Si tratta, cioè, per comprendere la valenza della riflessione di Marx nella determinazione del paradigma moderno, di affrancarne la riflessione dall’uso che di essa il marxismo ha fatto, così come, ad esempio, si affranca la riflessione di Nietzsche dall’uso che ne ha fatto il nazismo. Il marxismo comunista, per un verso, e il nazismo, per un altro verso, appartengono – con le loro molte comunanze e le poche differenze – alla storia politica e sociale – nonché criminale – dell’Occidente, Marx e Nietzsche, invece, alla delineazione di un paradigma che può o meno coincidere (perlopiù se ne distanzia) con le vicende della storia e della società stesse.

Marx, allora, fornisce strumenti essenziali per la comprensione del nostro presente, contribuendo, in tal modo a delineare quel paradigma, senza tuttavia ridursi alle proiezioni storiche di esso. Se la caduta del muro di Berlino ha simbolicamente segnato la morte del comunismo ma non di Marx, ciò dipende proprio dal fatto che Marx aveva capito – e ci fornisce strumenti per capire – quel che il comunismo spesso ha frainteso o posto al margine, cioè che il paradigma della società moderna è in sé inglobante grazie al suo essere totalmente rivoluzionario. Quel paradigma, in altre parole, è la società che esso in-forma e che di per sé lo in-forma, si reitera grazie ad una continua rivoluzione delle relazioni storico-sociali che questa società connotano – e la eventuale società a-venire potrà realizzarsi, oltre questa società e queste relazioni, solo rivoluzionando continuamente il modo di leggere e conseguentemente di intervenire su questa società e su queste re-

lazioni –. I comunisti, al contrario, scorgono nella società moderna (cioè, marxianamente, nella “moderna borghesia”) non il movimento, bensì la stagnazione, e quindi richiedono ... che cosa? ... il movimento, si potrebbe pensare. No, richiedono un'altra stagnazione, ma questa volta non moderna, bensì pre-borghese. Essi ritagliano un ideale di società comunista su modelli statici, definitivi, riferiti ad un concetto del lavoro, dell'attività produttiva, fisso, determinato una volta per tutte, a cui legare il singolo lavoratore in maniera stabile, inamovibile, identificando il soggetto umano stesso con il lavoratore e con la sua unica, intangibile, attività, quale sorta di vocazione religiosa. Ma neppure il comunismo ipotizzato da Marx, ultima figura della società borghese, mostra una fissità, bensì richiede proprio un movimento di autosuperamento, al pari delle forme di quella società borghese che esso nega e conserva. Può essere interessante, a questo proposito, riportare un passo della *Introduzione*:

L'indifferenza nei confronti di un determinato genere di lavoro presuppone una totalità [*Totalität*] molto sviluppata di generi di lavoro che effettivamente vengono svolti [...] L'indifferenza nei confronti del lavoro determinato corrisponde ad una forma di società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro ad un altro e in cui il genere determinato del lavoro è per essi accidentale e perciò indifferente. Il lavoro qui, non solo nella categoria bensì nella realtà effettiva, è divenuto il mezzo per la creazione in generale della ricchezza, ed ha smesso di crescere insieme all'individuo come sua destinazione [*Bestimmung*] particolare. Una tale situazione è sviluppata al massimo nella forma di esistenza più moderna delle società borghesi – negli Stati Uniti ⁸.

Il marxismo di oggi non è più il marxismo della Terza Internazionale, ma alcuni stilemi politico-mentali restano immutati. Contro questo marxismo, che si connota per un ibrido di *welfare* assistenziale e di statalismo autoritario, di progressismo generico e di essenziale immobilismo, può farsi valere un'ironica frecciata della *Introduzione* contro gli economisti politici: «Lo stato sociale progressivo e stagnante di Adam Smith» ⁹. Se le immagini, come sottolinea Marx, hanno forza produttiva ¹⁰, non è casuale che in una sorta di fiera del *Lumpenproletariat* politico-intellettuale nostrano, si tenti di produrre una ideologia di “trasformazione” fondendo

l'effigie di Marx con quella di un qualche ayatollah di turno, e/o con le bandiere del terrorismo di Hamas, in orge mediatiche esaltanti violenza ma dipinte con i colori della "pace" e in nome di un antiamericanismo e di un antiebraismo cucinato quale modello di società futura (più o meno comunista). Nel marxismo di oggi, insomma, si riscrive la fissità della società pre-borghese fondendo il pre-moderno della società araba-islamica con un'idea di comunismo che con Marx ha ben poco a che fare e che in lui mai è indicativa di un arresto del divenire storico, del "movimento reale"¹¹.

È anche sotto questo profilo che l'ordine del discorso e l'immagine di Marx ci rassicurano: decisamente lontani da tutto ciò, molto europei, molto occidentali, molto presenti nel nostro spazio-tempo nel suo essere distante dallo spazio-tempo presente. La bellezza della differenza di cui si diceva è una "nostra" bellezza, occidentale, criticamente radicata nella nostra cultura, che non necessita di suggestioni esotiche. Un'immagine che proprio questi marxisti della società stracciona – dello «stato sociale stagnante e progressivo» ... magia della combinazione tra le parole ... – negano nella misura stessa in cui la ripropongono (immagine generica autoreferenziale priva di contenuto peculiare, "logica generica di un oggetto generico").

L'immagine di Marx non è quella di un filosofo tra gli altri filosofi, bensì di un filosofo che, insieme a pochi altri filosofi, pur con i suoi limiti di appartenenza al "discorso", sa ancora definire un'eccedenza rispetto a questo discorso, stabilire in esso una differenza da esso, dire qualcosa di decisivo sull'epoca del mondo in cui stiamo vivendo e sulla sua immagine, sulla sua cultura e sulle sue pratiche materiali, nonché, fondamentale, sul suo sapere. Pensatore "paradigmatico" parzialmente eccedente il paradigma, pensatore di potenziale cesura e apertura, nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 e nell'*Ideologia tedesca* del 1845 – i suoi scritti di maggiore rilevanza teoretica – si ritrovano già in parte sviluppati i temi propri delle importanti pagine qui riproposte (la *Introduzione* del 1857 e la *Prefazione* del 1859).

Critica, o teoria della critica, critica del mondo e dei rapporti umani ridotti a cosa, e critica della crisi strutturale – non occasionale – della società moderna organizzata nel sistema capitalistico,

nonché critica della lettura di un tale sistema, ideologicamente inteso come armonica connessione di elementi. Sono questi gli aspetti principali che ritroviamo nella *Introduzione* e nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, ma che segnano anche, quale connotato specifico, l'intera riflessione di Marx. Da qui, sino alla conclusione, ne ricostruiremo alcuni passaggi peculiari sì da inquadrarne la valenza e il significato nel quadro di una poderosa costruzione teorica generale che di quegli aspetti rappresenta preparazione, accompagnamento e sfondo.

2. Metodo e contenuto della critica

Marx è il pensatore che, in un quadro di pensiero hegelianamente segnato, sa meglio di altri collegare teoria della critica ed analisi dell'esperienza esistenziale: critica delle forme di coscienza del senso comune – forme dunque “ideologiche”, nell'accezione della “falsa coscienza” – ed esperienza storica del “vero”. La riflessione di Marx segue lo schema teoretico e filosofico-storico, il metodo dialettico e, sotto alcuni riguardi – *ma solo sotto alcuni riguardi* –, la prospettiva socialmente e politicamente totalitaria di Hegel: dalla critica, appunto, dell' “opinione” alla “verità”, attraverso un metodo che affida alla ragione dialettica la capacità di rispecchiamento del movimento “reale” delle cose e del mondo, sino ad una mèta finale necessaria, universale-comunitaria, in cui giuoca ruolo centrale il filtro ontoantropologico delle lettura di Hegel proposta da Feuerbach, definendo valore e funzione della individualità singola secondo l'essere o meno adeguata a quella mèta (ripeto: *sotto alcuni riguardi*, poiché come ho accennato e come meglio vedremo, la conclusione della *Introduzione* mette in discussione la rigidità di questo schema; ancora una volta, appunto, “eccedenza” nell' “appartenenza”) ¹².

Nei *Manoscritti*, ma anche nel complesso delle opere, si mostra un parallelismo: si muove, ora in Marx come prima in Hegel, dalla critica del *ciò che non è “vero”*, dell' “opinato”, del “noto”: in una parola, del “non saputo”. Ma ciò non rappresenta solo reiezione del senso comune *tout court* bensì anche del senso comune filosofico. Il registro ermeneutico è dunque duplice: critica speciale, ri-

volta contro lo specifico del pensiero filosofico, e critica generale, inquadramento del pensiero filosofico nell'ambito di più ampie forme di cultura (comprese quelle economico-politiche), di forme, cioè, che riguardano in maniera diretta la situazione storica che gli individui esperiscono, che essi trovano già pre-disposte, senza radicale possibilità di decisione e scelta, e che ne condizionano la loro medesima situazione singolare e generale, quale apparire di un distacco, al presente non ricomponibile, con la loro fondazione generica-umana e naturale. L'hegelismo di Marx, appunto filtrato da quello di Feuerbach, rappresenta momento non marginale di riscrittura della filosofia di Hegel. Di quella filosofia, si mutano profondamente statuto epistemologico e contenuto ontologico, sino ad un capovolgimento di soggettività, tanto da investire, in esso, la referenza fondamentale ultima¹³. Ideologico è il non attuare un tale capovolgimento. La critica dell'opinione, allora, è tanto speciale quanto generale poiché, in quanto critica (speciale) dell'opinione filosofica, lo stesso Hegel diventa oggetto di essa, dal momento che egli tradizionalmente rinvierebbe ad una "falsa" soggettività; in quanto critica (generale), poi, di civiltà, ancora una volta Hegel ne risulta oggetto principale, dal momento che in Hegel si vede rispecchiata proprio una civiltà, un «positivo» *qui ed ora* di cui egli appare adeguata immagine e che in sé rispecchia proprio quella "falsa" soggettività.

Sotto il riguardo della critica dell'opinione, cosa c'è di hegeliano in Marx e, dunque, cosa c'è di hegeliano nel suo costante e controverso riferimento alla ontoantropologia di Feuerbach, nonostante l'inversione, rispetto a Hegel, della relazione tra ontico e ontologico, nonostante, cioè, la riscrittura in termini antropologici dell'Essere e l'ampliarsi della critica stessa da speciale in generale, da filosofica a storicamente esperienziale? C'è l'esigenza di un "rispecchiamento" e il ribadire, in questo senso, i connotati della critica quale presa in carico e analisi di un sussistente commisurato all'essenziale, quale valutazione di inadeguatezza del sussistente all'essenziale. Anche se si iscrive appunto lo stesso Hegel in una tale valutazione di inadeguatezza (la definizione dell'Essere in accezione spirituale non è adeguata all'Essere reale, all'Essere che appare secondo determinate forme di esistenza), nondimeno l'an-

damento argomentativo rimane hegeliano, accentuandosi nella prospettiva medesima di una nuova filosofia, nella “necessità” di una antropologia a-venire e, soprattutto, nella altrettanto forte “necessità” di una situazione futura comunitaria, nella quale l’agire umano risulti adeguato al sapere vero. Prospettiva, questa, che viene posta in termini teleologici e che è la traduzione, in una sorta di comunismo dai tratti fortemente idealistici, dell’idealismo proprio dell’hegeliano Stato etico universale. Un tale idealismo si ripete anche nelle righe finali, eccedenti e altamente problematizzanti, della *Introduzione*, in cui si riprende, quale potenziale prospettiva di oltrepassamento della situazione esistente, proprio una delle forme dello “spirito assoluto”, l’arte, di cui Hegel parla al culmine del suo sistema, ma caricandola, questa volta, di una esplicita dinamica decisionale per un a-venire.

Da *Feuerbach* soltanto data la *positiva* critica umanistica e naturalistica. Quanto più senza rumore, tanto più sicuro, profondo, esteso e durevole l’effetto degli scritti *feuerbachiani*, gli unici scritti, dalla “Fenomenologia” e dalla “Logica” di Hegel in poi, nei quali è contenuta una reale rivoluzione teoretica ¹⁴.

In questo celebre passo, l’interesse si concentra su due termini, posti in contiguità: *positiva* e *critica*. Questi due termini hanno un implicito rimando ad una critica non positiva, cioè ad una critica negativa, che Marx vede svilupparsi in un arco temporale tutto sommato breve: dalla *Fenomenologia* di Hegel (e, dunque, Hegel è sottratto dall’ambito della critica solo negativa) alla «reale rivoluzione teoretica» di Feuerbach, una rivoluzione che si vuole tanto rispetto alla critica negativa quanto rispetto a Hegel stesso, incrociando, in ciò, non solo i motivi della negazione ma anche quelli della conservazione, della *Aufhebung*, della negazione di una situazione a sua volta negante. Sottesa all’apprezzamento per Feuerbach vi è la reiezione nei riguardi di quell’«ignaro recensore» di cui si parla poche righe sopra ¹⁵, cioè di Bruno Bauer, cospicua immagine polemica, insieme a quella di Max Stirner, non solo nei *Manoscritti economico-filosofici* ma anche nella *Sacra famiglia*, e soprattutto, nella *Ideologia tedesca*.

Bauer, che assumiamo in queste righe ad esempio di contrasto,

aveva pubblicato sulla «Allgemeine Literatur-Zeitung» del luglio 1844 un articolo, in cui si ripetevano molte delle posizioni già espresse nella *Questione ebraica*, dedicato a *Che cosa è oggi l'oggetto della critica?*¹⁶, e in cui si procedeva nei confronti della religione, delle istituzioni, delle idee liberali, dell'evento rivoluzionario del 1789, della «massa», del movimento socialista etc. in maniera radicalmente liquidatoria. Per Marx, la critica di Bauer è «semplicemente» negativa (e quel “semplicemente” equivale, hegelianamente, ad “astrattamente”) poiché, nel rifiutare «tutto», egli rifiuterebbe, di fatto, la realtà stessa. Bauer formula un giudizio sul pensare gli eventi – e sulle forme critiche che agli eventi sono correlate e nelle quali questo pensare può dispiegarsi –, prendendo le mosse dagli esiti storici, istituzionali e politici di questo pensare gli eventi, di queste forme critiche. Il giudizio sugli eventi e sul pensare gli eventi fa sempre capo ad un modello di riferimento teorico quale misura del compiersi degli eventi, valutati appunto sulla base della loro adeguatezza o meno a quel modello, ovvero ad un piano che si vuole di verità, quindi non appartenente all'opinione. Se gli eventi contrastano con il modello, allora, conclude Bauer, la critica deve proprio elevare «a soggetto se stessa» e «deve soprattutto dedicare il suo studio» a quel «fenomeno» che «appartiene al nostro tempo»¹⁷. Il limite di una tale impostazione risiede, per Marx, nel riformulare il dato teorico sulla base dell'evento; il che, a suo avviso, può costituire uno smarrire il senso di una ricerca di verità, un restare in forme di opinione distanti dal “vero”, uno storicizzare e relativizzare il vero. Si tratta, allora, di guardare al modello e non all'evento, dal momento che il modello, se esprime il “vero”, non può essere che più “positivo” dell'evento stesso. Quando Marx parla di critica negativa, o di «critica critica», nega che degli eventi si possa avere consapevolezza a prescindere da un modello veritativo di riferimento: in Bauer una tale consapevolezza non si registrerebbe poiché egli, pur nell'apparenza di aderire all'evento, di fatto lo ignorerebbe dal momento che lo isola da un generale sfondo giustificativo dell'evento medesimo – hegelianamente, il particolare privo di riferimento universale si confina in una universalità astratta, “intellettualistica”, che si cristallizza in se stessa, che, dunque, non è “reale”, “concreta”. Marx, insomma, quando

critica Bauer (nonché Stirner e il giovane hegelismo) contesta per più versi l'idea di una variabilità del modello teorico, quella variabilità che sarebbe appunto indice di astrattezza, di opinione, di non-verità. È sotto questo profilo, allora, che, contro una tale immagine complessiva di critica negativa, l'apprezzamento di Marx va a Feuerbach: gli eventi e ciò che li fonda, cioè la natura e l'umanità, non devono essere giudicati riferendosi ad un modello teorico variabile, ad un'immagine astratta di ragione, ma devono essere giudicati e criticati in quanto tali, cioè con riferimento ad una struttura razionale concreta (legittimata e legittimante su base ontologica e quindi immutabile), costitutiva degli eventi medesimi.

