

Astrazione determinata

Il concetto di astrazione determinata è in primo luogo il nome che indica il metodo marxiano, metodo di critica all'economia politica classica ma anche strumento di una teoria materialistica della conoscenza. L'astrazione determinata è dunque, a prima vista, un concetto epistemologico.

Marx parla di astrazione determinata nell'Einleitung del '57, l'introduzione ai Grundrisse, che possono essere considerati, pure nella loro autonomia, gli appunti preparatori a Il Capitale. Nell'incipit del paragrafo terzo dell'Einleitung emerge che, se le analisi degli economisti classici prendono il via dal reale e dal concreto, ad esempio la popolazione, per Marx, invece, una simile concretezza rimane massimamente astratta dal momento che essa è «sintesi di molte determinazioni [...] unità del molteplice [...] risultato e non punto di partenza»; una categoria come quella di popolazione rimane quindi un concetto vuoto se non si analizzano le classi di cui essa si compone. Si tratta allora di rovesciare i termini della questione. L'astrazione è necessaria, dal momento che essa costituisce la forma stessa del pensiero, ma al contempo deve essere determinata, costruita attraverso elementi differenzianti che qualificano la concretezza e la specificità di una congiuntura storica. Una simile astrazione è legata a doppio filo con la realtà: non è solo strumento che aderisce al reale per coglierne gli antagonismi e le contraddizioni, ma anche mezzo di invenzione di nuova realtà. Analisi genealogica dunque, ma anche anticipazione strategica di un campo di possibilità (metodo della tendenza). È questa l'intuizione del Negri di Marx oltre Marx: «Esistono gradi diversi di astrazione: da un lato l'astrazione che cerca la sua realtà nel concreto (astrazione determinata), dall'altro il concreto che cerca nell'astrazione la sua determinazione (processo della tendenza). E' un movimento storico che la produzione e la lotta di classe determinano».

Nel momento in cui Marx introduce il lavoro come categoria che può essere riqualificata attraverso questo nuovo metodo, emerge in che misura l'astrazione determinata non sia soltanto un criterio epistemologico, ma, in un senso molto più forte, uno strumento teorico-pratico. Il lavoro in generale come «astratta generalità dell'attività produttrice di ricchezza», il lavoro sans phrase, acquista una sua determinatezza storica solo nell'epoca moderna. Quest'astrazione è in realtà molto meno una categorizzazione mentale, quanto invece un processo sociale, prodotto del dinamismo dello scontro tra classi. C'è un rapporto necessario, secondo Marx, tra la forma del metodo, le determinazioni della soggettività e le prospettive di lotta: la categoria di lavoro astratto come «tempo medio socialmente necessario» diviene «praticamente vera» solo ad un determinato sviluppo dei modi e dei rapporti di produzione, e la determinatezza di quest'astrazione è definita dallo stato concreto dei rapporti e degli antagonismi sociali. La validità di una scienza si misura quindi sulla base della realtà storica e del concreto assetto delle forze e in questo senso resta decisivo ciò che Marx già affermava nella II tesi su Feuerbach: «È nella pratica che l'uomo deve provare la verità e cioè la realtà del suo pensiero». D'altra parte il metodo non è questione che riguarda esclusivamente il problema della definizione di una scienza, ma piuttosto la possibilità dell'affermazione collettiva, soggettivamente determinata: «È un'illuminazione generale in cui tutti gli altri colori sono immersi e che li modifica nella loro particolarità. È un'atmosfera particolare che determina il peso specifico di tutto quanto essa avvolge». In quest'ultimo senso l'astrazione determinata è il metodo non di una scienza materialistica oggettivante e deterministica, ma lo strumento che segnala la centralità delle determinazioni

soggettive rispetto alle trasformazioni sociali e produttive e che, di converso, identifica quali sono gli spazi di possibilità per la lotta di classe.

Astrazione Determinata

Paolo Vinci

Marx ha un linguaggio estremamente forte e suggestivo, potente, stratificato e complesso di cui bisogna impadronirsi, così come occorre riuscire a fare veramente i conti con il suo modo di pensare che negli ultimi venti anni spesso viene riproposto in modo evaporato e poco incisivo.

