

Alcune tesi su astrazione capitalismo e postmodernità

di R. Finelli, Tra moderno e postmoderno, PensaMultimedia, Lecce 2005, pp. 211-272

Si dice che di fantasmi non ce ne siano più. A dire il vero è un gran peccato, perché come sa bene chi frequenta Freud e Shakespeare, il fantasma è spesso legato al desiderio, alla fantasia, all'altra faccia di quello che gli esseri umani più conformisti e più noiosi chiamano la realtà. Il significato di "fantasma" ha infatti rimandato più volte nella storia della cultura dell'umanità non all'illusione, quale sinonimo di assenza e vuoto di realtà, ma all'immaginazione, quale capacità di vedere nella realtà il mondo immaginario che paradossalmente la anima e la dà vita.

Del resto da quando sono miserevolmente crollati i regimi autoritari e sciagurati dell'Est europeo, anche quel fantasma del comunismo che dal *Manifesto* del 1848 aleggiava sull'Europa e lì sul mondo intero, sembra sia andato definitivamente in pensione. Non perché ci sia molto da dolersene. Anzi, all'opposto. Proprio l'esaurimento di quell'esperienza storica in cui molti di noi non si sono mai, nemmeno per un attimo, riconosciuti, può consentire, se si ha il coraggio di esplicitarne tutti i principi che ne sono stati alla base (sul piano della concezione filosofico-antropologico della persona umana, su quello dell'organizzazione economica e politica, su quello del respiro culturale), di liberare e di

rimettere in circolazione il concetto di comunismo: purché cioè questo sia purificato da tutto il *moralismo*, lo spirito gerarchico, la mortificazione del proprio sé che ha manipolato generazioni di militanti e sia sempre più coniugato con quello spirito dionisiaco, con quello spirito dell'*Übermensch*, attraverso cui Nietzsche descriveva una vita umana capace di individuazione e realizzazione del proprio sé. Ma in attesa che un'intera epoca storica e il susseguirsi di varie generazioni metta a tema, articoli, specifici, esperimenti un tale *comunismo dionisiaco*, tornando ad assegnare pienezza e nobiltà di senso a tale termine, c'è solo da constatare che tutta la fantasia che prendeva senso da tale termine s'è per ora, e presumibilmente per moltissimi anni avvenire, volatilizzata, lasciando dietro di sé solo la legge, tetra per'altro e anch'essa assai noiosa, del principio di realtà.

Eppure, a ben vedere, c'è ancora oggi almeno un fantasma che gode di buona salute e gira per il mondo, anzi si viene facendo proprio in questi anni sempre più invasivo e presente. Un fantasma che, proprio come vuole la fantasmalogia più rigorosa, è *assolutamente invisibile* e la cui esistenza viene dedotta solo indirettamente dagli effetti e dai sintomi che la sua presenza assente produce nel mondo reale.

Per uscir fuori della metafora - ma vedremo non troppo perché la metafora qui coincide con la cosa stessa - il fantasma in questione, questo è il nostro convicimento, è *il capitale*, così come si realizza nel periodo storico che stiamo vivendo e che molti oggi vogliono definire come "postmoderno".

Per inseguirlo nella sua identità e andarlo a cacciare dove presume di essersi nascosto e celato agli occhi di tutto, abbiamo preferito usare la formula letteraria delle *tesi*, più agile a dipanare i vari momenti del percorso e più utilizzabile, in questo nostro tempo di rapinosa velocità del vivere, come un vademecum invece per andare andagioⁱ e solo così carpire le tracce dell'avversario.

Tesi I

Il "postmoderno" è generalmente concepito come la conclusione della modernità e come il passaggio a un'altra epoca della storia e della vita sociale. *Società postindustriale o società dell'informazione, della fine delle classi e delle grandi e sistematiche visioni del mondo, della fine del lavoro manuale a favore di quello intellettuale e spirituale, la società postmoderna è definita e dipinta generalmente come eterogenea ed altra dalla modernitàⁱⁱ. La tesi che qui si sostiene è invece che il postmoderno sia il compimento del moderno nel senso della sua più piena realizzazione: e specificamente che la caratteristica essenziale e più evidente di tale realizzazione consista in un processo che definiamo come la diffusione nell'intera realtà sociale e individuale di un *soggetto astratto*, ossia più sinteticamente come *lo svuotamento del concreto da parte dell'astratto*.*

Tale soggetto astratto e impersonale è il capitale, come è stato teorizzato da Marx quale ricchezza *non antropomorfa* - ossia solo quantitativa -, che ha come proprio fine costitutivo l'espansione tendenzialmente inesauribile e non limitabile della sua quantità: come cioè

ricchezza che piega alla sua accumulazione l'intero mondo qualitativo dei valori d'uso e dei bisogni umani. Affermare questo significa *porre come soggetto della storia contemporanea una mera quantità*: una quantità cioè talmente astratta dal mondo delle qualità che le uniche differenze qualitative che albergano in essa sono quelle appunto quantitative. E significa distinguere il *capitale* dal *capitalista*: giacché una cosa è il capitale come soggetto tendenzialmente infinito (in quanto pura quantità in rapporto di continua accumulazione con sè stessa) e un'altra cosa sono i capitalisti, quali soggetti finiti nel tempo e nello spazio che di quel primo soggetto si fanno rappresentanti e interpreti nel mondo differenziato e qualitativo della produzione e vendita dei valori d'uso. Così il capitale, nel suo essere quantità pura destinata a un'accumulazione infinita, istituisce un piano di realtà astratta e sovrasensibile che va ontologicamente distinto - ma non opposto - all'agire psicologico del capitalista, in quanto soggetto umano contestualizzato nello spazio e nel tempo.

Tesi II

Questa concezione della modernità come istituita su un soggetto astratto e non antropomorfo, che come tale (cioè come principio organizzatore di un'intera epoca storica) fa per la prima volta la sua apparizione nella storia, non è mai stata definita da Marx in modo esplicito e sistematico, va estratta dai testi marxiani e condotta a coerenza e fatta valere contro fasi e teoremi antropocentrici del pensiero

dello stesso Marx: rappresentati essenzialmente dall'*umanesimo dell'alienazione*, proprio dei *Manoscritti del '43*, e dal paradigma dello sviluppo storico fondato sulla *contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione*. Entrambi questi teoremi muovono infatti da una *metafisica del soggetto umano* che con la sua prassi (lavoro) sarebbe potenziale e incondizionato dominatore della natura e della storia e che invece per divisioni intestine al genere umano aliena la sua produttività in relazioni sociali che lo espropriano e lo limitano. La teoria del capitale, nella nostra interpretazione, è all'opposto costruita come un processo senza soggetto umano, perché, *per distinguere da subito la nostra tesi da concezioni strutturalistiche alla Althusser* che hanno messo a tema "processi senza soggetto", nella società moderna in cui la ricchezza viene prodotta capitalistamente v'è senza dubbio alcuno un soggetto che, pur non essendo costituito da soggetti, è *il valore-lavoro nella sua astrazione dal mondo naturale e umano* e nella circolarità illimitabile della sua accumulazione. Tutto ciò presuppone ovviamente che sia il *capitale* a dare vita, nel senso pieno del termine e della sua diffusione attraverso l'intera società moderna, al *denaro* e non viceversa, come ha voluto una pervicace lettura storicistico-evoluzionistica che pretende di spiegare la complessità partendo dal semplice e che trova in Engels il suo primo ingenuo assertore.

Del resto l'opera matura di Marx subisce un paradossale effetto di *autofraintendimento scientifico* messo in atto proprio dal suo stesso autore. Perché, come Freud ha sempre voluto dare alla sua attività di

teorico e clinico una legittimazione desunta dai parametri della concezione positivista e meccanicistica della scienza, mentre in effetti inaugurava con la sua opera un campo dell'esperire per nulla riducibile a canoni quantitativo-deterministici - e dunque apriva una contraddizione tra l'innovazione teorico-pratica cui dava luogo e la riflessione epistemologica con cui pretendeva concettualizzarla e formalizzarla - così il Marx della *Critica dell'economia politica* troppo disinvoltamente e continuativamente ha concepito il senso della sua ricerca sul *Capitale* secondo l'impianto umanistico dei suoi primi scritti di contenuto prevalentemente filosofico-antropologico. Trovandosi così a giustapporre un' *ontologia sociale*, qual'è il sistema del *Capitale*, istituito sulla categoria della ricchezza astratta e dei suoi processi di metamorfosi, con una *filosofia politica della storia* fondata sul soggetto umano produttore e la storia delle classi che dalla sua repressione e divisione derivano. E' Marx cioè che per primo ha continuato a legittimare epistemologicamente un *contenuto* ontologico, istituito su quel principio assolutamente nuovo nella storia degli uomini che è l'accumulazione di pluslavoro astratto, con una *forma* convalidante e veritativa che deriva dal primato di un soggetto poetico e dal procedere ineluttabile della sue scissioni e ricomposizioni. E questo autofraintendimento ha consegnato, insieme all'enorme ricchezza della sua opera, ai suoi successori. Ma altra cosa è l'*astrazione* del pluslavoro capitalistico, che rimanda alla separazione assoluta della forza-lavoro dalla proprietà e dall'uso dei mezzi di produzione, e altra cosa

l'alienazione dell'umanesimo giovanile di Marx che rimanda alla separazione tra uomo e uomo, ossia tra uomo e genere umano.

Tesi III

Questa fondazione del capitale istituita non su soggettività umane ma sulla centralità e sulla forza ontologica dell'astrazione è confermata dal *circolo del presupposto-posto*: cioè dal metodo peculiare, d'origine hegeliana, che Marx adotta - si ripete senza assunzione esplicita - per l'esposizione antisoggettivistica del sistema di realtà costruito sul capitale. Come ho già sostenuto in altri miei scritti, questo metodo è costruito sul *circolo*, per cui ciò che all'inizio necessariamente appare come un'ipotesi *soggettiva* dell'osservatore che compie la ricerca in tanto si dimostra invece verità *oggettiva e reale* in quanto è il risultato della prassi sociale maggioritaria e dominante. Il presupposto è vero, cioè non vive solo nella mente di un soggetto, solo se è posto dal lavoro e dalla prassi dei membri di un intero corpo sociale. Per questo lo definiamo come il "circolo del presupposto-posto" o anche come il "circolo di teoria e prassi" : circolo che originariamente concepito da Hegel prima sul piano fenomenologico-sistematico di una teoria della soggettività dialettica, poi su quello di una Soggettività speculativa che s'articola attraverso la categoria della negazione assoluta, viene riformulato e originalmente trasferito da Marx in quel contesto, non assoluto, ma storicamente delimitato che è la società moderna in quanto istituita sull'accumulazione di capitale.

Così l'astrazione del valore-lavoro - anziché rimandare a una *generalizzazione logico-mentale* che ridurrebbe il lavoro astratto a *concetto* e a criterio di misura solo convenzionale ed esterno rispetto alla realtà oggettiva, differenziata e molteplice, dei concreti valori d'uso - si mostra essere un'*astrazione reale*, un'astrazione cioè che sta nelle cose e non nelle idee attraverso cui gli uomini pensano le cose, solo quando il dominio onnipervasivo del capitale nel processo produttivo e la "sussunzione reale" conducono la forza-lavoro, nella pressoché totalità dei processi produttivi, ad erogare lavoro sempre meno progettuale e concreto e sempre più codificato e astratto. Di conseguenza per tale spessore di realtà oggettiva e pratico-sociale il lavoro astratto è contemporaneamente il centro di senso del *Capitale* di Marx e il centro di senso della storia sociale del capitalismo: potendosi leggere tutta la storia della modernità dal punto di vista economico appunto essenzialmente come la *storia dell'ortopedia e della normalizzazione della forza-lavoro*, obbligata ad erogare un lavoro il cui senso è sempre più determinato in modo dominante dalla *quantità temporale* della prestazione.

Entra così nella storia, con il capitale come accumulazione di valore-lavoro astratto, *per la prima volta come soggetto e principio della struttura e della riproduzione sociale un'astrazione reale*. E proprio in ciò consiste la peculiarità della rivoluzione epistemologica di Marx: nell'aver sottratto l'astrazione a un ambito di economia utilitaristica solo logico-mentale, come ha sempre affermato l'empirismo, o a un ambito di

attingimento della realtà spirituale e metafisica, come in genere ha teorizzato il razionalismo scolastico e idealistico, e nell'averne fatto invece *un principio di organizzazione della realtà storico-sociale e materiale-naturale*.

Infatti dalla prospettiva dell'astrazione reale la storia della modernità viene sintetizzata e conclusa tra i due estremi della *sussunzione formale* e della *sussunzione reale* della forza-lavoro: in un processo cioè di *trasformazione dell'uso della forza-lavoro* che conduce quest'ultima dalla primitiva espropriazione giuridica del plusprodotto all'incapacità persino di mettere in moto e di utilizzare i mezzi di produzione. La storia della modernità è così storia di una costante innovazione tecnologica la quale, se dal punto di vista del rapporto tra i molti capitali è legata alla loro reciproca concorrenza, dal punto di vista del capitale considerato nella sua totalità nel confronto con la forza-lavoro è legata alla progressiva regolamentazione "scientifica" dell'uso di quest'ultima. E' infatti *l'uso della forza-lavoro* a stabilire, com'è noto, nel pensiero di Marx il confine tra ciò che è regolato dal *diritto* e ciò che invece è regolato dal *dominio*: dominio volto appunto, attraverso l'evoluzione dei sistemi uomo-macchina, a garantire lo svolgersi di un processo lavorativo sempre più conforme a procedure oggettive e rigidamente codificate. Taylorismo e fordismo all'inizio del '900 ne rappresentano la forma archetipica. approfondita e perfezionata per tutto il secolo, nel cui orizzonte grande fabbrica e parcellizzazione delle mansioni, processo produttivo organizzato secondo catena di montaggio e

trasmissione gerarchica e verticale dei compiti costituiscono le caratteristiche essenziali di un'organizzazione del lavoro il cui fine, riguardo alla forza-lavoro, è il controllo e la regolarizzazione della sua corporeità: ossia l'eliminazione di ogni movimento e di ogni postura che non sia funzionale al processo produttivo.

