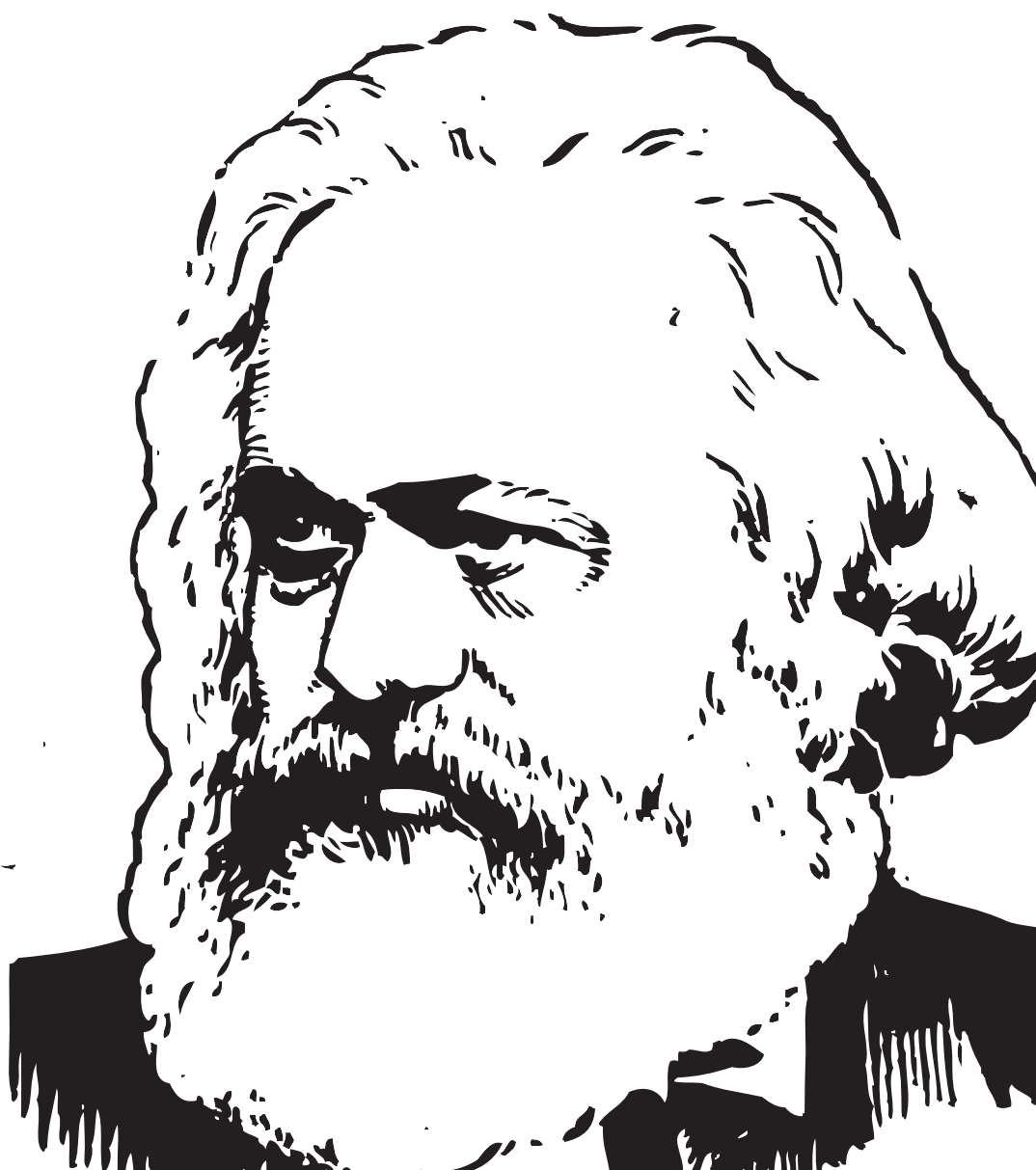


Interpretazione di Marx

Alle radici di un'antropologia mancata

Forum con Roberto Finelli



Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono *no copyright*, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

www.filosofia.it

1. *Uno degli scopi del suo libro è quello di infrangere, se non di rovesciare, una linea di continuità e di progresso filosofico che una certa storiografia ha sempre visto nel rapporto Hegel-Feuerbach-Marx, quale un nesso di pensiero che dall'idealismo maturerebbe verso il materialismo. Da dove nasce la diversa lettura che lei propone? Qual è il motivo di fondo che giustifica la critica di una storiografia filosofica e politica, che sembrava ormai lungamente consolidata?*

L'iconografia teorica ufficiale dei Partiti comunisti si è sempre ritrovata e rassicurata nell'immagine di un cammino progressivo della verità dall'idealismo dialettico di Hegel al materialismo dialettico e storico di Marx e di Engels. A partire dall'autorappresentazione e dell'autolegittimazione che di quella vicenda teorica già alla fine dell'800 aveva fornito lo stesso Engels. Dato che è stato certamente Engels, e non Marx – alla sorta di quanto fece Paolo con il cristianesimo – a essere il vero e proprio fondatore del marxismo quale corpo dottrinario organico, che potesse valere, nell'estensione generale della dialettica a legge generale della realtà e della storia, come “credo” e canone per l'azione pratico-concreta dei comunisti nella lotta sociale e politica. Come testo più celebre di Engels a tal riguardo penso ovviamente al *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, nel quale appunto, com'è noto, si diceva che, se con la dialettica di Hegel la filosofia moderna aveva raggiunto il suo grado maggiore possibile di verità, solo con il materialismo antropologico di Feuerbach, prima, e poi definitivamente