Marx si richiama a Feuerbach oltre Hegel, al fine di determinare la centralità della concretezza «di carne e di sangue» dell'Essere, e si richiama a Hegel “correggendo” Feuerbach, per affermare la non riducibilità dell'Essere stesso ad una globale immanenza nelle cose e nel mondo, la quale lascerebbe inalterati le cose e il mondo e che potrebbe ridursi a registrazione di una fattualità per la fattualità. Quel che insomma giuoca, ancora una volta, in Marx, è l'idea, tutta hegeliana, di *Aufhebung*, idea che egli mai lascerà cadere e che, ben aldilà della forma, talvolta radicale, di reiezione, sosterrà negli anni la medesima ipotesi di società a-venire, prospettandosi come realizzazione del comunismo ma anche, sotto alcuni riguardi, come *oltre* rispetto al comunismo stesso.

La posizione di Marx nei confronti di Hegel è sempre ambivalente, tanto negli anni “giovani” quanto nella *Introduzione* del '57 e nella *Prefazione* del '59, come, del resto, nell'intera sua produzione. Su di un versante, con l'asserzione della centralità della critica quale unico strumento di analisi e di giudizio in grado di trar fuori dalla ideologia grazie all'acquisizione conoscitiva delle strutture concettuali dell'ideologia stessa, Hegel risulta, insieme ai teorici dell'economia politica, oggetto principale della critica e vien fatto rientrare nel quadro dell'“opinione”; sul versante opposto, invece, Hegel viene scorto pienamente come un filosofo della realtà storica, di una verità aldilà dell'opinione, in quanto scorge quella realtà stessa quale incessante movimento di contraddizioni, quale inarrestabile fluenza situazionale ed esperienziale (è in questo senso che, per alcuni versi, Hegel viene sottratto all'“opinione”, a

quell'opinione a cui, al contrario, sono quasi del tutto ascritti gli economisti politici). Su questo secondo versante, allora, la dialettica hegeliana risulta non teoria del movimento astratto (come invece lo è quella dei "critici negativi" e degli economisti politici) bensì teoria del movimento reale. Per Marx, insomma, concepire la dialettica hegeliana come teoria del movimento reale significa, pur reiterando in parte le forme dell'opinione, essere in grado di determinare le coordinate per fuoriuscire dall'opinione. Hegel in quanto immagine di un civiltà vuol dire appunto tutto questo. Il movimento tipico della dialettica hegeliana, pur se connotato secondo la prospettiva di un ribaltamento della relazione ontico/ontologico, è la «forma», ma anche il dato «realmente sostanziale»¹⁸ della realtà, del paradigma di mondo nel quale ci si trova a vivere, vale a dire il riferimento iniziale per la definizione di un sapere di verità.

3. Esistenza, alienazione, tecnica, merce

Da Hegel, dunque, tanto Feuerbach quanto Marx accolgono non un'idea marginale, accessoria, liminare al sistema filosofico, bensì l'idea centrale stessa di questo sistema: l'idea di realtà. Feuerbach e Marx guardano alla medesima realtà a cui guarda Hegel: pur se nel quadro di una ontologica inversione, la realtà è costituita dal mondo dell'esperienza; è fatta di enti, di oggetti e di pensiero sugli enti e sugli oggetti. Ed è fatta di storia, tanto che questa si configuri come svolgersi delle formazioni dell'uomo, quanto che contempi o radicalmente disegni il protagonismo dei soggetti storici. La realtà, insomma, è fatta di solidità e di evanescenze, di visibile e di invisibile, di generazione e di corruzione, in un disegno che, sempre e comunque, prevede un divenire, un continuo ed ininterrotto passaggio di essere e nulla, di nulla ed essere. In Hegel, tuttavia, questa realtà non esaurisce tutta la realtà, ma solo una realtà di presenza, rinviando il sapere ad un senso che ne giustifichi la presenza stessa. Schema, questo che, pur nel mutamento della connotazione ontologica di senso, si ripete totalmente in Feuerbach, ma che, negli anni, tende a indebolirsi in Marx: se nei *Manoscritti*, nella *Sacra famiglia* e nell'*Ideologia tedesca*, ad

esempio, la dotazione ontologica di senso della realtà di presenza continua a porsi ad oggetto di interrogazione filosofica, nella *Introduzione* e nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, nei *Grundrisse* e nel *Capitale*, essa tende a scomparire, dandosi, da un lato, per acquisiti gli esiti di quella interrogazione e, dall'altro, una sorta di riduzione del problema del reale al reale di presenza in quanto tale. In altre parole, la riflessione sulle strutture profonde della realtà, potremmo dire sulla stessa nominazione linguistica del "reale" in sé e per sé, passa in secondo piano rispetto ad una presa in carico, ad una analisi e critica del reale per come esso appare. La realtà, in fondo, a ben guardare, è quel che il senso comune dice che sia; la sollecitazione filosofica scaturita da una domanda di senso ha solo il potere di definirne i termini problematici, ma non ha il potere di ripensare il concetto, la nozione del reale in sé e per sé. Negli scritti "economici" di Marx, insomma, si assiste ad uno schema interpretativo tutto sommato semplificato, giuocato interamente sul ribaltamento di quel che viene scorto per ribaltato, sulla inversione di un'immagine inversa, sul rovesciamento della relazione tra l'ontico e l'ontologico così come da Hegel era stata stabilita.

Nondimeno, un tale rovesciamento, che di per sé rinvia appunto ad una questione di senso e che dunque implica l'applicazione nella critica ed analisi di quegli esiti di interrogazione negli anni precedenti acquisiti, pur se nella semplicità di una speculare inversione, risulta possibile solo introducendo una ulteriore determinazione concettuale, ancora una volta attinta da Hegel ed articolata con parzialmente differente significazione da Feuerbach: si tratta della categoria di "alienazione". Originale è la lettura che Marx ne fornisce, non più circoscritta entro i confini del più tradizionale riferimento filosofico e teologico, bensì ridisegnata nel quadro di una critica complessiva di civiltà per la quale gli strumenti offerti dall'economia politica giuocano un ruolo centrale. A muovere da Hegel e Feuerbach e a muovere, congiuntamente, dalla critica delle strutture portanti della riflessione economico-politica, anche se non si giunge ad una soddisfacentemente rigorosa nozione di "realtà", si giunge tuttavia ad un, per così dire, ampliamento del concetto di questa, ad un disvelamento dell' "oscuro" che sostan-

zia il “reale” ma che il senso comune non sa scorgere, che, secondo Marx, neppure Hegel e gli economisti politici sanno scorgere e che Feuerbach scorge solo parzialmente.

Per Hegel, sottolinea Marx, l’alienazione è movimento del pensiero con se stesso e in se stesso, un pensiero che è «astratto» e «assoluto», che ha, in pari tempo, dimensione logica, di ragione, e ontologica, di creazione e giustificazione ultima di ogni realtà storica ed esperienziale. Questo pensiero si svolge attraverso negazioni di negazioni, le quali nel negare affermano, “superando” il vecchio e “producendo” il nuovo. L’alienazione è storia di «produzione» di un pensiero siffatto che in se stesso passa, si aliena, in astrazioni e realtà plurali, in realtà di concetto e in «realtà sensibili», in contraddizioni – di volta in volta –, tra «in sé» (contenuto) e «per sé» (forma), tra «coscienza» e «autocoscienza», tra «soggetto» e «oggetto»¹⁹. Nella continua produzione spirituale del nuovo, l’alienazione, l’uscir fuori da sé della spiritualità stessa, è sempre dato di «positività», creazione e posizione del mondo e dell’uomo che, a sua volta, nella sua attività produttiva, rispecchia e reitera il contenuto e la forma dell’attività spirituale. La presenza del mondo, in altre parole, contempla un uomo che, in quanto presenza del pensiero “produttivo”, produce secondo i modi di quel pensiero. Hegel, dunque, determina l’alienazione solo in accezione logico-ontologica, conseguentemente in senso solo positivo. Ciò nonostante egli è, come si osservava, un filosofo della realtà, non un pensatore “critico-critico”, “critico-negativo” (esempio relativo a Bruno Bauer). Ed è anche un filosofo dell’esperienza che l’uomo compie, pur se rende una tale esperienza in immagine rovesciata.

Aldilà della critica, dunque, vi è apprezzamento. E ciò, intorno a un punto decisivo, introdotto – ancora una volta per via negativa –, da una notazione incidentale: nella *Fenomenologia* è «latente» un «positivismo acritico»²⁰. In questa notazione, interessante non è tanto l’aggettivo “acritico”, che rinvia allo stilema giovaneghegiano di polemica nei confronti del giustificazionismo riguardo al sussistente, quanto il sostantivo “positivismo”, tramite il quale si sottolinea la presenza dell’empiria nel pensiero hegeliano, una presenza così marcata che, nonostante l’inversione dovuta al-

la ipostatizzazione del pensiero, rappresenterebbe il vero contenuto della dialettica dello Spirito – non possiamo non rilevare, al proposito, come sia proprio una tale valorizzazione dell'empiria a segnare la “semplicità” dello sguardo di Marx sul reale e a rappresentare, più in generale, il dato di quella non totale “eccedenza” su cui a più riprese ci siamo soffermati –. È grazie alla “latente” presenza dell'empiria che il concetto hegeliano di alienazione, pur nella sua astrattezza, sa guardare al soggetto umano e, dunque, in generale, mostrare una capacità di emancipazione dall'opinione della precedente filosofia e dalle forme solo negative che questa assumerà nel pensiero giovane-hegeliano:

La “Fenomenologia” è quindi la critica nascosta, ancora non chiara a se stessa e mistificatrice; ma in quanto tiene ferma l'*alienazione* umana – sebbene l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito – si trovano in essa nascosti *tutti* gli elementi della critica, e spesso *preparati e elaborati* in una guisa che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano ²¹.

Dunque, «sebbene l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito», anche se cioè si parla di alienazione da un punto di vista puramente logico, quella categoria implicitamente riguarda l'uomo stesso e, come verrà chiarito nelle righe successive, lo riguarda proprio nella sua attività produttiva, nella sua “sensibilità” reale, nella sua empiria storica. Poiché allora l'alienazione è, in quanto implicita declinazione umana, «tenuta ferma», nella *Fenomenologia* sono rintracciabili le possibilità di una «critica» dell'alienazione stessa e, in generale, di una critica e di un superamento del sistema hegeliano nel suo insieme e, dunque, per i motivi osservati, di un'intera civiltà. Si noti, ancora una volta, come la possibilità della negazione del sistema (e di una civiltà) venga fornita dal sistema in quanto tale, dai suoi momenti di debolezza, cioè dalle contraddizioni che si manifestano quale inconciliabilità tra «contenuto» e «forma» di questo sistema. Nel sistema si trovano tutti gli elementi per intendere “concretamente” il procedere delle configurazioni storico-sociali, vale a dire tutti gli elementi per intendere il processo di produzione e il momento alienante che esso accompagna. Ma nel sistema si trova anche un limite insormontabile: una valutazione, come si ricordava, di esclusiva positività, il rovesciarsi ap-

punto dell'empiria in un «positivismo acritico». Hegel sa scorgere l'alienazione nella sua realtà oggettiva e quindi sa cogliere l'essenza del lavoro; sa inoltre vedere come l'uomo si autoproduca nel lavoro – l'uomo, nel lavoro, si aliena e dunque si realizza, dal momento che, secondo lo schema generale della concezione hegeliana il momento logico-negativo è in pari tempo momento logico-positivo²². Ecco, allora, la notazione e la critica del limite: il lavoro è soltanto positività dal momento che l'alienazione è sempre negazione positivizzante, negazione che produce proprio affermazione. Hegel è dunque «unilaterale» e «resta al punto di vista dell'economia politica»²³, cioè dell'opinione, dell'ideologia: il lavoro è l'essenza realizzata dell'uomo, l'uomo si realizza tramite l'alienazione.

L'immagine dell'alienazione ha, in Marx, sempre tratti negativi ed implica una valutazione reiettiva; non è il farsi-altro-da-sé-perdendere-sé-atto ad un superiore livello, bensì è il semplice perdersi. Questo perdersi riguarda il soggetto sia in quanto singolare individualità sia in quanto soggettività generica, umana e naturale. La ricezione marxiana della categoria di alienazione, da Hegel e da Feuerbach, la sua originale riscrittura grazie anche, come si diceva, agli strumenti offerti dall'economia politica, si staglia sullo sfondo più generale di una considerazione riguardante la tecnica e l'esistenza umana come esistenza imprescindibilmente connotata in termini tecnici. È in una tale connotazione che la riscrittura della categoria di alienazione ottiene in Marx peculiarità originale. Ma «tecnica» non automaticamente è indicativa di «alienazione»; è tale solo in determinate forme di organizzazione sociale. È tale nella nostra epoca, tale è stata anche nelle epoche che hanno preceduto la nostra, ma tale non è per essenza. Una negazione della tecnica risulterebbe negazione dell'uomo stesso, dal momento che l'uomo senza la tecnica non potrebbe sopravvivere, rappresentando, questa, l'intervento medesimo sulla natura, la sua trasformazione finalizzata al soddisfacimento dei bisogni essenziali per la vita: «Ogni produzione è appropriazione della natura da parte dell'individuo, nell'ambito e per mezzo di una determinata forma sociale»²⁴. In giuoco, dunque, nel collegarsi al dato alienante, non entra tanto la tecnica in sé e per sé, quanto, appunto, l'«ambito» in

cui questa si svolge. Potremmo dire che Marx vede nell'esistenza umana una situazione di costante mancanza e un tentativo, mai interrotto, di colmare questa mancanza attraverso la trasformazione stessa del mondo. Nella *Introduzione* e nella *Prefazione* non è il *sensu* di questa trasformazione ad essere interrogato, né nella sua dimensione "neutrale" né in quella negativa, alienata, bensì la *semplice presenza* alienata, negativa in sé e per sé, dell'attuale configurazione del mondo, vale a dire i modi dello svolgersi tecnico accompagnato da alienazione in quanto tale. Ma, chiaramente, se ci si muove in negativo, dovrà pur esservi un "positivo" di riferimento che funga da criterio valutativo del negativo medesimo (la necessità di una invarianza del modello teorico a cui sopra ci siamo richiamati). Questo "positivo", questo criterio per una distinzione nei modi della tecnica, rinvia ad una definizione concettuale che si disloca negli scritti degli anni precedenti e che perviene ad una sorta di doppio ontologismo in situazione sfalsata, asimmetrica.