Tesi IV

Il postmoderno nasce quando oggetto del dominio del capitale sulla forza-lavoro cessa di essere il "corpo" e comincia ad essere la "mente". Quando cioè funzione fondamentale del processo produttivo per quanto concerne la forza-lavoro è la subordinazione e l'omologazione della coscienza. Sia che si tratti infatti di erogazione di energia lavorativa alla macchina informatica sia che si tratti di partecipazione alle procedure della cosiddetta "qualità totale", ciò che è in gioco nella sussunzione reale della forza-lavoro al capitale non è più la materia ma lo spirito del lavoratore. L'intelligenza di questi, la sua capacità di scelta, la sua intera complessità emozionale-intenzionale è ciò che infatti ora serve al capitale da quando l'automazione unita all'informatica espelle forza-lavoro manuale e richiede forza-lavoro mentale e da quando la filosofia dell'azienda richiede un lavoro riflessivo, capace cioè di assumere il proprio costante miglioramento a oggetto di se stesso. In particolare *la macchina informatica richiede una forza-lavoro mentale a sé particolarmente subalterna ed omogenea*, essendo la sua caratteristica fondamentale

quella di collocare una serie enorme d'informazioni al di fuori del cervello umano e di dar luogo così a una mente artificiale di cui quella umana diventa solo funzione e appendice.

Almeno appare esser tale nel lavoro salariato o nel lavoro autonomo appaltato al capitale, laddove è ampliamento di memoria a disposizione di un soggetto elaboratore e creativo solo nel caso di lavori privati e ad alto contenuto di professionalità. Così la macchina dell'informazione applicata a processi produttivi capitalistici istituisce un *sistema macchina-forza-lavoro* che richiede erogazione di lavoro astratto: cioè di lavoro che, privo di coscienza del senso complessivo delle informazioni che organizzano e comandano il processo produttivo, immette risposte ed elaborazioni già predeterminate e precodificate. In tal modo mentre il lavoro astratto tayloristico-fordistico è conseguenza di una occupazione totale del corpo da parte dell'automatismo macchinico, la quale pure lascia libera nella ripetizione dei movimenti la mente, nel nuovo lavoro astratto è la mente che viene occupata e pervasa da un codice e una semantica che non hanno nulla a che fare con il corpo della forza-lavoro in questione.

In una condizione non patologica e scissa dell'essere umano - qual'è certo non quella vissuta dalla forza-lavoro messa in opera dal capitale - il senso del vivere e dell'agire è dato fundamentalmente da una relazione, in cui il *corporeo-emozionale*, compresente ma irriducibile al *mentale*, rappresenta la fonte mai esauribile dell'attività interpretativa ed elaborativa della mente: in una costituzione *verticale* del senso che

s'integra con quella *orizzontale* derivante dal nesso del medesimo individuo con le altre soggettivitàⁱⁱⁱ. Nel nuovo tipo di lavoro invece il sistema macchina informatica-forza-lavoro richiede una separazione radicale, opposta a quella del lavoro taylorista-fordista, della mente dal corpo: separazione che consegna la mente umana a una semantica decorporeizzata e anaffettiva. Del resto la sintassi del linguaggio informatico, costruita sulla logica binaria dell'alternanza tra il sì e il no, riproduce ed elabora il mondo della vita secondo una forma astratta, perché priva di contrasti e contraddizioni. *L'esclusione cioè del sì dal no*, che sta a basi della sintassi informatica, impedisce d'esprimere l'ambivalenza che strutturalmente connota l'esperienza emotiva e proprio per questo può essere principio di un mondo informatizzato il cui orizzonte è quello della certezza analitica, anziché quello dialettico e multiverso dell'esperienza concreta. L'astrazione del nuovo lavoro mentale è perciò quella di una mente la cui attenzione e cura, *astratta dal senso e dal fondamento della corporeità*, è tutta assorbita da un universo di immagini e simboli alfa-numeriche, attraverso la cui apparente neutralità ed oggettività si dispone il senso e il comando di un'organizzazione del processo produttivo volto, come sempre, alla valorizzazione. *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, capacità autonoma d'innovazione e di creazione di senso.

A questa teorizzazione del nuovo lavoro mentale come conferma della teoria marxiana dell'astrazione reale si oppongono tutte le concezioni che nella descrizione dei nuovi processi economici parlano di "riscossa della varianza e dell'indeterminazione"^{iv}, cioè di quelle visioni che accanto alla permanenza di modalità fortemente astratte e standardizzate sottolineano la funzionalità e la diffusione di saperi sempre più concreti, circostanziati e non omologabili tra di loro come mezzi indispensabili per affrontare la sempre maggiore complessità, articolazione e relazione del mondo economico contemporaneo. I contesti di produzione e di mercato nell'economia postfordista divengono, in un'organizzazione a rete, sempre più complessi e differenziati: dunque non standardizzabili e affrontabili attraverso automatismi, ma tali che nella loro continua variazione e differenza rimandano, per essere affrontati e risolti, alla complessità e all'elasticità proprie solo dell'esperienza e della mente umana. C'è bisogno perciò di un sapere sempre più contestuale e concreto che immetterebbe secondo questi teorici nell'economia moderna una fortissima tendenza verso l'individualizzazione riducendo di gran lunga la validità scientifica del modello marxiano dell'astrazione reale, il quale ha potuto avere senso esplicativo del reale solo per quanto concerne il capitalismo ottocentesco ma che già con l'organizzazione fordista si mostra insufficiente a spiegare la complessificazione del sapere e dell'esperienza che la grande fabbrica con i capi, con i tecnici, con i managers, nel suo rapporto con i servizi ad essa connessi pone in essere. Ma si dice è in particolare con il

postfordismo che aumenta l'efficacia del lavoro e del sapere concreto rispetto al modello standard del comportamento: ora è necessario ricontestualizzare costantemente l'astratto nel concreto, per dare alla produzione, alla distribuzione alla vendita, al marketing, all'innovazione tecnologica e commerciale quel grado di elasticità, costante adattabilità, capacità penetrativa che la nuova struttura del mercato richiede. "Dagli anni sessanta inizia la stagione della maturità e poi (con gli anni settanta) del declino del paradigma fordista. I servizi, legati ai contesti assai più della manifattura, diventano l'asse portante del capitalismo industriale, è il mezzo decisivo del confronto competitivo. Le piccole imprese e i distretti, facendo valere esperienze di *learning by doing* uniche, distintive, mostrano quanto siano importanti i contesti (culturali, territoriali, personali) nella produzione di valore. Le stesse grandi imprese cessano di usare schemi centralizzati, per disseminare sul territorio intelligenze strategiche autonome (*business units*) cui si dà mandato di costruire dal basso il contesto di relazioni più appropriato con l'esterno (*outsourcing*, alleanze, contrattazione aziendale, negoziazione con la pubblica amministrazione"^v.

Chi ragiona in questo modo non mette sufficientemente a fuoco la mutazione antropologica che le nuove tecnologie basate sull'informatica stanno progressivamente producendo e il tipo di soggettività "concreta" che mettono in campo. E' una soggettività che viene legata al capitale *secondo il nuovo feticismo organizzativo* sempre meno da rapporti di comando e dominio e sempre più da strategie di implicazione e

partecipazione. Il suo nesso con i "padroni" è sempre meno di subordinazione-imposizione e sempre più di appartenenza e identificazione. Ma soprattutto muta il suo *modo di percepire la realtà*, in quanto ogni presunto dato concreto della sua esperienza è fin dall'inizio percepito secondo un linguaggio formale-numericò, che gli sottrae ogni dimensione qualitativo-emozionale e lo traduce invece in un contesto quantitativo-calcolante. Così se già l'identificazione con l'azienda, grande o piccola che sia, con l'esigenza cioè del profitto e della sua accumulazione, produce già una profonda limitazione dei modi possibili di esperire il mondo, si torna a dire è la natura della stessa tecnologia informatica che fa del lavoratore presuntivamente concreto, per quanto autonomo e decentrato esso sia da una struttura centralizzata, un soggetto essenzialmente calcolante che percepisce ed elabora il mondo secondo trame e connessioni di senso quantitative, ossia già provviste di un elevatissimo grado di standardizzazione e di riduzione qualitativa. Non si parte dal concreto per giungere poi all'astratto, non si parte da un'esperienza di vita che solo successivamente potrebbe essere formalizzata e automatizzata, come vogliono i teorici del postmoderno quale presunta epoca della riscossa della varianza e dell'indeterminazione, ma da un concreto che fin dall'inizio è percepito e valutato secondo parametri astratti di quantificazione e di matematizzazione, in cui il mondo della vita, cioè le relazioni di relazioni tra uomini ed uomini e tra uomini e mondo vivente, cede la scena a una rappresentazione atomistica ed infinitamente moltiplicata di individui e di cose.

Tesi V

Il principio-base da cui muovere per spiegare la natura della società postmoderna rimane dunque, secondo la grande intuizione di Marx, l'uso manipolatorio della forza-lavoro (anche se intesa come nuova forza-lavoro *mentale*). Ma esprimersi nei termini di uso della forza-lavoro significa nello stesso tempo rifiutare ogni concezione neopositivistica dello sviluppo tecnologico e della sociologia del lavoro. La macchina non è strumento neutrale, come per altro lo stesso Marx ha più volte (soprattutto nelle opere prime del *Capitale*) contraddittoriamente e ingenuamente teorizzato, ma va sempre considerata come elemento sistemico del sistema più generale macchina-forza-lavoro: nel senso che le macchine sono *strutture a doppia uscita*, una in relazione ai materiali e agli oggetti che vengono elaborati, l'altra in relazione al soggetto umano che interagisce con le sue funzioni. *La macchina (compresa la nuova macchina informatica) va intesa perciò come sistema produttivo di oggetti e contemporaneamente come sistema produttivo di soggettività*. Viceversa vedere la macchina, non come sistema connesso all'uso della forza-lavoro, ma solo come strumento di lavoro, cioè come elemento di mediazione e di facilitazione tra soggetti produttori ed oggetti prodotti, significa far propria una concezione neutrale e progressista della tecnologia, considerata solo come *oggettivazione della scienza*. In tal caso il processo di produzione del capitale esclude da sé ogni dimensione del dominio, del

conflitto tra forze e gruppi umani, e diventa uno dei luoghi per eccellenza del progresso scientifico, con la sua logica oggettiva e impersonale, dove valgono non le leggi che regolano i comportamenti umani ma le leggi che regolano nella loro obiettività i processi naturali. Al contrario, come insegnano le pagine migliori di Marx nel Capitale (contro la componente ingenuamente positivista dello stesso Marx), *la tecnologia, anziché scienza naturale ed oggettiva, è scienza umana, sociologica*, dato che appunto suo oggetto, in una produzione di natura capitalistica, è la regolazione e la normalizzazione di funzioni umane correlate a funzioni automatico-macchiniche.^{vi}

Invece l'applicazione sempre più intensa dell'informatica ai processi produttivi, con la progressiva sostituzione di forza-lavoro materiale con forza-lavoro mentale, è l'innovazione che produce maggiormente l'ideologia e il feticismo della riduzione e dell'*identificazione della tecnologia con la scienza*^{vii}. Ed è proprio qui, né poteva essere altrimenti, cioè nella produzione di tale feticcio che trova la sua origine la trasformazione contemporanea del capitale in mero fantasma. Se infatti il capitale secondo la definizione marxiana è un sistema complesso di relazioni e di passaggi, di una lunga serie di mediazioni, il suo farsi fantasma consiste nel sottrarre alla vista, nel far scomparire questa sua natura complessa e composita, per offrirsi solo nella semplicità della sua realtà più immediatamente percepibile e visibile di un *normale processo di lavoro in cui uomini si servono, attraverso la scienza, di macchine per produrre cose*. Il farsi fantasma del capitale

consiste dunque, se è lecito usare espressioni di quello Hegel che è stato il padre di Marx, nel togliersi della *mediazione nell'immediatezza*; nell'occultare cioè, attraverso l'ideologia scientistica della tecnologia, tutta la propria e più profonda struttura complessa, nella superficie della sua realtà più evidente e spettacolare, quale quello di un processo produttivo ormai organizzato secondo la razionalità, l'efficienza e la giustizia della scienza.

La dottrina del capitale come produttore di feticismi è del resto, com'è noto, esplicitamente di Marx. Ma il limite di Marx è stato quello di aver limitato il feticismo alla sola sfera della circolazione, di non averlo portato come concetto interpretativo fondamentale anche nella sfera della produzione. Il feticismo teorizzato da Marx si limita infatti al solo orizzonte delle merci, a quel mercato cioè in cui le merci con il movimento dei loro prezzi occultano i rapporti tra gli uomini che ne costituiscono invece il vero fondamento. Il postmoderno si può comprendere invece solo analizzando il carattere intrinsecamente feticistico della produzione contemporanea e dell'organizzazione del lavoro che le è propria. Attraverso la riduzione della tecnologia a scienza il processo di estrazione di plusvalore e di valorizzazione del capitale si spegne infatti dietro l'evidenza di un processo di lavoro che è il più razionale e scientifico che si possa concepire.

L'astrazione del nuovo lavoro mentale è il fulcro di questo processo feticistico di occultamento. Le macchine informatiche, abbiamo detto, mettono in gioco la mente e non il corpo della forza-lavoro.

Appaiono dunque aver necessità non più della fatica della forza-lavoro e del suo sfruttamento ma della partecipazione intelligente ed attiva della sua mente. L'intelligenza, si sa, data la sua natura immateriale non è padroneggiabile e manipolabile come il corpo; al contrario essa appartiene a ciò che v'è di più personale e meno omologabile in una soggettività. Dunque per definizione intelligenza e mente non possono essere facoltà automatizzate e strette in una relazione subalterna rispetto ad una macchina. La coscienza e la sua libertà sono le proprietà più intime e meno riducibili ad altro dell'essere umano. Ed è perciò necessario che con la diffusione delle nuove tecnologie e con l'informatizzazione dei processi produttivi venga messo in gioco un nuovo tipo di lavoro, che veda sempre più attivo lo spirito dell'operatore, con l'intervento delle sue capacità intellettuali, delle sue conoscenze e dell'intera sua formazione. La funzione del lavoro da manuale si fa spirituale ed appunto in tale farsi spirito del lavoro il capitale perde tutte le attribuzioni che gli erano state assegnate dal *Capitale* di Marx. Il nuovo lavoro mentale annulla il concetto di lavoro alienato ed astratto. Il lavoro, dopo più di un secolo di grande industria e di fordismo, torna ad essere concreto. Nel suo farsi spirito sta la causa reale dell'annichilirsi e del farsi ormai fantasma del *Capitale* di Marx.