C'è una forma pensiero di Marx con cui cercherò di misurarmi. Per questo vorrei utilizzare il saggio di Galvano della Volpe *Sulla dialettica* in cui teorizza il metodo de *Il Capitale* come circolo concreto-astratto-concreto. La fortuna in Italia del termine astrazione determinata è infatti legata a Galvano della Volpe che è stato il maestro di Colletti e di Mario Rossi e per un certo periodo ha rappresentato nel marxismo italiano una alternativa al filone gramsciano e storicistico che era dominante nel PCI. Il mio atteggiamento verso questo autore è critico per il carattere datato e limitato della lettura di Marx e del rapporto tra Marx e Hegel che ci propone. Galvano della Volpe afferma di ricavare il circolo concreto-astratto-concreto direttamente dalla *Introduzione del 1857* ai *Lineamenti della critica dell'economia politica* di Marx, ma la sua interpretazione di questo testo mi appare ambigua e insufficiente.

L'altro spunto che vorrei utilizzare è il capitolo del testo di Toni Negri *Marx oltre Marx* dedicato alla *Introduzione del '57*. Mi è sembrato importante confrontarmi con questa lettura perché, al di là di aspetti che restano non del tutto chiari, c'è un'affermazione che voglio assumere come centro del mio intervento: l'*Introduzione del '57* non è svincolabile dai *Grundrisse* e quindi da ciò che dobbiamo considerare la prima stesura de *Il Capitale*. Nei *Grundrisse* troviamo già i capisaldi della impostazione de *Il Capitale* e l'*Introduzione del 1857* diventa intelligibile solo se messa in sintonia con questi due testi decisivi di Marx.

A questo punto vorrei accennare a un luogo importante per le tante indicazioni metodologiche che Marx dà sulla critica dell'economia politica, vale a dire il famoso *Poscritto alla seconda edizione del Capitale del 1873* dove parla del suo *flirtare* con la dialettica hegeliana e di come ciò possa essere fonte di perdizione, ma anche di inusitata forza critica. Quel che mi propongo è mostrare in atto il funzionamento del metodo di Marx e l'uso che fa di una forma di astrazione rispetto alla quale si può parlare di astrazione determinata.

Nella sezione seconda dei *Grundrisse* dedicata al denaro – che è confrontabile con la prima sezione de *Il Capitale* – abbiamo la trattazione del passaggio dalla merce al denaro. È qui che cercherò di mostrare che cosa intende Marx per astrazione. La mia tesi è che tutto ciò non si capisce se non si tiene presente anche Hegel. L'astrazione determinata in Marx è comprensibile solo ricollegandosi ad aspetti molto importanti del pensiero hegeliano.

Partiamo dal ciclo concreto-astratto-concreto. Marx proprio nella *Introduzione del '57* si pone un tipico problema filosofico: ovvero che cosa è un'astrazione. Ne dà una definizione molto classica: un'astrazione è un concetto generale, un'unità che

raccoglie sotto di sé una molteplicità e che ci offre ciò che è comune oltre una molteplicità di caratteri. In proposito ricorderei Spinoza quando dice che il concetto di cane non abbaia, per dire che una astrazione è una unificazione di una molteplicità determinata di individui, vale a dire dei diversi cani nelle loro diverse razze, che però, espressi nel concetto astratto di cane, vengono raccolti in una generalità che si pone al di là della loro molteplicità.

Il discorso marxiano sull'astrazione va però colto nel suo essere interno alla critica della economia politica, poiché *l'Introduzione del '57* è già tutta dentro questa impostazione che si propone di essere fortemente trasgressiva verso la filosofia e l'economia politica. Marx è consapevole di operare una rivoluzione teorica e pratica paragonabile alla rivoluzione copernicana. È convinto, in un ambiguo e complesso rapporto con la filosofia classica tedesca, che dopo duemila anni di filosofia nei suoi scritti vi sia qualcosa che rompe radicalmente con il modo di intendere il pensiero e il rapporto tra pensiero e realtà.

