

ASTRAZIONE E MOVIMENTO REALE

ALCUNE NOTE DAL '68/'69

Raffaele Sbardella

1. A trent'anni dal '68-'69 il ciclo di lotte che in quegli anni prese avvio è, per la riflessione teorica e l'indagine storica, ancora un oggetto che si ostina a tenere celata in sé la propria verità. Nel cercare di abbozzare alcune risposte alle questioni poste dagli autori di **Un magma che scotta ancora: a 30 anni dal '68-'69**, terremo fermo lo sguardo su quel biennio e su ciò che da quel biennio trasse origine.

In quel periodo, in Italia, emerge un soggetto collettivo che sa aggregare attorno a sé parti significative del sociale, sa permanere nel tempo, espandersi nello spazio e conquistare la consapevolezza del suo specifico assalto al cielo. Il suo movimento, che velocemente si espande, si presenta come una generale critica pratica della politica. Mai in passato si era raggiunto un livello così alto di coscienza: non più soltanto l'economico, ma assieme e in modo esplicito l'economico e il politico come l'unica questione posta dal suo progetto di riappropriazione. L'economico e il politico per la prima volta in modo consapevole vengono intesi come le due sfere del dominio di un soggetto **estraneo e nemico**: l'Astratto quale ipostasi reale nelle sue due figure fenomeniche fondamentali. La società capitalistica viene **aggredita** alla radice: stato e rappresentanza, capitale e sfruttamento, i due aspetti di una stessa realtà.

Oggi, nel ripercorrere quella storia, dominati come siamo dal pensiero dei vincitori, che difficile rende la memoria e insensata la critica, siamo chiamati ad un lavoro inattuale e controcorrente, indispensabile però se vogliamo scrollarci di dosso l'idea secondo la quale i vinti sono stati sconfitti dalle loro stesse illusioni. Tenteremo dunque di seguire il percorso tratteggiato da Alessio Gagliardi e da Marco Melotti per approfondire alcuni punti che a noi sembrano quelli di maggiore interesse.

Nel 1960, durante il governo Tambroni, fa la sua prima comparsa, a Genova, a Roma, a Reggio Emilia, un nuovo soggetto: sono i giovani "con la maglietta a strisce", giovani proletari delle periferie dormitorio, operai delle grandi fabbriche, emigrati meridionali; sono le prime espressioni sociali dell'operaio-massa. A piazza Statuto nel 1962 questi giovani operai in gran parte meridionali mostrano di possedere un'identità ormai già definita, un'acuta coscienza della loro condizione sociale: prende così avvio il nuovo ciclo di lotte dell'operaio-massa. Ma è solo nel '68-'69 che questa nuova composizione di classe emerge dispiegando compiutamente la forma concreta della sua soggettività.

Dagli anni '60 agli anni '90, un trentennio ricco di profondi sommovimenti sociali che ancora attendono d'essere analizzati e pienamente compresi: un passaggio storico di estrema intensità all'interno del quale sembra concludersi una storia iniziata nel secolo di Marx. Un passaggio da un significativo e per certi aspetti **grandioso** ciclo di lotte operaie, sconfitto negli ultimi anni '70, all'emergere, in quegli stessi anni, di movimenti

sociali caratterizzati da sensibilità e modalità organizzative qualitativamente diverse da quelle espresse dal precedente movimento. La sconfitta che in quel periodo subì la classe operaia rappresentò una cesura, una vera e propria rottura di continuità nel modo di esprimersi del sociale. Pensiamo che proprio questa sconfitta, in gran parte determinata dall'introduzione nel processo produttivo delle nuove tecnologie informatiche e dall'intensificarsi dei processi di astrattizzazione all'interno della organizzazione del lavoro, può essere fatta valere come una delle più significative chiavi interpretative di questi ultimi trent'anni di storia.

La vastità e la ricchezza espresse dal soggetto collettivo operaio e dal movimento che questo soggetto riuscì ad aggregare attorno a sé, sono state oggetto di numerose riflessioni e interpretazioni, ma nel complesso questa letteratura fiorita in gran parte dopo la sconfitta operaia, difficilmente è riuscita a cogliere il senso e la verità più profonda di quel grande ciclo di lotte sociali che conflittualmente e con radicalità pose come proprio obiettivo la ridefinizione della stessa struttura sociale. Ciò che innanzitutto non è riuscita a comprendere è il reale significato della sconfitta: il dato comune a queste interpretazioni storico-politiche sta nell'aver ricondotto la sconfitta a ragioni esclusivamente interne al soggetto collettivo, sottovalutando così la drammaticità storica del conflitto, i soggetti dello scontro, il perché dello scontro stesso; mettendo in ombra le cause reali dell'estinguersi dell'antagonismo sociale, dell'eclissarsi della solidarietà e dell'egualitarismo che di quell'antagonismo erano stati i contenuti unificanti e soggettivizzanti. Ma non solo, non ha avvertito quanto fosse devastante e passivizzante il diffondersi progressivo di un senso comune e di una visione del mondo fondati sull'esaltazione dell'egoismo e dell'egotismo, del generico individuo singolo e della sua sfera privata. Ideologie queste che, non a caso, hanno giocato un ruolo anche nella formazione dell'identità dei nuovi movimenti che in quel periodo andavano nascendo proprio sul terreno della generale atomizzazione sociale, della passività e della non visibilità della classe operaia. I limiti di questa letteratura - ricostruzioni meramente sociologiche o storico-cronologiche, quando non semplici interpretazioni politiche - possono essere ricondotti al fatto che ciò che la caratterizza è l'assenza di consapevolezza delle leggi interne dei movimenti collettivi, i quali difficilmente offrono ad uno sguardo esterno oggettivante la loro specifica verità, l'intima struttura del loro essere sociale. Per comprendere il vero significato di un movimento, per metterne a fuoco la differenza specifica rispetto alla generalità del sociale - entro la quale possono essere presenti al medesimo tempo movimenti di altra natura -, occorre andare al di là di ciò che appare, di ciò che di esso è immediatamente visibile, evitando così di spacciare come verità del movimento la semplice elencazione empirica delle sue manifestazioni esteriori. La cronologia delle sue azioni e l'elencazione dei suoi contenuti non posseggono alcuna verità se non sono costantemente riferite ad alcune domande di fondo: **perché** c'è un'azione collettiva, e da dove provengono i suoi contenuti?

Ma anche nel campo della teoria accade spesso che la verità di un movimento sociale sia fondata sulla sua immediata visibilità, sulle sue più generiche determinazioni, col risultato così di ricondurre ogni moto collettivo ad un astratto modello surrettiziamente sorretto da una cattiva empiria. Ed è proprio questo modo di procedere che di fatto occulta le differenze specifiche esistenti tra i vari movimenti, tra le diverse aggregazioni collettive presenti sulla scena sociale. In realtà non sempre un movimento esprime una chiara identità sociale e porta con sé valori concretamente universali; non sempre ha in sé - e ciò è quel che più conta - la possibilità di permanere stabilmente come concreta figura collettiva all'interno del più generale tessuto sociale. Se stabilità e continuità, se valori concretamente universali si manifestano, allora siamo in presenza di un movimento al cui interno

vive, quale sua struttura portante, una soggettività collettiva, che per essere veramente tale dev'essere espressione di un settore sociale - come fin qui è stata la classe operaia - che possiede la capacità aggregante di durare nel tempo, e cioè di rendere permanenti la propria unità e la propria identità. Così la mancata comprensione delle differenze specifiche, delle diverse strutture interne ai movimenti, ha prima di tutto reso indecifrabile il significato più vero del passaggio storico dai movimenti collettivi degli anni '60-'70 ai movimenti collettivi degli anni '80-'90; ha poi occultato di quei primi movimenti una delle loro più significative caratteristiche storiche: il fatto cioè che **sempre** un movimento a struttura soggettiva costituisce una pratica negazione del complesso della rappresentanza politica, e questo non in quanto espressione di non congruenza dei suoi contenuti rispetto ai bisogni dei rappresentati, ma proprio in quanto rappresentanza. Questo rapporto conflittuale insistentemente occultato è, come vedremo, di estrema importanza. In altre parole, non aver mantenuto fermo un punto di vista di parte, e perciò interno al collettivo sociale, ha significato per la teoria l'impossibilità di distinguere non solo un movimento dall'altro, ma anche tra ciò che realmente appartiene al movimento, ed è espressione diretta delle sue caratteristiche specifiche e storicamente date, e ciò che invece ad esse proviene dall'esterno come prodotto della **sua** rappresentanza e perciò della sua stessa alienazione.

2. Nell'attuale fase storica l'atomizzazione in individui singoli, separati e in conflitto tra loro quali figure astratte dello scambio, si presenta nuovamente come un dato naturale e eterno della società, di una società che rappresenta sé a se stessa come generica società. La stessa coscienza dei singoli, tra loro mediati dalla presenza ormai pervasiva e inamovibile della merce, e per questo resi stabilmente **atomi** (naturalmente qui non utilizziamo il termine in senso letterale), sembra essere del tutto prigioniera della condizione materiale in cui è immessa e che riflettendola riproduce acriticamente in se stessa. Poi, la fitta rete dell'**opinione pubblica**, imposta dai centri di produzione delle informazioni, stabilizza e al tempo stesso generalizza questo riflesso che la coscienza ha posto in sé, e dietro il quale nasconde la condizione materiale della propria inconsapevole miseria. In questo nostro presente, in cui la società sembra essere attraversata soltanto da movimenti privi di strutture stabili e di valori realmente antagonisti, incapaci di reale autonomia e luogo esclusivo di produzione di rappresentanze di tipo nuovo, e cioè immediatamente distanti, incontrollabili e facilmente omologabili; in questa nostra attuale epoca caratterizzata dalla sconfitta del soggetto collettivo e della sua cultura antagonista, la politica e la rappresentanza sembrano ritrovare accresciuta la propria forza, mutata l'effettualità del proprio potere. In questa situazione ci sembra che un compito di non secondaria importanza sia quello di comprendere il vero significato dei movimenti, ovvero quello di scoprire le **leggi** di emersione, durata e caduta della soggettività collettiva. E questo non solo per ricostruire in modo corretto il nostro passato, individuando i suoi limiti, le continuità e le discontinuità rispetto al presente, ma anche e soprattutto per poter formulare alcune ipotesi per il futuro, per capire se sarà possibile il ripresentarsi sulla scena sociale di un nuovo soggetto capace di porre le condizioni di un'autentica liberazione.

Una ricostruzione dunque volta a progettare il futuro, che pertanto è ricerca e raccolta di tutte le tracce concrete di ciò che il movimento, ed i soggetti in esso, produsse come propria **diretta** espressione. Sono le tracce della soggettività. Sta dunque proprio nella qualità della traccia seguita, la possibilità di evitare l'errore di permanere ai livelli di un'empirica acriticamente trattata. Dobbiamo, insomma, essere provvisti di una teoria che costringa l'analisi a procedere secondo la direzione della differenza specifica; una teoria

che sa del soggetto la sua più intima verità poiché è punto di vista interno allo stesso soggetto collettivo.

Lo ripetiamo, una teoria sociologica strutturata al proprio interno in modo generico, elabora i dati empirici risolvendoli in un insieme in cui permangono esteriori l'uno all'altro, nella loro insignificante genericità: nella mera registrazione, ad esempio, delle caratteristiche politico-culturali, nella neutrale descrizione dei bisogni rivendicati, nell'oggettiva elencazione delle azioni svolte. Tutto questo è falsa concretezza, in quanto nell'analisi viene tralasciata la **legge** interna - storica appunto - del farsi concreto della soggettività, essendo la soggettività stessa idealmente presupposta quale dato naturale ed eterno - generico appunto - della storia. Ciò che non viene analizzato è la specificità storico-sociale che caratterizza la soggettività proprio in quanto soggettività reale. Chi dà per scontata la soggettività di un movimento tratta ogni movimento come generica soggettività risolta nelle determinazioni puramente empiriche ed oggettive dello stesso movimento analizzato: di fatto la soggettività, in questo suo essere pura forma, diviene l'inessenziale. In realtà non sempre ciò che si muove è sinonimo di soggettività: è dunque un errore dare per scontata la sua esistenza. La concretezza storicamente determinata del sociale possiede una propria **legge** che è poi una **dialettica** reale di soggetto e oggetto. La semplice elencazione dei dati empirici entro un astratto schema interpretativo può sembrare il modo più adeguato di descrizione del soggetto, di fatto ne è l'occultamento, indifferente com'è alle condizioni storico-sociali che rendono possibile la sua autonomia e la sua libertà. E' necessario a questo punto aprire una parentesi e approfondire la questione del modello teorico (si veda la **Parentesi 1**).