con il materialismo storico di Marx si era usciti, approfondendo ed elaborando l'ispirazione dialettica dell'hegelismo, dalla filosofia come teoria contemplativa e si era giunti a una filosofia come immediatamente risolta nella prassi della trasformazione-rivoluzione sociale. Secondo tale canone dottrinario Hegel, pur dando vita alla dialettica moderna, avrebbe con l'Idea negato e annichilito la natura e il mondo concreto, facendone solo emanazione e incarnazione dello Spirito; Feuerbach, rovesciando Hegel, avrebbe fatto invece della materia e della natura il fondamento d'ogni cosa, concependo l'attività spirituale solo come un derivato da quella sensibile; e infine Marx e Engels avrebbero tradotto il materialismo, ancora solo naturalistico e genericamente umano, di Feuerbach nel materialismo pienamente storico, fondato sulla centralità del lavoro e della prassi quale principio base di ogni forma di vita umana e di ogni tipo di organizzazione sociale: prassi lavorativa da spiegarsi appunto nel suo statuto intrinsecamente contraddittorio con la teoria dialettica dell'opposizione e della contraddizione. Questa cronologia iconografica, partorita da Engels, ha caratterizzato sostanzialmente senza eccezioni (forse solo per il marxismo fortemente idealistico e antinaturalistico di Gramsci), il marxismo così della II come della III Internazionale, per essere poi codificata e ulteriormente imbalsamata con il marxismo sovietico. Quanto ad esempio Togliatti sia stato culturalmente e ideologicamente subalterno rispetto a tale tradizione è appunto confermato dalla cornice obbligata che egli ha assegnato a tutto il marxismo italiano, nel verso di una continuità, che sul piano della filosofia classica tedesca vede appunto la triade Hegel-Feuerbach-Marx, e sul piano della cultura nazionale vede un'analogia progressione dall'hegelismo di De Sanctis e Spaventa, attraverso lo storicismo di Croce, fino alla filosofia della prassi di Gramsci.

Con *Il parricidio mancato* io ho voluto mettere in discussione questa linearità storicistica, finalizzata al culto dell'eroe (nel caso in questione Marx, il quale fin dalla sua giovinezza, secondo la liturgia comunista, non poteva non essere nella verità e non essere perciò ulteriore sia a Hegel che a Feuerbach) e argomentare che l'antropologia che mette in campo il giovane Marx per criticare e uccidere il padre Hegel è assai meno ricca e articolata di quella hegeliana e che in effetti Marx prende la scorciatoia, che gli offre l'umanesimo di Feuerbach, per interessi troppo frettolosamente pratici: quali un abbandono assai sbrigativo della filosofia e un passaggio precipitoso a una prassi politica che pretende di configurarsi come rovesciamento totale e paligenetico dell'intero assetto storico-sociale. Per dire cioè che il materialismo del primo Marx (inclusa la concezione materialistica della storia depositata nelle pagine dell'*Ideologia tedesca*) nasce da una negazione troppo facile di uno Hegel, peraltro schematicamente ridotto all'icona di uno spiritualismo trascendente e metastorico. Con la conseguenza che il concetto marxiano di *praxis*, in questo rovesciamento troppo frettoloso di ogni istanza spirituale, rimane paradossalmente legato a ciò che nega. E così, a ben vedere, implica una dimensione di onnipotenza spiritualistica, che si fa creatrice, in una visione prometeica del lavoro e dello sviluppo delle forze produttive, dell'intera realtà. Salvo poi, tale assolutizzazione della *praxis* umana in quanto lavoro – nella sua negazione radicale della funzione di ogni idealità nella costruzione della società e della storia – a non poter giustificare la medesima teoria del materialismo storico, la quale, o è falsa, in quanto teoria e come tale lontana dall'unica verità costituita dalla prassi, o è vera, ma come tale contraddicente lo stesso materialismo storico, che non ammette la verità di alcuna teoria, sempre ridotta e dequalificata a ideologia.

2. *In che senso la reinterpretazione del concetto hegeliano di “natura” gioca un ruolo determinante nella sua argomentazione?*

Io credo che una delle innovazioni più significative avvenute nella *Hegelforschung*, soprattutto tedesca, degli ultimi trent'anni concerni la definizione e il ruolo che Hegel ha assegnato alla “natura” all'interno della sua filosofia. Rispetto a un'interpretazione «teo-logica» di Hegel, diciamo alla Feuerbach e alla Karl Löwith, secondo la quale l'idealismo hegeliano non sarebbe altro che una sorta di teologia dissimulata attraverso abiti e forme razional-discorsive, e in cui, conseguentemente, la natura non avrebbe una minima consistenza e funzione autonoma, essendo solo la creazione e l'incarnazione dell'Idea, s'è venuta affermando appunto nella letteratura critica tedesca un gruppo di studiosi (penso, tra gli altri, a D. Wandschneider e a M.J. Petry) una serie di studiosi che vede la natura in Hegel – anziché come il Non-essere – come una forma dell'Essere, e precisamente come un modo inadeguato dell'Essere di rapportarsi a se stesso. La natura infatti corrisponde al modo di autoconoscersi, di autorappresentarsi fallace del soggetto, per il quale questi si vede come un singolo, conchiuso nella sua singolarità, e rispetto a cui il riferimento e l'incontro con tutto ciò che è altro da sé non può che apparire solo qualcosa di esteriore e secondario. La natura è dunque il modo in cui un Soggetto, per Hegel intrinsecamente fondato sulla relazione e sulla mediazione con l'alterità, si concepisce invece dogmaticamente come irrelato, coincidente solo con il proprio interesse e volto unicamente alla propria autoriproduzione. E appunto solo in questo senso – della discordanza tra la sua vera essenza e dell'autoconsapevolezza che ne possiede – la natura è il Soggetto in quanto altro a se stesso, in quanto alienato a sé. Giacchè anche la natura è per Hegel in sé Spirito, luogo cioè