Questa impostazione di una critica alla filosofia feconda la critica della economia politica e sta alla base della capacità di criticare le «robinsonate» degli economisti classici, le loro eternizzazioni, il loro considerare la società borghese e capitalista una società naturale, eterna, definitiva e razionale. L'intento di fondo di Marx è questo: dare alle lotte artigiane, contadine e operaie del suo tempo una teoria capace di farle uscire dall'empirismo e in grado non solo di misurare i rapporti di potere e di dominio, ma anche di spiegarli nelle loro leggi generali. Si tratta di fornire una teoria complessiva del modo di produzione capitalistico nel momento in cui esso sta affermandosi a livello mondiale e creando un mercato del lavoro globale.

Nella *Introduzione del '57* che stiamo prendendo in considerazione, il ciclo concreto- astratto- concreto vuole indicare come, dovendo conoscere e comprendere qualcosa, una realtà determinata, che chiamiamo concreto, abbiamo bisogno di una specifica elaborazione concettuale.

Il circolo è appunto concreto- astratto- concreto poiché pur riconoscendo un ruolo importantissimo al pensiero che costruisce i suoi oggetti, vale a dire pur partendo dalla consapevolezza che il risultato finale dipende dalla capacità della teoria di dar vita a ciò che chiama il «concreto del pensiero», Marx vuole impedirci di dimenticare che la realtà è il vero presupposto, così come aveva già sostenuto nella *Ideologia tedesca*.

Quindi il circolo concreto- astratto- concreto è una modalità materialistica, sulla cui base si sostiene che si ha una certa realtà concreta e che per comprenderla mettiamo in campo delle astrazioni, dei processi di pensiero e produciamo dei risultati che chiamiamo concreto del pensiero, che sono dei risultati complessi: sono unità del molteplice, sono una totalità che Marx definisce organica.

Nella *Introduzione del '57* abbiamo dunque un discorso gnoseologico ed epistemologico, ma il punto che da sempre ha colpito l'interesse degli interpreti è stato ciò che Marx definisce «astrazione determinata». Si intende con questa espressione una categoria come ad esempio quella di lavoro, che è sempre presente nel rapporto tra l'uomo e la natura, tra l'umanità e la natura, tra il soggetto e l'oggetto, poiché c'è sempre un rapporto, una mediazione costituita dal lavoro fra questi due poli. Tuttavia questa non va più intesa come una semplice e generica astrazione, ma come il risultato di ciò che accade nella società capitalistica, una società determinata

storicamente. Dunque è la società capitalistica a presentarci una astrazione determinata, in questo caso il lavoro. È direttamente la società capitalistica a presentarci un concetto di lavoro assolutamente astratto, non specificato (che sia esso del contadino o dell'operaio o dell'artigiano); questo lavoro senza qualità non è il prodotto di una teoria che vuole raggiungere il massimo dell'astrazione, ma è ciò che troviamo compiutamente realizzato e affermato nella società che Marx individuava come la più avanzata del suo tempo.

Vorrei farvi notare che tra questi due discorsi, tra il circolo concreto-astratto-concreto e le riflessioni sull'astrazione determinata vi è in realtà un salto. Perché Marx dopo aver fatto un discorso semplicemente metodologico fa questa affermazione che presenta uno dei contenuti più significativi della sua teoria, vale a dire ci parla dell'astrazione del lavoro come risultato e prodotto storico della società più avanzata?

Vi è un evidente scarto fra i due discorsi. Una prima ragione è che in questo periodo Marx non ha ancora scritto *Il Capitale*, ma ha già in mente una teoria della società capitalistica che dovrà essere costruita partendo dalle categorie più astratte e arrivando a quelle più concrete. La sezione prima de *Il Capitale* parlerà della merce, dello scambio e del denaro in senso generale. Marx è consapevole di partire dalle astrazioni più ampie e indeterminate e di ciò deve in qualche modo dare conto.