3. Abbiamo aperto questa lunga parentesi per poter fornire un orizzonte più vasto al corretto procedere dell'analisi. Sappiamo così che la scienza critica della società rappresenta un continuo contrappunto rispetto a tutti i momenti in cui Hegel compie il movimento del superare conservando: è un permanente indietreggiamento, è ogni volta un ritorno al superato-conservato. Questo passo indietro compiuto nel momento in cui Hegel compie un passo in avanti, diviene necessario poiché la verità, ogni volta occultata e sciolta nel generico, sta in ciò che viene lasciato e non in ciò che viene. Sappiamo insomma che determinante è recuperare ogni volta ciò che è stato sciolto e al tempo stesso conservato nella sintesi, ovvero quel che di esso è rimasto occultato dietro il suo aspetto generico, in modo da poter afferrare la sua più intima verità, le interne connessioni, la sua differenza specifica. Solo questo modo di procedere può illuminare in tutta la sua complessità la vera **dialettica** sociale, e ciò che, di continuo, contrasta il **tranquillo** procedere dell'Astratto (così com'è necessario e tranquillo il procedere dello spirito in Hegel). Lo abbiamo detto, questa è la differenza: nella realtà a volte insorge un concreto soggetto che, nel rovesciare ciò che è rovesciato, pianta saldamente se stesso sui propri piedi. Siamo così giunti alla questione per noi centrale, possiamo ora chiederci quali siano le condizioni che rendono possibile questo insorgere, le condizioni di possibilità della soggettività collettiva. Possiamo ora porci domande radicali attorno alla sua esistenza: perché in certe condizioni date emerge la soggettività collettiva invece d'esserci soltanto oggettività sociale? E qual è, appunto, la sua interna struttura, quali le sue condizioni storico-materiali? E perché, in altre condizioni date, questo soggetto si dilegua riassorbito progressivamente dalla passività dell'oggettività sociale? E' oramai chiaro: ogni soggettività collettiva possiede delle proprie espressioni, delle proprie determinazioni culturali e politiche, oggettiva le proprie esigenze in richieste e rivendicazioni particolari e sempre si rende visibile nell'azione di massa. L'importanza di tutto ciò è scontata, qui vogliamo soltanto sottoli-

neare che di tutte queste espressioni empiricamente rilevabili acquistano il loro vero significato solo se ricondotte all'interno del soggetto, là dove sono illuminate da quel *quid* che rende soggetto un semplice aggregato sociale, da quelle note invarianti e non **immediatamente percepibili** che nella storia del reale movimento operaio sono ogni volta riemerse col riemergere soggettivo delle diverse composizioni di classe. E ogni volta il soggetto si eleva al di sopra dell'oggettività sociale con maggiore forza e determinazione, con coscienza accresciuta, in una **progressione** che sembra essersi arrestata con la sconfitta di questo ultimo ciclo di lotte. Ma è comunque proprio dentro questo ciclo di lotte che la classe operaia ha raggiunto una matura espressione soggettiva, un grado assai alto di autonomia, un modo consapevole di organizzare e generalizzare la propria interna coesione secondo le **forme** della democrazia diretta: mai al suo interno la libertà dei singoli e la libertà collettiva avevano coinciso in modo così immediato; mai le azioni particolari e immediatamente visibili erano state attraversate così profondamente dalla volontà di riappropriarsi delle proprie espressioni politiche ed economiche alienate, e mai era stata così alta la coscienza dell'universalità dei propri fini. Forse rispetto ad altri cicli di lotte, meno eclatanti sono gli effetti pratici della sua azione, ma certo è che la qualità della soggettività, che in questo ultimo ciclo di lotte si esprime, raggiunge livelli mai raggiunti in passato.

Può sembrare un discorso che tutto spiega secondo la quieta legge dell'ininterrotta progressione, sta di fatto che queste formazioni sociali a struttura soggettiva, di volta in volta sconfitte, sono, in quanto coscienza, anche accumulo di memoria, che è poi la base più salda sulla quale esse fanno leva per operare una nuova rottura rispetto allo stato di passività: infatti la rottura non avviene mai rispetto alla **propria** soggettività passata poiché rispetto a questa memoria viene operato semmai soltanto un salto, bensì sempre rispetto al presente del proprio stato di oggettività e di passività. Così il vero scarto, la differenza, si manifesta sempre rispetto alla oggettività, il salto invece rispetto alla memoria della passata soggettività. Lo scarto è anche rottura della **dialettica** sociale, il salto è comunque il ripresentarsi del medesimo, poiché medesima è la **legge** della soggettività, e al tempo stesso medesima è la legge che si vuole spezzare: la legge circolare che muove dialetticamente l'oggettività sociale, la legge del continuo ripresentarsi dell'Astratto. A volta accade che venga ipostatizzata la soggettività della classe operaia, la quale così diviene un ideale soggetto che proprio in quanto ideale cancella e occulta la reale **dialettica** di soggetto ed oggetto che vive al suo stesso interno. L'ingenuità di questo procedere si mostra poi quando si è costretti a scambiare, con procedimento immediato di pensiero, l'oggettività con la soggettività, di modo che il **nuovo** nella condizione operaia, che è sempre il prodotto di una sconfitta e con ciò stesso espressione di un nuovo nella sua forma inaugurale di passività e dispersione, viene presentato, in quanto soggettività ideale, come rottura e dimensione incompatibile rispetto a ciò che immediatamente lo precede, e cioè rispetto al passato della soggettività reale. E in effetti lo stato attuale di oggettività (in cui coesistono, sconfitta, la passata soggettività e, senza sapere di sé, la nuova forza-lavoro) rappresenta una rottura incompatibile nei confronti della passata soggettività, soltanto che lo stato attuale di oggettività, colto nei suoi aspetti innovativi, viene presentato ora come la nuova soggettività e perciò reso necessariamente incompatibile con il passato soggetto collettivo. Semplice illusione ottica di chi non può distinguere tra lo stato dell'oggettività sociale e la condizione collettiva della soggettività.

Così queste formazioni collettive a struttura soggettiva sono state ogni volta sconfitte: il 1848, il 1871, il 1917/'21, il 1943/'45 ed il 1968/'69. Data quest'ultima che corrisponde ad un ciclo in cui una determinata composizione tecnica della classe operaia, esprime in modo diretto una qualità nuova di soggettività, e porta a compiuta espressione

il proprio essere soggettivo: è una soggettività compiutamente cosciente di sé proprio in quanto soggetto. Sa che la propria permanenza in quanto soggetto, il proprio interno organizzarsi secondo i modi della democrazia diretta, sono elementi necessari alla sua stessa sopravvivenza: è un soggetto ormai definitivamente consapevole del fatto che nessuna rappresentanza, nessun partito, nessuna presa del potere in suo nome può assicurargli la permanenza nel tempo della propria vita soggettiva. Ma non solo: ha oramai acquisito la consapevolezza che l'esistenza stessa di una rappresentanza, il suo effettuale potere, presuppone e al tempo stesso determina il suo stesso non-essere. Vi è ormai consapevolezza che un aggregato sociale diviene soggetto collettivo quando, sulla base di determinate condizioni materiali, riesce ad unificare i singoli in un corpo omogeneo e a organizzare al proprio interno le molteplici coscienze secondo i modi della democrazia diretta, e ciò espellendo da sé, quale appunto vita concreta, la sua negazione, ossia, l'astrazione della rappresentanza. Ma anche una soggettività provvista di così grande consapevolezza non regge all'urto dell'attacco. Nell'autunno dell'80, di fronte ai cancelli della Fiat, si consuma una rottura storica: la sconfitta della soggettività dell'operaio-massa.

Il passaggio storico che in quel periodo si compie, e cioè il passaggio dall'esistenza di movimenti a struttura soggettiva all'emergere di movimenti sorretti esclusivamente da una **opinione comune**, capaci cioè di esprimere **soggettività** solo in modo istantaneo e contingente, rappresenta per il movimento operaio una frattura di tipo nuovo, profonda, qualitativamente diversa rispetto a quella del passato: sembra concludersi un lunghissimo ciclo di lotte entro il quale di volta in volta si sono espresse diverse composizioni di classe, ma tutte poggiate sul medesimo fondamento materiale, sul fondamento della forza-lavoro manuale. Solo oggi, alla luce della nuova struttura della forza-lavoro, possiamo comprendere il senso vero del passato, e scoprire che tutte le composizioni di classe che fin qui si sono succedute, hanno fatto parte di un'unica storia e sono state origine di un unico grande ciclo di lotte. Da qui anche la difficoltà di mantenere la memoria delle passate soggettività; da qui, forse, il grande smarrimento in cui oggi viviamo. A causa della radicalità del cambiamento sembra estinguersi persino la **dialettica** di soggetto e oggetto che fino ad oggi ha caratterizzato la vita della classe operaia: dopo la sconfitta dell'operaio-massa sembra tramontata per la classe operaia la possibilità di comporsi, sul fondamento materiale della produzione, come soggetto collettivo. Per la prima volta nella storia della classe operaia, la principale causa della sua sconfitta viene a coincidere non più con la semplice trasformazione del processo produttivo e la ridefinizione dell'organizzazione del lavoro in fabbrica - processi questi che hanno modificato di volta in volta la struttura della forza-lavoro che è però rimasta fundamentalmente la stessa, e cioè forza-lavoro manuale, possibilità di erogare lavoro fisicamente inintenzionale -, bensì col venir meno della stessa struttura materiale della fabbrica quale luogo di grandi concentrazioni di forza-lavoro, luogo in cui l'assenza dello scambio e della merce aveva sempre reso possibile l'avvio di processi di unificazione e di soggettivizzazione collettiva. Venir meno che si accompagna a radicali modificazioni della stessa struttura interna della forza-lavoro: il lavoro diviene fundamentalmente mentale, o per essere meno generici, attività intenzionale della coscienza irriflessa.

All'interno di un orizzonte caratterizzato dalla sconfitta e dalla passività operaia, nascono, attorno agli anni '80, movimenti privi al loro interno di una stabile struttura soggettiva, regolati da leggi aggregative che non presuppongono la permanenza dell'unità e la costruzione di una forte identità, motivati da bisogni particolari, privi di una radicale progettualità e incapaci di esprimere soggettività se non per brevissimi tratti. Sono movimenti all'interno dei quali i singoli individui, pur aderendo all'azione occasionale del collettivo, permangono nella loro chiusura egotica, pronti a rifluire senza memoria nella

sfera atomizzante del privato e del mercato, là dove la merce, nel mentre unisce astrattamente, concretamente divide e pone i singoli in conflitto tra loro. Sono movimenti che non riescono ad uscire da questa sfera e a contrastare di essa efficacemente nel tempo la natura astrattizzante e atomizzante; non hanno la possibilità di poggiare su di un fondamento materiale diverso da quello del mercato, su di un fondamento che possa rendere permanente e stabile la fusione delle coscienze e delle volontà. La fusione, che è sempre negazione dell'atomismo sociale prodotto dalla sfera generale degli scambi, che è sempre riconquista di concretezza da parte degli individui isolati, è in questi casi necessariamente istantanea e sospesa nel vuoto, ed essendo sprovvista, come abbiamo visto, di un fondamento materiale, può realizzarsi soltanto come semplice unificazione coscienziale. E' una fusione che rifluisce su se stessa per inerzia, senza che sia necessario un intervento esterno: viene ricondotta allo stato di passività dalla sua stessa logica interna; la sua sconfitta, in quanto soggettività che si libra idealmente al di sopra dell'atomismo sociale, è inscritta nella sua stessa genesi. Lascia dietro di sé astratte disponibilità e come suo unico e reale residuo degli aggregati rappresentativi caratterizzati da una radicale separatezza, da un maggior grado di astrattezza rispetto a quello della rappresentanza sociale del passato. E' una separatezza simile a quella esistente tra elettore ed eletto, ma priva dell'atto iniziale dell'elezione - questo atto di nascita del rappresentante istituzionale -, che seppur alienante permane comunque un legame.