Marx muove da una "doppia" fondazione dell'esistenza umana: egli pensa, in via astratta e generale, ad un'esistenza che rispecchi l'essenza-umanità, che feuerbachianamente vi *corrisponda*, e pensa, al contempo, all'esistenza "realmente" vissuta dagli uomini, ad una esistenza, cioè, che, dimorando completamente nella presenza del mondo, appare articolata secondo i modi della produzione tecnica alienata, "mercantile", fondata, cioè, sull'essenza-merce, ovvero, *non corrispondente* all'essenza-umanità. L'esistenza fondata sull'essenza-merce, tuttavia, non rimanda ad un'essenza più debole di quella umana. Anzi, l'essenza-merce, che si esprime compiutamente con la moderna organizzazione tecnico-industriale del mondo, si presenta come essenza forte, e tanto più forte quanto più riesce a mascherare il fondamento autenticamente umano dell'esistenza, fino al punto di legittimarsi quale fondamento autentico a sua volta. Tale è il quadro in cui si colloca la distinzione tra i modi dello svolgersi tecnico della produzione umana. Seguiamone alcuni passaggi.

L'essenza umana è attività ²⁵, *Tätigkeit*. Ad un tale livello, non vi è scarto tra l'essenza e l'esistenza. Nell'esistenza si raccoglie e si estrinseca l'essenza, nel significato che l'esistenza è di per sé essenza: «Come gli individui esternano la loro vita, così essi sono» ²⁶. Nella

società una tale corrispondenza viene meno; anche in essa gli individui *sono* nella stessa misura in cui *esternano* la loro vita, ma è la loro vita a non essere più rispecchiamento della loro essenza: nella società moderna non si esterna un'*attività*, bensì un *lavoro*. I *Manoscritti* distinguono nettamente tra *Tätigkeit* e *Arbeit*. L'esistenza corrispondente ad essenza umana è *Tätigkeit* e non *Arbeit*, che, anzi, dell'attività rappresenta occultamento. L'*attività* esprime il generico-umano in sé e per sé, il *lavoro*, invece, il generico-umano nelle forme storiche della produzione di merci, l'alienazione negativa o, nel caso di Marx, l'alienazione in quanto tale. L'alienazione allora, sotto questo profilo, è l'articolarsi dell'esistenza umana secondo cicli di lavoro non corrispondenti all'attività essenziale, a questo referente ontologico di valutazione che consente a Marx di scorgere in un mondo mercificato, e, sotto questo riguardo, anche "rovesciato", il dato dell'essenza tecnica come dato alienante: la civiltà moderna è "alienata" poiché dominata da una tecnica che risulta ad esito di una asimmetria tra attività e lavoro, nella quale priorità ha il lavoro (presenza) e non l'attività (dinamismo ontologico, essenza).

Ricorrono, qui, temi (su cui però non ci soffermeremo) che erano propri anche di un altro esponente della «filosofia post-hegeliana»²⁷, Moses Hess, ma si mostra anche la ripresa di una critica nei riguardi della riflessione al proposito svolta da Hegel il quale, non operando distinzione alcuna tra *Tätigkeit* ed *Arbeit*, si attesterebbe al «punto di vista dell'economia politica», sovrapponendo dimensione storico-sociale (*Arbeit*) e dimensione essenziale (*Tätigkeit*). In un quadro teorico che scorge l'alienazione secondo una prospettiva necessariamente ed esclusivamente positivizzante, l'attività non può caricarsi di quelle valenze negative che nel movimento temporale, storico-sociale, dell'alienazione stessa invece si determinano: la tecnica che si fa appunto lavoro. Il lavoro, così, è attività, e l'attività è lavoro, estrinsecazione dell'eterno, sua alienazione nel positivo della storia e dell'esistenza. Conseguentemente, il lavoro medesimo partecipa dell'eterno, non essendo altro che forma storica di esso. Il lavoro, in altri termini, nella dimensione dell'alienazione, è di per sé eterno e fondamentale. Comunanze con l'economia politica si hanno appunto nell'assumere a fondamento eterno qualcosa che invece non è, secondo Marx, né eterno né fondamentale, qualcosa che

non è da sempre, bensì che è socialmente e storicamente condizionato e determinato: il lavoro quale alienazione negativa, produzione di merce, estraneità rispetto all'essenza umana attiva; in una parola, il farsi autonomo della tecnica rispetto all'attività essenziale dell'uomo. Hegel e gli economisti non considerano mai l'«interiore» ma sempre e soltanto l'«estriore», connotandolo, tuttavia, in senso essenziale, «interiore», cioè sovrastorico e sovraepocale, e quindi recuperando una sorta di naturalismo sovrasociale entro i limiti di una essenziale fondatività. Hegel e gli economisti, con parole diverse, riportano la produzione, l'attività lavorativa, a legge di natura, sciogliendola dal tempo storico della società presente ed indicando, consequenzialmente, questa società come non-storica, come origine e approdo di ogni formazione storica, eternizzandone, dunque, le relazioni che *qui ed ora* si danno, sovrapponendo il *ciò che appare* al *ciò che è*, sostantificandolo:

Dicendo che i rapporti attuali – i rapporti della produzione borghese – sono naturali, gli economisti fanno intendere che si tratta di rapporti entro i quali si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi della natura. Per cui questi stessi rapporti sono leggi naturali indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne che debbono sempre reggere la società. Così c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più²⁸.

Con il farsi autonomo della tecnica si esprime proprio il venir meno dell'essenza-umanità a dato fondativo dell'esistenza, cioè si esprime la riduzione del profondo al superficiale, la falsificazione del dato di realtà in un'immagine che ingannevolmente la rappresenta quale realtà tutta e in sé interamente “sensata”. Con il farsi autonomo della tecnica, insomma, appare un'essenza-merce in quanto ontologia della presenza per la presenza (il rovesciamento ideologico del dato reale proprio degli economisti e di Hegel: l'essenza-merce, la presenza ricondotta ad essenza, quale persistente eternità e/o eterna fondazione d'Essere). La produzione di merce, nel tempo storico della forma sociale in atto, significa determinazione di un'attività sotto il riguardo esclusivo del lavoro alienato, rispetto al quale il soggetto umano scompare, perdendo non solo radicalmente se stesso, ma perdendo anche l'oggetto che di quella produzione è il risultato. La merce, scrive Marx, è il nascondimento

dell'essenza umana, l'esito dell'alienazione, dell'atto espropriativo ²⁹. Se il mondo e l'esistenza sono mercificati, se l'essenza dell'uomo viene «espropriata» ed estraniata nell'essenza-merce, l'uomo non vale per la sua essenza, ma vale in quanto la sua esistenza si riduce a valore di scambio, a momento della reificazione – su entrambi gli aspetti ci soffermeremo nel prossimo paragrafo –, in quanto viene appunto mercificata ³⁰. La merce appare come esistenza corrispondente a essenza, “è” esistenza dotata di “senso”, il cui senso, però, non rimanda ad un'essenza bensì ad una “funzione” di superficie: l'esser proprietario, produttore, membro di una classe, cittadino etc. È in un tale rovesciamento tra il soggetto umano ed il suo esser ridotto a funzione che si mostra l'attribuzione di sostanzialità alla casuale contingenza della dimensione umana, sino a configurare un'intera epoca “disumanata”, da cui l'umanità vivente scompare ³¹. L'economia politica riconosce l'uomo disconoscendone l'essenzialità. O, detto altrimenti, l'economia politica (ed Hegel) riconosce l'uomo sulla base di un paradosso, cioè lo riconosce nella misura in cui ne disconosce l'appartenenza al genere umano. Se si sostituisce ciò che è fondamentale con l'immagine ridotta, falsificata, del suo apparire, con una presenza in quanto semplice presenza, si può scorgere l'essenzialità di senso solo spostando il luogo del senso all'inessenziale, solo attestandosi alla superficie. Con la sovrapposizione tra *Tätigkeit* ed *Arbeit*, con la riconduzione del lavoro a produzione di merce e al conseguente e necessario fissarsi in funzioni di una tale produzione, con il farsi tecnicamente autonomo di questa produzione dai produttori umani, si definiscono, nelle loro articolazioni parziali e nella loro struttura generale, i modi e la rappresentazione medesima di una società quale sistema complessivo la cui immagine si dà nella centralità del processo tecnologico e nella evanescenza dei soggetti umani. Come vedremo, si dà nell'ambito di un processo di desoggettivazione – la produzione dell'oggetto come perdita del soggetto ³² – che contempla il venir meno tanto del soggetto quanto dell'oggetto ³³.

In un tale processo, l'uomo si riduce a mera disponibilità, calcolabilità, in un modo che di per sé si mostra quale grandezza esclusivamente quantitativa. Il tempo è, per così dire, solo spazio produttivo, unico discrimine *quantitativo* tra il lavoro compiuto da un sin-

golo e il lavoro compiuto da un altro singolo. Il lavoro tecnicizzato elimina – scrive Marx – ogni differenza «qualitativa»: elimina, cioè, una differente qualità degli individui – differenza tra capacità, sapere, bisogni e desideri – e, su questa linea, elimina un differenziarsi ontologico del medesimo fondamento essenziale comune, e una differente qualità nel compiersi dell'attività lavorativa medesima. Ne consegue che il tempo di lavoro, lo “spazio produttivo”, come si dà nell'organizzazione tecnico-industriale della forma sociale in atto, è tempo “livellante”, da cui ogni differenza (e, dunque, la stessa differenza individuale) sparisce³⁴.

La tecnica è il regno della quantità, dell'indifferenziato spazio-tempo quantitativo proprio della ripresa-ripetizione del processo produttivo di merci. Nel rivoluzionare costantemente i rapporti di produzione, la “borghesia” reitera costantemente una ciclicità riproduttiva-ripetitiva sullo sfondo di un tendenziale avanzamento ed accrescimento quantitativo. Il rivoluzionare è un reiterare per un accrescersi. D'altronde, l'idea medesima di sviluppo sociale, che trova il suo punto di massima diffusione con l'organizzarsi tecnico della produzione e che si scandisce nei momenti circolari della ripetizione, tanto da delineare la temporalità secondo l'immagine di una spirale mai conclusa, esprime esattamente un criterio puramente quantitativo. Lo sviluppo sociale si raffigura in un'immagine di accrescimento – maggiore ricchezza complessiva, maggiori capacità produttive, più tecnologia etc. Ad una tale immagine non appartiene una valenza teoretica né vi appartiene una valutazione etica. La referenza quantitativa non sa e non giudica di bellezza, di situazione d'esistenza, di capacità elaborative, di aumento o diminuzione di sapere, di qualità delle singolarità differenti. Lo sviluppo sociale giunge ad identificarsi con lo sviluppo tecnico e lo sviluppo tecnico si nomina come progresso *tout court*.

Se non si può prescindere dal dato tecnico che, come si è osservato, riguarda la stessa azione trasformativa sull'ambiente naturale necessaria per la sopravvivenza del genere umano, tuttavia si può tentare una lettura di quell'azione che automaticamente non implichi l'autonomizzarsi di quel dato, il suo costituirsi in potenza indipendente e dominante, il suo sostituirsi alle individualità umane come fallace soggettività essenzialmente fondata in una merce che, proprio a prescin-

dere da tali individualità, si presenta in quanto immagine di essenzialità e senso ultimo. È cioè possibile riconsiderare l'immagine non secondo il parametro del quantitativo accrescersi bensì introducendo proprio una considerazione teoretica ed una valutazione etica, quale elemento possibile di incrinatura di quella immagine stessa. In definitiva, con il ricorso alla distinzione *Tätigkeit/Arbeit* Marx fa proprio questo, cioè definisce un discrimine essenziale, uno scarto tra qualitativo e quantitativo, tra progresso e sviluppo. *Tätigkeit* non è nozione utopica ed ucronica, ma eterotopica ed eterocronica, al di fuori del tempo presente pur essendo possibile e verificabile nel tempo presente quale autentico disvelarsi dell'essenza stessa della *Arbeit*, quale sua spogliazione delle determinazioni storico-sociali che la riducono a sviluppo mercantile.

Con la nozione di *Tätigkeit* Marx riscrive il concetto di tecnica. Nel riconoscere a questa una dimensione antropologica, o ontoantropologica³⁵, la spoglia da ogni implicazione di autonomia e dominio, di essenzialità quantitativa e mercantile. La tecnica, nella sua essenza, non è merce ma pura attività, *poiesis*, autoproduzione e autoposizione, la relazione stessa dell'Io con il Tu e la relazione tra l'Io la natura e il mondo³⁶; è, appunto, la *Tätigkeit* in cui l'essenza umana si esprime e che appare nelle figure storico-sociali in forma ad essa corrispondente o non corrispondente. Con il macchinismo, con la modernità, la non corrispondenza si fa acuta e globale. La tecnica si sostituisce alla vita, si pone di fronte al soggetto umano quale procedura a lui estranea, da lui indipendente, a lui non appartenente, nella quale, anzi, egli si perde, si aliena; la *Tätigkeit* si fa *Arbeit*, mostrandosi in un processo che separa radicalmente il lavoro medesimo, vale a dire l'attività secondo la figura della modernità, dal soggetto attivo. La meccanizzazione rende morta l'attività viva, cioè la rende lavoro alienato nella forma di merce, e, proprio in questa forma, inerisce direttamente alla vita del singolo che, in tale contesto, diviene elemento della meccanizzazione in quanto tale³⁷, sua «appendice».

4. Reificazione e denaro: il mercato mondiale delle immagini

La vita è "offesa". L'essere «appendice» rinvia allo stare insieme di

due elementi coerenti e consequenziali nel loro porsi, ma in contraddizione – appunto per questo coerente e consequenziale porsi – proprio con la vita nel suo insieme e con l'apparire della vita nelle singole esistenze individuali: il lavoro si «semplifica», e si perde «ogni carattere di specializzazione». L'umanità globalmente si «smembra» in singole funzioni³⁸ equiparabili, prive di specificità, «livellate». La differenza singolare viene così meno, come viene conseguentemente meno una pluralità di differenze. L'essere-appendice è funzione interscambiabile che implica la sussistenza di un individuo solo nella sua unica realtà di «appendice», nella sua unidimensionalità per-altro³⁹. L'organizzarsi del macchinismo in sistema totale del mondo e della vita elimina, dunque, l'esistenza come differenza e pluralità e getta le soggettività individuali in una specie di situazione che potremmo definire pre-umana:

Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale. Il mangiare, il bere, il generare ecc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nell'astrazione che le separa dal restante *cerchio dell'umana attività* e ne fa degli scopi ultimi e unici⁴⁰.

Ad esito del «macchinismo» e del suo globale espandersi, una tale situazione mantiene il proprio carattere pre-umano; non vi è alcun «progresso», l'alienazione della propria umanità, da parte della soggettività individuale, si reitera intatta. Credo che non sfugga, nel passo riportato, il richiamo, ancora una volta, alla *Tätigkeit* come connotato ontologico dell'umanità in sé e come unica possibilità di manifestare in situazione il dato dell'umano in sé.