Io credo che la ragione per cui la *Introduzione del 1857* costituisce un antecedente geniale dei contenuti più importanti dei *Grundrisse* e de *Il Capitale* sta nel fatto che Marx vi parla di astrazione determinata come qualche cosa che è tutta interna a quell'autofondazione della economia politica che è la sezione prima de *Il Capitale*.

Anche adesso, a distanza di venti o trenta anni dalla stagione in cui si studiava Marx con più intensità, io credo che la sezione prima de *Il Capitale* e le pagine dei *Grundrisse* che vi corrispondono siano fondamentali perché pongono al centro quella che, prima ancora del capitale, è la categoria fondamentale con cui ancor oggi ci misuriamo: la categoria di merce. Se partiamo dalla merce e ne comprendiamo la complessa struttura, afferriamo anche l'astrazione determinata. Non dobbiamo considerare le pagine iniziali de *Il Capitale* come meramente introduttive, poiché esse pongono in realtà il nocciolo della questione, ciò che è decisivo per afferrare la configurazione della società capitalistica.

I *Grundrisse* sono dei quaderni, un primo abbozzo della critica dell'economia politica, in cui all'inizio c'è una parte in cui si critica Proudhon e i proudhoniani e la loro teoria di abolire il denaro e di sostituirlo con delle cedole che segnino le ore di lavoro prestate. Marx critica questa idea poiché interviene sul denaro senza cogliere il fatto che prima della circolazione vi è la produzione. Prendendo le distanze da questi riformismi più o meno radicali, in queste pagine dei *Grundrisse* Marx costruisce una vera e propria teoria del denaro. E se capiamo come è costruita questa arriviamo anche a capire che cosa è l'astrazione determinata e il metodo di Marx.

Marx dice subito che una teoria del denaro è una spiegazione di come sorge il denaro. Vi è un elemento genetico del discorso di Marx da tenere presente – anche se c'è chi sottolinea che questo discorso sia assente in Marx. Come sorge il denaro? Per capire questo occorre afferrare il rapporto specifico e necessario tra la merce e il denaro. È infatti l'esistenza delle merci a far sì che ad un certo punto una merce specifica, l'oro innanzitutto, funzioni come denaro. Marx dice a questo punto che «si tratta di compiere un'impresa che non è neppure stata tentata dall'economia politica borghese:

cioè di dimostrare la genesi di questa forma di denaro, dunque di perseguire lo svolgimento dell'espressione di valore contenuta nel rapporto di valore delle merci, dalla sua figura più semplice e inappariscente, fino all'abbagliante forma di denaro. Con ciò scomparirà anche l'enigma del denaro»¹⁰³. Marx afferma dunque che il denaro è un enigma e che bisogna mostrarne la genesi, e che questa genesi consiste in una teoria che dà conto del movimento che dalla forma di valore arriva alla forma di denaro.

L'espressione di valore contenuta nel rapporto di valore fra le merci è quel qualcosa che diventa denaro. E Marx continua: «Ma proprio questa forma finita – la forma di denaro – del mondo delle merci vela materialmente, invece di svelarlo, il carattere sociale dei lavori privati, e quindi i rapporti sociali dei lavoratori privati»¹⁰⁴. Quindi il denaro va seguito nella sua genesi, in quanto risultato che vela i rapporti sociali da cui nasce e il carattere sociale dei lavori privati. Solo ricostruendo questo percorso dalla merce al denaro noi capiamo questo elemento fondamentale, e cioè che dietro il denaro e i rapporti di denaro vi sono dei rapporti sociali precisi. Diciamo che Marx, parlando dei rapporti sociali di lavori privati, dà una indicazione che è innanzitutto storica, affermando che tutto ciò che accade avviene sulla base della produzione privata (cioè a partire da produttori privati indipendenti che decidono cosa e quando produrre) e offre così un elemento di cui gli economisti classici non fanno conto, nella misura in cui procedono *post festum*, ovvero muovono dal risultato. Quindi nella analisi della merce, che è una forma elementare del modo di produzione capitalistico, è racchiuso un elemento storico-critico decisivo.