Di fronte a questi movimenti il potere raramente interviene con la propria forza repressiva: attende che il movimento rifluisca per moto proprio e che depositi i suoi residui politici all'interno del meccanismo elettivo, per sussumere poi entro di sé, in quanto sfera istituzionale, queste nuove rappresentanze, che comunque rimangono diverse, in quanto alla loro origine, dalle altre rappresentanze istituzionali. Sono rappresentanze prive persino di quel controllo indiretto e di secondo grado che il partito di massa - questa rappresentanza sociale - esercita sulle proprie rappresentanze istituzionali. Così queste nuove rappresentanze vivono nella sfera politica una condizione di quasi illimitata **libertà**, di incontrastata astrazione, in una condizione in cui ogni loro azione diviene la creazione di una realtà assoluta e indiscutibile. Sono rappresentanze che esprimono, con un grado assai elevato di purezza, un processo di astrattizzazione che da tempo ha investito il sistema politico nel suo complesso: la crescita della separatezza delle rappresentanze istituzionali rispetto al corpo sociale, è una tendenza determinata dal progressivo estinguersi di quelle rappresentanze sociali, che i partiti di massa organizzavano capillarmente nel sociale quali momenti di contatto e visibilità necessari alla loro stessa esistenza. Estinzione alla quale corrisponde una lenta trasformazione di questi stessi partiti in macchine agili e leggere, funzionali soltanto all'organizzazione del conflitto politico all'interno delle istituzioni, e alla creazione, all'interno dei luoghi di produzione delle informazioni, delle condizioni necessarie all'estrazione del consenso.

4. Quando un soggetto collettivo ricade nell'atomismo e si perde nella passività, ciò che viene trasmesso non è la volontà dei singoli, poiché per sua natura la volontà singola (o collettiva) non può essere trasmessa o alienata, bensì è la loro **capacità di volere**. E' una **legge** che dobbiamo tenere sempre presente. Quando i singoli che compongono il soggetto collettivo si separano e rifluiscono nella dimensione delle insularità, ciò che da essi viene inconsapevolmente trasmesso è la loro volontà in potenza. Così, inconsapevolmente trasmessa viene raccolta da chi con quei singoli aveva istituito, all'interno del passato soggetto collettivo, una relazione di visibilità e di fiducia: nasce qui il rappresentante sociale, dentro un meccanismo oggettivo che gioca occultamente alle spalle dei rappre-

sentati e dello stesso rappresentante. E' perciò proprio all'interno stesso del tessuto sociale, che ha luogo la vera nascita della rappresentanza, ovvero della prima e fondante astrazione politica. Ma qui anche il riconoscersi dei rappresentanti tra loro, il loro organizzarsi in partito, il loro costituirsi in soggetto ipostatico. Nasce qui una volontà generale ormai del tutto astratta, ma che lo stesso rappresentante tratta non come la **propria** volontà, bensì come la volontà reale della somma dei singoli che esso rappresenta: non sa in realtà - poiché l'Astratto gioca ovunque il suo ruolo nell'impersonale - che l'effettualità della propria volontà non è null'altro che il progressivo consumo della **capacità di volere**, che i singoli nel momento della dispersione gli hanno trasmesso nella speranza illusoria di salvaguardare la permanenza del soggetto collettivo al quale appartenevano, e con ciò stesso l'efficacia della loro forza passata. Poi il partito, in quanto sostanza astratta, per realizzare se stesso appunto in quanto Astratto, diviene mediazione tra la parte sociale che rappresenta e il tutto dello Stato, organizzando così le proprie rappresentanze istituzionali.

Ora tutto questo meccanismo si va sempre più semplificando: l'Astratto nel suo incessante procedere lascia cadere la sua stessa origine, e i canali **diretti** di raccolta di **capacità di volere** subiscono una radicale mutazione e un processo di astrattizzazione. Nel rappresentanza sociale la **concretezza** è ancora viva come ricordo, ed è ora proprio questo ricordo di intralcio al progressivo generalizzarsi dell'Astratto: ogni residuale rapporto col concreto deve essere spezzato. Ora la raccolta di **capacità di volere** deve essere effettuata per mezzo di strumenti più aderenti al grado raggiunto dall'Astratto, quindi del tutto impersonali, in nessun modo contaminabili dalla concretezza del luogo dei rappresentati. I mezzi di comunicazione di massa, ormai capillarmente diffusi in tutti i pori della società, sostituiscono sempre più l'**ambivalente** figura del rappresentante sociale. E' la crisi della prima repubblica.

I canali attraverso i quali veniva permanentemente alimentata la rappresentatività sociale dei partiti, sono ormai quasi del tutto soppressi, e vengono di volta in volta riattivati, come abbiamo detto, direttamente all'interno della sfera delle comunicazioni di massa, là dove il rapporto con i rappresentati subisce un'ulteriore mediazione. La separazione e la genericità che caratterizzano la rappresentanza e che si manifestano nella **libertà** del rappresentante rispetto ai rappresentati, diventano ora determinazioni intrecciate alla stessa assenza o lontananza fisica del rappresentante rispetto al luogo dei rappresentati. Ogni legame viene spezzato e il meccanismo della riproduzione della separazione e della genericità, ossia dell'Astratto, viene ora trasferito in una sfera a sua volta separata. La rappresentazione della volontà qui presuppone una **rappresentazione** della rappresentanza.

In un certo qual modo questa nuova e maggiore **libertà** del rappresentante, la sua attuale lontananza fisica dai rappresentati, libera questi ultimi dal potere e dal controllo immediato che il primo, con la sua presenza costante, in passato esercitava al fine di mantenere e riprodurre in **concreto** l'isolamento dei singoli. Potrebbe sembrare un'occasione positiva, ma, sul fondamento dell'atomismo e della disgregazione sociale, l'eclissarsi della presenza fisica dell'astratta unità, la perdita di ogni forma e valore, stimola processi aggregativi che acquistano caratteristiche particolarissime: sono aggregazioni che posseggono motivazioni occasionali, sono mosse da valori negativi ed egoistici e, quel che più conta, quando non sono tra loro in conflitto, tendono a loro volta a separarsi, a chiudersi in se stesse, in una logica asociale e spesso autodistruttiva. Non sono propriamente movimenti: radicale è la diversità rispetto ai movimenti a struttura soggettiva stabile, ma certamente grande è anche la diversità rispetto ai nuovi movimenti. Non posseggono di questi ultimi la capacità di trascendere con un atto di fusione coscienziale la base materiale

sulla quale poggiano. La loro azione **aggregante** è del tutto immanente a questa base materiale, che è poi la sfera sociale della circolazione nella quale dominante è la mediazione della merce che di fatto separa uno dall'altro nel mentre riunifica tutti in un astratto socializzato. Così vivendo nell'immanenza di questa sfera, al loro interno non può in nessun modo divenire effettuale la fusione orizzontale e diretta delle coscienze tra loro. Ad essi è pertanto estraneo il diretto riconoscimento di ognuno nell'altro, e di tutti nella propria ritrovata concreta universalità: in essi non vi è nessun abbozzo di soggettività, il loro interno organizzarsi è gerarchico e si svolge secondo la logica del dominio dell'uno sull'altro. Sono aggregazioni, condensazioni o grumi sociali, grandi o piccoli, comunque unificati dall'esterno, ma - ed è questa la loro caratteristica e differenza specifica - in modo **immediato** da un potere carismatico con forti capacità astrattive, da un capo visibile e fisicamente sempre presente: anche se può sembrare un fenomeno sociale nuovo, il modello rimane quello del fascismo nella sua fase nascente, che in realtà non è stato altro che la somma di molteplici aggregazioni locali, nelle quali appunto un capo assicurava la **mistica** unità del tutto nell'immediato dell'esistenza dei singoli. Questa **immediata** mediazione lascia ognuno nella propria chiusura egotica, e visto che il legame con la figura dominante è verticale ed esclusivo, a volte perfino nella propria dimensione di anonimato. Nessuno si apre direttamente al **noi**, purtuttavia ognuno è unito all'altro - e qui generalmente ognuno è accanto all'altro - per mezzo di ciò che ha **immediatamente** all'esterno di sé, ma non nel modo della contiguità e cioè nel modo in cui è esterno l'altro che ognuno ha accanto a sé e che solo mediatamente ritrova come un altro con il quale è assieme, bensì per mezzo dell'altro quale figura dell'unica relazionalità qui possibile: quella **immediatamente** verticale ed unilaterale del capo carismatico. E a guardar bene è proprio questa **immediatezza** che nella storia della moderna teoria politica ha fatto spesso confondere questa forma di estrema alienazione politica con la democrazia diretta che è al contrario autentica liberazione e riappropriazione politica. La mediazione **immediata** consiste infatti in una relazione esclusiva e unilaterale, ed è perciò estrema alienazione: ciò che conta nel momento dell'assembramento è soltanto il flusso del comando che scende dall'alto verso il basso, sostenuto da un movimento contrario ma in sé inessenziale: qui la **capacità di volere**, trasmessa in un movimento che dal basso sale verso l'alto, è privata di tutti i suoi contenuti, pura astrazione della forma. Questa rozza e unilaterale relazione **rappresentativa** si differenzia dalla rappresentanza propriamente detta esattamente per questa assenza dei contenuti, che è poi l'assenza del **vincolo** che lega il rappresentante al rappresentato. Infatti la mancata soddisfazione da parte del rappresentante del bisogno - ormai colto nella sua astratta veste di bisogno individuale, ad esempio quale puro bisogno economico -, espresso dal rappresentato nel contenuto della sua **capacità di volere**, può divenire motivo di interruzione della trasmissione della stessa **capacità di volere**, e quindi presentarsi come un pericolo per l'esistenza stessa del rappresentante. Il momento elettivo è esattamente il riconoscimento positivo di questo vincolo proiettato nella sfera istituzionale. La rappresentanza propriamente detta (sociale o istituzionale) è solo pura mediazione. Nella democrazia diretta al contrario non vi è alcuna trasmissione di **capacità di volere**, in nessuna forma; vi è sul piano orizzontale della contiguità, solo il lento lavoro delle singole volontà che tendono a comporsi e fondersi in volontà collettiva: è pura immediatezza delle relazioni molteplici che i singoli intrattengono tra loro, senza che entri in gioco l'Astratto, e cioè senza che alcuna fuga verso l'alto possa interrompere la concreta continuità del processo. E', insomma, formazione orizzontale della volontà collettiva, nella quale il singolo non si aliena poiché è immediatamente la **sua** stessa volontà **singolare**, da lui stesso voluta e costruita. Invece nella relazione unilaterale, struttura portante

degli assembramenti - che oggi si presentano piuttosto come grumi o generici frammenti sociali -, ciascuno per essere sé nell'assembramento o nell'organizzazione del frammento, trasmette **direttamente** al potere carismatico la propria **capacità di volere** nella forma più astratta, nella forma dell'assoluta astrattezza, cioè come semplice forma: semplice richiesta di non essere solo. Qui la memoria del concreto soggetto collettiva nel quale si visse, è del tutto delegata, del tutto perduta: presente è solo, al di là di ogni contenuto, il primordiale bisogno di generica socievolezza, il quale, una volta soddisfatto nell'assolutezza del frammento, subito si rovescia nel suo contrario, in una generale e rabbiosa asocialità.