Marx descrive il tramonto di una civiltà. Il modello teorico che egli definisce appare del tutto adeguato anche all'analisi della nostra situazione contemporanea. Il dato dell'essere-appendice unilaterale ed interscambiabile, livellante e negante differenza e pluralità, appare in quanto nostra situazione in atto, «esistenzialmente» e non solo in forma meramente «esistentiva», come direbbe Heidegger. La nostra situazione è cioè quella di una ferinità tecnologica, a prescindere cioè dalla coscienza che di questa situazione possiamo avere. Nell'epoca dei computer e dei telefoni cellulari, delle reti informatiche e dei *social network*, etc., l'essere-appendice è dato facilmente verificabile nella incapacità di com-

preensione e di gestione (ideazione, invenzione, controllo) dei meccanismi stessi che tali dispositivi regolano. Il soggetto umano è consumatore ed utilizzatore di oggetti, di merci in senso stretto, di cui però ignora la natura specifica; o, in quanto appendice, il soggetto umano consuma se stesso di fronte a questi oggetti, a queste merci, ed è da esse utilizzato (vale a dire che è soggetto stesso nella misura in cui ad esse è funzionale); le differenze si livellano nell'esser consumati ed utilizzati, il lavoro si semplifica ulteriormente, sostituito in tutto da un meccanismo-dispositivo che non richiede intervento elaborativo. Conseguentemente il pensiero si deproblematizza, si fa acritico, il sapere si omologa superficializzandosi, i bisogni e i desideri si concentrano e si modellano su esigenze di funzionamento di quel meccanismo-dispositivo che, quasi dotato di vita propria, si singolarizza nei differenti oggetti-merce tecnologici. Si torna allo stato in cui «l'umano diventa il bestiale», nell'accezione, tuttavia, che si tratta di un bestiale che contempla uno sfumare dei bisogni e dei desideri stessi nella zona d'ombra in cui tecnica e vita giungono a confondersi. Nel rivoluzionare di continuo i rapporti di produzione, allora, un dato si mantiene tuttavia costante: si ripete lo schema del calcolo quantitativo, della disponibilità, della plasmabilità funzionale, ma se ne acquiscono i contorni disumananti, alienanti. Si reitera e si riproduce per un accrescere: quella comprensione dell' "anima" della merce che poteva registrarsi con la rivoluzione meccanica, è andata affievolendosi con la rivoluzione elettromeccanica, sino ad una sostanziale scomparsa con l'attuale rivoluzione elettronica e informatica. Ma se la comprensione è venuta meno, per certi versi anche l' "anima" della merce è venuta mutando. Marx criticava Hegel poiché egli avrebbe inteso «l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un desoggettivarsi»⁴¹, e criticava del pari l'economia politica accusando, anch'essa, di non saper scorgere nella produzione il perdersi della soggettività umana. Ma con la rivoluzione elettronica e informatica non ci troviamo più di fronte ad un semplice processo di oggettivazione quale desoggettivazione del soggetto, ad un perdersi del soggetto nell'oggetto medesimo che egli determina – il che, in ogni caso, rinvia ad una "latenza" di umanità che si aliena, ad uno sfondo "umano" sia

pure estraniato –, bensì ci troviamo di fronte ad un autoprodersi del meccanismo-dispositivo, ad un cambiamento radicale del soggetto medesimo, ad uno svanire dell'umano in sé e per sé. È per questo cambiare del soggetto che cambia anche l' "anima" della merce: non più l'anima alienata di un'umanità, bensì l'anima del soggetto desoggettivato, vale a dire, sotto molti riguardi, la nuova soggettività tecnica. L'essenza-merce, l'ontologia di superficie che Marx denotava quale dominio ideologico sull'essenza propria dell'umanità, si emancipa, per così dire, dal suo essere superficiale, per determinarsi quale immagine ultima di una globale soggettività. La lettura ideologica – propria dell'economia politica – di un sistema inteso come armonica connessione di elementi, continua a mostrarsi in termini pressoché eguali negli economisti di oggi, tuttavia nel quadro generale di un mutamento della soggettività stessa e delle merci che a tale soggettività sono correlate: se allora si scorgeva armonia in un processo di oggettivazione quale desoggettivazione, oggi si scorge armonia nella perdita della oggettivazione stessa insieme alla sua relazione con un soggetto umano. L'armonia, cioè, è lo stare equilibratamente insieme delle merci inscritte nella soggettività del meccanismo-dispositivo.

Potremmo dire che il meccanismo-dispositivo della forma attuale di civiltà definisce una soggettività la quale direttamente rinvia a quel meccanismo-dispositivo, al suo determinarsi per sistema globale ed al suo articolarsi in forme settoriali ad ognuna delle quali si correlano soggetti-funzione produttori di merce. Ogni soggetto è funzionale ad un settore del sistema ed il sistema è di per sé soggetto che progetta e produce ogni settore, nonché la sua immagine rappresentativa. L'immagine «ideale», «interiore», ad origine del processo produttivo, di cui parla Marx, si trasferisce così, totalmente, negli esiti di quel processo e, al contempo, risulta soggetto medesimo di quel processo. Il progettare del sistema, del meccanismo-dispositivo, è un produrre un settore, una funzione, nonché, ma principalmente, l'immagine di questo settore, di questa funzione e del sistema stesso. Già questo è un *primo sintomo* del mutarsi della soggettività e del mutarsi dell' "anima" della merce: non tanto prodotti, quanto immagini, o immagini in quanto prodotti, oppure prodotti in quanto immagini. Ma cosa significa pro-

durre immagini? Essenzialmente significa riprodurre relazioni sociali progettando relazioni comunicative. Torneremo su questo aspetto, con riferimento, anche, alla distinzione marxiana (ripresa – ma riscritta – dall’economia politica) tra valore d’uso e valore di scambio.

Ancóra: nel progettare relazioni comunicative, il sistema produce un’autorappresentazione che si determina in quanto immagine del sistema stesso, in quanto pensiero globale del sistema, in quanto paradigma o, con Adorno, in quanto Discorso. Una tale immagine, un tale Discorso, è proprio quell’armonica – ideologica – compresenza di elementi funzionali, quel loro inalterato ed “eternizzato” stare insieme, quella fusione di momenti l’un con l’altro connessi, l’uno utile all’altro. Il sistema finalizza il proprio essere tecnico alla produzione di immagini che comunicano se stesse. La «produzione per la produzione» – questa celebre e ripetuta espressione del *Capitale* – si traduce così, a seguito della rivoluzione elettronica ed informatica, nella “tecnica per la tecnica”; sta in questa traduzione il mutamento della soggettività e sta in questa traduzione il mutamento dell’ “anima” della merce, il suo “dematerializzarsi”, il suo svincolarsi dal soggetto che produce per autoprodurre se stessa in quanto immagine di soggettività in sé e per sé.

E dunque, in questo quadro di rapporti rivoluzionati – incentrati sul progetto di relazioni comunicative di per se stesse produttive di relazioni sociali –, come giunge a configurarsi quell’oggetto che continuiamo a nominare per “oggetto” e che, implicitamente, tacitamente, rinvia ad un soggetto – individuale o collettivo – che lo produce? Eminentemente giunge a configurarsi in situazione “superata”, “anacronistica”, “negata” nel suo significato tradizionale ma nondimeno “conservata” nella sua residualità di soddisfacimento di bisogni bestiali, primari (la zona d’ombra in cui tecnica e vita sfumano e si confondono, come sopra si ricordava). In questo quadro rivoluzionato, l’oggetto, se inteso classicamente come oggetto della produzione di un soggetto, risulta marginale in quanto a suo “valore d’uso”, quasi completamente riassunto nel suo “valore di scambio”: l’oggetto eminentemente si configura quale mezzo della produzione delle immagini e delle re-

lazioni sociali del sistema (è noto come una tra le più ricche, e forse potenti, industrie del mondo contemporaneo sia Google, che non produce alcun oggetto “tradizionale”, ma solamente relazioni informative e comunicative). Detto altrimenti: attraverso la produzione di una immagine-merce, di una relazione sociale la cui “anima” è la nuova “anima” della merce, il Discorso riproduce se stesso consentendo, in tal modo, il reiterarsi senza fine di questa produzione di immagine-merce. Ne consegue che il mercato mondiale non distribuisce oggetti per i loro valori d’uso, bensì oggetti per i loro valori di scambio, cioè il mercato distribuisce immagini e relazioni-per-un-soggetto, per un “soggetto” che tuttavia appare, così, quale semplice “appendice” consumatrice della soggettività dell’immagine e della relazione. E questo è il *secondo sintomo*, radicale, del mutarsi della soggettività: non la soggettività che produce ma la soggettività che consuma, dal momento che, appunto, la soggettività che produce risiede nella nuova “anima” della merce stessa, nel sistema, nel meccanismo-dispositivo finalizzato a se stesso.

La produzione di immagini rinvia ad uno scambio di immagini, o per meglio dire, ad uno scambio *in immagine*. Tutto questo viene intuito da Marx quando distingue, come si ricordava, tra valore d’uso e valore di scambio. La funzionalità di una merce al soddisfacimento di un bisogno “materiale”, propria del valore d’uso, si accompagna (senza però sostituirvisi) alla dimensione immaginifica della merce secondo il suo valore di scambio. Con questa distinzione si ribadisce anche, per altro verso, quella coppia oppositiva, prima osservata, tra differenza e pluralità, su di un versante, e livellante omologazione, su di un altro. In quanto valore d’uso, una merce segna un dato di differenza, indirizzandosi al soddisfacimento di *quel* bisogno nell’ambito di una pluralità di bisogni ai quali altre merci si indirizzano; in quanto valore di scambio, una merce elimina ogni differenza, è la merce in astratto, interscambiabile e sovrapponibile con/e ad ogni altra merce: l’immagine della merce senza referenza specifica, l’immagine della merce, la merce in quanto immagine equivalente. Se con il valore d’uso un soggetto consuma una merce, con il valore di scambio la merce, potremmo dire, consuma se stessa in quanto soggetto, oppure

consuma se stessa riproducendo se stessa come soggetto che consuma e che simultaneamente si autoconsuma. Il processo produttivo, in altre parole, resta referenza ultima e imprescindibile; quel che muta sono e il soggetto e l'oggetto di questo processo, l'uso dei suoi prodotti (merci) e lo scambio (le immagini) di questi prodotti (merci).

Le immagini, insomma, come a più riprese si è ricordato, hanno valenza produttiva. Quel che cambia è il ruolo, la funzione centrale o subordinata – nelle differenti configurazioni sociali, nel sistema e nel processo di produzione/autoriproduzione del sistema –, di tali immagini. Se è la produzione, scrive Marx, ad offrire al consumo un oggetto da consumare, nondimeno è il consumo ad offrire alla produzione l'«immagine» dell'oggetto da produrre. Si tratta di un'«immagine interiore», «ideale», di un dato immateriale che crea o il bisogno di un soddisfacimento materiale oppure il bisogno di un autosoddisfacimento immaginifico⁴². È sotto questo profilo, allora che l'immagine diviene soggetto – nonché oggetto di se stessa – che la produzione risulta, in essenza, traduzione “oggettiva” di immagini, creazione di una immagine-oggetto. L'immagine, in una parola, muove da se stessa per tornare a se stessa. È evidente, allora, come in questa sorta di “cerchio magico” (è espressione di Stirner) autoreferenziale – della perdita del soggetto “reale” per un oggetto che di per sé è immagine, e di questa immagine che si fa soggetto in quanto tale, principio stesso del processo di produzione –, rilievo non abbia il “valore d'uso” d'una merce, bensì il suo “valore di scambio”. Nell'immagine che da sé ritorna a sé – l'immagine che in quanto soggetto di produzione costituisce se stessa in quanto immagine-oggetto –, si contempla un tale esito del produrre in termini asimmetrici: centrale è l'immagine, non l'oggetto. Il fatto che si tratti di immagine «ideale», «interiore», non altera i termini del problema; non si rinvia, cioè, ad una soggettività umana che, sulla spinta di una interiorità propria resa in immagine, produca appunto l'oggetto o l'immagine-oggetto, che stabilisca cioè una classica relazione soggetto-oggetto. La soggettività umana semplicemente sparisce dalla relazione, o perlomeno sparisce sotto il profilo di un'attività, affermandosi solo sotto il profilo di un *lavoro* che rappresenta, come si

diceva, riduzione dell'attività in quanto tale a tecnica desoggettivante. Il soggetto umano si riconferma esclusivamente come "appendice", come funzione: «La produzione [...] produce non solo un oggetto per il soggetto, bensì anche *un soggetto per l'oggetto*». Ad esempio: «L'oggetto dell'arte – così come ogni altro prodotto – crea un pubblico sensibile all'arte e in grado di godere la bellezza»⁴³. Come a dire che l'immagine si affranca dal soggetto reale umano, si fa soggetto a sua volta sostituendosi al soggetto reale umano, e crea a se stessa un oggetto il quale, nella forma del soggetto reale umano, gode dell'immagine stessa (un soggetto reale umano che allora, evidentemente, non è soggetto bensì oggetto dell'immagine in quanto tale, sua funzione, sua "appendice").

Quando Marx parla del mercato mondiale (*Weltmarkt*) ha in mente questa sostituzione al soggetto dell'immagine, e la sua generalizzazione⁴⁴. Il *Weltmarkt* è la totalità dell'immagine di un'epoca del mondo, di *questa epoca*, del suo configurarsi in quanto forma sociale moderna. Il mercato mondiale oltrepassa le nazioni e definisce la crescita e le crisi economiche di ogni singola nazione⁴⁵. Il mercato mondiale, così, "sconfina". Il radicale sconfinamento di cui il mercato mondiale è segno distintivo definisce l'assenza stessa di una definizione, l'impossibilità di porre un limite, e definisce l'impossibilità di definire un'immagine univoca, stabilmente determinata, dell'uomo moderno, la cui "patria" appare, in tal modo, l'assenza di patria, la cui situazione è, per la prima volta nella storia, globale. Il *Weltmarkt* traduce, nella modernità, l'antica erranza che Hegel scorge nel *Weltlauf*, con il suo portato di non verità, con la sua dimensione di falsa universalità, o più esattamente, di universalità di semplice presenza. Questa figura, che nella *Fenomenologia dello spirito* segna dato esigente oltrepassamento nella "verità" dell'universale concreto, assume in Marx la potenzialità di analisi di un'epoca intera. È strumento di critica radicale inerente al senso stesso della "verità" propria di quest'epoca, la quale non è, diversamente dalle altre epoche, semplicemente inscritta nella necessità del divenire storico del *Weltlauf* e della *Weltgeschichte*, che non indica un momento, al pari degli altri, di "neutrale" mancanza di verità piena, bensì che è l'assommarsi di ogni altra epoca nell'errore, nell'erranza, nel falso dell'ideo-

logia – punto di culminazione del processo storico complessivo dell'umanità. Studiare quest'epoca, studiarne i meccanismi economico-politici, le sue forme di sapere e di cultura, le sue pratiche materiali, significa allora studiare anche tutte le altre epoche del mondo che l'hanno preceduta e che sotto alcuni riguardi si sedimentano in essa interagendovi⁴⁶. In una nota finale della *Introduzione*, un sintetico appunto di lavoro, si legge: «La storia universale non è sempre esistita; la storia in quanto storia universale è un risultato»⁴⁷.