La merce ha un tratto su cui non si rifletterà mai abbastanza: essa si presenta come dotata di una contraddizione immanente. Una merce è valore d'uso e valore di scambio, ma questa compresenza è presentata da Marx nei termini di una contraddizione. Io non ho paura di definire questa contraddizione dialettica. La merce è una unità dialettica tra entità contrapposte. Nella merce troviamo la naturale diversità (le merci sono cose e oggetti che sono naturalmente diversi), ma contemporaneamente un elemento che le rende uguali, il valore.

Ognuna è qualcosa di determinato che è in contraddizione con la loro equivalenza economica. Le merci sono prodotti del lavoro fatti per essere scambiati, e questa loro scambiabilità implica una equivalenza. Ciò comporta che nella merce siano presenti diversità e uguaglianza o, in altri termini identità e differenza.

Potremmo anche dire che nelle merci vi è un elemento particolare e uno universale, poiché in esse vi è la particolarità di quel corpo che fa di ogni merce qualcosa di determinato e, allo stesso tempo, una merce non è tale se non ha un aspetto di scambiabilità e quindi di universalità. Vi è quindi una sorta di differenza ontologica nella merce, nel senso che essa ha una esistenza duplice, si muove in due mondi: ha una esistenza naturale, che vive in base alla sua concretezza e alla sua capacità di soddisfare un determinato bisogno, e contemporaneamente ha una esistenza puramente economica.

¹⁰³ Marx K., 1994, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, Libro primo, p. 80.

¹⁰⁴ Marx K., 1994, *Op. Cit.*, p. 108.

Marx fa il famoso esempio del cappotto che può essere logoro e quasi trasparente, ma se anche lo guardiamo in questa sua trasparenza vedremo sempre il suo aspetto materiale e non riusciremo mai a cogliere quell'aspetto spettrale che è il valore e che fa di quel cappotto una merce. Questi due elementi sono ugualmente necessari e compresenti nello scambio. La merce è un prodotto per lo scambio, ed è nello scambio che appaiono questi due aspetti della merce.

Poiché le merci vengono riferite l'una all'altra a partire dalla loro differenza materiale, esse si scambiano perché sono materialmente differenti, ma allo stesso tempo possono scambiarsi solo come equivalenti, come quantità di tempo di lavoro confrontabili.

Marx sottolinea subito questa equivalenza affermando come essa costituisca una cancellazione delle caratteristiche del lavoro che ha prodotto una determinata merce. Se le merci sono valore, è cancellato il riferimento al lavoro che le ha prodotte. Sarà molto importante capire la vera natura di questa cancellazione, di questa negazione che Marx dichiara presente nella equiparazione tra le merci. Sostiene infatti che quando noi confrontiamo in termini quantitativi delle merci cancelliamo il riferimento tanto alle loro concrete caratteristiche della merce di soddisfare un bisogno quanto cancelliamo le concrete caratteristiche del lavoro che le ha prodotte. L'astrazione determinata di cui parla l'*Introduzione del 1857* è qui esposta in termini molto più diretti, ci appare nei termini del lavoro astratto.

Una prima cosa che dobbiamo capire è che l'equiparazione – che è il principio dello scambio – è una astrazione. Equiparare significa astrarre. Per equiparare le merci dobbiamo astrarre il lato concreto che è sempre presente nella merce. La logica dello scambio è una logica dialettica perché è la conciliazione dell'inconciliabile, la compresenza simultanea di due opposti: della differenza materiale fra le merci e del suo altro, la loro mera uguaglianza. La merce è una contraddizione immanente di universale e particolare, di uguaglianza e diversità, di concretezza ed astrazione, di materialità e socialità. Quello che Marx ci propone di mettere in campo è la capacità di decifrare questi due elementi in opposizione presenti nella merce.

Prendiamo ad esempio *Il Capitale*: esso inizia con un discorso che fondamentalmente vuole essere una decifrazione di questi due elementi, di come essi entrano in contraddizione, generando così un movimento, che in termini hegeliani possiamo chiamare un processo antagonistico. Il denaro non sarà che il risultato di questo processo. Il carattere equivalente di ogni merce, quell'elemento di astrazione presente in ogni merce ad un certo punto si identifica con un genere specifico di merci. Questo è il denaro. Il carattere equivalente, quell'elemento astratto universale presente in ogni merce ad un certo punto si fissa su una merce particolare la quale diventa forma naturale di questa equivalenza.