Così, mentre i partiti di massa riducono progressivamente al proprio interno lo spazio riservato alla rappresentanza sociale, e organizzano se stessi come semplici aggregati di rappresentanze istituzionali, divenendo sempre più **partiti leggeri**, mirati allo scopo, facilmente manovrabili dall'alto, pronti a rispondere ai comandi di un capo, il sociale diviene terra di nessuno, semplice luogo di esistenza della rete infinita dei terminali informativi. L'Astratto nella sfera politica ha così compiuto quasi per intero il suo percorso, sostituendo al lento e capillare lavoro della estrazione e raccolta della **capacità di volere**, che si svolgeva sul terreno stesso del sociale, la creazione del consenso e la raccolta della **capacità di volere** in modo del tutto anonimo, **indiretto**, per mezzo di una figura provvista di carisma istituzionale, l'unica veramente produttiva sulla scena delle comunicazioni di massa, capace cioè di creare ogni volta l'evento mediatico e su questo costruire la figura virtuale della sua rappresentatività. I processi di generalizzazione e intensificazione dell'Astratto non potevano più conservare e portare con sé al proprio interno l'ambigua figura del rappresentante sociale proprio in quanto, anche se costituisce, come abbiamo visto, il primo grado dell'astrattezza politica, ossia anche se equivale per il rappresentato al primo salto che è costretto a compiere nell'alienazione, è anche vero che nel trasmettere verso l'alto, verso le sfere della rappresentanza istituzionale, la **capacità di volere** ricevuta dal basso, veicola allo stesso tempo richieste e bisogni comunque reali, e fa conoscere con insistenza le rivendicazioni dei singoli rappresentati. E se è vero che, in quanto Astratto presente all'interno stesso del sociale, realmente stabilizza e riproduce l'atomismo dal quale esso stesso origina, passivizzando con la propria presenza e controllo i singoli rappresentati, è pur sempre vero che unifica astrattamente i singoli che **realmente** sono atomizzati. E proprio in quanto figura di confine, il rappresentante sociale può, una volta riemerso il soggetto collettivo, decidere di non confliggere con esso, e da esso farsi riassorbire, trasformandosi così di nuovo in suo strumento e funzione. Questa ambiguità e contiguità con il sociale, questa impurezza dell'astrazione originata da una debole **dialettica** disposta a volte a valorizzare in sé il principio della propria autodissoluzione, è senz'altro un ostacolo che oggi l'Astratto deve necessariamente eliminare per proseguire spedito lungo il percorso del proprio autoaccrescimento.

5. Dunque l'attuale **crisi** della rappresentanza mette in luce l'importanza teorica del concetto di rottura della continuità storica dei modi e delle forme in cui si esprime il collettivo sociale. Eravamo abituati a considerare i movimenti di massa secondo il modello operaio, ossia come un processo di ricomposizione dei singoli in una stabile struttura soggettiva, in una soggettività collettiva che certo può ricadere nell'oggettività e nella passività, ma sempre e solo a causa di forze ad essa esterne. Come abbiamo già accennato, la rottura di questo modello è prodotta dall'emergere di movimenti che si strutturano al loro interno in modo radicalmente diverso, caratterizzati come sono da un incerto persistere e da una loro interna debolezza, causa del loro veloce rifluire nella passività. Sono movimenti che depongono, quando ciò è reso possibile, i loro residui rappresentativi diretta-

mente nella sfera istituzionale, non avendo la rappresentanza sociale lo spazio in cui permanere. In questo caso, infatti, l'atomizzazione consiste in un rifluire dei singoli nella lontananza di un anonimato irraggiungibile, in una immediata perdita della loro visibilità sociale. Questi movimenti, non avendo a proprio fondamento reali e determinate parti di società, o classi sociali definite, posseggono una identità che risulta esser ogni volta generica ed estremamente comprensiva. La loro esistenza, del tutto interna alla sfera della circolazione, è fondata su di una unità istantanea ed esclusivamente coscienziale.

A questo punto non possiamo far altro che porci altre domande di fondo. Questa rottura è forse l'inizio di un processo irreversibile? E questo nuovo paesaggio sociale è forse il nostro futuro? Per poter dare una risposta compiuta dobbiamo riprendere il filo del discorso interrotto e rispondere compiutamente alla domanda iniziale: perché è stato possibile l'emergere di una soggettività collettiva potenzialmente stabile e permanente? E le radicali trasformazioni che ha subito la classe operaia hanno forse reso permanente il suo atomismo e la sua passività? La nuova forza-lavoro, questa **libertà** venduta sul mercato, è caratterizzata forse geneticamente dall'incapacità di organizzarsi in soggetto collettivo? La nuova macchina, la dispersione e l'isolamento dei singoli operai all'interno del nuovo processo produttivo, il loro confrontarsi sordo e conflittuale dentro la sfera del mercato; tutto questo ha forse reso stabile e permanente l'incapacità da parte della classe di trasformare le condizioni oggettive della propria composizione tecnica nella dimensione soggettiva di una propria composizione politica?

Non è facile rispondere. Necessario è tornare al confronto e approfondire l'analisi. La rottura storica della continuità ci riporta al concetto di soggettività collettiva ed è proprio attorno a questo concetto che ruota necessariamente tutta la riflessione. Inevitabili alcune ripetizioni. In un momento preciso della storia una parte ben definita della società si concentra in se stessa, supera la propria atomizzazione, trova una sua interna omogeneità, e i singoli che la compongono si riconoscono negli stessi valori universali e con essi costituiscono una propria identità collettiva. Poi il collettivo si fornisce di espressioni visibili, si autoorganizza, produce democrazia diretta, e nel far ciò estingue le fonti della propria alterità; confligge inevitabilmente con le rappresentanze - che da parte loro oppongono attiva resistenza.-., risponde all'azione repressiva delle istituzioni, esprime livelli alti e chiari di progettualità, occupa i luoghi della produzione, sperimenta l'autogestione, riunifica nella propria azione soggettiva la politica e l'economico, ossia tutto ciò di cui è riuscito a riappropriarsi, spezzando così in più punti il legame **dialettico** con l'Astratto. Si oppone a tutto quello che sbarrava la strada al processo della sua soggettivizzazione. Ma poi, più o meno lentamente, rifluisce nell'oggettività, ricade nella passività. E' stata la tragedia del nostro '900. Nella sconfitta le relazioni dei singoli si allentano, e velocemente si dissolvono: inizia un processo di atomizzazione, ciascuno si ripiega in se stesso e ritrova in sé l'unica dimensione della propria esistenza. E' la **vita privata**. E con questo ritrarsi di ognuno dal collettivo, si ricostituisce il dominio della sfera politica, e torna ad opporsi al meccanismo dello sfruttamento soltanto un silenzio impotente.

Se la complessità di questa **dialettica** viene ridotta alla sola constatazione che un **movimento di massa** (e non l'azione di un soggetto collettivo) emerge quando il **sistema** (e non una società determinata) è incapace di soddisfare le **aspettative** (e non le concrete rivendicazioni espressa nell'azione della riappropriazione) dei diversi **aggregati sociali** (e non di classi sociali chiaramente definite), noi abbiamo astratto dal molteplice dei fatti sociali per trarre da essi le note comuni, perdendo con ciò la verità dei soggetti reali. Naturalmente, come abbiamo accennato, i contenuti di un'azione, i bisogni e le rivendicazioni particolari non sono elementi insignificanti rispetto all'esistenza di un soggetto collettivo, lo diventano però se sono separati da questo contesto soggettivo in cui nascono e si espri-

mono, ovvero se sono fatti valere nell'analisi in questa loro forma generica: così presentati perdono la loro specificità poiché in questa forma non sono più elementi che caratterizzano la soggettività collettiva ma, al contrario, soltanto l'azione del rappresentante: ad esso sono stati trasmessi quale contenuto oramai astratto della **capacità di volere** e in questa forma astratta divengono il contenuto dell'azione rappresentativa. Nella realtà del movimento invece le rivendicazioni esprimono sempre una concreta universalità e in quanto contenuto diretto dell'azione collettiva sono interne al più generale progetto di riappropriazione. E' vero, attendono comunque delle risposte e, in quanto posseggono il lato della particolarità, si estinguono quando ottengono dei risultati positivi. Ma, proprio perché il lato della particolarità non è di esse la verità, proprio perché ciò che le caratterizza è di manifestare l'universale concreto, subito dopo si ricostituiscono a livelli più alti in modo da corrispondere adeguatamente alle esigenze di crescita della stessa soggettività.

All'interno della soggettività collettiva non domina la logica impersonale del **sistema**: è la libertà stessa del collettivo che non la rende possibile. Quando il soggetto collettivo emerge, il primo ostacolo che incontra è l'oggettività impersonale del **sistema**, il meccanismo di riproduzione dell'Astratto. Qui origina il conflitto, che è una opposizione tra il concreto che deve difendere la propria esistenza e liberamente espandere la propria presenza nello spazio e nel tempo, e l'Astratto che, al contrario, deve ricucire le proprie interne lacerazioni ristabilendo il legame **dialettico** con il concreto. L'emersione del soggetto collettivo è dunque la ribellione del concreto: quando con un atto **liberamente** determinato il concreto rifiuta di sé d'essere semplice manifestazione dell'Astratto, e per ciò stesso figura insignificante o concreto mistificato, sopprime in sé questa **dialettica** alienante e di sé il falso lato dell'apparenza.

Ma la **libertà** che accompagna l'atto di nascita del soggetto collettivo non è certo la mistica libertà dello spirito: è una libertà sempre in situazione, che faticosamente procede lungo il cammino del suo concreto comporsi. Sempre sono presenti condizioni storico-materiali che rendono possibile il costituirsi della **libertà** collettiva. E' questo un passaggio assai delicato. Un soggetto collettivo si costituisce, persiste nel tempo e si diffonde nello spazio, quando i singoli individui che lo compongono vivono stabilmente all'interno di una condizione comune e poggiano sulla materialità di un fondamento non atomizzante. Ma ciò non è sufficiente. Necessario è che questa condizione comune si presenti come negazione sostanziale e alienazione dei singoli che in essa vivono e operano. Il luogo della produzione, questo fondamento materiale storicamente determinato, è appunto il luogo dello sfruttamento e dell'alienazione: luogo in cui l'Astratto, il capitale quale valore che si valorizza, persegue il suo scopo realizzando, in quanto lavoro astratto in atto, le condizioni dello sfruttamento e la negazione della vita concreta degli operai. Questa condizione di radicale espropriazione, nelle molteplici relazioni delle coscienze tra loro, lentamente si rovescia in coscienza collettiva, acquista un sapere di sé proprio in quanto condizione espropriante vissuta in comune. Determinante è dunque il rapportarsi ed il lavoro delle coscienze tra loro. E la condizione perché ciò avvenga è che tutti siano immessi nella materialità di una vita in comune, e che l'essere in comune si presenti anche come contiguità fisica dei singoli. E' questa condizione un piccolo passo in avanti dell'analisi ma così formulata permane comunque nella sua genericità, ossia una condizione comune a più epoche e a più situazioni.

Dobbiamo chiederci, allora, come sia possibile che una società fondata sull'Astratto, in cui l'unico nesso sociale è rappresentato dallo scambio, possa consentire alle singole coscienze di comporsi in soggetto collettivo. Nella circolazione generale delle merci, o sfera generale degli scambi, gli uni sono rapportati agli altri certamente per mez-

zo di un nesso sociale, ma questo stesso nesso sociale è senz'altro particolare, storicamente determinato: in quanto nesso **unisce** gli uni agli altri, ma allo stesso tempo separa gli uni dagli altri poiché pone tra loro la mediazione astrattizzante della merce. Proprio nel loro essere sociale **tutti** sono mediati dalla merce: nello scambio la contiguità dei singoli, e perciò delle loro coscienze, viene spezzata dalla merce. Tutti si trovano **di fronte** agli altri, nessuno è **accanto** all'altro. Dentro questa situazione la coscienza dei singoli si ripiega in se stessa, si chiude all'altra coscienza avendo ormai posto sé come esclusivo **interesse riflesso in se stesso**. E' qui che origina realmente la **vita privata**. Infatti ciò che può residuare è solo uno spazio posto apparentemente al di fuori del sociale: è appunto lo spazio insulare del privato, luogo questo del consumo e degli affetti, in cui il singolo incontra l'altro in quanto singolo. E' l'immagine speculare dello scambio: qui la separatezza non è rivolta all'esterno verso il sociale, come quando il singolo spinto dai propri bisogni si rivolge al mercato, ma all'interno di sé, verso la propria intimità, che è intimità realmente assolutizzata, ossia privata della dimensione del **noi**. All'interno di questo spazio la merce non si scambia ma si consuma e si estingue. Nella circolazione semplice delle merci, ovvero nella sfera generale dello scambio (e come vedremo proprio in quanto generale storicamente determinata, cioè specificatamente capitalistica), è posto in essere e domina un processo di reale eguagliamento, un reale procedimento astrattivo, che è poi un momento necessario alla vita stessa dell'Astratto, momento del suo processo circolare di accrescimento. A questo punto è necessario aprire una seconda parentesi poiché la sfera degli scambi sembra tuttora mantenere intatto il proprio arcano (si veda la **Parentesi 2**).