La storia universale è l'epoca della modernità, la più astratta poiché in sé rispecchia tutte le forme epocali precedenti e ne segna il superamento. La *Weltgeschichte* è dunque il *Weltmarkt*, approdo di ogni epoca precedente, con la sua falsa immagine di verità, che reitera se medesimo in quanto immagine di verità conclusa e fissata per l'eternità. E ciò, sottolinea Marx, proprio grazie al suo essere non solo immagine in sé, ma anche immagine che produce, tramite funzionalità materiali specifiche, immagini di sé in quanto immagine di verità. È significativo, sotto questo profilo, che quella breve nota venga situata ad esplicazione di queste parole: «Influenza dei mezzi di comunicazione»⁴⁸. Il *Weltmarkt*, insomma, già in sé immagine di una relazione universale, viene “comunicato” proprio in quanto immagine di relazione universale, in quanto immagine paradigmatica, cioè in quanto cultura di riferimento ultimo, attraverso l'informazione, la trasmissione di immagini che pluralmente moltiplicano l'immagine universale dell'unica immagine del *Weltmarkt* stesso. Queste immagini moltiplicate di un'unica ed ultima referenza d'immagine rappresentano la globalizzazione di un valore di scambio “materializzato”, dotato di sostanzialità “reale” e “concreta”, definitivamente scisso dall'effettivo valore d'uso delle merci e degli oggetti; il valore d'uso è subordinato al valore di scambio, all'immagine che l'uso di una determinata merce può richiamare, alla rappresentazione simbolica dell'uso.

L'erranza dell'uomo moderno, il suo errante e inarrestabile “sconfinare” e il venir meno, conseguente, del paradigma classico della relazione medesima soggetto-oggetto, sono così determinati dalla natura errante e sconfinante del mercato mondiale delle immagini, dei valori di scambio. Non vi è più una totalità segnata

dal limitare nella sfera della produzione sia il soggetto che l'oggetto – produrre da parte di un soggetto un oggetto per un soggetto in una specifica situazione e con specifiche finalità –, bensì vi è una totalità che è sostituzione della/riduzione alla *cosalità* di quella relazione, riconduzione di quella relazione stessa ad *immagine*, nella *cosa*, tanto del soggetto quanto dell'oggetto. Potremmo parlare di uno “sconfinamento” strutturale, di una compiutamente realizzata (nel senso della hegeliana *Wirklichkeit*) inversione del rapporto ontico-ontologico, tale da sovrastare e annullare i limiti stessi dell'individuo umano (limiti essenziali e di presenza; confusione tra essenza e presenza) e da ridurlo, appunto, a *cosa* tra le *cose*. Una *cosa* che, come si ricordava non è *né soggetto, né oggetto, né loro relazione*, bensì che è il nulla del soggetto, il nulla dell'oggetto e il nulla della loro relazione, una cosa che è nulla e che nel suo esser nulla è proprio l'immagine del soggetto, dell'oggetto e della loro relazione, un'immagine che rispecchia in sé il nulla di sé. Ridotto a cosa, cioè a un nulla autorispecchiantesi, quest'uomo-cosa che, sul piano soggettivo rappresenta specularmente quel che sul piano oggettivo è l'immagine-oggetto, sconfinando da se stesso in quanto totale alienazione di se stesso, si fa *Weltmarkt* di per se stesso, o, ancora sulla scorta di quelle suggestioni hegeliane che definiscono il profondo della strumentazione critica di Marx, giunge ad iscriversi in un *Weltlauf* che, oramai abbandonato ogni senso della incompiutezza e dello scarto tra possibile e reale, si mostra nella fallace verità di un *Weltgeist*, di un ideologico inverarsi definitivo dello *Zeitgeist* nella eterna e conchiusa *Weltgeschichte* quale immagine epocale di un mondiale mercato di *cose*.

È allora sotto questo profilo che la critica svolta da Marx nei confronti dell'economia politica assume i tratti della generalità, dell'astrarre dal dato specifico per cogliere il significato “concettuale”, “reale-concreto”, del dato specifico, non semplicemente “rappresentativo”, e/o immaginativo. L'equilibrio che l'economia politica scorge nel mercato è, come si ricordava, un equilibrio basato sulla osservazione della mera evidenza della presenza del dato, a prescindere dal significato generale di esso. Gli economisti, in altre parole, generalizzano l'evidenza del dato ignorandone il significato non evidente. Nel far così, costruiscono l'immagine di

un equilibrio che si determina su un rapporto tra dati che è un non-rapporto, dal momento che il significato di quei dati è proprio il nulla del rapporto (il nulla del soggetto, il nulla dell'oggetto, il nulla della relazione; la *cosa*, appunto). Definiscono, così, per equilibrio di relazione quanto invece è *reifizzazione*, nulla della relazione, sconfinamento irrecuperabile. È su questa linea che si determina per diretta una relazione che al contrario è inversa, che il rapporto presenza/essenza, ontico/ontologico risulta rovesciato. L'equilibrio allora è disequilibrio, crisi. Il *Weltmarkt* è un tale disequilibrio, una tale crisi. Disequilibrio e crisi, dunque, non riguardano un singolo dato, un complesso di singoli dati o un dislocarsi temporale di un singolo dato o di singoli dati, bensì riguarda proprio il significato non evidente, generale, profondo del dato e dei singoli dati. La crisi non è la malattia in un corpo sano, bensì è proprio quel corpo, un corpo tenuto insieme dal nulla dei soggetti e degli oggetti, dalla connessione tra *cose*: un corpo, cioè, ridotto a cosa, *reifitato*. La crisi, in definitiva, è il meccanismo-dispositivo, il sistema, il Discorso, la tecnica ridotta ad *Arbeit*.

La *reifizzazione* è il processo che riguarda strutturalmente il *Weltmarkt*; processo organizzato, *sistematico*, che cioè rinvia ad un sistema quale presupposto e fine di se stesso. In quanto sistema, in quanto, appunto, presupposto e fine ad una, la reificazione è quella soggettività che in se medesima costituisce la propria oggettività. Come si è osservato, nel sistema, e in quanto sistema, l'immagine restituisce, annullandoli, soggetto, oggetto e loro relazione nella forma della cosa, e la cosa nella forma del soggetto, dell'oggetto e della loro relazione. Il sistema è «indipendente forma cosale»⁴⁹, è, in altre parole, l'indipendenza del nulla, il nulla che si fa sostanza, Essere: la aporetica soggettività dell'epoca moderna.

Se è concessa una stringatissima notazione quasi filologica in queste pagine che hanno solo funzione introduttiva, vorrei soffermarmi sul seguente punto della *Introduzione* del '57: «Nella produzione si oggettiva la persona, nel consumo si soggettivizza la cosa»⁵⁰. Nella edizione tedesca, il curatore del testo, in inerenza al termine consumo (*Konsumation*), annota: «Nel manoscritto: *Persom*». Non ho potuto verificare il manoscritto, ma non c'è motivo di dubitare di quanto il curatore dell'edizione tedesca affermi. Per-

ché, allora, una tale, discutibile, “correzione”? Il termine *Person* appare sicuramente più adeguato; e del resto, nella edizione curata da G. Backhaus, si traduce direttamente con “persona”⁵¹. La *cosa* si fa *persona*, immagine del soggetto universale, ovvero soggetto universale di per sé («nella persona [e non, dunque, nel consumo] si soggettivizza la cosa [a meno che con “consumo” non si voglia rendere immediatamente esplicito il fatto che si rinvia ad una “persona che consuma”]»). Leggendo *Konsumation* secondo la scrittura dell'originale, *Person*, vediamo come Marx sottolinei subito il dato del sostanzializzarsi del nulla nella soggettività tardo-moderna: la cosa «si soggettivizza» «nella persona», cioè si fa, appunto, soggetto universale. La cosa è la soggettività “rappresentata”, non “concettualizzata”, in una falsa (o comunque non-vera, proprio perché, hegelianamente, solo *rappresentata*) immagine, in una dimensione, cioè, ridotta, del soggetto, dell'oggetto e della loro relazione, fissata in un momento di universalità astratta, non reale-concreta. Sottolineo l'aspetto della universalità. Non è infatti privo di significato che si parli di “persona” e non di “individuo”: con “persona” Marx rinvia alla universalità del soggetto hegeliano e alla valenza etica di questo soggetto («persona etica»), nonché all'individuo generico (non singolare) umano di Feuerbach, alla soggettiva singolarità, per così dire potenziata in quanto genere umano, al riconoscersi e giustificarsi di quella singola soggettività nella universalità del genere. Ne consegue che il soggettivizzarsi in persona della cosa risulta perdita tanto del senso ontologico della persona quanto del valore etico che vi è legato, apparendo appunto in una *rappresentazione* che anche in Marx, come in Hegel, rinvia a quell'universale astratto e negativo di cui si diceva.

Del resto, che la “correzione” di *Person* con *Konsumation* non sia del tutto adeguata al contesto discorsivo svolto si mostra chiaramente poche righe dopo, laddove Marx prende in esame proprio il rapporto tra consumo e produzione, ma senza fermarsi al dato singolo, immediatamente evidente (come appunto fanno gli economisti politici), bensì ricercandone il significato generale sullo sfondo di una riconsiderazione complessiva del sistema tecnico della tarda modernità quale produzione-consumo della vita stessa. La tecnica riassunta nel sistema della *Arbeit* non è, come si è os-

servato, la tecnica in quanto *Tätigkeit*. Potremmo dire che se la tecnica in quanto *Tätigkeit* è consumo per la vita, la tecnica in quanto *Arbeit* è consumo per la morte. In generale, l'intervento tecnico è sempre produttivo/distruttivo, crea e consuma: «Questa identità di produzione e consumo – scrive Marx – viene fuori dal principio di Spinoza: *Determinatio est negatio*»⁵². Le radici antropologiche di un tale intervento richiamano direttamente alla dialettica vita/morte: come la vita produce se stessa consumando se stessa (la vita si riproduce consumando le proprie forze vitali, dunque negando se stessa nel finalizzare sé a se stessa), così l'intervento tecnico risulta possibile consumando, negando, l'oggetto medesimo (la natura e la vita in quanto natura) su cui interviene. Se questo schema vale per la comprensione generale della tecnica in quanto *Tätigkeit* in sé e per sé, non è più sufficiente per la comprensione della tecnica che appunto riduce la *Tätigkeit* ad *Arbeit*: nell'*Arbeit* l'identità di produzione e consumo non è fondamentale meccanismo di produzione/riproduzione della vita per la vita, bensì si connota, come si è visto, quale «produzione per la produzione» e/o «tecnica per la tecnica». È dunque con la tecnica in quanto *Arbeit* che la *persona* viene meno, che si identifica con il *consumo*, che si definisce in quanto *negazione* della persona per la *determinazione* del consumo. Nella «produzione per la produzione», la persona diviene la *cosa* della produzione, la finalità – in quanto persona-che-consuma – della produzione, cioè il consumo della/e nella produzione stessa, e la *cosa* diviene il soggetto della produzione, il suo presupposto e motivo iniziale: «Il produttore si è fatto cosa, [...] la cosa da lui creata si fa persona»⁵³.

Quell'esistenza “realmente” vissuta, fondata su ciò che si è nominato “essenza-merce”, si risolve dunque in una immagine complessiva di alienazione e in un annichilimento della soggettività umana: il Discorso moderno si può rappresentare in quanto *discorso della reificazione*. La modernità, soprattutto nella sua configurazione più recente, è epoca della tecnica disvelata in quanto reificazione. In essa la negazione della vita appare globale, e in essa, in quanto discorso della reificazione, la soggettività si risolve appunto in una negazione del soggetto, dell'oggetto e della loro relazione. Vi è un simbolo, scrive Marx, che rappresenta in immagine un

tale discorso, un simbolo astrattissimo, un'immagine simbolica che precede il suo reale configurarsi specifico (reificato e reificante) in questa nostra epoca; un'immagine "ideale", "interiore" e proprio per tal motivo "produttiva". Questo simbolo, questa immagine delle immagini, questa sorta di meta-immagine, è il denaro: «Il denaro può esistere, ed è storicamente esistito, prima che esistesse capitale, che esistessero banche, che esistesse lavoro salariato etc.»⁵⁴. Si legge, nei *Manoscritti economico-filosofici*:

Il denaro, poiché possiede la *qualità* di comprar tutto, la qualità di appropriarsi tutti gli oggetti, è così l'*oggetto* in senso eminente [...] Ciò che è mio mediante il *denaro* [...] ciò sono io [...] Se il *denaro* è il legame che mi unisce alla vita *umana*, alla società, alla natura e agli uomini, non è esso il legame dei *legami*? [...] Esso è il *potere* espropriato dell'umanità [...] ⁵⁵.

Immagine senza corpo che si trasforma in parvenza di corpo, dunque; immagine che incarna se stessa in un corpo "prezioso". Nel denaro si rappresenta il dato immaginifico della merce, il valore di scambio che in sé ha inglobato, sostituendovisi, il valore d'uso. Incarnatosi in un parvente corpo prezioso, il denaro è la *cosa* in quanto immagine universale, in quanto soggettività (dunque né soggetto né oggetto) interscambiabile, livellante, omologante, ma in sé autonoma, indipendente. Immagine che *rappresenta* se stessa in un *medium* universale che tutto rappresenta e che *tutto rappresenta poiché nulla rappresenta*. In un *medium*, allora, che è appunto la reificazione assoluta, il valore di scambio nella sua "purezza", l'immagine della autoreferenzialità totale.

Alcune pagine dopo, leggiamo:

La *logica*: la *moneta* dello spirito, il *valore* speculativo, di *pensiero*, dell'uomo e della natura – la loro essenza divenuta completamente indifferente a ogni reale determinatezza e però divenuta irrealità – il *pensiero alienato*, quindi astratta dalla natura e dall'uomo reale; l'*astratto pensiero* ⁵⁶.

Qui Marx parla del denaro parlando di Hegel e criticando nello stesso modo Hegel e gli economisti: su di un versante, l'astrattezza della logica, su di un altro, l'astrattezza del denaro. Ma come l'astrattezza della logica viene dotata di realtà, così l'astrattezza del denaro viene sostanzializzata in un corpo ⁵⁷. Marx parla del dena-

ro nello stesso modo di Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*: il denaro è l' "equivalente generale", l'immagine stessa di ogni soggetto, di ogni oggetto, di ogni relazione. Appunto la *cosa* che è nulla e che perciò è *ogni cosa*. Come si è a più riprese osservato, Marx parla della reificazione e del suo rappresentarsi nella immagine "equivalente" del denaro sullo sfondo di una equivalenza ulteriore: la teoria dell'alienazione costruita secondo il modello dell'alienazione logica hegeliana. Denaro ed alienazione sono equivalenti: il denaro è appunto la cosa astratta, ma autoponentesi, che equivale ad ogni cosa e che conferisce senso ultimo ad ogni cosa, così come l'alienazione è il farsi cosa, ogni cosa, di un fondamento astratto e, in quanto fondamento, anch'esso autoponentesi e che ad ogni cosa conferisce senso. Il denaro, al pari dello Spirito di Hegel, è la permanenza ontologica nella evanescenza della esistenza temporale. Il rovesciamento della relazione ontico/ontologico è così compiuto, la soggettività reale è così definitivamente sostituita da un'immagine fittizia di soggettività, non semplicemente "lontana" bensì radicalmente "altra cosa" rispetto alla vita, agli uomini e al mondo.