Ma com'è evidente a base di questa valutazione della nuova organizzazione del lavoro si pone una teoria presupposta dell'essere umano come libertà e irriducibile originarietà. *Noi al contrario pensiamo che la mente, il pensiero, la coscienza non identifichino nessuna libertà*

originaria della persona, tanto da poter essere invece ambiti potentemente occupati ed agiti dalla colonizzazione e dalla scissione di fattori egemonici esterni. Il mito di un soggetto individuale e collettivo, presupposto con il valore incoercibile della sua libertà alla violenza e al dominio di qualsiasi rapporto sociale, cosicché dato un rapporto sociale opprimente inevitabilmente ne sarebbe conseguita una rivoluzione riappropriatrice, è un'altra delle credenze idealistiche che ha profondamente inficiato il pensiero di Marx e da esso s'è diffusa alle varie versioni del marxismo: caratterizzando in particolare la mitologia del cosiddetto operaismo la quale ha sempre preteso d'interpretare il presente a partire da un'identità prometeica, coesa e fortemente presupposta a qualsiasi rapporto sociale, della soggettività alternativa. Per noi invece il soggetto, individuale e collettivo, non può mai essere *presupposto* ma deve sempre essere *posto*, deve essere cioè il risultato di un processo di costruzione e d'identificazione che sottragga i ceti subalterni e gli individui che ne fanno parte al dominio ideologico cui una parte significativa del loro sapere e del loro immaginario inevitabilmente soggiace, dati i rapporti di forza esistenti non solo sul piano della produzione materiale ma anche su quella della produzione ideale e culturale. Il soggetto alternativo all'esistente non si trova già dato ma è solo l'esito di una trasformazione di sé che si dà nella prassi stessa di trasformazione, in ogni luogo e a qualsiasi livello di vita sociale, delle asimmetrie e dei rapporti di potere dominanti, quale che sia il loro

contesto in questione, economico, politico, affettivo, familiare, ricreativo-culturale.

E come la soggettività non può mai essere presupposta, a meno di non cadere in un'antropologia spiritualistica, così non può essere anticipatamente e *a priori* attribuita all'essere umano un'astratta *libertà*. Quest'ultima infatti non significa una pretesa capacità del soggetto umano di essere iniziatore e principio d'azione indipendentemente dalla catena di cause e d'influenze determinanti in cui ogni atto si colloca bensì l'espansione e la progressiva articolazione della propria esperienza, per cui le prospettive dell'agire da un campo assai ristretto e angusto, quando non unico, si allargano in una molteplicità di poter essere che offrono al soggetto una pluralità di percorsi tra cui scegliere quello preferibile.

Rinunciare al marxismo e all'idealismo del *soggetto presupposto* consente dunque di rinunciare alla credenza della semplicità, libera ed originaria, della coscienza umana e di fare i conti con l'antropologia più avveduta delle scienze umane contemporanee, dalla psiconalisi allo strutturalismo linguistico, che ben più di umanesimi spiritualistici ci possono far comprendere quanto un Io numerico-calcolante, scientificomatematizzante, oggettivante-manipolante possa facilmente dominare nella coscienza del singolo a discapito di un'Io la cui identità riposa invece nel rapporto con l'altro e con le emozioni del proprio mondo vitale. Solo la complessità, e non la semplicità, di struttura della coscienza, il suo nesso con l'inconscio, la sua dipendenza dagli stereotipi linguistici e comportamentali della cultura dominante ci possono cioè far comprendere

come nel nuovo nesso lavoro mentale-macchina dell'informazione possa, anzi debba, entrare in gioco *un soggetto assai prossimo ad un oggetto*, la cui mente è sempre più addestrata a controllare o ad inserire e ad ampliare connessioni di senso tra informazioni secondo modalità già predeterminate che non intervenire originalmente per trasformazioni e innovazioni di senso. A conferma appunto che il nodo di fondo della cosiddetta *new economy* non è il rendersi indipendente della ricchezza dalla fatica dell'uomo ma il variare della forma e della qualità dell'astrazione secondo cui il lavoro e la fatica continuano ad erogarsi e a costituire la sostanza della ricchezza e della sua accumulazione.

Non a caso del resto la distruzione progressiva della scuola pubblica in Italia, condotta coscientemente nell'ultimo ventennio dal ceto politico, si è riassunta essenzialmente nell'eliminazione da essa di ogni traccia dello storicismo, cioè della cultura fondata sullo studio della storia, che le aveva assegnato la riforma di G. Gentile e nell'assimilazione a un modello educativo di tipo anglosassone basato (nel migliore dei casi) su un sapere prevalentemente pragmatico-informatico. Tale abbassamento disastroso del livello culturale della gioventù italiana, favorito e accompagnato dal degrado abissale della televisione pubblica, è condizione indispensabile ed oggettiva per la formazione del nuovo tipo di forza-lavoro oggi richiesto dalle nuove tecnologie.

Tesi VI

Che l'essenza del postmoderno consista nell'approfondimento della valorizzazione capitalistica è ulteriormente dimostrato dal fatto che la diffusione del processo di astrazione concerne non solo il valore d'uso della forza-lavoro ma tutti i valori d'uso nella loro generalità. *Concerne cioè non solo il processo di produzione ma anche quello di consumo.* E' il fenomeno della moltiplicazione *quantitativa* delle merci a fronte di un loro inaridimento *qualitativo* che sottrae loro sempre più corpo e contenuto e ne fa tendenzialmente mere *silhouettes*: forme enfatizzate e seducenti nella loro figura di superficie ma capaci di offrire utilità e consistenze di poca durata. Nella società postmoderna l'offerta di beni, sia materiali che spirituali - essendo sempre più solo occasione della valorizzazione del capitale che mezzo di soddisfazione dei bisogni degli esseri umani - riduce il mondo a una progressiva desinsibilizzazione e anestesia qualitativa, traducendolo in una congerie di beni sempre più vuoti di sapore e contenuto, di rapida seduzione e consumo, sempre più ripetitivi e sostituibili: come gli stessi esseri umani che, erogatori di lavoro astratto, sono anch'essi sempre più fungibili e intercambiabili nelle varie funzioni della produzione e dei servizi. L'onnipervasività del capitale nella vita postmoderna si manifesta dunque anche in ciò, nello *svuotamento del valore d'uso da parte del valore astratto* e, più in generale, nella estroflessione e superficializzazione della realtà, che appare sempre più quale un caleidoscopio di individui e cose: figure di mera *spazialità senza*

tempo, forme senza contenuto e radici, tutte concluse nella loro vivida e suggestiva exteriorità proprio perché nel cuore profondo della produzione c'è all'opposto solo *tempo senza spazio*, ossia valore che deve essere solo accumulazione di tempo di lavoro.

Da questa dilatazione dell'astratto nel concreto, estesa fino al momento del consumo e tale da coinvolgere la totalità dei soggetti, deriva la messa in questione del *soggetto in quanto tale*. L'*Essere* ricercato dalla tradizione metafisica della filosofia - nel senso di ciò che, in una prospettiva fortemente antisoggettivistica, costituisce il principio d'integrazione e di totalizzazione della realtà - nel moderno e tanto più nel postmoderno diventa infine reale e coincide con l'accumulazione dell'astrazione capitalistica che, per la sua natura illimitabile, tende a penetrare di sé ogni esperienza e a farsi perciò principio di totalità. Il postmoderno è l'epoca della occupazione e della colonizzazione mercantile-capitalistica di ogni sfera del mondo della vita, sia del mondo della natura che del mondo degli esseri umani.

Così, se nella società moderna al singolo poteva parere di essere ancora soggetto del proprio consumo al di là dello spossamento vissuto nell'ambito della produzione, oggi con la radicalizzazione del postmoderno accade che il singolo perda anche questa parvenza di soggettività e di libertà, avendo a che fare anche nella sfera del privato più personale con la potenza dell'impersonale e dell'astratto. Più propriamente il postmoderno si caratterizza come il tempo in cui viene meno la differenza tra sfera del "pubblico" e sfera del "privato" Il mito del liberalismo e

dell'illuminismo - di una soggettività di per sé autonoma e presupposta libera alle relazioni della società e della storia - mostra così tutta la sua apparenza e nella sua demistificazione intensifica la verità della tesi marxiana di una storia fatta non da soggetti individuali ma dai rapporti di proprietà e di disuguaglianza tra le classi.

L'individuo nell'età postmoderna *per questa espropriazione della propria sensibilità corporea estesa e generalizzata finanche nella sfera del consumo* si avvia ad essere un soggetto strutturalmente vittima, per rifarsi a un concetto di J. Lacan, di "forclusione": nel senso di vivere in una condizione non tanto di alienazione, spostamento, proiezione e deformazione delle proprie emozioni quanto proprio di nessun contatto con esse. Cioè di essere sostanzialmente privo del rapporto interiore e verticale con il proprio corpo emozionale privo cioè di quel senso interno su cui, come aveva concepito Kant, è incentrata la dimensione della temporalità, l'individuo postmoderno si avvia così a percepire il mondo più attraverso lo spazio - maggiormente legato alla sensibilità esterna - che non attraverso il tempo.

Per tale motivo un'altra delle caratteristiche peculiari della postmodernità è *l'assenza di senso e di profondità della storia*. Dove prevale la superficie e la seduzione della forma sullo spessore del contenuto, la realtà perde ogni sistematicità di nessi e si fa valere solo la giustapposizione di figure, ciascuna di volta in volta più appariscenti delle altre, la storia diviene solo un magazzino, un deposito di eventi, personaggi, stili, da cui estrarre materiale depositato e accumulato, per

ricostruire a proprio piacimento il volto sia del passato che della propria contemporaneità^{viii}. La storia cede così il passo alla *fiction* e alla *soap opera*, dove ciò che viene meno è la commessione causale degli eventi nel tempo e alla ragionevolezza ricostruibile del senso si sostituisce la superficialità della ricostruzione ad effetto. Infatti lo spazio senza tempo è uno spazio privo di gerarchie, dove la sinistra non si distingue dalla destra e il centro dalla periferia: perché non si danno più né centri né asimmetrie e scale di valori. Così nella metropoli postmoderna al *centro urbano* si sostituisce il *centro commerciale*, anzi la pluralità dei centri commerciali, dove la gente s'incontra e si ammassa non come un insieme di persone volte alla conoscenza reciproca ma come un insieme di compratori-consumatori il cui unico rapporto è con il mondo sgragiante e colorato delle merci esibite. L'indistinzione commerciale dello spazio, già proprio delle città americane, diventa modello archetipico e nella sua omologazione riproduce l'universo delle merci unificato e omologato dall'astrazione del valore. La colonizzazione del mondo della vita da parte dell'astratto, sempre più diffuso e totalizzante, conduce dunque a una mutazione antropologica, per la quale cambia il modo di percepire e di sentire del singolo^{ix}.

La diffusione dell'astratto e la sua generalizzazione a principio dominante sia nel mondo della produzione che in quello del consumo, sia nell'agire interindividuale che nello spazio intrapsichico, appare dunque come la caratteristica di fondo dell'organizzazione capitalistica della vita nella postmodernità. Tale generalizzazione dell'astratto e tale sua

colonizzazione dell'intero ambito del concreto implica che l'astrazione reale sia a principio:

(1) della produzione delle merci e della ricchezza economica propriamente

detta;

(2) della produzione e riproduzione dei rapporti sociali, a muovere dalla

relazione sociale fondamentale tra capitale e forza-lavoro;

(3) della produzione ideologica dell'immaginario, la cui funzione precipua in

tale contesto è *quella di occultare e dissimulare la realtà dei due*

ambiti precedenti.

La colonizzazione completa del valore d'uso da parte del valore astratto conduce infatti, abbiamo visto, alla messa in scena di quell'effetto ideologico fondamentale nella società postmoderna che è *l'effetto simulacro*: l'estenuazione cioè del contenuto di realtà e la conseguente *sovradeterminazione della forma*. Scompare ogni distanza, nelle cose e nella società, tra *interno ed esterno*, tra *essenza ed apparenza*, e tutto tende a ridursi al suo volto di superficie.- il salario non è più il costo della forza-lavoro ma il prezzo del lavoro, il profitto è la remunerazione del rischio e dell'intelligenza dell'imprenditore, l'interesse la giusta remunerazione del denaro preso a prestito, e così via.

È conseguente quindi che cultura del simulacro significhi egemonia di una visione fondata sulla rappresentazione più superficiale dell'esperienza e sui dati più esteriori del senso comune e disposta perciò *ex ante* a interpretare il reale - non come un *complesso di relazioni*, della cui trama, soprattutto oggi nella società postmoderna, appaiono essere effetti e funzioni i singoli - ma come invece l'interagire di enti presuntivamente *semplici*, quali a una *cultura della mera visione* e rappresentazione non possono non apparire *individui e cose*, assunti nella loro presenza immediata e indipendentemente da ogni consapevolezza della loro genesi e fungibilità a orizzonti più complessi. Il postmoderno produce cioè un feticismo che non è più quello classicamente marxiano (di rapporti tra soggetti umani che appaiono oggettivati in rapporti di cose), anch'esso troppo segnato dal mito umanistico del rovesciamento di *soggetto e predicato*, bensì è quello della dissimulazione di *rapporti asimmetrici* tra classi sotto l'apparenza di *relazioni simmetriche* tra individui, tutti considerati come sostanzialmente eguali nella loro autonomia e libertà di persona. È il feticismo di una società che, schiacciata nella sua superficie, subisce un profondo effetto di autodistorsione e percepisce e rappresenta sé stessa come un enorme ammasso, non strutturato da una logica unitaria, di *merci*, astratte dai loro processi genetici di lavoro, e di *individui*, astratti dai loro processi genetici di classe.