6. Torniamo al punto che avevamo lasciato in sospeso. Ora che abbiamo ridato spessore reale allo scambio, ricollocandolo al giusto posto che occupa all'interno della processualità circolare del capitale, siamo in grado di fondare correttamente l'atomismo generale prodotto dalla merce. Ogni figura fenomenica dell'Astratto possiede sempre un aspetto **economico** e un aspetto **politico**: sono due sfere che si compenetrano e giocano l'una accanto all'altra, l'una in funzione dell'altra. Il generale atomismo **economico** può render conto del generale atomismo **politico**, mentre quest'ultimo, a sua volta, fornisce l'elemento entro cui il primo porta ad effetto la sua azione: sono due aspetti di un medesimo processo, le due sfere in cui si manifesta la vita dell'Astratto. La relazione che le unisce non consiste in una semplice o formale analogia, ma esprime reali corrispondenze.

La molteplicità dei capitali che vivono e operano separatamente e indipendentemente l'uno dall'altro, non rappresenta il vero atomismo, anche se quest'ultimo ha in quella molteplicità il proprio fondamento. Il vero atomismo è quello capillarmente diffuso su tutto il territorio sociale: tutti, singolarmente e genericamente intesi, vivono, a causa della presenza mediatrice della merce, nell'insularità della propria **vita privata**. Insomma, se per un verso il mercato è il nesso sociale necessario ai **molti capitali** per ricomporsi nell'unica figura del capitale, la presenza della merce, che il mercato stesso generalizza a tutta la società, nel momento stesso in cui realizza il nesso sociale per i singoli capitali, produce in tutta la società un reale atomismo e una separatezza che attraversa tutti indifferente. E' così che si costituisce l'insularità di ognuno come propria **vita privata**: la causa di quest'ultima è dunque la presenza mediatrice e dirimente della merce, e non come pensava Hegel la generica **proprietà privata**, poiché nella società della generale espropriazione pochi e non significativi sono quelli che posseggono qualcosa oltre le proprie braccia (ed ora oltre la propria coscienza). La figura del **proprietario privato**, intesa come reale figura generica, viene dopo e trova il proprio fondamento solo sulla reale **vita privata**. Così la catena delle determinazioni ha inizio con l'accentramento della potenza

generale della società in poche mani, ma questo accentrarsi non può essere considerato come una semplice proprietà privata, consistendo infatti soltanto nel frammentarsi dell'essenza stessa della società. Poi sarà lo scambio che con la sua azione livellante farà astrazione da chi è in possesso dei frammenti della potenza sociale e da chi nella separazione è in possesso soltanto dei propri bisogni: è così che storicamente emerge la figura generica ma in sé realissima del **proprietario privato**.

Perciò per tutti la merce, prima ancora d'essere nesso sociale, è causa di atomismo. O meglio nel momento in cui pone l'uno di fronte all'altro e ognuno separatamente dall'altro, è anche nesso sociale. Ma essendo questa ricomposizione delle singole vite private luogo in cui opera l'astratto eguagliamento, l'astratto livellamento, ossia opera un nesso sociale alienato, è anche il luogo in cui, come abbiamo detto, vengono a formarsi figure reali o realmente generiche quali quelle del **proprietario privato** e del **produttore privato e indipendente**. Figure effettuali e non mere apparenze dietro le quali si nasconderebbe una realtà essenziale diversa dall'Astratto: al contrario sono la presenza stessa dell'Astratto così come vive nella concretezza degli **uomini**: il processo di produzione della forza-lavoro, ad esempio, è un **reale** processo privato di produzione, e in questo processo il produttore è anche un **reale** possessore privato di merci, così come lo è colui che produce tutte le altre merci esistenti: è lo scambio che eguaglia e pone come reali queste generiche figure. Non avevamo detto forse che la circolazione semplice delle merci proprio in quanto massimamente generica, risultava essere ciò che è più storicamente significativo? E non è proprio in forza di quella genericità che abbiamo scoperto il processo produttivo della forza-lavoro ed anche la condizione del produttore di questa merce che è anche un **proprietario privato** che va sul mercato a vendere l'unica merce capace di produrre? E non è proprio la determinatezza storica di quella genericità che ha messo in luce la classe degli espropriati come i **tutti** della società?

Quindi lo scambio è un nesso **necessario** soltanto per i singoli capitali proprio in quanto sono **già** posti storicamente gli uni separatamente dagli altri, ma al contrario reale e immediata forza atomizzante per tutta la società, la quale, se pensata in assenza della merce, non mostra d'essere **storicamente** già atomizzata. Ed è proprio così, infatti, in determinati momenti storici compaiono parti significative della società che riescono a sconfiggere al loro interno l'atomismo e a ricomporsi come soggettività sociale. E' il problema che avevamo posto inizialmente: se il nesso sociale generale concretamente separa e astrattamente riunifica (cioè riunifica rendendo permanente l'atomismo di tutti), come è possibile che emerga dal sociale un soggetto collettivo?

Nello scambio, infatti, la coscienza dei singoli è **riflessa in sé**, chiusa in se stessa, genericamente eguagliata all'altra coscienza, ma al tempo stesso da essa separata. Qui le figure sono chiuse monadicamente in se stesse ma astrattamente eguagliate tra loro. Abbiamo detto che lo scambio astrae dalla concreta particolarità dei contraenti per metterne in risalto l'elemento comune e fare di esso, nella separazione dell'astratto, il vero soggetto. Nello scambio entrambi i contraenti, dipendendo dalle loro reciproche merci, sono in conflitto tra loro: ognuno è chiuso nel proprio interesse esclusivo, ma al tempo stesso dipende dalla merce dell'altro. Qui ognuno è la negazione dell'altro. La coscienza che qui origina è assieme generica e monadica: generica poiché nel considerare sé traslascia la propria particolare condizione sociale e tratta se stessa come coscienza dell'uomo generico; monadica poiché rivolta esclusivamente a se stessa in difesa del proprio interesse egoistico ed egotico, ossia di un interesse esclusivo, privo di legami solidali, considerato a prescindere dalla propria particolarità storico-sociale. E' questo un mondo rovesciato: qui nelle figure concrete dell'operaio e del capitalista si incarna l'Astratto quale uomo generico, dissol-

vendole appunto come particolarità e differenza specifica. Lo scambio imprigiona tutti nel medesimo meccanismo astrattizzante, attraversa indifferentemente tutte le classi per scomporle in tanti individui astrattamente eguali, separati e in conflitto tra loro. Questo semplice fatto, questo reale scandalo, non è stato mai sufficientemente analizzato: oggi che il mercato domina e le classi sembrano essersi del tutto dileguate, sarebbe bene comprenderlo a fondo. Sul mercato l'operaio pone di fronte a sé l'altro operaio come uomo generico e tratta se stesso allo stesso modo. Come compratore, e cioè in D-M (M-D'), l'operaio è indifferente nei confronti del venditore e ancor più nei confronti dell'altro compratore; ma come venditore dell'unica merce che possiede, e cioè in M-D (D-M), è ostile nei confronti del compratore poiché è costretto dalla necessità a vendergli l'unico bene che possiede, e ancor più ostile nei confronti dell'altro venditore poiché suo temibile concorrente, minaccia per lui costante che gli venga sottratta la possibilità di realizzare la vendita della sua unica merce.

7. Sul terreno del mercato e dello scambio, la fusione del soggetto collettivo non ha alcuna possibilità di realizzarsi. Il luogo di questa realizzazione è altrove, altrove si realizza la particolare fusione delle coscienze che costituisce la classe in soggetto. Nella sfera della circolazione semplice delle merci l'operaio si presenta di volta in volta come venditore e compratore: acquista con il denaro le merci necessarie alla propria sussistenza ed esce dal mercato per consumare queste merci acquistate. Noi sappiamo che il luogo in cui avviene questo consumo è anche il luogo di produzione della particolarissima merce forza-lavoro, purtuttavia da questo lato non accade nulla, poiché l'uscita dalla sfera della circolazione significa l'entrata nella dimensione monadica della vita privata: gli operai dentro questo passaggio non hanno nessuna possibilità di incontro e di aggregazione. Al contrario nello scambio M-D (D-M) si verifica come sappiamo una transazione particolare: la compravendita della forza-lavoro. Dentro questo passaggio l'operaio si presenta singolarmente e **liberamente** di fronte al singolo capitalista e scambia la sua merce contro il salario. E, visto che **il consumo della forza-lavoro, come il consumo di ogni altra merce, si compie fuori del mercato, ossia della sfera della circolazione**, il capitalista, comperata la merce forza-lavoro esce da questa sfera ed entra nella sfera **privata** della produzione per consumare nella **sua** fabbrica la merce appena acquistata. Si entra così nel **segreto laboratorio della produzione**. Ed è esattamente entro la sfera della produzione che nasce la soggettività operaia. E' dentro la fabbrica (naturalmente parliamo qui della fabbrica fordista) che gli operai solidarizzano e **assembrano le loro teste** unificandosi come classe e producendo la propria soggettività: il processo produttivo capitalistico è stato fin qui non solo il luogo di produzione di valore e plusvalore, ma anche di soggettività operaia. E questo per ragioni particolari. Ciò che salta immediatamente agli occhi, lo avevamo già visto, è che gli operai dentro la fabbrica, vivendo tutti la medesima condizione di sfruttamento e di alienazione, trovano nell'interesse comune il proprio interesse particolare, quell'interesse che nella sfera della circolazione avevano del tutto smarrito. Ma ciò non è sufficiente a spiegare la formazione di uno stabile soggetto collettivo.

Come valore d'uso gli operai singoli entrano in fabbrica per produrre con il **loro** lavoro astratto valore e plusvalore. Qui, nel processo produttivo, una condizione particolarissima che a prima vista può sembrare secondaria, permette alle coscienze dei singoli di compenetrarsi tra loro senza incontrare ostacoli, e così di permanere unite nel tempo, e unite di espandersi nello spazio. Infatti gli operai in fabbrica non scambiano tra loro il prodotto del loro lavoro: nella fabbrica l'operaio parziale non produce merci, è solo il prodotto comune degli operai parziali che si trasforma in merce, ma appena esso si è tra-

sformato in merce è già fuori della fabbrica, è già sul mercato. Nel processo produttivo dunque non compare la merce, e comunque è assente lo scambio. Nella cooperazione gli operai si trovano l'uno accanto all'altro **senza** l'ostacolo della merce, in un rapporto tra loro diretto e immessi immediatamente in una condizione comune. Nella fabbrica ognuno si riconosce nell'altro e identifica liberamente il proprio interesse con l'interesse dell'altro. Qui, nella fabbrica, sono possibili, per la condizione materiale del **non-scambio**, il contatto diretto delle coscienze tra loro e la fusione generale, cioè il confluire di tutte le coscienze in un soggetto collettivo. L'unica vera risposta all'atomismo sociale ha avuto fin qui come presupposto materiale il **non-scambio**, l'assenza dal luogo delle grandi concentrazioni operaie della mediazione della merce, della merce in quanto merce. Nessun'altra classe o parte del corpo sociale ha avuto questa possibilità di espressione soggettiva: tutte le altre parti del corpo sociale possono vivere soltanto momenti di fusione esclusivamente coscienziale, priva cioè del fondamento materiale che rende stabile nel tempo il compenetrarsi delle coscienze tra loro, e perciò condannata a ricadere su se stessa per moto proprio; oppure trovare la propria unità mediante organizzazioni e istituzioni separate ed astratte, rette dalla logica dell'inversione di soggetto e predicato. Così la fusione delle coscienze interna alla classe operaia, il costituirsi della sua soggettività, è sorretta e **riprodotta** nel tempo dalla materialità del **non-scambio**: solo l'intervento esterno, la reazione del capitale e delle istituzioni, può spezzare e disarticolare l'organizzazione della democrazia diretta - che è la struttura stessa della soggettività collettiva - , e ricacciare i singoli nella sfera della circolazione, là dove domina il generale atomismo. Ma sul terreno materiale della fabbrica, là dove invece è assente la merce e ognuno svolge un lavoro parziale all'interno di un lavoro collettivo, inevitabilmente cresce la fitta rete dei rapporti interindividuali, diretti, immediati, premessa indispensabile della fusione e dell'autorganizzazione. La stabilità (**relativa**) della fusione operaia, priva cioè al suo interno del principio di autodissoluzione che caratterizza tutte le altre fusioni, è dunque resa possibile dalla sottostante base materiale che, appunto, riproducendo se stessa, riproduce costantemente le condizioni della stessa fusione.