Marx quando guarda agli economisti guarda indirettamente a Hegel, guarda, cioè, ad una evidenza particolare che si giustifica e trova il proprio significato in un paradigma generale, nascosto, profondo. Hegel è il significato profondo degli economisti. In altre parole, come si ricordava, Marx guarda a Hegel quale segno di un'epoca che in sé riassume ogni altra epoca, ne determina la rappresentazione sistematica e nel far ciò ne disvela l'essenza ultima: in questo quadro, gli economisti altro non sono che espressioni particolari, di superficie, tutto sommato insignificanti poiché evanescenti. Hegel è l'epoca dell'immagine del mondo della *cosa*, che è tutto poiché è nulla: l'immagine speculativa, irreali, della "realtà" del mondo, il valore irreali della forma di relazione di un'epoca, del suo condizionare ogni realtà ed a sé ricondurre la realtà medesima. Ma Hegel è anche il tarlo critico di Marx, poiché, nello stesso tempo, è appunto anche il segno di un'epoca che interroga se stessa sul proprio statuto di realtà, che in questa interrogazione entra in contraddizione con se stessa, marcando così un'eccedenza nell'appartenere a se stessa come paradigma di real-

tà conclusa e di verità adeguata ad un tale paradigma. La logica di Hegel, per Marx, condensa in sé ogni immagine di realtà nel suo appartenere e nel suo eccedere rispetto al Discorso, al sistema, al meccanismo-dispositivo della tecnica, e struttura di sé ogni realtà: è la logica del reale che equivale ad ogni reale, che giustifica ogni reale, ogni cosa. Appunto, *la logica come moneta, come denaro*, come equivalente generale, ma, nello stesso tempo, la consapevolezza che un tale equivalente generale è un momento che necessariamente sarà conservato e negato, oltrepassato nell'incessante divenire del *Weltlauf*⁵⁸.

5. *L'a-venire*

L'oltrepassamento della reificazione percorre la medesima via della reificazione: il Discorso pone in sé l'immagine dell'oltrepassamento di sé. Nell'immagine della cosa, o nella cosa in quanto esito presente – immagine storico-universale di ogni possibile rapporto ovvero dell'annientamento di ogni possibile rapporto –, si dà la teoria e si dà la prassi dell'*oltre* rispetto all'immagine/cosa. La teoria dell'a-venire trova le proprie premesse in questa teoria della reificazione e si sviluppa ripercorrendo i momenti dello svolgersi di questa teoria quale rispecchiamento dei rapporti "reali". La teoria dell'a-venire risulta, quindi, in sé, l'immagine dell'oltrepassamento della reificazione in sé e per sé. La teoria dell'a-venire, cioè, è teoria dell'annientamento di tutto quello che annienta: l'a-venire annienta il presente che annienta. Ciò segna, nell'eccedere" di Marx, il più acuto momento di "appartenenza". Marx traccia, infatti, un percorso che è immagine, forma, di annientamento e che, in quanto tale, risiede totalmente in un niente che annienta (niente del soggetto, niente dell'oggetto e niente della loro relazione). Nell'eccedere rispetto al niente del Discorso si assume la forma del Discorso, cioè si assume un niente a propria forma prospettica, "positiva". La teoria dell'a-venire è, nel Discorso, una risposta ad una interrogazione essenziale, relativa, cioè, all'essenza stessa del Discorso del mondo moderno. Questa interrogazione e questa risposta vengono definite grazie a strumenti hegeliani (in parte reinterpretati, come si ricordava, tramite

un filtro feuerbachiano) e che di Hegel ripetono possibilità di analisi e contraddizioni insolute. Il tutto si giuoca intorno ad un'idea di verità che non può che dispiegarsi nel futuro. Su questa idea di verità, che al presente si darebbe solo in potenza (alienazione, reificazione etc. in Marx, opinione, sapere parvente etc. in Hegel) si determina appunto l'idea stessa di un essere-in-potenza-al-presente, e si verifica il dato stesso della nientificante reificazione. In generale si può osservare come la medesima teoria marxiana del moderno (al pari della complessiva visione filosofico-storica di Hegel) venga giuocata tra una crucialità dell'a-venire ed una analisi del presente (e di come il presente sia venuto storicamente formandosi), ove quest'ultima è resa possibile proprio dal riferimento critico che si determina in quanto presupposizione di una realizzata verità a-venire. È l'a-venire, in altre parole, a determinarsi quale implicita referenza di confronto, quale implicito ed invariante modello di interpretazione, quale dato appunto cruciale per l'interpretazione del presente in sé e per sé. E si tratta di dato non solo teoretico, conoscitivo, bensì anche carico di quelle valenze etiche che la teoresi supporta e giustifica sul piano di un sapere universale e oltretemporale, non limitato, cioè, alle forme che l'epoca in atto assume ⁵⁹. La teoria dell'a-venire è, dunque, teoria di verità; il comunismo, che è il necessario a-venire, risulta, conseguentemente, teoria, sapere di verità, vera morale, società autenticamente umana. Seguiamo alcune argomentazioni di Marx, a muovere da un celeberrimo passo dei *Manoscritti economico-filosofici*:

Il comunismo come positiva soppressione della proprietà privata quale autoalienazione dell'uomo, e però in quanto reale appropriazione dell'umana essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e come ritorno completo, consapevole, compiuto all'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per sé quale uomo sociale, cioè uomo umano. Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo, la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione ⁶⁰.

Sofferbiamo l'attenzione sulla chiusa del passo: il comunismo

risolve l'enigma della storia (ne disvela, quindi, gli intimi meccanismi) e sa se stesso come *soluzione*. Ovvero il comunismo è quella teoria (ed è in prospettiva quella situazione di esistenza, della prassi e dell'esperienza), che sa se stessa come oltrepassamento definitivo della reificazione e, sul piano strettamente filosofico, dell'opinione, del sapere parvente: il comunismo è verità e sa se stesso come verità. Si tratta di una "autocoscienza" certo non priva di difficoltà. Possiamo, infatti, tradurre tutto ciò nei termini seguenti, coerenti, del resto, con le premesse medesime dalle quali Marx prende le mosse, cioè dallo scorgere nel superamento della reificazione il movimento stesso della reificazione: il comunismo è, nella reificazione, il movimento della reificazione, la forma ulteriore del continuo rivoluzionare quei rapporti reificati che nella modernità la "borghesia" pone in essere. Sotto questo profilo, che è profilo paradigmatico, il comunismo appartiene totalmente al paradigma; sotto il profilo sociale, poi, appartiene totalmente al necessario rivoluzionarsi dei rapporti borghesi, cioè il comunismo è la forma ultima della permanente rivoluzione borghese (ed è in tal modo che già Stirner lo declinava nell'*Unico e la sua proprietà*). Il comunismo è, insomma, il rispecchiamento "positivo", "corretto" di un "negativo" ridotto e astratto; potremmo dire l'oltrepassamento dell'universale negativo astratto del *Verstand* nell'universale positivo concreto della *spekulative Vernunft* ⁶¹.

La teoria dell'a-venire di Marx è costantemente combattuta tra un semplice ritradurre l'hegelismo ed un dinamizzare gli esiti ai quali il sistema di Hegel perviene, svolgendo in tal modo la contraddittoria forma statica di quel sistema. D'altronde, se un qualsivoglia pensiero rispecchia il "movimento reale", anche un pensiero "borghese" dovrà pur rispecchiare il movimento reale che lo determina, il costante rivoluzionarsi delle relazioni borghesi. In un breve passo, questa ambivalenza si fa evidente. Nelle prime due righe di esso, la teoria dell'a-venire è la stessa che anche Hegel ha in mente; Marx si limita a riscrivere come comunismo il vertice assoluto del sistema: «Il comunismo è la posizione come negazione della negazione, e perciò il momento *reale* – e necessario per il prossimo sviluppo storico – dell'umana emancipazione e restaurazione». Immediatamente di seguito, l'a-venire di Marx po-

ne in scacco l'assoluto di Hegel, determinando ad oggetto di critica e superamento il comunismo medesimo: «Il *comunismo* è la forma necessaria e l'energico principio del prossimo avvenire; ma esso non è come tale il termine dell'evoluzione umana – la forma dell'umana società»⁶². Se da un lato, allora, il sistema hegeliano appare completamente dispiegato, dall'altro lato, dinamizzando appunto gli esiti di quel sistema, la storia non si arresta. La teoria dell'a-venire è la teoria del comunismo, ma il comunismo non esaurisce l'a-venire. Forse non si sa bene come, in un tale schema, sia determinabile una realtà ulteriore rispetto al comunismo, ma una cosa è chiara, ed è importante: la verità non si arresta in un dato bensì risulta anch'essa in continuo autosuperamento, o meglio, la verità è proprio questo continuo autosuperamento. Non dimeno, a ben guardare, neppure in questo caso Hegel sembra così lontano; neppure in Hegel, infatti, la dialettica può, a rigore, contemplare momenti di arresto definitivo, a meno di non negarsi per dialettica in quanto tale. Marx, insomma, spinge ad esiti radicali quanto Hegel tentava, senza riuscirci, di contenere nel sistema, probabilmente con la consapevolezza che pervenire a tali esiti avrebbe comportato necessariamente un fuoriuscire dal sistema, una impossibilità di mantenerlo nel suo insieme e nelle sue articolazioni parziali. Il movimento dello Spirito, proprio perché movimento dialettico che comporta un negativo come suo motore interno, non può trovare una stasi finale; la sua assolutezza viene da Marx fissata nel comunismo, ma il comunismo viene superato dall'*oltre* rispetto ad esso, un *oltre* che dobbiamo pensare come mai definitivo. In ciò, chiaramente, vi è un rischio nichilistico: se la sussistenza del negativo (reificazione e negazione della reificazione, comunismo come negazione della negazione, *oltre* come negazione del comunismo etc.) non solo segna la necessità dell'aprirsi del sistema, connotandone ontologicamente la dialettica incessante, dall'altro lato segna in senso aporematico la verità in quanto tale, sino a connotarla per instabile, per provvisoria, quindi per relativa, di conseguenza per non vera, cioè per opinione a sua volta. La qual cosa ripete in Marx i limiti nichilistici di Hegel («l'immane potenza del negativo» come motore del movimento spirituale stesso) e, dunque, i limiti nichilistici dell'intera tradizione occiden-

tale, sempre giocata tra i poli della immutabilità del vero *in quanto* vero e l'evanescente variabilità dell'opinione, in una costante ed insuperata tensione tra opinione e verità stesse. Né Hegel né Marx sanno risolvere una tale contraddizione tra verità e processo della verità. Tuttavia, vi è da chiedersi se in una filosofia del rispecchiamento tale contraddizione sia risolvibile. E del resto, quale migliore prova potrebbe darsi della situazione stessa di erranza che connota l'uomo della modernità se non la sussistenza di una tale contraddizione medesima?

Marx, come si diceva, appartiene a quella situazione ed eccede rispetto ad essa: vi appartiene proprio nella misura in cui la assume ad oggetto di critica per un superamento, vi appartiene quando elabora una teoria del comunismo, ma eccede rispetto ad essa quando tratteggia, sia pure con segni leggeri, una prospettiva di avvenire quale *oltre* rispetto al comunismo stesso. Infatti, quando parla di questo *oltre* abbandona per un poco il suo pensiero "borghese" – rispecchiante nella teoria le infinite contraddizioni e le continue rivoluzioni del "movimento reale" – e, pur avvalendosi, anche in questo caso, degli strumenti dialettici che Hegel gli fornisce, li sa in qualche modo usare aldilà di Hegel, aldilà del paradigma che in Hegel si assomma, aldilà del "rispecchiamento" della prassi nella teoria, aldilà, in una parola, della propria «precedente coscienza filosofica»⁶³. Si è fatto cenno, a più riprese, ad alcune righe conclusive della *Introduzione*, laddove si parla dell'arte. L'arte è sotto molti riguardi autonoma dalla via percorsa dalla reificazione e dunque non implica la necessità di rispecchiare la reificazione medesima in una teoria "positiva" che la "corregga". L'arte, ancora, si può rappresentare nell'immagine di un sapere che non è il Discorso autoreferenziale del mondo reificato, mercificato, la si può cioè scorgere come sapere che sta "prima" di un tale Discorso, come sapere che sa il "vero" poiché sapere nietzscheanamente "innocente": l'immagine dell'arte si può ben cogliere nel sapere che accompagna l'ingenua *Tätigkeit* del bambino. Pur se in un quadro di hegeliana filosofia della storia, Marx qui coglie nell'arte una potenzialità di emancipazione dalla reificazione, il "realizzarsi" di una possibilità di cesura nel Discorso, un affrancarsi dal "rispecchiamento". L'arte eccede rispetto al Discorso, come vi eccede

de ogni attività umana che sappia parlare all'uomo in ogni tempo oltre l'epoca presente, vale a dire che gli sappia parlare eterotopicamente: nell'epoca presente che gli sappia parlare quale testimonianza di ogni epoca passata e quale agnizione di un a-venire che nessuna teoria della stasi finale (incluso il comunismo) possa ingabbiare. La difficoltà teorica che l'arte pone, sottolinea Marx, risiede proprio nel suo essere affrancata dal "movimento reale", dunque nella sua potenzialità di cesura nel Discorso a prescindere dal Discorso, al suo non esserne "positivo" rispecchiamento:

La difficoltà non risiede nel fatto di capire che l'arte e l'epica greche sono legate a certe forme dello sviluppo sociale. La difficoltà sta nel fatto che esse continuano a fornirci un godimento estetico e a valere, sotto certi riguardi, come norma e modello irraggiungibile. Un uomo non può tornare ad esser bambino, altrimenti diventa infantile. Ma non si rallegra, forse, dell'ingenuità del bambino e non deve egli stesso aspirare a riprodurne, ad un superiore livello, la verità? Non rivive forse, nella natura del bambino, il carattere autentico di ogni epoca nella sua verità naturale? ⁶⁴

Se, allora, il comunismo «è il risolto enigma della storia», l'*oltre* il comunismo, che attraverso l'arte si è in grado di definire in quanto a-venire, determina un enigma ulteriore.