TESI VII

La superficializzazione del mondo, l'isterilimento dell'interno e la sovradeterminazione dell'esterno, conseguenti alla *catastrofe* ed alla *estenuazione* del valor d'uso, trasformano profondamente anche la sfera della politica giacche ne esauriscono ogni dimensione di *rappresentanza* curvandola e traducendola nel verso di una mera *rappresentazione*.

Infatti nella *società moderna*, in quanto istituita sulla visibilità delle classi, il partito politico rimanda, sia pure con molte mediazioni, ancora agli interessi del gruppo sociale di cui è appunto rappresentante nelle istituzioni dello Stato. Non che le istituzioni politiche del moderno non producano rappresentazioni ideologiche, come quelle dell'interesse generale della Nazione o quella del cittadino liberamente autonomo e capace di voto. Ma accanto a tale funzione dell'immaginario collettivo e individuale mettono comunque in campo una rappresentanza dei contenuti di vita, distinti quando non opposti, dei vari gruppi sociali articolati secondo la loro appartenenza al mondo economico reale. Con la *società postmoderna* invece, ossia con la fine apparente di una società strutturata secondo distinzioni economiche di classe, gli individui, privi di qualsiasi identità e relazione collettiva, si percepiscono come singolarità assolutamente atomistiche. E tanto più sono perciò obbligati a recuperare una loro possibile identità comunitaria attraverso pratiche solo simboliche e compensative: simbolizzazioni e compensazioni che proiettano su figure e personaggi della politica una *sovradeterminazione* di senso che ne dilata

in modo spettacolare personalità e funzione.

Del resto quando la struttura relazionale dell'individualità viene rimossa a fronte di una autorappresentazione fondamentale irrelata e autocentrata della soggettività, *il rimosso non si annulla ma ritorna attraverso scissione e proiezioni*. Così le istituzioni e i personaggi della politica-spettacolo assumono un *fulgore di universalità* che non ha nulla a che vedere con la rappresentanza democratica e il governo di un bene comune ma solo con la *sovradeterminazione* d'universalità di cui vengono riempite le loro *silhouettes*, a compenso della *sottodeterminazione* relazionale e comunitaria di cui vivono i singoli nella vita reale.

Alla "fantasmaticizzazione" del capitale, al suo rendersi invisibile a motivo della diffusione della sua intrinseca e strutturale astrazione, corrisponde dunque la "spettacolarizzazione" della politica, *il trapasso epocale della democrazia dalla tipologia europea alla tipologia americana*. In quest'ultima infatti, data l'accettazione indiscussa del modello capitalistico di produzione e distribuzione della ricchezza, le differenze tra le formazioni e leaders politici sono solo accidentali, di forma appunto e di maggiore o minore presentabilità e visibilità personale. La politica cioè diviene l'arte della rappresentazione del singolo anziché della rappresentazione dell'universale e di ciò che è comune: una scena dunque fondamentale noiosa, che genera strutturalmente indifferenza e assenteismo e nella quale le differenze di sfumature contono assai di più che non le differenze teoriche ed emotive che nascono dal confronto di diverse visioni del mondo e di diverse configurazioni dell'essere sociale e

personale.

TESI VIII

La diffusione dell'astratto e la sua generalizzazione a principio dominante sia nel mondo della produzione che in quello del consumo, sia nell'agire interindividuale che nello spazio intrapsichico, appare dunque come la caratteristica di fondo dell'organizzazione capitalistica del vivere nella cosiddetta postmodernità. L' *effetto simulacro*, intrinseco a questa estenuazione del "concreto", conduce alla radicalizzazione sempre più estesa del feticismo, come struttura intrinseca di deformazione dei fenomeni della vita sociale.

Nella coscienza più diffusa e di massa della nostra contemporaneità scompare ogni distanza, nelle cose e nella società, tra interno ed esterno, tra essenza ed apparenza e tutto tende a ridursi al suo volto di superficie. Ora più che mai il salario non è più il costo della forza-lavoro bensì è il prezzo del lavoro, il profitto è la remunerazione del rischio e dell'inventività dell'imprenditore, l'interesse il giusto reddito del denaro dato in prestito: e così via. E cultura del simulacro significa appunto *empirismo del senso comune*, con la sua riduzione del mondo, non a una trama di relazioni di cui sono effetti e funzioni i singoli, ma all'interagire di enti presuntivamente semplici, quali individui e cose in una tessitura di rapporti essenzialmente atomistica. E' il feticismo di una

società che, schiacciata nella sua superficie, subisce un profondo effetto di autodistorsione ed è condotta a percepire e a rappresentare se stessa come un "enorme ammasso" (non strutturato da una logica unitaria) di cose-merci, astratte dal loro processo genetico di lavoro, e di individui, astratti dai loro processi genetici di classe.

L'interpretazione del postmoderno come radicalizzazione del moderno, nel senso qui proposto di svuotamento del concreto ad opera dell'astratto, spiega per altro perché l'ideologia culturale dominante contemporanea sia *l'ideologia ermenutica*: la tesi cioè della rinuncia a qualsiasi visione *forte* del mondo centrata sulla distinzione di "essenza/apparenza" o di "inconscio/conscio" o di "significato/significante" e sulla rivendicazione invece di un pensiero *debole* che si conchiude nel *circolo di soggetti che interpretano azioni e documenti di altri soggetti*: in una implicazione reciproca tra *explicans* ed *explicandum* che non permette attingimenti definitivi e oggettivi di verità ma rinvia a un confronto mai esauribile di esegesi e di opinioni.

In effetti a base della leggerezza del pensiero debole e del suo rifiuto di ogni ontologia sia metafisica che storico-sociale sta, a nostro avviso, in modo più o meno implicito, un pensiero assai forte: *la tesi che l'essere sia null'altro che linguaggio*, ossia il convincimento che la realtà sia costituita essenzialmente da una rete di informazioni-comunicazioni, espresse attraverso molti piani simbolici ma di cui quello più rilevante ed esaustivo appare essere quello costituito da significanti linguistici^x. *La modernità*, si dice in tale prospettiva, è stata l'epoca della grande

produzione materiale, l'epoca dell'incontro sul piano del lavoro tra uomo e mondo materiale mai, rispetto al passato della storia dell'umanità, così ricco e fecondo di trasformazioni: ma appunto un'epoca, si aggiunge, il cui scenario era costituito, insieme alle grandi concentrazioni produttive, di naturalità e materialità e di una bisognosità umana strutturata su pulsioni ed esigenze essenzialmente fisico-corporee. E sono proprio tali caratteristiche a far rientrare il moderno ancora in un tempo della penuria, che dai primordi dell'umanità giunge appunto, includendola nel suo ambito, all'economia capitalistica fondata sul fordismo-taylorismo e sulla distribuzione di massa dei beni materiali.

Il postmoderno concluderebbe invece la storia della grande penuria e inaugurerrebbe, risolto definitivamente il problema dei bisogni materiali, una fase della storia in cui il bisogno fondamentale sarebbe di genere linguistico-comunicativo: un piano cioè dell'esperienza in cui, come già si diceva, ciò che genera il senso non è più la dinamica del corpo ma la dinamica di un universo simbolico per sua natura dematerializzato e referenziale. E' il linguaggio cioè che si attesta, con la catena delle sue connessioni, come il tessuto che dà continuità e integrazione alla realtà: il linguaggio che dall'infinità delle sue possibili combinazioni, trae l'inesauribilità e l'illimitatezza della sua generazione di senso. Perché il linguaggio, in un mondo in cui la materialità e la corporeità vengono meno, diventa autoreferenziale, producendo un universo di segni il cui senso viene rimandato dall'uno all'altro, senza che vi sia più la possibilità di trovare un correlato extralinguistico alla catena dei significanti. *La realtà*

del postmoderno sarebbe così intrinsecamente ermeneutica, ossia costituita da un comunicare e un'interpretare che non ha fine, perché, liberatosi dal peso e dalla presunzione di un mondo oggettivo al di là della percezione e denominazione umana, può e deve ridiscutere costantemente sul senso, mai concluso, dei termini e delle categorie della propria visione interpretativa.

Così ciò che è effetto della generalizzazione all'intero pianeta del sistema di produzione del capitale, ciò che è conseguenza di una dilatazione sempre più estesa, orizzontale e verticale insieme, di una ricchezza che è mera quantità e soggettività non antropomorfa viene letto invece come scarto antropologico: come passaggio e maturazione da un'antropologia condizionata dal bisogno e da una dattità naturalistica a un'antropologia che valorizza solo l'artificiale e il simbolico e la cui inesauribilità creativa può anche garantirsi con la fede in un'essere, che privo di ogni identità definita, si manifesta occultandosi.

Dalla tesi che *l'Essere è linguaggio* e che la realtà sia essenzialmente informazione deriva del resto la celebrazione del nuovo processo lavorativo a forte base automatica e informatica come ambito di un *agire* ormai anch'esso solo, o comunque prevalentemente, *comunicativo*: e perciò l'ideologia del nuovo produttore come soggetto affrancato dal peso di una prassi legata al mondo materiale e partecipe in pari tempo creativamente di un "general intellect", generale e comune il cui il suo lavorare con informazioni ormai si risolverebbe.

Non a caso del resto il mito del *general intellect* è sempre stato uno dei concetti più usati e abusati del marxismo operaista, che dovendo autonomizzare e anticipare comunque l'esistenza di un soggetto antagonista rispetto ai condizionamenti e al peso della struttura economica capitalistica, ha approfittato di alcune delle pagine più tristemente produttivistiche e positivistiche di Marx per celebrare lo spontaneo unificarsi delle menti subalterne, attraverso una supposta trasparenza immateriale ed infinita della mente, in una comunità d'intellettualità scientificamente alternativa. Alle base di tale mitologia dell'Intelletto e del soggettivismo prometeico che le connota sta la rimozione radicale del marxismo dell'astrazione reale. Ed è proprio la rimozione di una visione del sistema del capitale come fondata sull'astrazione reale a far sì che vengano proiettati, in uno spazio produttivo svuotato dalla valorizzazione che invece lo sostanzia, filosofemi ideologici propri dell'ermeneutica e della linguistica post-strutturale: il cui scopo è di nuovo quello di annullare la realtà specifica della produzione di capitale e di generare l'immagine sublimata di una dematerializzazione dello spazio produttivo vista come alleggerimento delle funzioni lavorative e come liberazione del lavoratore.

TESI IX

Assai diverso dal *paradigma comunicativo* e più attento nel considerare le trasformazioni che in questi anni hanno investito il processo lavorativo capitalistico appare essere infine il *paradigma*

cognitivo (o più propriamente il paradigma del cosiddetto *capitalismo cognitivo*): ossia l'ipotesi che cerca d'intrecciare lo studio dei processi di sviluppo e di accumulazione del sapere con quelli della produzione e dell'accumulazione di capitale.

L'analisi del capitalismo cognitivo muove anch'essa dal riconoscimento che l'affermarsi della tecnologia informatica non solo negli ambiti del lavoro direttivo, tecnico e impiegatizio ma anche nei processi di trasformazione materiale dei prodotti implica una sempre più vasta estensione di attività lavorative da concepirsi quali attività di natura simbolico-comunicative e che, rispetto a ciò uno dei temi ideologici più diffusi che accompagnano la cosiddetta rivoluzione informatica sia l'assunto che il lavoro umano, ormai liberato da funzioni ripetitive ed esecutive, sarebbe finalmente in grado di attingere uno stato di profonda creatività. A questa identificazione del lavoro informatico con una realizzazione sempre più ricca della soggettività la teoria del capitalismo cognitivo oppone la constatazione di processi opposti che vanno nel verso di un'alienazione sempre più intensa di un'esperienza ideativa legata comunque alla produttività e al profitto. «Si racchiude in una dizione complessa quale "critica dell'economia politica dei processi cognitivi" l'idea che il fulcro dell'attuale assetto del modo di produzione stia nell'espropriazione - di cui il lavoro umano sempre più è fitto oggetto - delle finalità, nonché delle modalità di decisione, di controllo e di riproduzione, del sapere, dei processi cognitivi che lo presiedono, delle pratiche comunicative ed informative che lo coordinano e lo

distribuiscono»^{xi}. L'esercizio del *pensiero* nel processo di lavoro informatico, si sostiene infatti, si deve svolgere all'interno di campi e regole limitate e predeterminate. Cosicché se è vero che il nuovo tipo di lavoro mette in gioco quella *risorsa umana della soggettività*, che nella produzione taylorista era considerata come un residuo solo negativo da reprimere *ed eliminare*, tale valorizzazione del fattore umano avviene, si afferma, *in* contesto predefinito quanto a possibilità di scelta e non meno polverizzato quanto al senso e alla finalità complessiva dell'operare. «L'organizzazione delle attività nella forma capitalistica storicamente vigente, forte di formidabili strumenti di frantumazione, di dissociazione e di controllo dell'attività psichica, si impadronisce del lavoro, delle sue risorse, sia quando esso è esposto manifestamente ad alto grado di stereotipia, ripetitivo, standardizzato (se ne parla in termini di "sottocarico" di lavoro mentale), sia quando è costretto a processi innovativo-creativi incanalati in attività stereotipate e ripetitive»^{xii}. Né la teoria del capitalismo cognitivo si trattiene dall'esplicitare il vero contenuto della personalizzazione e della partecipazione, verso cui costantemente sollecita la nuova filosofia della produzione e che, al di là dell'apparenza, si rivela essere un processo profondo di desoggettivazione e di autosfruttamento, messo in atto da un'introduzione di ruoli e di funzioni che ben esprime quale livello di scissione e di colonizzazione interna possa raggiungere la mente umana.