intessuto e governato dall'universale, dalle leggi, dall'ordine dei generi e delle specie: ma appunto realtà che non si sa come tale e che filtra tale sua tessitura universale attraverso la lente deformante dell'interesse e del rappresentare individualistico. La natura come alienazione dello Spirito non rimanda quindi a un presunto fuoriuscire da sé dello Spirito che creerebbe il mondo materiale, come vorrebbe un'interpretazione neoplatonica di Hegel (avanzata non a caso per la prima volta da Feuerbach), bensì a un esser fuori di sé dello Spirito nel senso di non essere sufficientemente consapevole e presente a se stesso. Per cui, anziché alla tradizione neoplatonica, bisogna guardare alla tradizione moderna di Leibniz e alla sua concezione paradossale della materia come modalità del conoscere, ossia come grado inferiore e minimo di quella forza autoconoscitiva in cui si risolve l'intera esistenza e realtà della monade. L'interpretazione teologica di Hegel vede la natura, secondo il modello neoplatonico, come l'esito di un'eccedenza di Essere, come cioè l'uscir fuori di sé dell'Idea, che, raggiunta la sua perfezione nella Logica, procederebbe – appunto per un eccesso di potenza – a produrre una realtà sensibile, quale mero calco e mera immagine della sua trama ideale. Laddove, a ben vedere, la natura in Hegel deriva da una condizione di povertà e d'impotenza dell'Idea, la quale, alla fine della *Wissenschaft der Logik*, ha certamente maturato le forme del pensare più profondo e più vero, ma che proprio in quanto solo pensare cui non corrisponde ancora realtà alcuna torna ad essere un immediato, ossia un pensiero che coincide solo con sé, senza riferimento ad altro. Ma l'immediatezza, la mancanza della mediazione con l'altro da sé, è, come s'è detto, la caratteristica essenziale della natura per Hegel. Per dire insomma che la natura per Hegel è propriamente il Soggetto nella sua condizione di massima povertà e scissione: quando la rappresentazione (individua-

listica) che esso ha di sé è massimamente lontana dalla realtà, invece relazionale e universale, del proprio essere. La natura dunque non va compresa in un passaggio creazionistico dallo Spirito all'altro dallo Spirito, dall'Idea all'esser-altro-dall'Idea: ma come l'esser-altro-dell'Idea. Va compresa nella sua funzione, non esterna, ma tutta interna al percorso di un soggetto spirituale che progressivamente abbandona le sue fallaci autorappresentazioni identitarie, per aprirsi alla vita e alla ricchezza di relazioni che l'alterità fin dall'inizio ha posto dentro di lui. Perché ciò che è in gioco in Hegel è sempre la questione del soggetto e dei suoi diversi modi di conoscersi. Tanto che il suo idealismo, la sua teoria della causazione idealistica dell'accadere, nasce proprio dal fatto che l'autosapersi è anche e sempre un modo di agire, un modo specifico del soggetto in questione di relazionarsi a se stesso e all'altro da sé. Ora, ciò che col mio libro ho cercato di argomentare è che il giovane Marx accoglie da Feuerbach una concezione del soggetto che non è all'altezza del modo di porre la questione cui era giunto Hegel. E il capitolo dedicato alla filosofia di Ludwig Feuerbach vuole dimostrare che appunto non solo Feuerbach non è stato mai un pensatore autenticamente materialista (se non nella fase finale della sua attività) ma che ha una concezione del soggetto fortemente spiritualistica, in un senso prehegeliano e prekantiano, in quanto fondata sulla pretesa valenza simbiotica e comunitaria del «Genere» (*Gattung*). E che questa presupposizione comunitaria dell'essere umano, che vede l'individualità e le differenze dei singoli dall'universale del «Genere» come una caduta o un peccato ontologico, ha avuto conseguenze nefaste, prima nell'elaborazione giovanil-marxiana della concezione della «classe» e del materialismo storico, poi nella teoria e nella pratica dei partiti comunisti non solo nell'800 ma per tutto il '900.

3. *Accanto a una nuova dislocazione del rapporto tra il primo Marx ed Hegel appare anche una rilettura dell'opera di Feuerbach, che lei sintetizza con l'espressione "un materialismo ingannevole". In che senso il materialismo feuerbachiano le appare "supposto" tale e gravato invece da una forte ipoteca spiritualistica?*

Feuerbach regredisce, a mio avviso, rispetto a Hegel essenzialmente perché non pone alcuna discontinuità, differenza e contrasto possibile, tra singolarità e alterità. L'*alter* in Feuerbach è infatti sempre integrazione, completamento dell'ego. Il soggetto della vita e della storia in Feuerbach è la *Gattung*, il genere, che nella sua universalità e unità abbraccia e comprende tutti i singoli individui cui dà vita. In particolare il genere umano è organicistico e accumulativo, appunto perché in esso ogni individuo vede nell'altro sempre la continuità e la sostanziale identità con il proprio sé: a patto ovviamente di rinunciare a ciò che di più singolare e irriducibilmente personale v'è nella propria individualità. A tal riguardo non si dimentichi che il giovane Feuerbach, prima dell'incontro con Hegel a Berlino, è studente di teologia e frequenta le lezioni di Carl Daub, il teologo speculativo che, nell'ambito della tradizione protestante, valorizzava molto il tema della *Entsagung*, della rinuncia al sé individualistico e personale. Eccetto gli scritti dei suoi ultimi anni, tutta la sua produzione teorica è caratterizzata dalla valorizzazione di tale universale collettivo e fusionale, sia che strumento dell'universalizzazione del singolo venga scelta la ragione conoscitiva, come accade nella prima fase della sua produzione, sia che tale funzione passi alla sensibilità, come nei testi che ebbero un'influenza determinante sul giovane Marx. A mio avviso è fuorviante sottolineare solo la valorizzazione dell'empirico e del sensibile, come una certa linea interpreta-