Alla fine del capitolo sul feticismo Marx dirà come il feticismo delle merci si capisce solo attraverso il feticismo del denaro. Egli sottolinea come nel denaro sia possibile sentire con più chiarezza e potenza l'elemento feticista delle merci: abbiamo un elemento naturale, l'oro, che assurge ad equivalente generale.

L'equivalenza generale si è fissata in una merce specifica: questo è il segreto del denaro. Nel denaro il duplice carattere del lavoro viene cancellato. Questo duplice carattere deriva dal fatto che una merce non è mai risultato del lavoro astratto cioè il lavoro è sempre innanzitutto un lavoro determinato. Possiamo dire che quando c'è

lavoro c'è sempre un lavoro determinato, concreto. Ma questo stesso lavoro che è concreto, nel momento in cui diventa produttore di valore, come lo è nella società capitalistica, diventa semplice espressione di lavoro socialmente necessario, dispendio di energia lavorativa misurato quantitativamente attraverso la durata temporale. Quindi le merci sono sempre prodotte da individui concreti e determinati che si pongono scopi determinati, ma nel funzionamento della società capitalistica tutto ciò assume un altro significato e il lavoro si capovolge nel suo opposto. Il lavoro si rovescia nel suo diretto contrario, diventando da concreto astratto, da particolare a generalmente umano e questo rovesciamento si presenta come una contraddizione dialettica.

A questo punto Marx dice che accade qualcosa di metafisico, o addirittura di teologico: questo rovesciamento produce una strana metafisica reale nel senso che le cose vengono ad incorporare delle relazioni sociali. Come l'oro incorpora l'equivalenza generale, così le cose vengono ad incorporare relazioni sociali. C'è un antagonismo fra il lato fisico naturale e quello sociale. Marx vuole dar conto di questa coppia opposizionale fra le cose tangibili, naturali, fisiche e il loro modo di funzionare e di presentarsi nel capitalismo. Questo antagonismo tra il lato fisico e quello sociale va ben compreso. La realtà naturale viene negata, ma questa negazione non ne è l'eliminazione, la distruzione fisica, anzi, la realtà naturale viene negata nel senso che nella sua naturalità viene ad incorporare, a nascondere, il processo sociale. Per questo Marx parla di arcano e di mistero a proposito del mondo delle merci.

Viene negato l'aspetto fisico, ma contemporaneamente è proprio esso ad incorporare l'aspetto sociale. Ed è esattamente questo che bisogna spiegare: questo arcano o mistero, questo geroglifico sociale, questa dimensione metafisica dove le cose sembrano dotate di qualità sociali. Marx fa un discorso molto preciso sulla apparenza, e se noi capiamo la natura di questa apparenza capiamo anche l'astrazione determinata. Marx dice che ai produttori «le relazioni sociali dei loro lavori *appaiono* come quel che *sono*, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*»¹⁰⁵. L'apparenza consiste in questo mostrarsi dei rapporti sociali come rapporti fra cose o come rapporti di cose fra persone. Questo apparire, e questo è un punto su cui anche Adorno si è soffermato, questo fatto per cui le cose hanno valore ed incorporano dei rapporti sociali non è un errore mentale, non è il prodotto di una qualche deformazione teorica, ma è un fatto reale.

Direi che il vero significato della astrazione determinata è questo: l'astrazione determinata è ciò che accade ogni giorno nella società capitalistica. Tale astrazione non è deformazione dello sguardo, ma è appunto ciò che effettivamente accade nello scambio delle merci, dove il valore viene assunto come una proprietà stessa delle cose. Marx chiama ciò apparenza, perché esso corrisponde solo ad un lato della realtà: il fatto che le cose abbiano qualità sociali occulta, il fatto che ciò dipende dal loro esser state prodotte dal lavoro umano e sempre sotto determinati rapporti sociali. Decifrare questa apparenza significa essere in grado di compiere un'inversione, ovvero mostrare che la forma fenomenica del valore nasconde un contenuto: il lavoro che si compie sempre in base a rapporti sociali storicamente determinati.