Ma ciò che genera profonde perplessità riguardo a questa impostazione è la tesi che la *conoscenza in quanto tale, il sapere in quanto*

tale, siano divenuti la forza produttiva per eccellenza del capitalismo contemporaneo e che *l'accumulazione del capitale vada interpretata essenzialmente nel verso di un'accumulazione di conoscenze*. Ossia, più specificamente, la tesi che la smaterializzazione del processo produttivo stia conducendo, più che a una generica e ovvia diffusione di attività intellettuali e comunicative, al fatto peculiare della diffusione del "lavoro riflessivo": *quale lavoro che assume a oggetto sé stesso*. «Il fulcro dei mutamenti sta nel fatto che il processo lavorativo si configura come la gestione strutturata dei cambiamenti organizzativi del processo lavorativo stesso. In altri termini, il lavoro opera su sé stesso. Il contenuto dell'attività lavorativa è vieppiù la modalità (e la modifica della modalità) della (propria o altrui) attività lavorativa»^{xiii}. Il cambiamento costante dell'organizzazione della produzione e del lavoro diverrebbe ormai l'oggetto vero e proprio del lavoro. Oggetto prevalente della produzione sarebbe il controllo e la gestione organizzata della propria incessante modifica: in una sorta di adeguamento al modello della mente e del pensiero umani, capaci per definizione di autoriflessività' e di riorganizzazione costante del proprio sistema di senso. La *produzione*, si dice, è ormai essenzialmente *conoscenza* ed è conoscenza nel senso specifico di un'autoriflessione che tende a tradurre la quota di funzioni e di informazioni ineliminabilmente concreta e non ancora formalizzata presente in ogni processo lavorativo in un sistema di conoscenze e informazioni razionalizzate e formalizzate, pronte ad essere tradotte in funzioni automatiche.

Così posto che la mente sia definibile essenzialmente come luogo di produzione di conoscenze attraverso la traduzione del particolare e del concreto nell'astratto di codici e significazioni universali, il capitalismo cognitivo identifica, sembra senza residuo alcuno, l'attività produttiva con l'attività della mente e da tale mentalizzazione del produrre deriva la sua tesi di fondo che oggi il capitale è soprattutto produzione e accumulazione di conoscenze.

A questa equiparazione tra capitale e conoscenza va contrapposta l'argomentazione che *l'astrazione reale* che Marx pone a base della sua analisi del *Capitale* e del processo di costituzione della società moderna non è *l'astrazione logico-mentale*, che è propria dei processi conoscitivi. Qui va ben tenuta presente la ferma distinzione, al di là della sua rigida teorizzazione strutturalistica, che Althusser ha sempre posto tra *pratica teorica* e *pratica economica*, o molti altri filosofi più in generale (basti pensare a B. Croce) tra *teoria* e *prassi*.

Infatti in genere s'identifica l'astrazione logico-mentale come la capacità di raggiungere e formulare l'universalità di un concetto o di una legge scientifica attraverso un processo di separazione conoscitiva del generale dal particolare; rilevando nel molteplice ciò che è costante e invariabile, al di là delle differenze, e provandosi nell'assegnare a quella struttura generale e costante dell'esperienza una sua codificazione quantitativa esprimibile nel linguaggio della matematica. L'astrazione del capitale invece, anziché *nella separazione di universale e particolare* propria della formalizzazione scientifica, consiste *nella separazione del*

processo di lavoro dalla forza-lavoro e nella produzione di un'energia lavorativa fondamentalmente inintenzionale, perché priva del senso e della finalizzazione del processo di lavoro nel suo complesso.

L'astrazione conoscitiva per altro non caratterizza solo il sapere scientificamente formalizzabile ma è una costante dell'esperienza umana, nel senso che già l'esperienza linguistica utilizza una capacità astraente e universalizzante di simbolizzazione rispetto a contenuti di rappresentazione sensibile, determinati e particolari (come ben illustra Hegel nel capitolo sulla «coscienza sensibile» all'inizio della *Fenomenologia dello Spirito*). L'astrazione è cioè una caratteristica strutturale della mente umana, connessa se non coincidente con la sua capacità di simbolizzazione. E in questo senso si può dire che l'astrazione coincide positivamente con la capacità stessa di pensare, in quanto l'astrazione primigenia che fa nascere la mente in ogni essere umano consiste proprio nella possibilità di allontanarsi dall'urgenza e intensità coattiva delle pulsioni corporee e di costituire quell'*uno in due* - cioè mente che pensa in primo luogo il proprio corpo - che è il soggetto umano in quanto soggetto incarnato e concreto.

Ma appunto l'astrazione della mente, in quanto capacità di connettere l'individuale e l'universale, il piano della sensazione-percezione e quello del simbolico, è una funzione *trascendentale* dell'esperienza umana, cioè struttura il vivere della persona indipendentemente dal variare della storia e dei modi di produzione. E la stessa capacità di far scienza e di esprimere l'accadere del mondo secondo leggi

di costanza formalizzabili matematicamente la si può considerare ormai, al di là dei suoi inizi nella storia delle civiltà e dell'innegabile variare storico dei suoi paradigmi, una costante della vita degli uomini e delle società. (A meno di non cadere in teorizzazioni assai ingenuie sulle funzioni astrattive della mente come è capitato a Sohn Rethel che, proiettando sulla Grecia dell'antichità classica la realtà della società capitalistica moderna, ha preteso di *dedurre* la genesi del pensiero astratto dal *denaro* e dal circuito della circolazione mercantile).

Al contrario l'astrazione del lavoro astratto è una realtà storicamente circoscritta al solo spazio storico della società capitalistica e tale da connotare per altro solo la piena maturità del modo capitalistico di produzione. E il *lavoro della mente* non va confuso e indistinto con il *lavoro mentale*. Perché nel primo caso il soggetto umano entra in un rapporto, non di scissione e contrapposizione, ma di distanziamento e simbolizzazione con il proprio corpo emozionale, trovando in tale adesione distante alla propria affettività la fonte mai esauribile (proprio perché costituita da un rapporto tra *due*) del senso del proprio vivere. Mentre nel secondo caso la persona umana è radicalmente scissa e astratta dalla propria corporeità nonché, in pari tempo, scissa e astratta dal proprio mondo-ambiente, in cui e con cui la sua corporeità dovrebbe interagire: dato che, come s'è detto, l'identità della persona umana si costituisce nella compresenza di un rapporto verticale di senso (della mente con il proprio corpo) e di un rapporto orizzontale con il proprio mondo esterno. E appunto l'astrazione del nuovo lavoro astratto mentale si costruisce

sulla *sospensione del rapporto orizzontale* - dato che nell'epoca della sussunzione reale la forza-lavoro è *privata del mondo-ambiente* (mezzi di produzione) sia quanto a *proprietà* che quanto a *possesso*, essendone espropriata finanche della capacità di usarne - e, insieme, sulla *sospensione del rapporto verticale*, perché per definizione abbiamo visto il lavoro mentale sussunto al capitale è utilizzazione produttiva delle capacità di attenzione e di intenzione della mente indipendentemente dall'affettività. Ma tutto ciò rimanda a una visione che colloca l'origine del senso dell'esperienza mentale e della sua capacità di verbalizzazione nella corporeità e che nell'adesione distante, mai unificabile compiutamente, tra mente e corpo trova una definizione *della simbolicità* che appare assai lontana dalla concezione del senso elaborata dalla teoria del capitale cognitivo.

E' l'indistinzione di fondo tra conoscenza e lavoro mentale sussunto al capitale che costituisce dunque, a parere di chi scrive, il fraintendimento di fondo dell'ipotesi del capitale cognitivo e che ne motiva la riformulazione, anch'essa sembra molto ingenua, della teoria del valore-lavoro di Marx, secondo la quale a una sostanza del valore delle merci costituita dalla quantità di tempo di lavoro, si dovrebbe sostituire una sostanza del valore, imperniata sullo scambio comunicativo, e sulla quantità di informazioni binarie presenti in ogni prodotto informatico.

Certo d'altro canto è innegabile l'esistenza di un lavoro riflessivo, dedicato alla riorganizzazione e alla risistemizzazione dei processi lavorativi. Ma non si può scambiare la parte per il tutto, dilatando la

funzione di questo tipo particolare di lavoro a caratteristica invece ormai generale dell'attività lavorativa. Anche perché in questa enfaticizzazione di un circolo conoscitivo che traduce il sapere concreto in un sapere astratto e formalizzato si rischia di cadere, malgrado le dichiarazioni contrarie, in una concezione dell'informazione come scissa da quel nesso strutturale con la macchina dell'informazione, il cui nesso, s'è detto, costituisce il punto di partenza indispensabile per l'analisi del nuovo lavoro mentale, quale lavoro che elabora sì informazioni ma solo nel senso di istruzioni e scelte tra alternative già precostituite e predeterminate dall'insieme di cui quel lavoro è parte e funzione. Ed è ovvio, in tal caso, che una teoria dell'informazione scissa dalla macchina dell'informazione sia incline a presentare il conoscere come un processo autonomo, non condizionato da logiche esterne, ma capace di una logica essenzialmente autoriflessiva.

Teoria dei sistemi e paradigma dell'autopoiesi concorrono così a porre al centro della produzione sociale della ricchezza un'estensione e una generalizzazione della concezione fichtiana dell'Io e della teoria gentiliana del pensiero come atto puro. Ma l'informazione non è mai neutra o neutrale, com'era ben noto a Wittgenstein. dipende dal contesto pratico di vita in cui il suo senso sempre si radica. Scindere l'informazione dalla macchina dell'informazione e quest'ultima dal nesso sistemico che la lega all'esercizio del lavoro mentale astratto conduce infatti a rimuovere l'implicazione d'istruzione e comando che l'applicazione dell'informatica all'ambito della produzione comporta.

TESI X

La scommessa teorica di queste tesi è dunque che si possa continuare a interpretare le trasformazioni della postmodernità con la concettualizzazione che del moderno ha fatto Marx, a patto che si assuma in tutto il suo significato la definizione possibile del capitale come "astrazione in processo". Il cuore dei processi di smaterializzazione del postmoderno continua a stare secondo questa ipotesi nel rapporto capitale-forza lavoro, in quanto rapporto mediato da un'astrazione reale.

Per altro non v'è alcun dubbio che l'introduzione del computer e dell'informatica costituisce un'altra fase della rivoluzione industriale. Le nuove tecnologie legate alla scoperta del microprocessore non solo modificano profondamente il rapporto macchina-forza-lavoro ma consentono, com'è noto, una trasformazione radicale nel trasferimento, nella velocità e nella qualità di comunicazione delle informazioni. Così, oltre ad avere una grossa ricaduta sulla ricerca scientifica in generale e in particolare sull'apertura dei campi enormi della genetica umana e della nuova biologia animale e vegetale, consentono sul piano più direttamente economico la trasformazione, di portata profondissima, dell'attività produttiva da una struttura centralizzata a una struttura di rete, con un ampio orizzonte di dilatazione spaziale. Introducono nuove forme di commercializzazione, eliminando tutta una serie di gradi

dell'intermediazione. Consentono spostamenti enormi, in tempo reale come si ama dire, di denaro e capitale finanziario che alimentano il boom dell'interesse e dell'investimento rivolto alle borse e ai mercati monetari, contribuendo ancor più a quella che si ama definire l'autonomizzazione del capitale finanziario dal capitale produttivo.

Eppure, si continua a ripetere, il convincimento di fondo che guida queste tesi è che per spiegare questa innovazione non vi sia bisogno di un nuovo paradigma interpretativo. La posta in gioco fondamentale di ogni innovazione tecnologica è in un'economia capitalistica l'aumento della produttività dei propri lavoratori. E sicuramente l'introduzione delle nuove tecnologie dell'informazione è volta, e sarà volta sempre più, a creare unità economiche di dimensioni più piccole, più elastiche e versatili, all'interno delle quali la vecchia struttura del processo gerarchico viene sostituita da un'interiorizzazione del comando attraverso una partecipazione impersonale ad un processo "in rete". Così come l'economia a rete consente fenomeni assai estesi di riduzione delle dimensioni delle unità economiche come di espansione di attribuzione di lavori in appalto. Tutto ciò si traduce in un aumento della produttività dei lavoratori, la quale, almeno così è per chi scrive, continua a costituire l'unica fonte che aggiunge valore all'economia e ad essere l'unica chiave che spiega la crescita dell'economia reale. Anche la cosiddetta *new economy*, l'economia digitale, l'economia dei beni immateriali continua perciò a ruotare intorno alla chiave di volta della produttività dei lavoratori. E infatti uno degli eventi di maggior rilievo che stanno

accompagnando quest'ultima rivoluzione industriale è non a caso proprio l'aumento, in intensità e in quantità, della giornata lavorativa. Rovesciando un trend storico-economico ormai secolare volto alla riduzione, dell'intensità e della quantità, del tempo di lavoro, la nuova organizzazione informatica dell'economia rivoluziona la giornata lavorativa, colonizza e mescola sempre di più nella mente del lavoratore, anche attraverso consenso ideologico di quest'ultimo, il tempo di vita al tempo di lavoro e attraverso questo uso intenso e dilatato del tempo aumenta enormemente la produttività.

Queste sono, in conclusione, le tesi, esposte in modo alquanto schematico e apodittiche va detto, che sembra possibile argomentare a muovere dalla prospettiva del *marxismo dell'astratto*, quando ci si confronta con le tematiche del postfordismo e del postmoderno, quali la dematerializzazione del mondo e l'inaugurazione di un'epoca in cui verrebbe meno la centralità moderna del lavoro e tutto ciò che con la fatica attiene al corporeo. Tali tematizzazioni, sollecitate da ispirazioni facili alle rotture storiche radicali e alle discontinuità assolute, appaiono guardare solo alla superficie delle cose e rimuovere il principio fondamentale proprio della logica di Hegel e di Marx, per cui si può dare *scienza* solo distinguendo e articolando la duplicità di piani del reale espresso dal nesso *essenza-fenomeno*. A mio avviso, per quanto s'è detto, la centralità del lavoro, malgrado lo sviluppo enorme dell'automazione e delle nuove tecnologie informatiche, non è venuta meno. Siamo "solo" passando dalla centralità del lavoro manuale a quella del nuovo lavoro

mentale: passaggio epocale di tecnologie ed antropologie, il quale però non altera l'orizzonte del modo di produzione capitalistico all'interno del quale si svolge. La fatica rimane a fondamento del sistema economico, anche se è fatica della mente e non del corpo, e in quanto fatica rubata e non pagata rimane il cuore dell'accumulazione di capitale, la quale, se non fondata sulla fatica, rimarrebbe *creatio ex nihilo*. Così l'attuale riduzione delle forze lavorative nei paesi capitalistici avanzati sembra corrispondere più alle difficoltà legate al passaggio da un uso della forza-lavoro ad un'altro che non a una estinzione radicale ed *edenica* di questo uso.