tiva ha sempre fatto, senza esplicitare la metafisica del genere e della fusionalità che continua a permanere a fondamento dell'ispirazione di Feuerbach anche nel passaggio dal razionalismo spiritualista dei *Gedanken* al materialismo sensista delle *Tesi* e dei *Principi*. Ora io credo che il giovane Marx trasferisca moltissimo dell'organicità e del comunitarismo fusionale della *menschliche Gattung* di Feuerbach prima nella sua concezione radical-democratica del *Volk* (popolo) come soggetto d'azione civile e politica e poi nell'assunzione del proletariato come soggetto rivoluzionario, il quale, per essere escluso dalla proprietà privata, è per definizione privo, in sé, di individualismo e di separatezze, e può agire perciò come soggetto collettivo e protagonista dell'abolizione comunista delle classi. Ma non solo il primo concepimento dell'idea di comunismo e del soggetto sociale che se ne fa protagonista storico dipendono fortemente dalla metafisica dell'umanesimo organicista di Feuerbach. Anche i concetti di prassi e di alienazione della prassi, con i quali Marx costruisce poi la sua visione del materialismo storico, risentono intensamente, come dicevo, dell'organicità di tale soggetto collettivo presupposto alla storia. La prassi è infatti in primo luogo oggettivazione dell'essenza umana, nei suoi aspetti costitutivi di creatività libera, universale e incondizionata (a tal proposito s'è parlato giustamente da parte di un intellettuale singolare e raffinato come Franco Rodano della persistenza in Marx di una "ideologia signorile"). Tale "prassi", che esprime una libertà assoluta – quale appunto la libertà incondizionata di un signore rispetto al servo –, decade e si aliena in "lavoro", ossia a qualcosa di paradossalmente negativo per un consistente tratto del pensiero di Marx, quando, da manifestazione-oggettivazione dell'essenza umana (appunto la libertà), si fa strumento della riproduzione fisico-corporea di un singolo. Per cui l'alienazione è il farsi privato di quell'originariamente

comune e pubblico che è il genere umano: il farsi particolare dell'universale, il decadere della vita del genere a strumento della vita del singolo individuo, il reificarsi del legame comunitario nelle forme del denaro e nella ricchezza materiale. E qui posso naturalmente far solo un cenno a quanto questa presupposizione dell'organicità dell'umano si travasi poi, in una concezione marxiana più matura del lavoro, nel carattere intrinsecamente positivo dello sviluppo delle forze produttive: poiché in esso si esprime il carattere appunto solidaristico e collettivo dei produttori di contro alla dimensione opposta, e sempre privatistica, dei rapporti sociali di appropriazione e di distribuzione dei prodotti del lavoro. Tanto da derivarne, in questa esaltazione metafisico-positivistica della tecnica, la legge strutturale del materialismo storico, secondo la quale a un determinato momento dello sviluppo delle forze produttive si accende una contraddizione con i rapporti sociali di produzione: dove appunto il valore sta sempre nell'aspetto comunitario (che come svolgimento delle forze produttive diventa il vero soggetto e il filo unitario della storia) e il disvalore collocato, all'opposto, nell'appropriazione privatistica e di parte. Per dire cioè che la stessa definizione del comunismo come passaggio dal regno della necessità a quello della libertà, nel suo carattere religioso-palingenetico, di età dell'oro e di fuoriuscita dal mondo del limite, continua a rimandare all'assoluto generico e comunitario di Feueurbach e alla sua idea fondativa della comunicatività e della trasparenza, senza residuo alcuno, dell'essere umano all'essere umano.

4. *A partire dai suoi studi precedenti su Marx – la nuova traduzione, insieme con F.S. Trincia, della Critica della filosofia statuale hegeliana (Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983) e la sua ricostruzione complessiva dell'itinerario teorico marxiano in Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*

(Roma, Bulzoni, 1987) – lei ha sempre criticato la lettura che Galvano della Volpe e la sua scuola hanno dato del rapporto tra la giovinezza e la maturità di Marx. A noi sembra che in questo ambito tematico il suo libro oggi voglia riaprire il dibattito sul marxismo filosofico, dopo la morte che ne ha decretato Lucio Colletti alla metà degli anni '70. Per quale motivo lei non considera definitiva quella sorta di conclusione teorica, che, quanto a radicalità di liquidazione e ad implicazioni etico-politiche, è apparsa richiamare l'operazione di pensiero compiuta da Benedetto Croce, ovviamente con categorie profondamente diverse, a cavallo tra l'800 e il '900 nei confronti del materialismo storico come filosofia della storia e della politica?