Tuttavia c'è da chiedersi se in generale vi sia un a-venire in Marx, o meglio, se possa radicalmente esservi una teoria del futuro, se cioè questa teoria, aldilà del suo essere esplicitamente posta, sia giustificabile proprio in sede teorica. Può giustificarsi un a-venire in filosofie come sono quelle di Hegel e di Marx che, in quanto asserito rispecchiamento globale dell'insieme del "movimento reale", a rigore non dovrebbero dare spazio ad un qualcosa al di fuori di sé? Probabilmente la risposta è negativa; probabilmente non c'è a-venire in Marx (e in Hegel) e probabilmente l'affermazione di un a-venire mostra una giustificazione teorica debole, o perlomeno controversa, duplice, ambivalente, o sostanzialmente contraddittoria. È in quell'enigma ulteriore dell'*oltre* il comunismo che allora si può scorgere, come si ricordava, l'a-venire di Marx, così come è nell'etico dover-essere di Hegel che si può scorgere l'a-venire di Hegel, in un dato, cioè, che nel sistematico essere-tutto non potrebbe aver luogo. L'a-venire di Marx (e di

Hegel) si situa nello spazio dell'agnizione, se non addirittura in quello minimale del sintomo: sintomo di una impossibile totalità, sintomo, cioè, che risulta, ad una, esito e premessa di una interrogazione sulla totalità stessa, sulla realtà eventuale di un di-fuori rispetto all'idea della totalità in sé e che, in quanto tale, di questa definisce una crisi. Quell'enigma ulteriore dell'*oltre* giunge, così, ad investire il dato teoretico di verità ed il dato etico dell'agire sulla base di quella verità. Anche sotto questo profilo, allora, si fa presente il profondo (nascosto) risvolto nichilistico della filosofia di Marx (e di Hegel), la dimensione di una metafisica negativa (e di una dialettica negativa) che si risolve, poi, nel porsi medesimo di un progetto (o in una agnizione di progetto oppure in un suo sintomo problematico). Ed allora, così come l'*oltre* presente nel sistema di Hegel apre alla filosofia di Marx, l'*oltre* presente nella filosofia di Marx apre ad un *oltre* quale progetto di una situazione che sembra trovare nell'*oltre* medesimo la verità a-venire: una verità instabile, un eterno reiterarsi dell'*oltre* in sé e per sé, senza sosta, senza dimora, in una permanente erranza. Tutto ciò sembra rispecchiare in forma adeguata quell'unico di-fuori possibile rispetto alla specularità del processo di reificazione, ancora una volta marcando la dimensione globale della riflessione di Marx come peculiare connotazione del pensiero "borghese": il rivoluzionario se stesso (e le relazioni che lo sostengono) per riprendere e ripetere se stesso (e le sue relazioni). Il ri-apparire, oggi, di Marx, è appunto questo, il segno di una metafisica nichilistica che non si sa per tale, che si nasconde nella "concretezza del reale", e che oggi si presenta nella fase acuta di una crisi, cioè in un eccesso di "normalità", consumando il proprio eccesso per ripetersi all'infinito in quanto normalità a-venire. Marx ri-appare proprio perché sa fornire l'immagine corretta, rovesciata, forse la più complessiva ed adeguata, di questa normalità, denunciandone l'eccesso e auspicando eticamente quell'equilibrio, quella salute, che gli economisti pensano di scorgere laddove invece vi è solo alterazione e malattia. Proprio per questo motivo, anche ci rassicura. Nella superficie del mondo e dell'esistenza, Marx determina una analisi critica di questa superficie per un a-venire che ne rovesci la stessa criticità in positivo. E ciò, proprio come ogni pensatore

della tradizione metafisica occidentale che, pur aprendo problematicamente la presenza all'oltre da sé, di fatto permane, tuttavia, in una visione che a quella presenza stessa riconduce ogni questione di senso.

Redatti da un hegeliano in conflitto con il proprio personale hegelismo, gli scritti di Marx (di *tutto* Marx, a prescindere dalle stantie distinzioni “marxologiche” tra “giovane” e “maturo”) mostrano una sorta di doppiezza metodologica e teoretica: nella critica ad un discorso, la riproposizione forte proprio di quel discorso; nella riproposizione forte di quel discorso, il continuo tentativo di smarcarsene sì da farne esplodere tutte le contraddizioni. Nella *Introduzione*, in particolare, una tale doppiezza risulta manifesta, tanto che intorno ad essa, al suo “tasso di hegelismo” o alla sua “assenza di hegelismo”, si è discusso all'infinito, senza però quasi mai cogliere (non ve ne era del resto né l'interesse né la capacità) quanto di “paradigmatico” o meno, cioè di appartenente oppure di eccedente vi fosse rispetto a quella tradizione che in Hegel medesimo è vista da Marx incarnarsi.

Redatta fra l'agosto e il settembre del 1857, in significativa concomitanza con una crisi mondiale della finanza e dei mercati che, per la prima volta nella storia, ebbe inizio in America e solo successivamente si trasmise all'Europa, l'*Introduzione* fu scoperta nel 1902 tra i manoscritti inediti di Marx e pubblicata nel 1903, da Karl Kautsky, nella «Neue Zeit» («Die Neue Zeit», Stuttgart 1903, XXI, 1), la rivista del Partito Socialdemocratico Tedesco. La *Prefazione* risale, invece, al gennaio del 1859. La presente traduzione è condotta sulla seguente edizione delle opere di Marx e Engels: K. Marx - F. Engels, *Werke*, Berlin, Dietz Verlag 1971, vol. 17, che riproduce fedelmente l'edizione del 1961 della DDR.

Segnaliamo la recente edizione italiana (2010) della *Introduzione* del 1857 presso Quodlibet di Macerata. Questa edizione ripropone la traduzione di G. Backhaus, pubblicata nel 1976, presso Einaudi, in K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. («*Grundrisse*»). L'edizione Quodlibet è corredata da un riepilogo storico – a cura di M. Musto – delle vicende in cui lo scritto di Marx fu concepito.

Note

- ¹ K. MARX, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, nel presente volume p. 107.
- ² K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, nel presente volume p. 99.
- ³ Non solo, dunque, come i greci o come Shakespeare di cui appunto egli parla (cfr. K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 98), che sono in grado di fornirci una via di scampo eminentemente estetica dalla barbarie nelle sue diverse forme.
- ⁴ Scrive Heidegger che il mondo moderno esprime la propria essenza peculiare nel «seno dell'ovvietà», secondo una prospettiva, cioè, di esclusiva autocomprensione: il sapere è il mondo moderno che sa se stesso. Non vi è eccedenza di sapere. Nessun altro sapere è possibile, ma non nel senso che un sapere al di fuori sia «errore» bensì nel senso radicale che neppure è pensabile. Un segno di ciò è il giungere a globale presenza del «gigantesco [...] Il gigantesco è [...] ciò attraverso cui il quantitativo si costituisce in una sua propria qualità», M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, ed. it. a cura di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia 1982, pp. 99-100. Ma si veda, anche, M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi 1982, soprattutto nella sezione «Appunti e schizzi», i paragrafi dedicati a «Isolamento per comunicazione», «Società di massa» e «Propaganda».
- ⁵ K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 75.
- ⁶ Cfr. M. HORKHEIMER e TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., soprattutto, pp. 126-127 e p. 7. Sulla metafora del palazzo di cristallo, il rinvio implicito può essere anche alle *Memorie dal sottosuolo* di Dostoevskij.
- ⁷ Sulle feconde contraddizioni del sistema hegeliano, sulle loro implicazioni di dirimpiente apertura, mi permetto di rinviare, nel suo insieme, a F. BAZZANI, *Esperienza del tempo. Studio su Hegel*, Firenze, Clinamen 2009. Ma su Hegel, si veda, ora, il documentatissimo e teoreticamente complesso studio di G. GARELLI, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Bologna, Il Mulino 2010. A Garelli si deve anche la nuova traduzione della *Fenomenologia dello spirito*, di notevole interesse soprattutto per alcune scelte interpretative che propone e sulle quali si deve discutere. Cfr. G. W. F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, ed. it. a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi 2008.
- ⁸ K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 91.
- ⁹ Cfr. *ivi*, p. 75.
- ¹⁰ «Il consumo pone idealmente l'oggetto della produzione, come immagine interiore, come bisogno, come stimolo e come scopo», *ibidem*.
- ¹¹ Il marxismo di oggi si è disciolto in una pappetta agrodolce che riguarda in particolare la cultura politica italiana. Gli ingredienti «culturali» di quella pappetta, fatta di conformismo sociale, residualità leniniste/staliniste e assistenzialismo peloso sono i seguenti: 1. confessionarismo cattolico combattuto tra gesuitismo autoritario e teologia della liberazione – ma chi libera chi e da cosa? –; 2. femminismo versacizzato/armanizzato/dolcemente gabbato, di rosso-verde skriziato in una biaggiotteria di simipregio e gucciato negli arabi afrori, da mille e una notte, d'una mortale noia – ritraduzione italiana «politicamente corretta» del fenomeno rivoluzionario assai a la page della gauche-Vuitton del maggio francese e mesi contigui –; 3. giustizialismo – la via italiana al «socialismo», prima, e a chissà che cosa, poi, at-

traverso gli apparati dello Stato e le Procure della Repubblica! – un sorta di foucaultiana via-dispositivo, dunque –; 4. ecologismo eticamente orientato dalla autoctona rigidissima preservazione ambientale della propria piccola comunità; una sorta di «narcisismo delle piccole differenze», per così dire – gli altri vadano pure in malora, sommersi da macerie e miasmi della rovinante società post-industriale –; 5. pacifismo da salotto per il thè delle cinque, salotto che un qualche fighissimo fashion-designer alternativo ha magari progettato con nuance e spazi liberati nei locali altrimenti poco *out* di un qualche centro sociale popolato da persone molto ma molto *out* – se poi tra queste si trova un qualche delinquente, poco male: si può far sempre ricorso alla giustificatrice *Diebstahltheorie* del cosiddetto “esproprio proletario”; se, inoltre, vi si trova un qualche *Lumpenproletär* scansafatiche, ci si può sempre confortare con la marxiana teoria del tempo liberato – ovviamente del tutto avulsa dal contesto argomentativo – assumendo su di sé il destino storico della fine stessa dei tempi ... cacciatori, pescatori, critici critici etc. –; 6. emergenzialismo medical-chic – comunque sempre ed esclusivamente da una parte sola, “quella che soffre di più” ... ed è sempre e solo quella parte lì soffrire di più; l'altra soffre sempre un po' di meno ... chissà perché ... comunque sempre e rigorosamente antebraico e antiamericano ...; 7. televisismo tribunalizio da guitti all'ingrasso ... e tutta una costellazione di casi simili, molto di superficie e di decisamente scarsa consistenza teorica e culturale, con onestà intellettuale pari quasi a zero etc.

¹² Affermare lo stretto collegamento di Marx con Hegel non è certo una novità. Quel collegamento è stato sostenuto a lungo, già dalla seconda metà dell'Ottocento e, in Italia, dalla fine di quel secolo e dai primi decenni del Novecento negli scritti di Antonio Labriola (del 1895 è *In memoria del "Manifesto dei comunisti"*; del 1896 è *Del materialismo storico, dilucidazione preliminare*; del 1898 è *Discorrendo di socialismo e di filosofia*), di Giovanni Gentile (*La filosofia di Marx*, 1899) e di Benedetto Croce (*Materialismo storico ed economia marxistica*, 1899¹ e 1906²). Ma è soprattutto nel marxismo degli anni Cinquanta/Settanta che quel rapporto è stato fortemente affermato nella sua problematica valenza filosofica, ma che è anche al contempo andato perdendo rilevanza teoretica per confermarsi in chiave quasi esclusivamente politico-funzionale nelle proclamazioni degli “agit-prop”. Sono di quegli anni anche, con una coda sino alla fine degli anni Ottanta, i “pompaggi” dettati da meriti partitici di alcuni esponenti della cosiddetta cultura italiana di “opposizione” – né più né meno che funzionari di partito messi in cattedra – sopravvalutati in quanto a meriti di studio e capacità intellettuali. Sempre di quegli anni, sono le pari, ostentate e reiterate, sottovalutazioni, per non altrettanto acclarati meriti politico-partitici, di studiosi invece intelligenti, importanti e seri. Di alcuni tra i primi si conserva memoria solo in alcuni convegni celebrativi loro dedicati da questa e quella università (in occasione della nascita, della quiescenza, della morte etc.; di gente di quel tipo erano appunto piene le università di allora) o da questa e quella sezione sopravvissuta al dissolversi della nostalgia comunista. Sempre dei primi, alcuni ancora in attività, vengono editorialmente oggi riproposti alcuni scritti su Marx e sul rapporto Marx-Hegel. Come a buona ragione tali scritti potevano essere tranquillamente ignorati allora, a ragione ancor migliore possono essere ignorati oggi. Tra gli studiosi seri e importanti, ricordiamo quei pochi autori e scritti che ci

sembrano di particolare rilievo: G. BEDESCHI, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza 1968; G. BEDESCHI, *Introduzione a Marx*, Bari, Laterza 1981; L. COLLETTI, *Ideologia e società*, Bari, Laterza 1969; L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza 1969; R. MONDOLFO, *Umanesimo di Marx. Scritti filosofici (1908-1966)*, a cura di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1968; L. PELLICANI, *Introduzione a Marx*, Bologna, Cappelli 1969; A. ZANARDO, *Forme e problemi del marxismo contemporaneo (a proposito della fortuna del pensiero giovanile di Marx)*, in «Studi Storici», 1962, n. 4; A. ZANARDO, *La teoria della libertà nel pensiero giovanile di Marx*, in «Studi Storici», 1966, n. 1; A. ZANARDO, *Riforme e rivoluzione nell'opera di Marx e Engels*, in AA. VV., *Riforme e rivoluzione nella storia contemporanea*, a cura di G. Quazza, Torino, Einaudi 1977. Di Zanardo è da ricordare anche la rilevantissima introduzione alla *Sacra Famiglia* (cfr. F. ENGELS-K. MARX, *La sacra famiglia*, ed. it. a cura di A. Zanardo, Roma, Editori Riuniti 1979). È grazie anche a tali studi, nonché, chiaramente, per la mutata situazione storica mondiale, che oggi possiamo finalmente leggere il collegamento di Marx con Hegel in modo “sereno”, senza l’obbligo del confronto con parrocchie e parrocchiette politico-dottrinarie, valutandone l’importanza ed il significato nel quadro della cultura filosofica occidentale nel suo insieme. In anni a noi più recenti, sul rapporto di Marx con Hegel si può leggere lo studio di R. FINELLI, *Un paricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino, Bollati Boringhieri 2004. Ma per tornare al marxismo degli anni Cinquanta/Settanta (o generalmente, al marxismo precedente la caduta del muro di Berlino, nel 1989), si diceva che la valenza direttamente filosofica del rapporto Marx-Hegel va perdendosi nella pubblicistica degli “agit-prop”, per presentarsi con un’immagine politicamente funzionale (ancora una volta le immagini che si fanno “produttrici” di un qualcosa e, in questo caso, di un qualcosa di volutamente adulterato, falsificato). Si cominciò così a discutere sulla relazione tra «involucro mistico» e «nucleo razionale» del sistema, come se su di esso si giocassero i destini del mondo, e se ne discuteva in stile squisitamente terzinternazionalista, quando quei medesimi destini venivano proiettati sullo sfondo di un’idea di società e di Stato dai tratti fortemente autoritari, negatori del valore delle individualità. Se ne discuteva sulla scorta della parallela lettura, secondo una referenza leninista che si voleva imprescindibile, della *Logica* di Hegel e della riflessione di Marx, ignorando, o meglio, facendo finta di ignorare, che Marx, così come Feuerbach, tra le opere di Hegel guardava eminentemente alla *Fenomenologia dello spirito* e ai *Lineamenti della filosofia del diritto* e, solo in subordine, alla *Logica* appunto. Il collegamento di Marx con Hegel serviva a giustificare un modello di società e di Stato dai connotati totalizzanti, negatori delle individualità singole, modello che si voleva come traduzione sul piano storico del superamento di quello che la segreteria politica e il comitato centrale di un qualche partito comunista determinava essere falsa coscienza ideologica – così come nei vari concili della Chiesa Cattolica ci si pronuncia sul dogma, sulle verità di fede e sulle eresie –; in questo senso, nello studio di Marx si tendeva ad accentuare tutti quegli elementi che avessero una valenza sovraindividuale, riconducendo a forma di borghese “falsa coscienza” ogni attenzione che si dedicasse alla singola individualità: dell’espressione marxiana *individuo generico*, mutuata da Feuerbach e di rilievo cruciale – poiché, questa sì, indicativa di un oltrepassamento rispetto alla logica ontologica hegeliana nonché indicativa della definizione di una nuova lettura del fondamento esisten-