Contemporaneamente certo non va sminuita la profondità della trasformazione che il modo di produzione capitalistico sta attraversando e con esso tutto il nostro modo di vita. E evidente che il nuovo lavoro mentale implica una nuova alfabetizzazione, l'apprendimento cioè da parte della popolazione lavorativa di una nuova lingua, che è quella della macchina informatica. E già solo questo processo di con-versione da abilità manuali a competenze linguistico-informatiche s'accompagna ad esperienze certo non indolori per tutti quei settori della forza-lavoro che, per diversi motivi, sia soggettivi che oggettivi, non riescono a realizzare questo passaggio. Ma ciò insieme al decentramento produttivo, all'obsolescenza della grande fabbrica, alla saturazione del mercato di molte produzioni tradizionali, concorre a spiegare le difficoltà di una trasformazione economico-sociale, che, per quanto estesa nel tempo e nello spazio, va definita, rispetto all'estensione di lunga durata propria

del concetto di «modo di produzione», come *storica-congiunturale* e non *storico-strutturale*.

Il modo di produzione capitalistico rimane qualitativamente il medesimo rispetto ai suoi meccanismi strutturali di funzionamento. Ciò che in esso invece maggiormente muta, in quantità e in qualità, è l'identità e la centralità della classe operaia classicamente intesa. La sostituzione del lavoro mentale al lavoro manuale, con il superamento della distinzione tra «colletti blu» e «colletti bianchi» tende a produrre una sostanziale omologazione tra proletariato tradizionale e lavoratori complessivamente definiti come lavoratori dei servizi. Probabilmente ciò implica anche il superamento o comunque la riformulazione del nesso tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo e la dilatazione del lavoro produttivo (di plusvalore e di capitale) a molti settori tradizionalmente concepiti come ambiti improduttivi della circolazione e della distribuzione del reddito. Non è più produttivo solo il lavoro che è salariato dal capitale e contemporaneamente produttore di beni materiali ma un ambito ben più vasto di ceti lavorativi, la cui intelligenza e attenzione mentale è resa funzionale ai programmi della macchina dell'informazione.

Questa dilatazione del lavoro subordinato al capitale e questo superamento della parzialità della classe operaia tradizionale costituisce il piano storico-sociale nell'ambito del quale va maggiormente ridefinito il problema della soggettività. Infatti se da un lato tale processo fa venir meno l'aporia su cui si è consumata la storia moderna del movimento operaio (ossia su come potersi fare la classe che è *parte*, in quanto

funzione subalterna al capitale, *tutto*), dall'altro propone in termini ancora più radicali il problema dell'emancipazione di una soggettività subalterna attraverso l'elaborazione delle sue forme di falsa coscienza. Giacché la dilatazione del lavoro mentale si accompagna, come s'è detto, all'approfondimento verticale della colonizzazione della mente da parte di un'organizzazione tecnologica che almeno per ora, proprio per il *mito* della fine della fatica e di un lavoro ormai spirituale e "creativo", è accompagnata da un forte entusiasmo e consenso ideologico.

Senza dimenticare per altro che l'introduzione e la diffusione della tecnologia informatica, o comunque il ruolo crescente della tecnologia nella produzione, sta delineando la formazione di un mercato del lavoro essenzialmente tripartito, la cui articolazione facilita l'aumento del grado di sfruttamento e di subordinazione del lavoro. Tre sembrano infatti essere oggi le fasce fondamentali secondo le quali tende a dividersi la popolazione attiva, almeno nei paesi altamente sviluppati: 1) una élite di lavoratori dipendenti, ad alto livello di qualificazione e con forte motivazione lavorativa (a cui vanno aggiunti managers e lavoratori autonomi del ceto medio-alto), lautamente retribuiti e fortemente garantiti sul piano contrattuale, nonché in forte concorrenza tra loro; 2) una fascia di colletti bianchi e colletti blu, indispensabili al funzionamento produttivo e dei servizi, che si estende da una forza-lavoro sufficientemente garantita sul piano normativo e salariale a una forza-lavoro sempre meno garantita da contratti fissi ed esposta nel futuro a condizioni di lavoro sempre più flessibili (che giungeranno fino a forme di

lavoro *pseudo-autonome*, giornaliero, a domicilio, con contratti a termine con remunerazioni precarie). Questa fascia di popolazione lavorativa, sottoposta al suo interno a una forte tensione di slittamento verso forme di lavoro sempre più elastiche, è quella che subisce lo sfruttamento più intensificato; 3) una fascia di giovani di prima disoccupazione, di donne e uomini con bassi livelli di qualificazione, di disoccupati espulsi dal processo produttivo, da utilizzare, con salari appena superiori al minimo di sussistenza, all'incremento più o meno volontario del «terzo settore» costituito dall'assistenza marginale ai bambini, agli anziani, ai malati nonché dalla cura contenitrice della disgregazione ambientale.

All'astrazione che la produzione di merci fondata sulla produzione e riproduzione di capitale porta e generalizza nel mondo-della-vita l'ideale e l'utopia del comunismo non possono, com'è ovvio, opporre universalizzazioni e socializzazioni astratte. Giacché altrimenti confermerrebbero, come appare evidente, proprio quell'astrazione della vita che pretendono di combattere. Eppure paradossalmente e sciaguratamente è proprio quanto è accaduto nella tragedia del cosiddetto "comunismo reale". La socializzazione proposta dall'oligarchia al potere nei paesi dell'Europa dell'Est è stata drammaticamente astratta, spesso più astratta e repressiva della vita reale di quanto non accadesse nel capitalismo d'Occidente. La parola d'ordine di quella socializzazione è stata infatti, unica e sola, quella dell'*eguaglianza*.

Ma l'eguaglianza senza la *differenza*, senza la valorizzazione cioè dell'individuo nel suo valore di singolarità irripetibile e non omologabile a nessun'altra, è appunto una terribile astrazione.

Così il comunismo dell'Est è crollato perché il suo difetto d'origine stava nel semplicismo mortificante della sua antropologia, la quale con il tema ossessivo dell'eguaglianza non riscriveva creativamente ma rimuoveva e rifiutava appunto astrattamente quanto la cultura occidentale, dal pensiero greco attraverso il cristianesimo fino al Rinascimento e all'Illuminismo ha scoperto e teorizzato sul valore del soggetto individuale e sulla non omologabilità della sua esistenza. E l'origine prima di questa antropologia dell'egualitarismo astratto sta proprio in molte delle pagine di Marx che spacciate per materialistiche sono invece intrise di un profondo spiritualismo ed aristocraticismo. La tesi marxiana del soddisfacimento prioritario ed eguale per tutti dei bisogni materiali, quale condizione fondamentale della libertà comunista, è infatti a ben vedere legata a una visione *svalutatrice della corporeità e della natura*, secondo la quale si può avere una libertà autenticamente umana solo se liberi appunto dai bisogni legati alla corporeità e alla materialità. Per cui solo se affrancati dalla cura della vita fisica e dal lavoro che essa implica (o almeno solo se garantiti tutti nell'eguaglianza della distribuzione del lavoro necessario alla riproduzione fisica e proporzionalmente a questo nell'eguaglianza della distribuzione dei beni) si può passare dal regno della necessità al regno della libertà, ossia alla vera emancipazione della creatività umana e al comunismo inteso come

emancipazione di ciascuno nell'emancipazione di tutti. Pur se nella schematicità estrema di queste note va cioè affermato che spesso dietro il cosiddetto materialismo di Marx si cela una concezione aristocratica della vita umana, secondo cui si è liberi solo se si è liberi dal bisogno del corpo e da quello del lavoro. Con la conseguenza che ne hanno poi ricavato i teorici e gli oligarchi del comunismo reale che condizione prioritaria ed irrinunciabile del comunismo doveva essere l'eguaglianza materiale: non conta se fornita attraverso una disciplina e istituzioni autoritarie, giacché la realizzazione del suo fondamento comunque avrebbe garantito di per sé lo sviluppo e la maturazione della nuova società.

Almeno da tanta tragedia storica abbiamo imparato che il comunismo o è eguaglianza che si coniuga con la differenza, o è socializzazione che si coniuga con individuazione, oppure è totalitarismo, in quanto potere e presunzione dei pochi di dirigere e disciplinare in modo omogeneo e indifferenziato l'agire dei molti. E di conseguenza il comunismo o è *senza violenza e senza avanguardia manipolatoria* oppure è ripetizione dello schema tradizionale del potere di una classe di oligarchi e di privilegiati di disporre del destino dei più. Così la sciagura immane e devastante del comunismo del '900 ci insegna almeno una cosa: che cosa il comunismo non deve essere.

Ma per restituire dignità e senso a questa parola, per tornarla a farla coincidere con ciò che di comunitario, relazionale, costruttivo e collaborativo ci può essere nella vita umana stessa, per ricominciare insomma a sapere che cosa il comunismo positivamente possa essere^{xiv},

dobbiamo verosimilmente cominciare a pensare il comunismo come quella condizione limite di una socialità matura in cui l'*eguaglianza* stia a significare che a ciascuno vengano offerte le possibilità, pari a quelle di tutti gli altri, per esprimere il suo più proprio ed *ineguagliabile sé*. Che cioè eguaglianza e ineguaglianza (nel senso positivo di differenza individuale) non debbano stare una dopo l'altra, come ancora pensa l'antropologia semplicistica di Marx, ma che debbano giocare insieme, l'una come condizione strutturale e contemporanea all'altra.

Ci vorranno molti anni, almeno il lavoro di una generazione oltre la nostra, una profonda rivoluzione culturale, una grande capacità intellettuale, non individuale ma collettiva, di sintetizzare e comporre diverse e assai molteplici competenze per ridare dignità di senso e utilizzabilità da parte dei più alla parola "comunismo" dopo la sciagurata esperienza del '900, consumata non solo all'Est ma anche all'Ovest con la complicità dei Partiti Comunisti che intenzionalmente e con totale responsabilità politica e culturale l'hanno accettata, legittimata e valorizzata. Ma per rimettere sulla scena della storia e dell'emotività degli esseri umani il *fantasma del comunismo* come fonte di contrappunto e di insidie per il *capitale come fantasma* quello che si tratta di rifiutare è appunto una concezione mitica del comunismo come palingenesi totale della storia e come instaurazione dell'uomo nuovo. Questa visione religiosa, e perciò necessariamente repressiva e autoritaria, del comunismo, oltre ad essere stata la cornice ideologica del comunismo reale del '900 e di tutti coloro che lo hanno sostenuto, ha le sue radici

proprio in quel tanto di spiritualismo che offusca ancora la mente, per altro geniale, di Karl Marx: nella sua concezione prometeica del genere umano capace di sviluppare ininterrottamente nel corso della storia e malgrado le contraddizioni sociali la propria creatività e le proprie forze produttive, nella valutazione della natura come mero oggetto e serbatoio presuntivamente inesauribile della manipolazione tecnica dell'uomo, nella fede acritica e presupposta nel trionfo di ciò che lega e accomuna su ciò che divide e contrappone. In una antropologia si ripete semplicistica e ingenua che vede il comunismo come il genere umano unificato capace con la sua intelligenza comune e programmatrice di risolvere tutti i bisogni dell'essere umano, di espellere dalla cornice organica del suo orizzonte la presenza del male, che sarebbe di origine solo storico-sociale, e di garantire così lo sviluppo poliedrico e multiverso di ciascuno.

A tutto ciò bisogna contrapporre un *comunismo laico*, istituito non sull'onnipotenza bensì sul senso del *limite*: un comunismo cioè che affida alla responsabilità comune (ma i modi sono tutti da determinare) la gestione di alcune (si badi alcune e non tutte) questioni relative all'esistenza e alla riproduzione della vita umana^{xv}. Dove appunto per comunismo laico si intende un'organizzazione di relazioni sociali che, superata la produzione di beni a mezzo di capitale, eviti asimmetrie ed estremismi nel campo del potere economico, culturale e politico, che eviti dunque le diseguaglianze di potere all'interno delle relazioni umane: ma che non pretenda di farsi carico e risolvere i problemi dell'esistere legati alla condizione naturale-finita dell'essere umano. La nascita, la morte, il

corpo, il piacere e il dolore legati ad essi, il nesso corpo-mente, l'ambivalenza strutturale dell'emotività divisa tra pulsioni di vita e pulsioni di morte, sono "esistenziali", strutture permanenti del vivere umano, che non possono essere risolti e superati dal comunismo, come da qualsiasi altra organizzazione storico-sociale.

Per questo condizione imprescindibile perché possa riprendere una riflessione seria e pacata sull'ammissibilità e la dignità di senso sul comunismo è che venga superata, in un ottica di profonda trasformazione dell'esistente, ogni teorizzazione del soggetto come soggetto presupposto. Non c'è un soggetto presupposto, in una sua presunta autonomia e forza, alla storia e al suo divenire, come da decenni ripetono i molteplici teorici dell'operaismo in tutte le sue possibili versioni di prometeismo proletario. In questa trappola soggettivistica è del resto caduto lo stesso Marx quando ricavava dalla sua teoria giovanile dell'alienazione del lavoro l'inevitabile riappropriazione da parte del soggetto alienato della sua originaria soggettività: dato che un soggetto originariamente ricco non patisce oltre un certo grado la sua compressione ma, come un meccanismo a molla, se troppo compresso alla fine riconquista con uno scatto improvviso la sua posizione iniziale.