All'interno della soggettività - questo stato generale non alienante - le particolarità vengono salvaguardate e valorizzate proprio in quanto particolarità, cioè espressioni immediate di concreta universalità: qui l'universalità non è conquista riflessiva del singolo che nel dover far proprio un universale astratto, una ipostasi, deve sopprimere sé in quanto reale particolarità, così come è in Hegel, ma è al contrario intenzionalmente ricercata e costruita nel contatto immediato e irriflesso che si stabilisce orizzontalmente e direttamente tra le coscienze dei singoli. Essendo poi uno dei contenuti della fusione la consapevolezza che i singoli hanno del proprio essere espropriato e alienato, la soggettività che nasce sul fondamento materiale del processo produttivo, rivolgerà necessariamente l'azione alla riappropriazione.

Le distanze e le divisioni spaziali, che la struttura stessa del processo produttivo determina all'interno della classe operaia, non costituiscono un vero ostacolo per il processo di unificazione e di espansione poiché la condizione di omogeneità, di concreta unità, in cui vivono i vari collettivi parziali e tra loro spazialmente separati, rende possibile un controllo permanente sull'agire di quei singoli che dagli stessi collettivi parziali vengono prescelti quali strumenti di unificazione nelle istanze di coordinamento. In questo caso l'unificazione della volontà generale non è esterna al soggetto: qui la volontà generale non è astratta, è al contrario del tutto concreta, poiché nel processo lungo il quale viene progressivamente formandosi non subisce rotture, mai in nessun momento si verifica il salto nell'alienazione della rappresentanza. Infatti l'istanza del coordinamento non costituisce un livello superiore di direzione politica, ma solo un luogo d'incontro tra **delegati-**

non-rappresentativi, ossia tra singoli che agiscono rigorosamente nei limiti di un mandato imperativo e che sono provvisti di una delega revocabile in ogni momento: è esattamente in questa permanente possibilità di controllo e di revoca che consiste la democrazia diretta, l'unica struttura **organizzativa** che può costituirsi all'interno dei processi fusionali delle coscienze. E questa permanente possibilità di controllo e revoca è resa possibile dal permanere dell'unità e dell'omogeneità dei collettivi parziali di base, disseminati nella molteplicità spaziale del processo produttivo: è insomma la loro unità interna, la loro presenza soggettiva, che li pone nella possibilità di mantenere i legami in modo diretto con il proprio delegato, che qui è semplice e rigorosa funzione: qui è reso possibile mantenere stabilmente il delegato nei confini della sua naturale funzione di strumento. Se la volontà generale è concreta, cioè espressione diretta di una soggettività, mai si oggettiva alienandosi in un delegato sciolto da ogni legame, ossia in un rappresentante, mai si separa dal corpo collettivo che la esprime.

Nella realtà della democrazia diretta è rimesso sui piedi ciò che è rovesciato nella realtà della società capitalistica, ma quando il collettivo si disgrega al suo interno e i singoli che lo compongono sono ricacciati nella insularità della condizione atomistica, perde inevitabilmente la capacità di mantenere il controllo sui propri delegati: permane nel luogo fisico della produzione il gruppo dei singoli che costituiva il collettivo, ma ora spogliato della sua soggettività. Come abbiamo accennato all'inizio, quel che accade in questo caso - visto che la volontà dei singoli per sua natura non può essere trasferita (così come il lavoro non può essere venduto), ma può solo, se vuole ritrovare la sua effettuale potenza, confluire con le altre volontà nel soggetto collettivo e lì ricomporre la concreta volontà generale -, quel che accade è che i singoli, dal luogo della loro reciproca separatezza e nella speranza di ritrovarsi nuovamente all'interno del collettivo riunificato, trasferiscono a chi nel passato svolse come strumento funzioni di coordinamento, la propria **capacità di volere**, facendo così del passato delegato il loro attuale rappresentante. Questa è dunque l'origine del rappresentante sociale. Il partito è l'organizzazione volontaria di questi rappresentanti: vive nel mondo separato della politica, perdura nel tempo, unifica astrattamente, ma assieme, in quanto soggetto ipostatico tende a riprodurre di continuo le condizioni del reale atomismo dal quale origina e viene a sua volta alimentato.

Quando però i singoli ritrovano l'omogeneità al proprio interno ricostituendo l'unità delle coscienze, allora le condizioni che rendono possibile la riappropriazione della propria concreta volontà collettiva sono nuovamente date. Ed è proprio la presenza di questa volontà concreta, diretta e immediata, del soggetto che inceppa e fa saltare il meccanismo preesistente della trasmissione di **capacità di volere**, rendendo così superflua la presenza stessa del rappresentante. Esattamente per queste ragioni, per questa sua reale opposizione, il soggetto collettivo incontra come suo primo ostacolo il complesso delle rappresentanze già costituite in partito, ma ora svuotate di ogni reale significato: l'emergere della soggettività collettiva non è un'azione offensiva nei confronti della rappresentanza, anche se di fatto risulta essere di quest'ultima l'opposizione più radicale, l'avvio del processo della sua estinzione. La sua conflittualità è quindi sempre reattiva, difensiva. La vera azione offensiva, l'opposizione attiva, mirata e disgregante, è invece quella della rappresentanza che di fronte all'interruzione della trasmissione di **capacità di volere**, percepisce immediatamente il pericolo, ossia il fatto che è stata messa in discussione la sua stessa esistenza. Così, anche se la trasmissione della **capacità di volere** viene interrotta, l'azione della rappresentanza può essere comunque svolta: infatti nelle mani del partito pur sempre rimangono l'oggettivo meccanismo del potere e l'organizzazione della forza, e perciò la possibilità di poter reagire e reprimere. La rappresentanza sa che

l'omogeneità e l'unità dei collettivi parziali sono la sua pratica negazione. Sa quindi anche che il separarsi dei delegati dal collettivo, il loro liberarsi dal controllo della base - questo rovesciamento della funzione in soggetto e del soggetto in funzione, ossia questo salto dalla non-rappresentatività del delegato alla sua rappresentatività -, è sua esigenza vitale, e che ciò può divenire nuovamente effettuale disgregando il collettivo di base, reintroducendo in esso l'atomismo, favorendo l'isolamento dei singoli, alimentando la loro reciproca conflittualità, favorendo insomma la dimensione egotica della coscienza, ossia tutti quegli elementi coscienziali nati entro la sfera del mercato e degli scambi. Le rappresentanze, dunque, agiscono fundamentalmente sulle coscienze, utilizzando tutta la forza della propria organizzazione: si fanno valere antichi legami, memorie e fedeltà, nel tentativo di convincere alle proprie ragioni i singoli del collettivo, si introducono divisioni politiche, si cooptano negli organismi rappresentativi i delegati di base, si alimenta la diffidenza e la paura, ma sopra ad ogni altra cosa si presenta la propria unità come l'unica unità possibile e tutto ciò che contrasta questa astratta unità come fonte di disgregazione e principio di sconfitta. Ovunque siano presenti i rappresentanti gli uni vengono posti contro gli altri. Ma da tutto questo non sortirebbero effetti duraturi se al contempo da parte del capitale non venisse messo in moto un processo di disarticolazione della struttura materiale del processo produttivo, e se non si creassero le condizioni del prevalere della sfera del mercato su quella della produzione. Lo Stato poi come suprema unità della società, con la sua forza repressiva, e i *mass-media* con la loro capacità di penetrare capillarmente in tutte le zone del sociale, chiudono il cerchio della reazione **sistemica**.

Il ciclo di lotte che ha inizio nel '68-'69, ma già apparso con le lotte dei primi anni '60, trova così di fronte a sé come primo ostacolo le rappresentanze sociali già da tempo costituite in partito e nate all'interno di passati cicli di lotte. Quando inizia il suo declino nuove rappresentanze sociali nascono, e quelle già storicamente presenti (attive nel determinare questo stesso declino) ritrovano la propria legittimazione. La rappresentanza sociale storicamente già costituita riorganizza la propria presenza nel sociale: si rende nuovamente visibile nei luoghi di vita dei rappresentati, ristabilisce i canali di trasmissione della **capacità di volere**, e nello stesso tempo trae dalla nuova situazione i contenuti della propria azione rappresentativa. Come abbiamo già visto, tutto questo oggi va rapidamente riducendosi per essere riassorbito **direttamente**, o meglio mediante i mezzi di comunicazione di massa, dalla rappresentanza istituzionale.

La contrapposizione fin qui è stata netta: da una parte il soggetto collettivo, dall'altra i rappresentanti. Rispetto però alla rappresentanza sociale l'analisi deve essere più articolata poiché la contrapposizione a volte non è così netta. E' vero, quando emerge la soggettività collettiva trova immediatamente come ostacolo la rappresentanza sociale già da tempo costituita, nata dalle ceneri di passate soggettività. Questa rappresentanza, lo abbiamo visto, alimenta la propria legittimità rivolgendosi contemporaneamente verso il basso, per affondare le proprie radici nella passività del sociale e nella memoria di passati cicli di lotte, e verso l'alto per organizzare un **controllo** sulle proprie rappresentanze istituzionali. E' questa una rappresentanza sociale quasi sempre insensibile di fronte al mutare delle condizioni sociali e della composizione di classe. Di fronte all'emergere della nuova soggettività collettiva raramente rimane neutrale e praticamente mai si nega come rappresentanza per farsi strumento di crescita del nuovo collettivo emerso.

Particolare però è il discorso sulla rappresentanza sociale di origine sindacale. Questa rappresentanza sociale formalmente non ha alcun rapporto diretto con le rappresentanze istituzionali: è forse questo un elemento che ha giocato in suo favore. Infatti in questo ultimo ciclo di lotte pezzi significativi dell'organizzazione sindacale si sono trasformati in **strumento** del collettivo, e hanno costituito per un breve periodo canali di co-

municazione orizzontale e momenti di generalizzazione delle lotte. Non è da credere che ciò sia avvenuto in modo spontaneo e indolore. Anche in questo caso per il sindacato è stata una breve parentesi aperta con forza dall'operaio-massa. Fu così piegato alle esigenze dei gruppi omogenei e dei consigli: questa nuova composizione di classe, struttura materiale della nuova soggettività emersa, costrinse il sindacato delle commissioni interne ad una dura e radicale conversione. Nacque il **sindacato** dei consigli che fu in parte strumento di unificazione della soggettività, di stabilizzazione dell'identità e di generalizzazione delle lotte: furono con coerenza difesi l'egualitarismo e la rigidità operaia, i due cardini fondamentali della struttura e della vita stessa della soggettività del collettivo. Questa esperienza fece in parte vivere all'interno dell'organizzazione storica del sindacato le **forme** della democrazia diretta. Ma ben presto la parentesi fu chiusa: in ampi settori del sindacalismo di professione fin dal '73 cominciò a manifestarsi una forte insofferenza, e fu con l'Eur che le rappresentanze storiche e la burocrazia sindacale ripresero il sopravvento sancendo così la fine del sindacato dei consigli.