L'intento teorico-politico di Galvano della Volpe e della sua scuola (che non manca di annoverare ottimi studiosi di storia delle idee come Mario Rossi e Nicolao Merker) è stato originariamente quello di opporsi al marxismo come storicismo, d'ispirazione togliattiana, e alla continuità che ne derivava tra progetto di trasformazione democratica del paese nel secondo dopoguerra e tradizione idealistico-risorgimentale italiana. Solo che la proposta filosofica di Della Volpe – di opporre un marxismo di fondazione scientifica a un marxismo di fondazione storicistica – s'è mossa, a ben vedere, nel medesimo orizzonte umanistico e antropocentrico che intendeva combattere. Il marxismo di Della Volpe non ha posto al centro della sua indagine il *Capitale* come strumento scientifico fondamentale per la comprensione della società moderna, preferendo insistere sulla presenza compiuta di un sistema scientifico del conoscere già nel giovane Marx, capace di una critica definitiva e risolutiva del metodo teo-logico astratto di Hegel già nel 1843. Contribuendo così, per altro, lo stesso Della Volpe alla caratterizzazione dell'intera storia del marxismo teorico italiano come un marxismo che va de-

finito, a mio avviso, come un “marxismo senza *Capitale*”. Ma la cosa più rilevante è che Della Volpe, nell'intento polemico di fare di Marx il “Galileo delle scienze morali” e di accreditargli dunque, fin dai manoscritti giovanili, il possesso di una logica vera e propria di una scienza storico-sociale empirico-materialistica, non si è accorto che la strumentazione presuntivamente “scientifica” che il giovane Marx mette in campo quale critico della *Logica hegeliana* (si pensi ovviamente al Marx del 1843 e al suo manoscritto *Per la critica del diritto statuale hegeliano*), è null'altro che, paradossalmente, una strumentazione hegeliana, fatta di rovesciamenti di soggetto e predicato, di fallaci infinitizzazioni del finito, di mere giustapposizioni di contenuto particolare e di forma universale: cioè tutto l'apparato concettuale-rappresentativo che Hegel aveva già ben definito e criticato, come modalità di una fallacia conoscitiva messa in atto dall'«intelletto». Questa subalternità logico-epistemologica del giovane Marx a Hegel, in riferimento specifico al manoscritto marxiano del 1843, era stata del resto già rilevata nel 1930 da quel fine studioso di diritto che era Giuseppe Capograssi. Ma la griglia attualistico-empiristica della sua formazione filosofica precedente ha impedito a Della Volpe, a mio avviso, di comprendere che i soggetti umani concreti, in carne ed ossa, di cui parla il giovane Marx in contrapposizione all'Idea speculativa di Hegel, anziché essere i soggetti individuali e finiti dell'empirismo, sono i membri di quella soggettività universale e organicamente indifferenziata che, nel manoscritto del 1843, per Marx è il *Volk*, il popolo, quale concretizzazione etico-politica della *menschliche Gattung* (genere umano) di Feuerbach, e che proprio la presupposizione da parte del giovane Marx – via Feuerbach – di un Soggetto universale e organicamente unitario al divenire della storia e della società fa sì che la strumentazione teorica di Marx rimanga all'interno

dell'orizzonte dialettico hegeliano. Il primo Marx, almeno fino all'*Ideologia tedesca*, è un pensatore a mio avviso, non materialista, ma spiritualista, che muove da un soggetto presupposto (l'uomo quale ente naturale-generico), universale e libero, che attraverso la sua prassi creativa deve oggettivare e dar testimonianza, come dicevo, fondamentalmente della sua essenza affrancata da limiti naturali: prassi signorile che degrada a lavoro solo quando i bisogni naturali e corporei del singolo, della sua mera sopravvivenza, prevalgono sulla sua essenza universalmente creativa, alienandola e asservendola alla logica utilitaristica della mera sopravvivenza. L'equivoco fondativo del dellavolpismo – l'aver ridotto il Marx del *Capitale* al primo Marx, e l'aver dissolto ogni traccia d'hegelismo in un giovane Marx interpretato forzatamente come scienziato empirista e materialista – si fa dramma nella parabola teorica e politica di Lucio Colletti, quando questi, accorgendosi infine del debito che il materialismo di Marx ha sempre mantenuto nei confronti della dialettica hegeliana – ma continuando peraltro a leggere l'opera di Marx come un tutt'uno e non vedendo perciò quanto la concezione del lavoro alienato nel giovane Marx sia assai lontana dalla teoria del lavoro astratto del *Capitale* – non può che riaffermare il valore della scienza contro la dialettica e liquidare *d'emblée* il marxismo, quale critica dell'economia e della società fondata sulla trasgressione del principio di non contraddizione. Del resto proprio per mostrare come e quanto le presupposizioni empiristiche di Della Volpe abbiano pesantemente condizionato la sua interpretazione della logica del giovane Marx nonché la sua assai diffusa traduzione della *Kritik* marxiana del 1843, ho intrapreso, ormai parecchi anni fa, insieme a F.S. Trincia, una nuova traduzione del testo, a partire dall'autografo marxiano, che uscì, corredata da un ampio commentario nel 1983, come volume di una collana dell'allora Istituto

di Filosofia dell'Università di Roma: traduzione e commento, aggiungo, che mi sembra siano rimasti pressochè ignoti nell'ambito degli studiosi del marxismo, non solo italiano (cfr. K. MARX, *Critica del diritto statuale hegeliano*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983).

5. *Nel suo testo lei affida un ruolo fondamentale al concetto marxiano di “determinazione formale”, sostenendo che questo concetto, centrale nella Dissertazione di laurea del giovane Marx, scompare nell’itinerario teorico di Marx, per ricomparire solo nella stesura dei Grundrisse e del Capitale. Ci può spiegare il significato di questo concetto e la destinazione che lei gli assegna in una rilettura non materialistica del Marx maturo della critica dell’economia politica?*