Il soggetto non è da presupporre, e così la sua libertà, in qualsiasi modo la si pretenda di fondare, da Rousseau a Kant a Sartre. Il soggetto è da porre, da costruire. E mai da altri, per non ricadere nella delega al partito, ma sempre da se stesso e dalla sua prassi di vita. A partire ovviamente dall'astrazione del mondo della vita e in primo luogo dagli

erogatori del nuovo lavoro astratto mentale. Alle forme astratte della vita e del lavoro vanno opposte tutte le possibili relazioni della concretezza, che aiutino quel soggetto a ricomporre la contraddizione che geneticamente appartiene alle classi subalterne tra prassi di vita e coscienza di tale prassi. Con un'unica condizione da presupporre a tutto ciò: che ogni possibile forma alternativa di concretezza e di collaborazione abbia come imperativo categorico la confutazione e la lotta permanente contro ogni asimmetria di potere e contro ogni attitudine manipolatoria e di sfruttamento dell'altro che nel seno stesso di quel soggetto tornerà inevitabilmente a sorgere. Il comunismo, come affermava Franco Fortini, può essere concepito solo attraverso la metafora di una condizione di *pedagogia generalizzata*. E pedagogia generalizzata significa che ciascuno è in pari tempo maestro ed allievo di tutti, che ciascuno cioè impara dall'esperienza umana di ciascuno senza eccezione alcuna, in una condizione di reciprocità nella quale si inaugura una definizione nuova di ricchezza, consistente, più che nell'accumulazione di beni, nel confronto dialogico e non repressivo-manipolatorio dell'alterità.

Una nota aggiuntiva su "Astrazione e filosofia"

Nella storia della filosofia in generale, e della logica in particolare, da Aristotele fino a Kant il concetto di *astrazione* ha avuto un senso essenzialmente *teoretico*: ha significato l'attività della mente che,

rispetto a una molteplicità di rappresentazioni, lascia cadere di queste gli aspetti particolari e differenziati e ne fissa gli elementi comuni e generali. *Astratto* in questo senso è sinonimo di *concetto* o di universale logico: come quell'orizzonte che, separato dalle differenze individuali e sensibili, stringe una molteplicità in un'unità, tanto più estesa quanto meno differenziati sono i termini del campo che sintetizza (tutti gli uomini, astraendo dalle loro differenze, cadono sotto il concetto di uomo, come questo a sua volta, accanto a tutte le specie animali, è compreso sotto il concetto, più esteso ma meno individuante, di animale). Né è discriminante rispetto a tale significato teoretico del termine se l'universale che è oggetto della sua funzione di generalizzazione sia poi di natura solo logico-mentale, cioè sia intrinsecamente connesso e consustanziale alla rappresentazioni sensibili da cui è estratto come segno comune di riconoscimento, o invece di natura oggettiva, quale realtà non sensibile ma esistente per sé, indipendentemente da un pensiero che la pensi. Ossia non è discriminante se l'operazione di separazione del concetto dai particolari avvenga in un contesto di *filosofia empiristica*, che, presumendo essere la realtà composta solo di particolari, non può che vedere nell'universale null'altro che un artefatto, sia pure utile, della mente umana: o se avvenga in un contesto di *filosofia idealistica* che, riducendo il sensibile a un ambito solo di apparenza, ritenga al contrario l'universale l'unica realtà autentica e vera. Perché ciò che conta è in entrambi i casi la comune funzione analitica, di passare da un ordine

all'altro della realtà rappresentata, analizzando appunto (ovvero sciogliendo) gli aspetti mutevoli da quelli permanente e comuni.

Solo con Hegel il concetto di astrazione acquista un significato che non è solo *teoretico-analitico* ma anche *storico-pratico*. L'astrazione in Hegel è infatti categoria che identifica, oltre che l'agire dell'*intelletto*, insieme forme della soggettività e forme delle istituzioni e perciò definisce anche forme dell'essere storico e sociale.

In particolare l'astrazione è l'orizzonte unificante di quella sfera fondamentale del mondo moderno che Hegel definisce *società civile* e che egli per primo ha distinto nettamente dalla *Stato politico*. Nella società moderna infatti singolo e collettività sono reciprocamente astratti e separati. Perché ogni individuo - e questo per Hegel è il valore precipuo della modernità - deve avere la libertà di scegliere il suo posto nella società e di lavorare a proprio vantaggio. Ma, proprio perché tale autonomia possa essere garantita, è necessario che il nesso sociale sia collocato esternamente ad ogni soggetto e sia perciò di natura non antropomorfa, in quanto appunto non coincidente con nessuna individualità o nessun gruppo sociale determinato.

Il nesso non antropomorfo della socializzazione moderna è il *mercato*, quale istituto di riconoscimento reciproco dei soggetti mediato dallo scambio di cose: dove cioè il riconoscimento sociale e l'integrazione del privato nel pubblico avviene attraverso l'acquisizione di forme universali-astratte che ogni individuo riesce a dare al modo e al prodotto del suo lavoro. Così la divisione sociale del lavoro - il fatto cioè che la

specializzazione dei mestieri e delle professioni si distribuisca tra tutti i membri del corpo sociale -, la moltiplicazione e il raffinamento artificiale dei bisogni sempre più astratti da una precedente condizione di bisogno-lavoro-soddisfacimento più immediata e naturale , l'astrazione del lavoro attraverso la parcellizzazione delle mansioni nel processo tecnico di lavoro, la definizione del valore economico dei prodotti attraverso il denaro, fanno sì che il riconoscimento sociale del singolo coincida con il suo attraversamento dell'astratto.

Solo che in tal modo, se *socializzazione* è sinonimo di *astrazione*, essa è in pari tempo sinonimo di *alienazione*, perché l'esteriorità alla coscienza e all'interesse del singolo dei nessi di socializzazione struttura questo ultimi secondo una logica della separatezza che può giungere fino all'opposizione e alla contraddizione. Vale a dire che il singolo, proprio per l'astrazione non antropomorfa di quei meccanismi, può non ritrovarvi la propria riproduzione e sperimentare perciò quelle leggi dell'intero non solo come a sé esterne, ma ostili e straniere: cioè reificate nel potere dei prezzi o del denaro o nell'asimmetria di un'accumulazione di ricchezza che con la sua estremizzazione sconvolge l'organicità dell'intero.

Com'è evidente, da quanto fin qui detto, la concezione hegeliana dell'astrazione come realtà, come funzione organizzatrice non solo della mente ma anche della storia, è teoria assai originale e importante. Ma, va ben notato, si svolge tutta alla luce del problema del come i *molti uno* possano generale l'*Uno*, del come cioè i soggetti moderni, concepiti liberi e indipendenti l'uno dall'altro, possano stringersi in socialità e mantenere

nello stesso tempo la loro autonomia. Per questo l'astrazione in Hegel rimane una funzione essenzialmente congrua con l'agire degli uomini e con ciò inserita in un orizzonte di senso che rimane a dominanza umanistico. Anche perché il suo modo di funzionare nel contesto pratico-sociale non è in nulla diverso da quel modo di pensare, propriamente umano, che Hegel definisce l'*intelletto*. E infatti non a caso, proprio per questa omologia con l'intelletto umano, Hegel definisce la società civile moderna "Stato intellettualistico" (*Verstandesesstaat*). Perché, come nell'astrazione del concetto d'intelletto il molteplice empirico interessato si unifica a patto di lasciar cadere le differenze, così nel mercato moderno è possibile l'integrazione dei molti solo a patto che i singoli lasciano cadere nelle pratiche della loro socializzazione la loro irripetibile singolarità. Ma ciò significa che malgrado lo spingersi di Hegel fino a condurre l'astrazione all'interno della condotta e della prassi reale del singolo - e dunque a non farne un'astrazione meramente logica - la qualità di quell'astrazione, anche nel suo farsi pratica, rimane intrinsecamente logico-analitica, proprio come vuole la definizione logico-tradizionale d'astrazione di cui dicevamo all'inizio di questa appendice. E dire analiticità significa dire una funzione che rimane strumento e a disposizione dell'uomo: una funzione che istituisce un ordine, sia teoretico che pratico, per quanto impersonale e alienante, ancora a misura dell'uomo e della società che compone insieme ai suoi simili.

Ora ciò che qui interessa evidenziare è che tal modo di concepire la socializzazione in quanto istituita sull'astrazione è esattamente

l'orizzonte tematico e categoriale all'interno del quale il Marx delle opere della giovinezza e della prima maturità pensa il costituirsi e il riprodursi della società moderna. Partendo dalla metafisica organicistica e romantica del *Genere umano* e della partecipazione di ciascun individuo (in quanto ente naturale generico) all'universalità e alla libera creatività dell'*Umanità*, il Marx dai *Manoscritti del '44* fino alle opere precedenti *Grundrisse* e *Capitale* presume d'interpretare i meccanismi integrativi e riproduttivi della modernità attraverso quel modulo critico del *rovesciamento di soggetto e predicato* che altro non è che la *teoria hegeliana dell'alienazione*: quale farsi estraneo all'uomo delle sue produzioni materiali, culturali e politiche che da oggetto del suo agire si fanno istituti autonomi che lo dominano e lo rendono a sua volta oggetto. *Critica dell'economia, critica della religione e dell'ideologia, critica dello Stato* nei testi del primo Marx sono tutte fondate sul presupposto metafisico di un soggetto, originariamente o potenzialmente comunitario, che, per le divisioni che nascono al suo interno, si scinde e si atomizza: e ritrova la sua rimossa unità solo proiettandola, astratta e separata da sé, nel denaro, nell'unificazione della cultura e della religione, nelle istituzioni formali-rappresentative dello Stato. La divisione sociale del lavoro in questo Marx spiega ogni cosa, nella società moderna e nell'intero corso della storia. Oltre ad essere il fattore primario di sviluppo delle forze produttive, come già aveva teorizzato A. Smith, spiega la separazione di città e campagna, l'autonomizzazione d'industria e commercio, l'articolazione interna a ciascun ramo di attività economica. Sta a

fondamento delle diverse forme di proprietà nel susseguirsi delle varie forme di società, perché le prime corrispondono ai modi diversi del distribuirsi e del dividersi dei vari gruppi sociali rispetto al possesso del prodotto e dei vari mezzi di produzione. Spiega la relazione tra i sessi, su cui si fonda l'istituto della famiglia, da cui, a sua volta, si genera, con la tribù, la prima organizzazione sociale. Sta a fondamento della separazione di lavoro manuale e di lavoro mentale, ossia della possibilità per la conoscenza di concepirsi come alcunchè di sussistente al di fuori della prassi materiale, e sta quindi a base della supposta autonomia dell'intera produzione teorica. E spiega, infine, l'origine dello Stato, cioè la separazione tra singolo individuo e legame comune di dipendenza reciproca, che, pur continuando ad essere condizione della riproduzione del primo, a questi, fattosi autonomo dalla comunità, proprio per l'estendersi della divisione dei lavori, non può che apparire come istituito in poteri a lui estranei, che limitano la sua libertà.

Tutto ciò rimanda appunto all'orizzonte ancora soggettivistico e antropocentrico di questa fase del pensiero marxiano che pensa la storia e la società nei termini di una separazione (o astrazione) dell'uomo dall'uomo - ovvero dell'uomo dal *genere umano* - e che vede perciò gli istituti dell'astrazione più come funzioni proiettive, e compensatrici su un piano simbolico, di un'unità umana e comunitaria presupposta e rimossa che non come intervento nel campo storico-sociale di un soggetto nuovo e non antropomorfo. E' necessario che Marx, attraverso un'elaborazione che dura tutta la sua vita, giunga ad affrancarsi dall'atteggiamento

giovanilistico - proprio non a caso dei cosiddetti "giovani-hegeliani" - di rivolta immediata e diretta contro la figura paterna di Hegel, perché cessi di contrapporre semplicisticamente all'idealismo hegeliano la pretesa concretezza del suo materialismo ed umanesimo. Solo quando desiste dal voler compiere il parricidio attraverso un atto di forza esteriore, che si risolve nel mero rovesciamento del cosiddetto spirito nella cosiddetta materia, Marx è infatti capace di elaborare una vera autonomia da Hegel, che si traduce nell'"adesione distante" dei testi della matura *Critica dell'economia politica*. Anche se, come si è detto, il modo di pensare giovanile, con le sue rabbie e i suoi semplicistici estremismi, non cessa mai di essere presente e, perciò, di oscurare il nucleo più rigoroso della sua teoria matura.

Così nei *Grundrisse* e in *Das Kapital* Marx riesce finalmente a vedere la società civile moderna, quale l'ha concettualizzata Hegel in quanto il luogo dei molti uno che si socializzano attraverso l'impersonalità del denaro e del mercato, ormai come società solo *mercantile semplice*: cioè come sfera solo dell'apparenza e della superficie della vita sociale, in cui le connessioni asimmetriche tra le classi fondate nella produzione appaiono dissimulate come azioni di scambio tra libere volontà, e in cui il denaro è certamente nesso di socializzazione, ma dove pure è solo mezzo che rimane strumento degli uomini e delle loro concrete necessità di consumo. Così capire l'apparenza significa per questo Marx ormai, non più materializzarla, ma essenzializzarla: spiegarne cioè i suoi movimenti con un soggetto *astratto*, ovvero *non sensibile* e quindi *essenziale*, qual'è il

capitale in quanto accumulazione di ricchezza astratta. E' la vita astratta e impersonale cioè che ora spiega la vita materiale e antropomorfa e non viceversa. E' il capitale cioè che spiega il denaro, così come è il plusvalore a spiegare il valore. Ma comprendere come effettivamente il Marx maturo realizzi con un'elaborazione assolutamente originale e geniale e con categorie profondamente differente il modello hegeliano di scienza quale circolo del presupposto-posto, significa porre il segreto del capitale nella produzione e nella generalizzazione del lavoro astratto attraverso usi specifici della forza-lavoro: porre cioè a principio del *Capitale* non l'*astrazione mentale*, su cui appare ancora fondarsi la teoria marxiana del valore-lavoro come dà conto di sé nella sfera della circolazione, ma l'*astrazione reale* quale astrazione posta in essere dalla prassi di milioni di uomini e donne che con il loro lavoro "senza qualità" danno contenuto oggettivo e universalmente diffuso a una contabilità in prezzi delle merci che fa riferimento alle quantità di lavoro contenuto.