8. Quando il nuovo soggetto collettivo accenna ad un momentaneo ripiegamento e si avvia un breve periodo di passività - stato questo che pur non rappresentando una rottura del ciclo della soggettività, è comunque determinato da un qualche grado di atomismo -, **libera** sempre un certo numero di **avanguardie interne**, sempre separa da sé in qualche misura i propri delegati, ossia tutti quei singoli che in vari modi avevano dato visibilità alla sua azione, fornito punti di riferimento, offerto momenti strumentali di concreta unità; **libera** tutte queste sue funzioni le quali trovandosi come sospese nel vuoto, sono già di fatto rappresentanze, e in quanto tali tendenti a raggrupparsi in partito, organizzarsi in piccoli gruppi nella speranza di poter resistere alla passività incipiente e di poter testimoniare con la loro presenza l'esistenza della soggettività. La **quasi**-esternità di questi gruppi organizzati di nuove rappresentanze sociali provenienti dall'interno stesso del movimento, fa di essi un **soggetto** debole all'interno del quale vengono salvaguardati non solo i contenuti, i valori e il grado di antagonismo, ma anche la memoria del soggetto collettivo da poco rifluito, proprio in quanto reale soggettività. Di modo che, nel momento in cui questa stessa soggettività accenna a riemergere, più difficile è per queste nuove rappresentanze sociali, in conflitto con quelle storicamente già costituite, mantenere ferma la propria funzione rappresentativa. La nascita, la vicinanza ideale, il vivo ricordo del proprio essere stato funzione, determinano quasi sempre lo scioglimento di fatto del gruppo nel movimento in ripresa, e il passaggio dall'essere rappresentanza all'essere di nuovo strumento della reale soggettività. Permane in molti casi lo scheletro organizzativo, la produzione di stampati a nome del gruppo, i luoghi fisici dell'incontro e della discussione, ma tutto ciò risulta avere ora un significato diverso: tutto ciò risulta essere un'articolazione organizzativa del più generale soggetto collettivo. E così accade che nell'agire complessivo di uno stesso militante, possiamo individuare un'azione compiuta come rappresentante e successivamente un'altra svolta invece sotto il controllo del collettivo sociale e perciò nelle vesti di suo rigoroso strumento. Crediamo che questa sia la storia che si è andata svolgendo lungo tutti gli anni '70: certo, il mantenere questa debolezza come caratteristica della propria soggettività politica non è stato assunto come comportamento da tutti i gruppi organizzati, ma sicuramente da quelli che più o meno consapevolmente avevano intuito l'importanza rivoluzionaria della **semplice** esistenza o presenza in quanto tale di **un** soggetto collettivo.

Gli anni '80 sono gli anni della sconfitta operaia e, come già detto, della nascita di movimenti con caratteristiche strutturali del tutto diverse. La **rivoluzione** informatica

che investe in questi anni il processo produttivo, sconvolge radicalmente l'organizzazione del lavoro: al lavoro ora si chiede di svolgere un'azione esclusivamente coscienziale che interagisca con la logica binaria della macchina informatica. Il lavoro alla catena di montaggio viene progressivamente sostituito dai bracci meccanici del robot. E' la fine dei gruppi omogenei e della rigidità operaia, la fine lenta ma irreversibile della fabbrica fordista quale luogo di grandi concentrazioni operaie e della contiguità fisica degli operai tra loro. La cooperazione degli operai in fabbrica mediata, come era stata fino ad allora, dalla macchina, si rovescia nella cooperazione delle macchine tra loro mediata ora dai singoli operai. Questa trasformazione spezza ogni legame, divide, isola gli uni dagli altri cristallizzando le coscienze che ora sono direttamente messe al lavoro. Il passaggio dal lavoro manuale inintenzionale al lavoro intenzionale delle coscienze rappresenta una rottura storica di tale radicalità e profondità da dissolvere nel nulla la visibilità operaia: l'identità della passata composizione di classe è disgregata e muta, quella della nuova non accenna ad emergere. Il passato lavoro, trasferito progressivamente ai confini del sistema, ha perso di sé l'immagine del soggetto; mentre il nuovo lavoro non sa ancora trovare se stesso, rapportarsi a sé in quanto identità definita, in quanto consapevolezza di una condizione vissuta in comune, poiché ora è la stessa coscienza messa al lavoro, risucchiata dalla macchina, intrappolata in una alienazione che non ha pari nella storia del lavoro. Nella necessità di sconfiggere la composizione di classe dell'operaio-massa, l'Astratto ha dovuto compiere un atto di radicale sussunzione e operare un salto in se stesso di cui ancora non possiamo calcolare tutte le conseguenze. Ma certo sappiamo che è nel **concetto** stesso di questo nuovo lavoro la possibilità di una generale disarticolazione del processo produttivo e una totale frammentazione dell'organizzazione del lavoro. L'unità della merce che corrispondeva quasi sempre all'unità del luogo fisico in cui veniva prodotta, può oggi essere scomposta in tanti processi lavorativi parziali rispetto ai quali il *continuum* del tempo e l'unità dello spazio non giocano più alcun ruolo. Il trasferimento nello spazio da un luogo produttivo all'altro, dei semilavorati sembra essere l'unico residuale lavoro che unifica il processo produttivo della merce: ma non a caso proprio all'interno di questo settore viene stimolato e sviluppato programmaticamente l'egoismo della piccola imprenditoria.

9. Un'ipotesi può essere formulata. Il privato - la vita che si svolge chiusa in se stessa - è, abbiamo detto, una realtà speculare a quella del mercato, è interna e totalmente dipendente da questa sfera. Ora non è del tutto infondato ipotizzare un processo tendente ad una divaricazione spaziale sempre più netta tra il processo produttivo materiale e l'organizzazione del lavoro, con la conseguente desertificazione del primo e la polverizzazione o localizzazione del secondo negli infiniti luoghi atomistici del privato: un processo lavorativo paradossalmente **interno** alla stessa sfera degli scambi, in essa occultato e disperso. Così, in questo caso, l'atomismo avrebbe cancellato definitivamente il luogo di formazione della soggettività collettiva. E' questa una possibilità inscritta nella struttura stessa del nuovo lavoro. Allora ci chiediamo: dove, come e quando la nuova classe operaia potrà ricostituire la propria identità e riemergere come concreto soggetto collettivo? Di certo sappiamo soltanto questo: che, nella misura in cui la sfera della produzione si va scomponendo e assieme il processo lavorativo compenetrando con la sfera atomistica della vita privata, non possiamo più identificare, come abbiamo fatto finora, il processo produttivo con la fabbrica quale luogo del lavoro operaio. Mai abbiamo pensato che la fabbrica, grande o piccola che fosse, potesse venir meno quale fondamento materiale della ricomposizione in soggetto della classe, ossia quale luogo del non-scambio all'interno del quale l'assenza della merce permette alle coscienze dei singoli di rapportarsi direttamente tra

loro. Nell'ipotesi formulata la fabbrica diviene invece luogo abitato quasi esclusivamente dalle macchine.

Se è vero che la tendenza di fondo del processo in atto è quella che abbiamo descritto, nulla comunque deve essere dato per scontato. Permane ferma la convinzione che un soggetto collettivo è tale solo se concretamente poggia sulla compenetrazione e la fusione delle coscienze tra loro. Può darsi che in un prossimo futuro questi due momenti (il compenetrarsi e la fusione, o meglio la fitta rete delle comunicazioni delle coscienze tra loro e il momento reale della fusione da cui emerge in tutta la sua concretezza e forza il soggetto collettivo) si presenteranno come momenti distribuiti in tempi e spazi diversi.

E' da tempo che Melotti ci ripete che la complessità del presente è grande: in essa convivono antichi e nuovi lavori, antiche e ancor più grandi nuove miserie. La dispersione delle grandi concentrazioni operaie al centro del **sistema** sono processi appena avviati e comunque contemporanei a processi di ricostituzione di nuove concentrazioni di lavoro manuale alla sua periferia. E questo fa pensare ad un lungo periodo in cui conviveranno nuovo lavoro al centro e lavoro manuale alla periferia in uno scambio organico di funzioni. Teniamo fermo anche questo altro punto: i processi di riagggregazione della classe prenderanno avvio necessariamente nel luogo in cui più alto è il livello qualitativo dello sviluppo, e questo è sempre il centro del **sistema**, il punto della sua maggiore vulnerabilità. E non è un caso che proprio qui la disoccupazione da esercito salariale di riserva, si sta rapidamente trasformando in uno stato permanente e strutturale, in una **non**-società: tutto ciò è funzionale al mantenimento di un equilibrio che per il capitale si va facendo sempre più precario e instabile: infatti, se per un verso il processo lavorativo si va sempre più polverizzando, disperdendosi nello spazio e nel tempo, per un altro però il nuovo lavoro porta con sé, proprio in quanto lavoro concreto, un alto grado di omogeneizzazione. Ma non solo. La coscienza ora messa al lavoro sempre più si dimostrerà come una contraddizione insostenibile per il capitale: ora il capitale necessita di una merce che è in sé una **semplice** astratta potenzialità di coscienza intenzionale (già qui il primo paradosso: una coscienza in potenza è possibile?), cioè di una **libertà in potenza** la quale nel momento stesso in cui è acquistata (ed è questo il secondo paradosso in cui si risolve il primo) viene di fatto negata proprio in quanto libertà in atto, che è poi, appunto, proprio quel **lavoro** di cui oggi necessita il capitale. La contraddizione è mortale.

Quando la coscienza, che ora **sa** di sé soltanto in un modo irriflesso - che è anche il modo del suo lavoro -, immersa com'è in sé e nel lavoro che svolge senza distanza da sé e disorientata da questa sua nuova condizione, e quindi priva di una visione critica di sé; quando la coscienza, dicevamo, conoscerà in modo riflessivo e quindi critico, la condizione paradossale in cui è immessa, allora nulla potrà resisterle. Poiché qui, ora, per la coscienza non si tratta più di evadere e di abbandonare il corpo che lavora ai suoi automatismi, per poter **liberamente** immaginare e pensare, ma anche per poter riflettere criticamente sulla propria condizione e cercare un contatto con la coscienza che le si trova accanto, - ora non può più evadere essendo essa stessa assorbita del tutto nel lavoro totalizzante che deve svolgere in prima persona, può solo abbandonare il corpo alla passività dei suoi ciechi bisogni. Ma se ciò accadesse, questo stesso atto di presa di distanza da sé e dal lavoro che svolge, si configurerebbe come una **immediata** sospensione e come una tendenziale soppressione della stessa condizione alienante in cui vive. Ma è sola. E lungo, pensiamo, sarà il tratto che dovrà percorrere per raggiungere l'altra coscienza, che ora non le è più accanto ma spersa negli **infiniti** punti del nuovo processo lavorativo.

Ma abbiamo affermato che nulla potrà resisterle. Illusorio purtuttavia sarebbe pensare che il mezzo e al tempo stesso il luogo della ricomposizione delle coscienze tra

loro possano essere ricercati all'interno del paesaggio telematico: ogni terminale è potenzialità di lavoro, di scambio, di gioco, di studio e di relazione. Questa sua totalitaria presenza, che tendenzialmente investe tutte le attività umane, è anche totale isolamento reale: è l'ostacolo, ciò che resiste. Qui il soggetto collettivo, entro questi confini, sarebbe divorato dalla virtualità, e un soggetto collettivo virtuale sarebbe per natura privo di qualsiasi forza, non sarebbe un soggetto capace di trasformare la struttura reale della società, non sarebbe affatto un soggetto: credere in una ricomposizione o fusione virtuale significherebbe cadere in un inganno e rimanere prigionieri dell'Astratto, poiché la virtualità è il suo stesso gioco. Necessario è dunque uscirne. Ecco, il gioco dell'Astratto può essere **utilizzato** contro lo stesso Astratto, facendone lo strumento per uscire dal suo stesso gioco. Ma qui il divenire strumento della macchina significa negazione immediata della macchina stessa. Questo crediamo sia ragionevole e possibile. O meglio, la comunicazione tra coscienze, la possibilità per la coscienza di relazionarsi all'altra coscienza, il lento lavoro delle coscienze tra loro, che prima si svolgeva in modo immediato per confluire senza soluzione di continuità nella generale fusione, può ora inizialmente svolgersi in modo mediato, per mezzo della rete telematica, ma questo appunto al solo scopo di uscirne immediatamente, e così trovare all'esterno un luogo reale d'incontro, là dove le coscienze possano avviare un autentico processo di fusione e far emergere un concreto soggetto collettivo. Su questo punto massima deve essere la chiarezza. Anche se lo **strumento** del lavoro potrà apparire e già appare come **proprietà privata**, esso permane comunque soltanto l'ultimo insignificante prolungamento dell'immane potenza della macchina produttiva: lo **strumento** allora dovrà essere utilizzato contro lo **strumento** stesso come mezzo per uscire allo scoperto, fuori dal gioco dell'Astratto, come possibilità **di darsi appuntamento** in un luogo fisico, concreto, che è poi l'unico luogo del farsi reale del soggetto collettivo.