Il concetto di *Formbestimmung* (determinazione formale) o di formelle *Bestimmung*, contrapposto a quello di *materielle Bestimmung* (determinazione materiale), svolge un ruolo fondativo nell'argomentare del Marx della Dissertazione di laurea del 1841, scompare nei testi successivi, per ricomparire con un ruolo centrale nei *Grundrisse* e nel *Capitale*. Mentre la determinazione materiale concerne le caratteristiche delle cose, concrete, particolari e finite, la determinazione formale o ideale è un principio di organizzazione e di sintesi del molteplice empirico, esso stesso non empiricamente visibile o percepibile, proprio perché ulteriore alle cose particolari. Di evidente derivazione hegeliana (in Hegel la “forma” è ciò che identifica il determinato ma rapportandolo all'altro da sé), tale concetto esplicita quanto in Marx, al di là del materialismo dichiarato, operi, nei testi citati, una funzione non-materialistica di costruzione della realtà. Cui corrisponde, sul piano del conoscere, una distinzione di piani: il piano essenziale, profondo e appunto non visibile, del reale e quel-

lo fenomenico, di superficie, in cui il primo si manifesta, ma in modo deformato e contraffatto attraverso l'apparire e l'agire di cose e individui particolari. Nel Marx del *Capitale* la *Formbestimmung* identifica il vero soggetto della storia moderna: un soggetto né concreto né antropomorfo, perché invece costituito da una ricchezza astratta, di natura solo quantitativa. La quale, proprio perché solo quantitativa, ha come fine e destinazione immanente quello di accrescere la propria quantita, ammettendo e tollerando in sé come unica differenza qualitativa appunto la propria variazione quantitativa. La mia opinione è cioè che nell'opera del Marx maturo, critico della economia politica, al di là della sua autoconsapevolezza e autorappresentazione di pensatore materialista, agisca un fattore di realtà intrinsecamente astratto – dunque non immediatamente percepibile né visibile – la cui inesorabile e costitutiva necessità di espansione e accumulazione tende a piegare alla propria logica l'intero mondo concreto, delle cose e delle persone. Che dunque la vera questione della società capitalistica moderna stia in questo dualismo tra mondo 1, o mondo del concreto, e mondo 2, o mondo dell'astratto, e del come l'astratto, più che in contraddizione, colonizzi, occupi e svuoti dall'interno il concreto, dando luogo a una realtà, la cui superficie e apparenza dissimula e occulta la logica più profonda. Ma di tutto ciò proverò a discutere nel seguito del “parricidio mancato”, un testo sul Marx maturo, su cui sto lavorando. Per ora su tali questioni posso solo rimandare ai miei scritti precedenti (come *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Roma, Bulzoni, 1987; *Logica analitica e logica sintetica*, in «Trimestre», xxix/1-2, 1996, pp. 13-27; *Globalizzazione: una questione astratta, ma non troppo*, in «L'ospite ingrato» - Annuario del Centro Studi Franco Fortini / 2000, Macerata, Quodlibet, 2001, pp. 113-130). Qui, sottolineando l'im-

portanza della funzione della *Formbestimmung* nell'opera di Marx, voglio solo ricordare che di questo concetto centrale il marxismo italiano, complessivamente considerato, non s'è mai fatto carico, vietandosi così, per principio, una comprensione approfondita dei vari livelli teorici che coesistono e si complicano nella riflessione marxiana. Va per altro compreso perché il giovane Marx, nella sua iniziale ispirazione hegeliana, costruisca tutta la sua Dissertazione di laurea sulla categoria della *Formbestimmung*, la quale scompare invece dal suo argomentare, quando si fa feuerbachiano ed antihegeliano fino a teorizzare il materialismo storico; e perché essa ricompaia come concetto di nuovo essenziale solo con l'analisi del *Capitale*. Qui devo solo aggiungere che il mio modo di concepire, attraverso il Marx del *Capitale*, la società capitalistica moderna come costruita su un soggetto storico paradossalmente non-umano, astratto e impersonale, invisibile e non percepibile se non attraverso i suoi effetti mediati nel mondo del concreto, è assai lontano dalla lettura "strutturalistica" che ne ha dato Louis Althusser. Io non ritengo infatti che il capitalismo si strutturi come un processo senza soggetto, come obbliga lo strutturalismo linguistico, cui attinge su un piano epistemologico Althusser, nel suo rifiuto totale – tipico del resto in generale del patriottismo della cultura francese – della dialettica di tradizione tedesca. Al contrario io ritengo che il soggetto storico sia costituito dalla ricchezza astratta e dalla logica, articolata e complessa, della sua produzione, nonché contemporaneamente, della sua dissimulazione di superficie. Ma Althusser ha voluto compiere l'operazione teorica di svellere il marxismo dall'alveo dialettico, nel quale era nato e fuori del quale, a mio avviso, è inconcepibile, e trapiantarli nel solco di quella nuova scienza che, a cavallo tra '800 e '900 è costituita dalla linguistica e dallo studio delle strutture impersonali della *langue*. È l'operazione analoga

che Lévi-Strauss già aveva cominciato a fare con l'antropologia culturale. Ma direi che è buona parte della cultura francese, con l'eccezione significativa di Sartre e di Merleau-Ponty, ad accogliere come nuovo paradigma di scienza e di verità quello della linguistica e ad assumerlo come nuovo criterio generalizzato delle scienze umane. Dopo il positivismo e la crisi dei paradigmi delle scienze naturali (a cominciare dalla fisica), è infatti alle scienze del linguaggio che ci si volge, sempre in opposizione alla tradizione dialettica, per legittimare le scienze dell'uomo. Ma è sempre una modalità di legittimazione forzata ed estrinseca. Basti pensare all'operazione di forzatura sulla psiconalisi, a partire dalla linguistica, che ha fatto quel personaggio, assai intelligente ma anche manipolatore e prestidigiatore, che è stato J. Lacan. L'althusserismo, che certo non manca di meriti specifici nella comprensione di luoghi fondamentali del marxismo e del pensiero di Marx (ad esempio quanto ha detto sul Feuerbach e il giovane Marx), ha insomma avuto il torto di non ricercare la scientificità del marxismo nel pensiero stesso di Marx, nella sua autosufficienza teorica, come già diceva il vecchio Antonio Labriola alla fine dell'800, ma di andare a cercarla in prestito altrove, imponendo al testo marxiano una serie assai artificiosa di smontaggi e di rimontaggi.