"L'ultimo punto su cui va richiamata l'attenzione a proposito del lavoro che si contrappone al capitale, è che esso, in quanto è il valore d'uso che sta di fronte al denaro posto come capitale, non è questo o quel lavoro, bensì *lavoro puro e semplice*, lavoro astratto; assolutamente indifferente alla sua particolare *determinatezza*, ma capace di ogni *determinatezza*. Alla sostanza particolare di cui è costituito un determinato capitale, il lavoro deve naturalmente corrispondere come lavoro particolare; ma poiché il capitale *in quanto tale* è indifferente a ogni particolarità della sua sostanza, ed è tanto la totalità delle

particolarità della sua sostanza, quanto l'astrazione da tutte le sue particolarità, anche il lavoro che gli si contrappone ha in sé, soggettivamente, la stessa totalità e astrazione. Ad es: nel lavoro corporativo, artigianale, dove il capitale stesso ha ancora una forma limitata, è ancora completamente immerso in una sostanza determinata, e dunque non è ancora capitale in quanto tale, anche il lavoro appare ancora immerso nella sua determinatezza particolare: non si presenta nella totalità e nell'astrazione che contrassegna il lavoro come sta di fronte al capitale. Ciò significa che il lavoro è in ogni singolo caso un lavoro determinato; ma il capitale può contrapporsi a ogni lavoro *determinato*; la *totalità* di tutti i lavori gli sta di fronte *δυναμει*, ed è accidentale quale di essi gli si contrapponga a un dato momento. D'altro canto l'operaio stesso è assolutamente indifferente alla determinatezza del suo lavoro; questo non gli interessa come tale, ma solo nella misura in cui è *lavoro* in generale e come tale valore d'uso per il capitale. Il carattere economico dell'operaio è dato dunque dall'esser portatore del lavoro in quanto tale - ossia del lavoro come *valore d'uso* per il capitale - ossia del lavoro come valore d'uso per il capitale; egli è *operaio* in antitesi con il capitalista. Questo non è il carattere degli artigiani, dei membri di una corporazione ecc.; il cui carattere economico consiste proprio nella *determinatezza* del loro lavoro e nel rapporto con un *determinato maestro* ecc. Questo rapporto economico - il carattere di estremi di un rapporto di produzione che contraddistingue il capitalista e l'operaio - si sviluppa quindi in forma tanto più pura e adeguata, quanto più il lavoro perde ogni carattere

d'arte; la sua abilità particolare diviene sempre più qualcosa di astratto, di indifferente, ed esso diviene in misura sempre crescente *attività puramente astratta*, puramente meccanica, e perciò indifferente, indifferente alla sua forma particolare; attività puramente *formale* o, il che è lo stesso, puramente *materiale*, attività in generale, indifferente alla forma. Qui si rivela ancora una volta come la determinazione particolare del rapporto di produzione, della categoria - qui capitale e lavoro -, diviene vera solo con lo sviluppo di un particolare *modo materiale di produzione* e di un particolare livello di sviluppo delle *forze produttive* industriali. (Questo punto dovrà essere particolarmente sviluppato più tardi, trattando di questo rapporto; infatti qui esso è già *posto* nel rapporto stesso, mentre nelle determinazioni astratte di valore di scambio, circolazione, denaro, esso rientra ancor più nella nostra riflessione soggettiva)^{xvi} ..

Ma il marxismo dell'astrazione reale, dell'astrazione ontologica e non logica, per la sua insufficiente esplicitazione da parte dello stesso Marx rimane rimosso e ignoto pressoché alla quasi totalità del marxismo postmarxiano. Gli autori maggiori ad es. della Scuola di Francoforte, Adorno e Horkheimer, pur occupandosi del nesso strutturale tra modernità e istituti dell'astrazione spersonalizzante, hanno limitato le loro indagini alla sfera della circolazione e del consumo o del consenso massmediologico e della politica, senza centrare l'attenzione sull'uso capitalistico della forza-lavoro e muovendo sempre dalla presupposizione di un mitico soggetto premoderno non alienato e inserito in un mondo

sostanziato dai valori d'uso. E lo stesso Lukàcs, rinunciando alla strada geniale intrapresa con *Storia e coscienza di classe*, ha elaborato sì un'ontologia dell'essere sociale ma tutta basata sull'esaltazione umanistica e prometeica del lavoro concreto, come pretendeva il materialismo del "canone" con la sua celebrazione dell'*homo faber* e delle sue virtù *poietiche*.

Bisogna giungere alla pienezza del capitalismo contemporaneo, *alla postmodernità come maturazione e radicalizzazione della modernità*, perché il farsi oggi evidenza onnipervasiva della nostra vita da parte dell'astrazione reale renda finalmente esplicita la rivoluzione epistemologica compiuta da Marx con la stesura del *Capitale*. Solo da qui può ripartire una riflessione seria sul marxismo: a patto però, come si diceva, che da questo nucleo categoriale si lasci cadere il marxismo della soggettività con tutte le sciagure teoretiche e pratiche che ha comportato, con la sua ossessiva volontà di potenza che muoveva dalla concezione dell'uomo come ente naturale generico e che, con rigida coerenza, concludeva con una teoria *messianica* del comunismo quale società della ricomposizione di una umanità appunto onnipotente, in cui ciò che doveva venire meno era proprio un'antropologia reale basata sul rispetto del limite, della vera struttura e delle vere motivazioni dell'essere umano, delle vere e complesse problematiche che stringono il rapporto tra soggetto e alterità.

Questo farsi inconscio e sotterraneo del *marxismo dell'astrazione reale* ha inevitabilmente comportato la diffusione e l'egemonia, sul piano

delle scienze storico-sociali e della filosofia della storia, di teorie che tornano a interpretare l'essere sociale in base alla proiezione di funzioni dell'essere individuale: che tornano cioè a *psicologizzare* e a *umanizzare* la società dell'astratto, modulandola sulle movenze di un'astrazione che è solo logico-mentale. Basti pensare, anche qui nello schematismo estremo di queste riflessioni, ai nomi rispettivamente di M.Weber e di M.Heidegger. Il grande sociologo tedesco ha infatti, com'è noto, identificato la modernizzazione con la razionalizzazione o demitizzazione del mondo. La modernità cioè consiste nella sua visione essenzialmente nel prevalere, nel comportamento umano, dell'agire cosiddetto "razionale rispetto allo scopo", quali l'agire "in modo razionale rispetto al valore", l'agire determinato "affettivamente, da affetti e stati attuali del sentire" e l'agire determinato "tradizionalmente, da un'abitudine acquisita"^{xvii}.

L'agire in modo razionale consiste fondamentalmente nell'orientarsi in base a un calcolo, ad una misura che rapporti mezzi e fini e che valuti in base al nesso costi-ricavi il percorso più efficace per il perseguimento di uno scopo. Anche se l'"assoluta" razionalità, non condizionata da valori ed emozioni, è per Weber solo un caso-limite, un "ideal-tipo" di valore metodologico ed euristico, la modernità è comunque per lui caratterizzata dalla diffusione di un agire e di un pensare legati fondamentalmente al calcolo economico istituito sul nesso mezzi-fini e alla riduzione della realtà a una trama di connessioni quantitativo-impersonali. *Spersonalizzazione e oggettivazione dell'agire* regolano così ad es. l'organizzazione sia della produzione nella fabbrica moderna che

quella della burocrazia statale, entrambefondate su una disciplina della condotta che non dipende da decisioni e arbitri soggettivi ma dall'impersonalità e obiettività delle norme.

A tal proposito non è certo questo il luogo di sottolineare l'importanza e la finezza dell'analisi di Weber soprattutto in opere come *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* dove le sue indagini di sociologia della religione mostrano tutta l'importanza che la trasformazione delle mentalità in campo religioso ha avuto per la genesi e lo sviluppo dell'economia capitalistica. Ma il motivo della *genesì* in Weber si fissa e s'irrigidisce nella determinante essenziale e *strutturale* della modernità e ciò che nel sistema economico-sociale contemporaneo diviene autonoma movenza dell'accumulazione di capitale, la cui astrazione non ha nulla a che vedere con un comportamento razionale dell'essere umano quanto a utilizzazione delle risorse naturali e sociali, viene interpretato da Weber come diffusione e generalizzazione di un modello psicologico-culturale di comportamento a fronte di altri.

Ma lo stesso vale per il pensiero di M.Heidegger. Infatti, malgrado l'intento programmatico del suo pensiero di sottrarsi ad ogni prospettiva soggettivistico-umanistica attraverso la fondazione di un'*ontologia esistenziale*, è proprio nella trattazione della "tecnica" che si esplicita quanto dietro la sua filosofia prenda invece corpo una visione della storia che, profondamente ignara di relazioni e forze impersonali strutturanti l'essere sociale, torna a indagare lo svolgersi delle formazioni economico-sociali secondo parametri antropocentrici e coscienzialistici. L'età della

tecnica, che nasce già nell'antica Grecia con il venir meno del pensiero presocratico, è legata, com'è noto, nel filosofo tedesco alla rimozione che il soggetto umano fa del senso e del problema dell'*Essere* e all'autorappresentazione di sé, che ne consegue, come un soggetto organizzatore e manipolatore di un mondo ridotto, per la sottrazione del senso dell'*Essere*, all'ambito di *enti* solo utilizzabili e disposizione dell'uomo. L'*Esserci*, dimentico del suo rapporto strutturale con l'*Essere*, si concepisce solo come soggetto distinto e contrapposto ad oggetti e da questa fallace e reificata rappresentazione di sé deriva un rapporto con il mondo che è, appunto, connotato essenzialmente di reificazione e manipolazione. La "tecnica" in tutta la sua storia, dalle strumentazioni più semplici del lavoro, alla macchina, al grande apparato industriale, è l'organizzazione dello spazio vitale che deriva dal relazionarsi privilegiato dell'*Esserci* all'*Ente* anziché all'*Essere*.

Anche in Heidegger sembra dunque evidente che una *concezione idealistica della storia* (nel senso del venir la storia mossa e prodotta dalle rappresentazioni che il soggetto umano ha, via via, di sé) interviene a spiegare e a ridurre al suo unico modulo interpretativo - di un *Esserci* che nella sua visione del mondo sostituisce l'*Ente* con l'*Essere* - le assai differenziate forme dell'organizzazione della produzione e del lavoro che hanno contraddistinto le varie forme sociali dall'antichità ad oggi.

Per dire, in conclusione, che una concezione idealistica della storia - nel senso che s'è detto di forme autorappresentative della soggettività che si pongono a base dell'essere sociale - non ha cessato di essere

egemone anche perché ad essa non ha cessato di contrapporsi un marxismo anch'esso fortemente idealistico e antropocentrico, malgrado la supponenza materialistica ch'esso ha sempre avuto di sé. Ritornare invece alle pagine di Marx in cui l'analisi dei processi tecnologici e dell'organizzazione del lavoro stringe insieme processo tecnologico-lavorativo e processo di valorizzazione - ma appunto alla luce di una soggettività astratta e impersonale coincidente con la produzione di capitale in quanto accumulazione di ricchezza astratta - significa forse ritrovare l'ispirazione per una critica materialistica della (post-)modernità, non centrata sull'esaltazione di una soggettività operosa e fabbrile e la storia dei suoi capovolgimenti dialettici ma sullo studio dei nessi assai complessi e fatti di molte mediazioni, con cui un soggetto inconscio ed astratto incarna e contemporaneamente dissimula se stesso nelle figure, nelle intenzioni, nelle cose e negli assetti di un mondo sensibile e concreto.

ⁱ Su questo tema cfr. F.Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari 1996 e dello stesso autore *PAENINSULA. L'Italia da ritrovare*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

ⁱⁱ Cfr. su ciò J.F.Lyotard, *La condizione postmoderna*, tr. it. a cura di C.Formenti, Feltrinelli, Milano 1985, e dello stesso autore *The postmodern condition*, in *After philosophy: end or transformation?*, Mitt Press, Cambridge (Mass)-London 1989, pp.73-94.

ⁱⁱⁱ Su ciò cfr. il mio saggio *Al di là di una logica del sì e del no*, in «Psicoterapia e istituzioni», IV, 1998, n.1, pp.61-76. Ma sul problema del nesso mente-corpo in riferimento alla questione del "senso" cfr. in particolare A.B.Ferrari, *L'eclissi del corpo. Un'ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma 1991 e dello stesso autore *Adolescenza. La seconda sfida*, Borla, Roma 1994.

^{iv} Cfr. E.Rullani, *La conoscenza come forza produttiva: anatomia del postfordismo*, in L.Cillario-R.Finelli, *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, manifestolibri, Roma 1998, pp.140.

^v *Ibidem.*

^{vi} Cfr. G. Frison, *Babbage e gli inganni del paradigma della divisione del lavoro*, in «Quaderni di storia dell'economia politica», III, 1985, n.2, pp.49-79 e dello stesso autore *Smith, Marx and Bechmann: division of labour, Technology and Innovation*, in H-P. Müller - U.Troitzsch, *Technologie zwischen Fortschritt und Tradition*, Peter Lang, Frankfurt a.M.- New York 1992, pp.17-40.

-
- ^{vii} Tale identificazione appare essere il limite di fondo, accanto a una comprensione profonda per altro dei processi di mediazione reale della società contemporanea come tali che scompaiono e si annullano alla vista, del libro di F.Soldani, *Sistemi di conoscenza e potere nella società capitalistica*, Antonio Pellicani editore, Roma 1997.
- ^{viii} Cfr. F.Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991, tr. it. parziale *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1989.
- ^{ix} Su questo tema cfr. M.Perniola, *Del sentire*, Einaudi, Torino 1991 e dello stesso autore *Sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994.
- ^x Cfr. R.Luperini, *L'allegoria del moderno*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 11-13.
- ^{xi} L.Cillario, *Il capitalismo cognitivo. Sapere, sfruttamento e accumulazione dopo la rivoluzione informatica*, in Aa.Vv., *Trasformazione e persistenza*, cit., p.134.
- ^{xii} *Ibid*, p.155.
- ^{xiii} *Ibid*, pp.137-138.
- ^{xiv} Cfr. su ciò la breve ma densa riflessione di R.Luperini, *Essere comunisti oggi*, in «L'ospite ingrato», *Annuario del Centro Studi Franco Fortini*, Anno II, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 105-109.
- ^{xv} Su questo tema rimando al mio saggio *Il comunismo laico di Franco Fortini*, in Aa.Vv., *"Uomini usciti di pianto in ragione"*, manifestolibri, Roma 1996, pp.61-69.
- ^{xvi} K.Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica ("Grundrisse")*, trad. it. a cura di G.Backhaus, Einaudi, Torino 1976, vol.I, pp.245-246.
- ^{xvii} M.Weber, *Economia e società*, trad. it. a cura di P.Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1961, vol.I, pp.21-22