¹⁰⁵ Marx K., 1994, Op. Cit., p. 105.

Marx afferma: «gli uomini equiparano l'un con l'altro i loro differenti lavori come lavoro umano, equiparando *l'uno con l'altro, come valori*, nello scambio, i loro *prodotti* eterogenei. Non fanno di far ciò, ma lo fanno»¹⁰⁶. Questa è l'inconscio sociale che domina nella società capitalistica l'astrazione reale che si compie ogni giorno in essa.

L'astrazione non è dunque un prodotto mentale per Marx: l'apparenza non è l'errore, ma il manifestarsi di qualche cosa che occulta nel risultato il processo che vi è dietro. L'apparenza è l'indipendenza di qualche cosa, che in realtà non è indipendente, ma che si pone come tale negando ciò da cui dipende. Questo è quello che Marx chiama forma, parlando di forma merce, forma denaro, per indicare questa dimensione per cui nella forma fenomenica si occulta il processo che lo ha generato. L'apparenza, l'astrazione determinata è un'oggettività spettrale, poiché essa consiste in una esistenza sociale in cui ciò che è materiale subisce una strana vicissitudine.

Abbiamo una oggettività, poiché i rapporti esistono e si fanno valere con la dura coerenza della società borghese capitalistica, che Marx alle volte paragona all'antico fato, al destino dei greci, che si abbatte sulla testa degli individui. Questa oggettività è tuttavia spettrale, poiché è immateriale: è costituita da rapporti sociali non direttamente tangibili e visibili e caratterizzati da una forma di negazione della materialità e della concretezza. La critica della economia politica vuole dare conto di ciò, di questa apparenza reale: vuole essere una teoria della scissione, della separazione tra le relazioni sociali e gli individui che ne sono i soggetti.

Al fondo di questo discorso marxiano sta la questione della soggettività, e su questo punto sono d'accordo con Negri. Tutta la teoria di Marx ruota intorno a questa oggettività spettrale che presuppone che qualcosa sia separato, che le relazioni sociali si siano rese indipendenti dai loro veri soggetti. Questo elemento soggettivo è importante, poiché è ciò che chiede un superamento della scissione, la riappropriazione da parte del soggetto delle sue relazioni sociali. Se perdessimo questo elemento soggettivo, perderemmo gran parte del discorso di Marx che implica un rimettere sui piedi ciò che si è rovesciato, un'assunzione da parte della soggettività del suo ruolo e della sua centralità.

Sul piano metodologico non vedere tutto ciò, non cogliere che l'oggettivo non è altro che l'autonomizzarsi rispetto al soggetto di qualcosa che gli appartiene, significa di fatto smarrire la capacità di una critica storica, cadere cioè in quella eternizzazione del modo di produzione capitalistico che Marx imputa alla economia politica classica.

L'ultima cosa vorrei dirvi è che tutto questo discorso rimanda a Hegel.

La critica della economia politica di Marx, in questo strato fondativo rappresentato dalla prima sezione de *Il Capitale* e dalla parte dei *Grundrisse* che vi corrisponde, sarebbe incomprensibile senza fare riferimento alla logica dialettica hegeliana. Marx pensa dialetticamente, poiché da giovane, in particolare nei *Manoscritti economico-filosofici del '44* era particolarmente influenzato dalla *Fenomenologia dello spirito*, mentre ne *Il Capitale* e nei *Grundrisse* risente della rilettura della *Scienza della logica* di Hegel.

¹⁰⁶ Marx K., 1994, Op. Cit., p. 106.