6. *Oltre questo suo ultimo libro, tutta una serie di suoi saggi dedicati a diversi temi di antropologia politica, alla globalizzazione, alla questione del diritto e dei diritti, avanzano la possibilità di utilizzare Marx nella comprensione del postmoderno, a patto di radicalizzare, come lei afferma, il paradigma dell'astrazione reale, il Marx cioè più fantasmatico e di "dematerializzare" il materialismo storico. Ma cosa implica nella sua visione interpretare il postmoderno, non come una discontinuità, ma come una intensificazione del moderno e porre una certa lettura del*

Capitale al centro di quel processo attuale storico-sociale-antropologico che lei definisce “superficializzazione del mondo”?

Il cosiddetto postmoderno a me appare non come una discontinuità bensì come l'intensificazione, la radicalizzazione del moderno: se ovviamente per caratteristica peculiare del moderno s'intende l'autonomizzazione dell'economico da altri ambiti sociali e la tendenza di un'economia, fondata sull'accumulazione inesauribile di ricchezza astratta, a farsi totalitaristica, a invadere cioè tutti gli spazi vitali per asservirli alla sua logica accumulativa. Il postmoderno è, io credo, l'orizzonte storico in cui l'astratto svuota completamente di senso il concreto, lasciandolo vivere solo in una silhouette illusoria e imbellettata di superficie. Il ridursi del mondo a segno, la pretesa ideologica di tutti i sostenitori del pensiero debole, secondo i quali l'Essere, l'intera realtà, sarebbe unicamente e solamente linguaggio, va letto, a mio avviso, marxianamente: come la penetrazione del capitale e della sua mercificazione in ogni spazio della vita, sia sociale che individuale, sia materiale che psichico-culturale, sia lavorativa che di consumo e come lo svuotamento del concreto da parte dell'astratto. In un processo di superficializzazione del mondo, per il quale ciò che rimane delle cose e delle persone è solo appunto solo la superficie, la forma più esteriore: ma tanto più sovradeterminata e imbellettata all'esterno quanto più svuotata e astratta all'interno. (È “l'effetto simulacro” di cui parla FREDRIC JAMESON nel suo bellissimo libro *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991). È quanto avviene oggi ad esempio a mio avviso con il cosiddetto lavoro mentale o lavoro informatico, celebrato da ogni parte come un evento epocale di liberazione del lavoro, per il venir meno della fatica e della costrizione del lavoro materiale, e per il fatto che nel nuovo

lavoro, e attraverso esso, è l'intelletto, il sapere, la creatività del soggetto umano che viene messa finalmente all'opera, al di là appunto della pesantezza e della ripetitività del lavoro manuale. Basti pensare, nell'ambito dell'irrazionalismo ideologico della sinistra posttradizionale, all'esaltazione che da tempo ne fa l'operaismo d'ispirazione negriana, che dopo aver cucinato il famigerato *General Intellect* di Marx in tutte le salse, ora finalmente lo ritrova incarnato nella nuova intellettualità messa al lavoro dal capitale. La quale, proprio perché intellettuale, comunicativa e discorsiva, sarebbe superiore ed eccedente, quanto a forza creativa, a quella del capitale. A conferma che per l'operaismo, nella storia del capitalismo, soggetto dell'iniziativa storica, economica, sociale e politica, è sempre stata la classe rivoluzionaria, nelle sue varie configurazioni (operaio massa, operaio metropolitano, intellettualità diffusa), a cui il capitale ha dovuto tener sempre dietro attraverso costanti ristrutturazioni tecnologiche. Mentre la realtà, al di là dell'apparenza, è che il nuovo lavoro elabora sì informazioni ma prevalentemente nel verso di scelte e comportamenti tra alternative già precostituite e in base a programmi il cui senso è definito e costruito da altri. L'informazione peraltro non è mai neutra o neutrale, com'era ben noto a Wittgenstein; essa dipende sempre dal contesto pratico di vita in cui il suo senso si radica. Cosicché scindere l'informazione dalla macchina dell'informazione, e quest'ultima dal nesso sistemico che la lega all'esercizio del lavoro mentale, implica rimuovere l'implicazione d'istruzione e di comando che l'applicazione dell'informatica all'ambito della produzione comporta. L'informazione in un processo di lavoro capitalisticamente strutturato non è mai solo descrittiva ma è sempre anche prescrittiva: ordina cioè un codice di senso predeterminato che sottrae alla forza-lavoro in questione, per quanto complessa sia la sua funzione, ogni possibilità

effettiva d'innovazione e di creazione di senso. (Su questo ho provato a riflettere nel testo da me curato insieme a L. CILLARIO, *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, Roma, Manifestolibri 1998). Tutto ciò per dire che verosimilmente proprio il postmoderno con i suoi processi di dematerializzazione ci sollecita ad abbandonare quanto del testo di Marx è legato a una teoria metafisica del soggetto storico presupposto e della contraddizione che ne consegue in tutte le forme di società in cui la sua unità organica sarebbe sottoposta a scissione, e ad esplicitare invece tutto il valore di verità di quel lato della critica marxiana dell'economia politica fondato sulla forma-valore nei processi di scambio e sull'astrazione del lavoro nell'ambito della produzione che teorizzano il moderno come retto da un universale totalizzante e totalitario, cioè da un'astrazione reale che rende gli esseri umani sempre più e solo personificazioni di ruoli economici all'interno del ciclo della propria accumulazione. Il Marx dell'umanesimo feuerbachiano e dell'evoluzione storica costruita sulla contraddizione va perciò distinto e separato dal Marx dell'astrazione. Così come, io credo, vada abbandonata la sua concezione generale della storia – il materialismo storico – istituita, sempre a partire dalla metafisica di un soggetto, sulla metafora edile della struttura-sovrastuttura, nella presunzione che l'economico debba valere in qualsiasi formazione storica, da parte dell'economico di determinare tutte le altre sfere della vita. Laddove ciò, come dicevo, può e deve valere solo nella società moderna, dove solo appare e si costituisce la società civile come luogo dell'autonomizzarsi della legalità dell'economico rispetto agli altri ambiti.