ziale ed esperienziale –, si concentrava l'analisi sull'aggettivo e si tendeva a dimenticare il sostantivo, sciogliendolo nell'universale e nell'infinito della dialettica (nei fatti: la dialettica tra l'individuo come universale negativo/astratto e la società e lo Stato comunisti come universale positivo/concreto). Sono di quegli anni le valutazioni – che oggi appaiono sorprendenti e risibili, forse dettate da piaggeria, forse da personale vantaggio, forse da un malinteso senso di “fedeltà” politica, forse da una concezione chiesastica del partito, forse da un'interiore auto-coazione al ruolo di “intellettuale organico” – di per sé portatore di quei destini del mondo di cui si diceva – oppure dettate da una esplicita esterna coazione –, sono di quegli anni, si diceva, le valutazioni sulla “fondamentalità” degli scritti di una figura certamente non limpida, quella di Palmiro Togliatti, intorno a Hegel e Marx (scritti di cui la storia ha fatto giustizia, presto dimenticandoli) – se poi ben ricordo, non mi sembra che Togliatti avesse credenziali di studioso; era semplicemente il segretario di un partito politico, anche se è ben vero che al segretario di un partito comunista non si richiedono particolari credenziali filosofiche, così come non si richiedono credenziali teologiche al capo della chiesa cattolica: quanto dicono, e basta che lo dicano, fa dottrina filosofica di per sé. Sempre di quegli anni sono le citazioni giustificative dal testo, anch'esso ovviamente “fondamentale”, o addirittura “fondamentatissimo” di J. V. STALIN, *Il materialismo storico e il materialismo dialettico*, pubblicato nel 1945 dal quotidiano di quel partito di cui appunto il suddetto Togliatti era segretario, «L'Unità» (legittimando in tal modo, in sede teorica, politica e morale la figura di uno tra i più orribili e nefandi carnefici della nostra storia recente. Sì, certo, orribile e nefando finché si vuole, si potrà obiettare, ma tra i portatori dei destini del mondo, il più portatore di tutti: il che, di per sé, la dice lunga sulla visione dei destini del mondo propria dei partiti di ispirazione leninista ...). Sottolineo: libro di Stalin, pubblicato nel 1945, per le edizioni del quotidiano del Partito Comunista Italiano. Che siano questi i prodromi dottrinari e teorico-culturali di quella che in quegli anni viene chiamata “via italiana al socialismo” e che negli anni successivi, sino ai nostri giorni, si trasformerà nelle deboli e disperate/disperanti parole d'ordine di una pappetta ipocrita, perbenista, untuosa, politicamente estremamente corretta? (cfr. la nota 11). Quel “fondamentatissimo” testo di Stalin venne poi riproposto con il titolo lievemente cambiato, e più conforme all'originale, in *Del materialismo dialettico e del materialismo storico* dalle Edizioni Movimento Studentesco (Milano 1973), nella silloge J. V. STALIN, *Opere Scelte*, quasi a chiudere un cerchio che nel Partito Comunista di Togliatti aveva trovato un ideale punto d'origine. Si potrebbero citare moltissimi nomi in questa vasta costellazione di satellitismo “moscovita”. Uno tra i tanti, uno per tutti, esponente non marginale della ideologia comunista italiana di allora, Cesare Luporini, che ancora nel 1974 citerà quello scritto di Stalin, più altre sue opere, non solo in maniera del tutto asettica, senza pronunciar parola alcuna sul profilo da macellaio sociale e politico dell'autore – e citare “asetticamente” da Stalin è come citare asetticamente dal *Mein Kampf* di Hitler –, ma anzi riconoscendogli un'autorevolezza interpretativa del pensiero di Marx e dunque ascrivendolo a riferimento teorico e politico della cultura del comunismo italiano. Si può leggere al proposito la silloge del 1974, pubblicata dagli Editori Riuniti, C. LUPORINI, *Dialettica e materialismo*, in particolare alle pp. 16-22 *et infra*. Stalin è insomma solido riferimento di ispirazione dottrinale ed

ermeneutica per il marxismo italiano nella sua versione comunista (sottolineo ancora una volta: 1974, in piena "via italiana al socialismo").

¹³ K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 87: «Hegel [...] cadde nell'illusione di intendere il reale in quanto risultato del pensiero che in sé si raccoglie, in sé si approfondisce e che da se stesso prende le mosse, mentre il metodo di salire dall'astratto al concreto è soltanto il modo per il quale il pensiero si appropria del concreto e lo riproduce come un concreto spirituale».

¹⁴ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere*, Roma, Editori Riuniti 1976, vol. III, p. 252.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 251.

¹⁶ Cfr. B. BAUER, *Che cosa è oggi l'oggetto della critica?*, appendice in F. ENGELS-K. MARX, *La sacra famiglia*, ed. it. a cura di A. Zanardo, cit., pp. 299-310.

¹⁷ *Ivi*, p. 310.

¹⁸ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 354.

¹⁹ Per questo complesso argomentativo, cfr. *ivi*, p. 359.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, p. 360.

²² «Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un desoggettivarsi, come alienazione e come soppressione di questa alienazione», *ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 361.

²⁴ K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 70.

²⁵ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 301.

²⁶ K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, ed. it. a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti 1983, p. 9.

²⁷ K. MARX, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 106.

²⁸ K. MARX, *Miseria della filosofia*, ed. it. a cura di F. Rodano, Roma, Editori Riuniti 1986, p. 78. Si veda, anche, K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 361: «Il lavoro che Hegel soltanto conosce e riconosce è il lavoro spirituale astratto», rimanendo, in tal modo, «al punto di vista dell'economia politica moderna». Questa argomentazione attraversa anche tutte le pagine della *Introduzione* del 1857.

²⁹ «L'alienazione è la pratica dell'espropriazione», K. MARX, *Sulla questione ebraica*, in K. MARX-F. ENGELS, *Opere*, cit., p. 189.

³⁰ Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 310 e p. 311 e p. 255.

³¹ Si legga, ad esempio: «Sotto l'apparenza di un riconoscimento dell'uomo, l'economia politica, il cui principio è il lavoro, è, piuttosto, soltanto la conseguente effettuazione del rinnegamento dell'uomo, dacché l'uomo non sta più in una tensione esterna verso l'esistenza esteriore della proprietà privata, bensì è diventato esso stesso questo essere teso della proprietà privata. Ciò ch'era prima un *trovarsi fuori*, una reale espropriazione dell'uomo, è semplicemente divenuto l'azione dell'espropriarsi, dell'alienarsi», *ivi*, p. 318.

³² Cfr. *ivi*, p. 360.

³³ Su questo, mi permetto di rinviare al mio *Verità e potere. Oltre il nichilismo del senso del reale*, Firenze, Clinamen 2008, ma soprattutto, all'importante lavoro di B. TARTARINI, *Il potere del falso. Tecnica e desoggettivazione*, Firenze, Clinamen 2009, nel suo insieme.

³⁴ «La misura del lavoro è il tempo»; «Il tempo è tutto, l'uomo non è più niente; è tutt'al più l'incarnazione del tempo [...] Questo livellamento del lavoro [...] è semplicemente la realtà dell'industria moderna», K. MARX, *Miseria della filosofia*, cit., rispettivamente p. 15 e p. 23. Livellamento del lavoro si contrappone implicitamente a differenziazione nell'attività. Nell'industria moderna, il lavoro è livellato e, dunque, il tempo, di cui l'uomo nell'industria moderna è incarnazione, è tempo del livellamento. Tempo del livellamento significa tempo della riproduzione sempre eguale a se stessa, ovvero, tempo della ripetizione.

³⁵ E ciò in linea con Feuerbach: non è pensabile un «individuo umano vivente» che non sia per essenza tecnico.

³⁶ Di fatto, per Marx, come per Feuerbach, la tecnica rappresenta il discrimine tra l'uomo e l'animale, e, hegelianamente, il modo di riconoscimento di sé da parte dell'uomo, la percezione di sé quale essere-altro-dalla-natura appunto perché tecnicamente si agisce sulla natura: «Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza [...] Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale», K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 8.

³⁷ Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 300. Si veda, anche, *ivi*, p. 336: «La macchina si adatta alla debolezza dell'uomo, per fare dello stesso uomo debole una macchina».

³⁸ Cfr. K. MARX, *Miseria della filosofia*, cit., pp. 94-95.

³⁹ «La divisione del lavoro rende il lavoratore sempre più unilaterale e dipendente, in quanto essa comporta non solo la concorrenza degli uomini, ma anche delle macchine. Poiché il lavoratore è degradato a una macchina, questa gli può star d fronte come una concorrente», K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 259.

⁴⁰ *Ivi*, p. 301. Corsivo mio.

⁴¹ *Ivi*, p. 360.

⁴² K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 75.

⁴³ *Ivi*, p. 76. Corsivo mio.

⁴⁴ Cfr., *ivi*, p. 95.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 87.

⁴⁶ *Ivi*, p. 92: «La società borghese è la più sviluppata e la più pluralmente articolata organizzazione storica della produzione. Le categorie, che esprimono i suoi rapporti, la comprensione stessa della sua articolazione, forniscono perciò in pari tempo una visione dell'articolazione e dei rapporti di produzione di tutte le forme di società passate, con le rovine e con gli elementi delle quali essa si è edificata, e di cui parzialmente ancora in essa perdurano resti non superati, semplici accenni che si sono sviluppati sino ad un significato pienamente dispiegato etc. L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Gli accenni a un qualcosa di superiore in specie animali inferiori possono invece esser compresi solo se il superiore stesso è già conosciuto. L'economia borghese fornisce così la chiave per quella antica».

⁴⁷ *Ivi*, p. 98.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 77.

⁵⁰ *Ivi*, p. 72.

⁵¹ Cfr. K. MARX, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica («Grundrisse»)*, ed. it. a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi 1976, vol. I, pp. 11-12.

⁵² K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 74.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 88.

⁵⁵ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., pp. 350-352 et *infra*.

⁵⁶ *Ivi*, p. 358. Su questi aspetti, cfr. J. DERRIDA, *Spettri di Marx. Sittao del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionalista*, trad. it. di G. Chiurazzi, Milano, Cortina 1994, in partic. pp. 61-63. Cfr., anche, G. GARELLI, *Lo spirito in figura*, cit., p. 89 e p. 100.

⁵⁷ «Hegel resta al punto di vista dell'economia politica moderna», *ivi*, p. 361.

⁵⁸ Su questi aspetti rinvio al mio *Una matematica irrealità*, in F. BAZZANI, U. FADINI, R. LANFREDINI, S. VITALE, *Coscienza e realtà. Pensare il presente*, Firenze, Clinamen 2010, pp. 9-43.

⁵⁹ La critica che Marx svolge della reificazione in atto non pone al centro tanto il recupero diretto della soggettività umana quanto la valorizzazione mediata di questa soggettività. Marx, cioè, critica la reificazione in nome di una oggettivazione non alienata che si disloca, appunto, nel futuro, la quale, di per sé, rinvia ad una esigenza di soggettività “multilateralmente” intesa (sotto il profilo della conoscenza, della coscienza, della morale etc.). È a muovere da una tale oggettivazione non alienata che si definisce la soggettività quale proprio oggettivarsi nell'attività (*Tätigkeit*) che questi svolge.

⁶⁰ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., pp. 323-324.

⁶¹ Il passo, come è evidente, non si esaurisce nella sua chiusa. Può allora rivestire interesse ricostruire sinteticamente i passaggi teorici preliminari che ad essa conducono e su alcuni dei quali ci siamo soffermati nel corso del testo. Il comunismo è l'esito di un movimento teorico-pratico in cui l'uomo, acquisita la coscienza del proprio essere alienato, non è più alienato, e non lo è più proprio perché, dialetticamente, ha una tale coscienza; in pari tempo, e conseguentemente, il comunismo è quella situazione dell'esistenza in cui l'uomo si riappropria di se stesso in quanto feuerbachiano ente generico. Il comunismo, ancora, è «compiuto naturalismo», cioè accoglimento della natura, dal momento che l'uomo sa se stesso oramai non più in forma alienata ma appunto generica (non sfugge, al proposito, la totale acquisizione, ancora una volta da Feuerbach, dell'idea di una duplice fondazione dell'ente singolo: fondazione di un Essere generico-umano a sua volta fondato su un Essere di natura). La natura, insomma, non è grande forma di alienazione dello Spirito ma è fondazione ontologica che giustifica l'Esserci dell'ente. In una parola: il comunismo è affermazione della natura dell'uomo e del rapporto della natura specifica dell'uomo con la natura non umana, la quale ultima, tuttavia, non è natura-altra dall'uomo: la relazione è, cioè, tra una logica “specificata” e una logica “generica”: la logica della natura specificamente umana e la logica della natura in quanto tale. E continua: la contraddizione tra uomo e natura è superata (la «verace soluzione» del loro «contrasto»), così come è superata la contraddizione tra «esistenza ed essenza» e tra «oggettivazione» e «affermazione soggettiva». Il “marchio” di Hegel è a tal riguardo ben impresso; sia pure appunto attraverso l'acquisizione della impostazione e della terminologia feuerbachiana – che consente a Marx l'in-

versione della relazione tra Essere e presenza –, l'intera argomentazione ha una valenza tutta giuocata nel quadro dell'hegelismo, sin dalla determinazione della posizione della natura e del suo rapporto con l'uomo. Anche Hegel, infatti, parla della natura in accezione di specificità e di genericità: la natura è fondamento umano nella forma dello specificarsi del fondamento, del suo farsi presenza umana, del suo essere-altro, che però è non un essere-altro-sé, ma che è altro-da-sé-in sé, che è un uscire-fuori-da-sé però in sé. E laddove Marx scrive che il comunismo, in quanto conciliazione di umanismo e naturalismo, è «la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva», nel polemizzare con Hegel, nel ricondurre Hegel ad opinione, non fa che ribadire Hegel. Anche se, nella frase di Marx, il termine polemico ed implicito è “Spirito” («la verace soluzione del conflitto fra oggettivazione e affermazione soggettiva» *dello Spirito*), e il termine positivo ed esplicito, che sostituisce “Spirito”, è “comunismo”, la struttura del discorso non cambia. Possiamo dunque rileggere il complesso dell'argomentazione in chiave direttamente hegeliana ed al contempo in prospettiva marxiana; dal che potrebbe risultare la interpretazione seguente: la contraddizione tra uomo e natura è superata, così come è superata la contraddizione tra «esistenza ed essenza» e tra «oggettivazione» e «affermazione soggettiva» dello Spirito, cioè tra alienazione, l'uscire fuori da sé, e autoaffermazione, l'altro-da-sé-in sé, la posizione di sé in un superiore livello che inverte i livelli precedenti. Il comunismo, proprio in virtù del superamento di quelle contraddizioni, risolve l'«enigma della storia», ne rappresenta la verità, così come lo Spirito assoluto e lo Stato universale rappresentavano, su piani diversi, la verità di Hegel.

⁶² K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 334.

⁶³ K. MARX, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 106.

⁶⁴ K. MARX, *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 99.