La dialetticità sta proprio nella capacità di tener conto di questa contrapposizione tra il lato fisico naturale e quello sociale, assumendo la loro simultanea presenza a partire dalla opposizione tra valore d'uso e valore di scambio. Quindi il movimento di contenuto e forma che vi ho accennato, riferendomi al passaggio dalla merce al denaro, è un movimento per contraddizione. La teoria di Marx vuole essere una ricostruzione di questo processo per farci vedere che ciò che accade nel capitalismo è esattamente l'irrigidimento dell'opposizione presente nella merce fra il corpo naturale sempre particolare e il valore universale.

L'irrigidimento consiste in una cancellazione della particolarità; ma ciò accade esclusivamente nella dimensione sociale, non in quella immediatamente naturale. In questo senso abbiamo quella separazione che dà vita a un movimento dialettico, dove funzionano nello stesso tempo due principi opposti. Per questo possiamo dire che l'astrazione che si manifesta nello scambio non è un atto mentale quanto piuttosto il modo di funzionare del modo di produzione capitalistico. Il fatto che il processo reale sia un processo dove si attua una negazione e un'astrazione è direttamente collegato al dominio del capitale, che è un dominio dell'universale astratto sul particolare concreto. Si tratta di non subire gli effetti incontrollati di una contraddizione dialettica non dominata: di ribellarsi a una unilaterale affermazione della universalità del valore di contro soggettività concreta degli individui.

Concludendo possiamo dire che la società capitalistica funziona come l'intelletto hegeliano, cioè è uno scindere ciò che non è scindibile, separare l'inseparabile. Due poli necessariamente legati si isolano e si affermano reciprocamente l'uno contro l'altro: particolare e universale, naturale e sociale nel capitalismo si oppongono e si contrappongono l'uno all'altro.

L'intelletto risulta essere così il principio immanente della società borghese: il funzionamento reale di questa società è in termini hegeliani un funzionamento inadeguato. La critica dialettica ci fa cogliere questa viziosità, affermandosi come uno sguardo più potente del senso comune e della scienza economica, uno sguardo che non resta abbagliato dalle forme fenomeniche della società borghese. Abbiamo così una teoria in grado di dominare la contraddizione, il che non significa scioglierla, ma capire l'inseparabilità dei due aspetti antagonisti e cogliere l'orizzonte del loro manifestarsi. In questo modo può dissiparsi il mistico velo di nebbia che avvolge il modo di produzione capitalistico, decifrarsi quel geroglifico sociale che consiste nel rovesciamento del soggettivo nell'oggettivo, dell'umano nel cosale, del concreto nell'astratto.

Al fondo della concezione marxiana c'è che la dimensione sociale si è separata da quella individuale. Per questo le accuse a Marx di essere un pensatore totalitario, teorico del dominio di ciò che è comune su ciò che è proprio di ciascun individuo: oltre a essere critiche stupide e reazionarie non colgono il vero centro propulsore del suo discorso che è una denuncia del dominio dell'universale sul particolare. Non possiamo capire la forza trasformativa della posizione di Marx se non ci rendiamo conto della sua capacità di tenere insieme contenuto e forma, discorso sul metodo e decifrazione del nucleo profondo di funzionamento di una società basata sulla merce.

La «soluzione» nella sua forma più generale, la prospettiva del comunismo che, ad esempio, troviamo accennata nei *Grundrisse* coincide con l'affermazione del controllo cosciente degli individui sulle loro relazioni sociali. Questo è un punto di

continuità dalle opere giovanili di Marx fino alla *Critica del programma di Gotha*, che si basa sulla convinzione che per essere all'altezza del moderno il comunismo come modello di una società giusta deve avere un legame immanente con l'autorealizzazione degli individui. Quello che il giovane Marx chiamava il mettersi al mondo da sé degli individui, il loro autoaffermarsi deve essere nello stesso tempo un legame di unità e di solidarietà.

Attraverso il comunismo Marx più che una soluzione ci consegna una domanda: come muovendo dall'istanza di autorealizzazione di ogni individuo possa prodursi un nesso sociale unitario e non una forma di dominio separata. E' possibile un legame sociale che nasca proprio dall'agire degli stessi individui? E' possibile superare l'individualismo garantendo la libertà di tutti e di ciascuno?