7. Nella sua attività di studioso lei ha dedicato ampio interesse teorico anche alla psicoanalisi, studiando in particolare l'opera di Freud e la presenza in essa di una teoria a-linguistica e rap-

presentazionale del pensiero inconscio, in forte polemica con una lettura strutturalistica-lacanianiana dell'inconscio strutturato come linguaggio. Quale rapporto esiste tra i suoi studi psicoanalitici e la sua riflessione su marxismo?

Per tutto quello che ho scritto in *Un parricidio mancato* e per l'umanesimo fusionale e metafisico che imputo al giovane Marx e di lì a buona parte del marxismo, io credo che si debba affermare che il deficit teorico fondamentale del marxismo consista in un'assenza radicale di una sufficiente teoria della soggettività umana. Anche se proprio questo deficit radicale ha consentito al Marx del *Capitale* d'istituire la scienza della modernità, identificando e definendo un soggetto non-umano come principio totalitaristico dell'età contemporanea e riducendo gli individui e le classi sociali a mere personificazioni di funzioni economiche. Nel marxismo europeo del '900 solo il primo Lukács (quello di *Storia e coscienza di classe*) e il Gramsci dei *Quaderni del carcere* hanno tentato di sopprimere originalmente a tale deficit, coniugando una teoria della coscienza collettiva, il primo, e una rinnovata teoria della ideologia e delle sovrastrutture, il secondo: tralasciando però entrambi tutta l'articolazione marxiana dell'economia del *Capitale*, e dando luogo perciò anch'essi, anche se in un senso opposto, a un marxismo fortemente asimmetrico. Dato un marxismo per un verso del tutto estraneo alla tematica della differenza individuale come per altro capace di un soggettivismo asimmetrico, la psicoanalisi appare, a mio avviso, indispensabile per formulare qualsiasi ipotesi di un'antropologia dell'emancipazione. Il contributo decisivo della psicoanalisi – per il quale come diceva Guido Calogero, uno dei miei maestri, “non si può comprendere il mondo moderno senza Marx e senza Freud” – è stato, ed è, quello di concepire la soggettività individuale come un complesso di istanze che ne

fanno una società interiore, la cui vita può svolgersi secondo dialogo e coerenza o secondo incomunicabilità e incoerenza. Di aver cioè compreso che accanto ad una società esteriore, di natura tradizionalmente storico-collettiva, esiste una società interiore, di natura non meno complessa, istituita evidentemente su una logica assai diversa dalla prima, ma pure ad essa necessariamente connessa ed intrecciata. Da tal punto di vista basti considerare quale sia la complicazione che la psicoanalisi oggi, come teoria delle diverse istanze psichiche, implica in una riflessione quanto più possibile avanzata del concetto di "libertà". La libertà infatti non è più definibile, oggi, solo in termini esteriori, come la maggior possibile assenza di vincoli esterni, sia socio-politici che economico-materiali, all'espressione e alla realizzazione della mia volontà, perché essa include anche la maggior assenza possibile di vincoli interiori di natura psichica, che con la loro presenza impediscono l'individuazione quanto più possibile autentica di un Sé: ovvero la coincidenza più ampia possibile di un soggetto con le molteplici componenti interiori della propria personalità. Cosa di cui s'è reso perfettamente conto ad esempio Axel Honneth con la sua etica del riconoscimento, quando afferma che un progetto di liberazione non può non includere la rimozione di quelle barriere interiori di disistima e di incapacità a stare soli con se stessi, che nascono appunto da riconoscimenti e accoglimenti negati da parte dell'altro da sé. Ma dire ciò significa uscire da due luoghi teorici fondanti quanto regressivi, e ancora oggi assai diffusi, della tradizione antropologico-politica della sinistra, sia tradizionale che post-tradizionale. Ossia da un lato la concezione che si possa formare un soggetto collettivo e di trasformazione rivoluzionaria solo sulla base dei fattori economico-materiali o politico-culturali della socializzazione esterna, senza mettere in conto che contemporaneamente ad una socializzazione conflittuale su moti-

vazione economico-politica si dia possibilità e spazio anche alla socializzazione-integrazione interna di ciascun individuo con il proprio sé. E dall'altro l'antropologia della penuria, che è sempre stata profondamente connessa a tale configurazione comunitaria della soggettività rivoluzionaria, secondo la quale la bisognosità dell'essere umano sarebbe di natura essenzialmente fisico-corporea. Mentre proprio la psicoanalisi ha posto nel cuore della connessione bisogno-desiderio quel bisogno di contenimento-riconoscimento da parte di un altro-da-sé, che è condizione trascendentale a che si costituisca la sintesi e la coerenza di un io e del suo soddisfacimento. La socializzazione deve essere insieme orizzontale e verticale. Altrimenti non produce individuazione e non è socializzazione progressiva e di trasformazione. Ma su tutto ciò il discorso e il possibile cammino comune – tra marxismo dell'astrazione e psicoanalisi, soprattutto della scuola inglese postfreudiana (Klein, Bion, Winnicott) – è appena all'inizio.