Ma all'esterno vi è solo la metropoli, e non come il '900 l'ha conosciuta: spazio pubblico delle grandi arterie e piazze, luogo dei mercati e della folla anonima, dello spettacolo e del gioco degli sguardi, del fascino e dell'orrore, ma anche luogo attraversato e occupato dal soggetto collettivo, scena dei grandi scontri di classe. Oggi la metropoli è anch'essa investita da un processo di frantumazione: gli **isolati** non sono più aperti all'esterno, ma tendono a chiudersi in se stessi, a creare al proprio interno lo spazio della loro molecolare autosufficienza e socialità. Le piazze come luogo dell'incontro anonimo ma reale tendono a scomparire. Le grandi arterie divengono solo canali di scorrimento delle merci, ma le merci stesse si ritirano da questa scena. Il **fuori** della metropoli tende a non essere più il luogo dei mercati e degli scambi: tutto viene trasferito altrove, nel chiuso della socialità molecolare o nell'infinita rete degli scambi telematici. Naturalmente è solo una tendenza, ma certo è che la città molecolare che sta emergendo al centro del **sistema** sembra essere una città priva di un suo spazio, o meglio provvista di uno spazio esterno inessenziale, spazio di solitudine, vissuto soltanto dalla miseria della **non**-società, spazio che ben presto sarà organizzato come un reticolo di vie di scorrimento funzionale soltanto al trasferimento delle merci e dei semilavorati: diverrà insomma una terra di nessuno **ma anche l'immenso luogo del non-scambio**. E allora necessario sarà uscire, invadere e conquistare questo spazio, stringendo alleanza con la **non**-società che qui vive, dispera e muore.

Sono dunque tre i fattori che giocano a nostro favore. Lo spazio esterno della città molecolare, dal quale si sta progressivamente ritraendo il mondo dei mercati e degli scambi, e all'interno del quale gli incontri potranno avvenire non più anonimamente visto che tra le coscienze non comparirà più in modo diretto la presenza della merce: la coscienza del singolo potrà incontrare indisturbata se stessa nella coscienza dell'altro, che è

anche colui al quale **ha dato appuntamento** e che, se pur **mediatamente**, già da tempo conosce. Un secondo fattore poi, il processo di omogeneizzazione di tutti i lavori concreti, faciliterà, anche se in parte in modo mediato, il riconoscersi delle coscienze in una medesima condizione comune. Infine il terzo fattore che ben presto si rivelerà come il fattore più importante: è possibile che in futuro la fusione delle coscienze potrà per un verso poggiare sul fondamento materiale di un luogo in cui le merci compaiono soltanto come **interne** ancora al processo produttivo o semplicemente come transanti in direzione della loro destinazione finale; ma per un altro potrà poggiare su condizioni **materiali** che sono già in parte presenti: ossia potrà poggiare direttamente sulle coscienze stesse in quanto ormai immesse senza più alcuna mediazione nel processo produttivo quale fonte di valore e plusvalore per il capitale. Ricomposizione, stabilità e permanenza del soggetto collettivo, sono solo per ora semplici ipotesi.

PARENTESI 1

Una teoria che sia veramente all'altezza del compito indaga e penetra in quel **mondo rovesciato** che è la **dialettica** reale, ma non per superare la contraddizione in direzione dello spirito eternizzando così il capovolgimento e il feticismo; non per farne la legge dello spirito che tutto muove, società e natura, bensì proprio in vista della sua pratica dissoluzione. La scienza critica della società non ha come proprio strumento la dialettica, ha semmai come proprio oggetto una società retta da leggi dialettiche, meglio un oggetto strutturato secondo le leggi della dialettica speculativa hegeliana, che è poi il mondo del generale rovesciamento di soggetto e oggetto. E' stato facile comprendere l'errore di chi aveva fatto del marxismo un **materialismo dialettico** identificando hegelianamente le leggi del pensiero dialettico con le leggi del movimento della realtà in generale, naturale e assieme sociale. Più difficile è stato comprendere l'errore di chi, invece, non potendo **giustamente** concepire l'essere come realtà dialettica, riconduceva la dialettica stessa nei suoi naturali confini, cioè nel pensiero, laddove, liberata dal **misticismo** hegeliano e dalle ipostasi del pensiero speculativo, diveniva, proprio in quanto pensiero, cioè in quanto fluida capacità di comporre in unità il **tanto questo che quello**, proprio in quanto momento tautoeterologico, funzione dell'analisi, possibilità per la scienza di formulare correttamente l'ipotesi: in questo contesto il momento dialettico del pensiero diveniva neutrale strumento di conoscenza delle opposizioni reali in cui la realtà in generale consiste. Della Volpe aveva pienamente afferrato l'importanza della giovanile critica di Marx ad Hegel, ne aveva compreso la distanza rispetto a quella di Feuerbach, aveva colto il nuovo orizzonte che questa critica apriva, ma poi non fu coerente con le sue stesse premesse poiché non riuscì a cogliere quel particolare **ritorno** ad Hegel che Marx maturò contestualmente allo studio degli economisti inglesi, quale coerente sviluppo della sua giovanile critica. Il marxismo di Della Volpe non ebbe così la possibilità di comprendere la complessità di ciò che Marx indaga, e cioè la complessità di una società che è intimamente e strutturalmente **dialettica**: lo **scandalo** per Marx è rappresentato esattamente da questa **dialettica** reale che, come nella dialettica hegeliana, opera di continuo il rovesciamento di soggetto e predicato. La dialettica non è la legge generale della realtà: la natura non è dialettica e tanto meno sono rette da una legge dialettica le società del passato. Dialettica dunque come nota esclusiva e caratterizzante della società capitalistica. E perciò dialettica non come strumento che il pensiero utilizza per indagare una realtà strutturata secondo la legge dell'opposizione reale, ma al contrario come oggetto essa stessa di indagine: può sembrare paradossale ma qui il principio di non contraddizione è il vero strumento che rende possibile l'indagine di una realtà che è in sé contraddittoria. Da qui tutte le difficoltà che si incontrano quando si vuole individuare l'applicazione del principio stesso. Ad esempio è difficile da accettare il fatto che nel pensiero di Marx il presupposto non si presenta come un'ipotesi, bensì, al contrario, come un'ipostasi, così come si presenta nel pensiero di Hegel; e che tutto lo svolgersi dell'esposizione non rappresenta altro che il cammino fenomenico di questo soggetto assoluto presupposto fin dall'inizio. Ma ancor più difficile è da accettare il fatto che a ciò Marx perviene proprio in forza di quel principio di non contraddizione che ha adottato e che lo costringe a svolgere l'oggetto secondo la sua specifica logica.

Nella dialettica di A nonA, A in quanto non è nonA è sua negazione, ma al tempo stesso lo brama in quanto è se stesso nell'altro e da questo viene definito. NonA è egualmente negazione di A, ma pur essendo la sua negazione, o meglio essendo per definizione soltanto la sua negazione, lo brama perché ne ha bisogno per essere. Ora qui a ben vedere non abbiamo una perfetta simmetria tra i termini delle reciproche relazioni e negazioni: è vero, ambedue i termini sono posti nell'unità dalla relazione e ciascuno per essere sé ha bisogno dell'altro, ma solo per il nonA la relazione dialettica deve essere comunque mantenuta; per A, al contrario, la risoluzione della contraddizione non consiste nell'effettuare un salto nella sintesi, ossia nel trasportarsi ad uno stadio superiore del processo dialettico, bensì proprio nella rottura stessa della dialettica: per A infatti il bramare nonA significa voler fare di esso il se stesso, o meglio significa da un lato sopprimerlo in quanto sua negazione e dall'altro, al tempo stesso, riappropriarsene in quanto vero se stesso, cioè semplice A. Ma questo a ben vedere significa anche che il tentativo da parte di A di riappropriarsi della A di nonA è al medesimo tempo un tentativo di sopprimere la stessa relazione dialettica. Al contrario nonA,

consistendo il suo essere esclusivamente nella negazione di A, ha necessariamente bisogno di mantenere A nella relazione dialettica che ad esso lo lega, per permanere così nel proprio essere. Ora nella dialettica speculativa hegeliana la contraddizione è esposta e si svolge sempre dal punto di vista e dalla parte del nonA, cioè dal punto di vista dello spirito, che è il vero soggetto; non viene mai alla luce il fatto che, nel caso in cui la contraddizione dovesse risolversi dalla parte di A, verrebbe ad estinguersi la stessa dialettica. Ciò non può essere contemplato poiché il punto di vista è come sappiamo quello dello spirito, dell'intero, di ciò che Hegel definisce il vero concreto. Quindi, essendo A una negazione, e cioè una oggettivazione o alienazione dello spirito, il punto di vista non potrà essere altro che quello del non A, ossia della negazione della negazione; e perciò la contraddizione non potrà essere risolta se non operando un nuovo salto interno alla stessa dialettica, in un processo che di salto in salto porta al congiungimento a sé dello spirito. Questo è anche il movimento della realtà sociale capitalistica, in cui l'Astratto, il vero soggetto, questo spirito reale, muove se stesso e la stessa realtà dentro la circolarità di una processualità **dialettica**, ma a differenza della dialettica hegeliana, qui il concreto, il momento della **alienazione** dell'Astratto, riesce a volte a spostare verso di sé la risoluzione della contraddizione e così ad avviare, ogni volta che ciò accade, dei processi reali di estinzione della **dialettica** entro cui è prigioniero. E' vero, ciò che accade nel pensiero di Hegel accade nella realtà, ma ciò che differenzia questa realtà da quel pensiero è esattamente la possibilità che ha A, **proprio** in quanto termine reale della **dialettica**, di spezzare le sue catene e sopprimere la stessa relazione **dialettica**. Bene, questa differenza può essere individuata e colta, proprio in quanto differenza specifica, nella misura in cui la **dialettica**, in quanto oggetto del pensiero critico, è analizzata secondo il principio di non contraddizione. Ed è un principio che, qui, viene costantemente messo in ombra dallo stesso oggetto indagato: proprio questa difficile visibilità ha tratto in inganno gli interpreti dialettici del marxismo, ma anche chi da questo inganno voleva uscire cancellando la questione stessa dell'esistenza di **una** realtà **dialettica**. Il principio di non contraddizione è qui una presenza che non mostra direttamente se stessa, ma è tuttavia come un soffio vitale per il pensiero che indaga, diffuso, attento, sensibile, pronto ad individuare tutte le possibilità che si offrono ad A di spezzare la circolarità in cui è prigioniero e di tornare ad essere piena e reale identità con se stesso.

E' esattamente la iniziale critica dei processi di ipostatizzazione ed il principio di non contraddizione ad essa sotteso che ci permettono di cogliere la reale inversione di soggetto e oggetto in cui consiste la **dialettica** reale. L'oggetto - che era il reale soggetto (ma non naturalisticamente determinato, bensì, ad esempio, quale soggetto collettivo del passato ciclo di lotte) ora reso oggetto -, è negazione del soggetto - che era il reale oggetto ora divenuto soggetto - proprio in quanto rappresenta per quest'ultimo il momento in cui, dovendosi necessariamente in esso oggettivare per rendersi in qualche modo manifesto, si sente maggiormente messo in pericolo proprio in quanto soggettività. Ed è certamente vero, infatti l'oggetto in questo negare il soggetto lo brama e da esso dipende perché vuole per sé la sua soggettività, in modo da ritornare in sé in quanto soggetto. Al contrario il soggetto - che era l'oggetto del reale soggetto - è negazione dell'oggetto - che era il reale soggetto -, proprio in quanto, dovendosi, come abbiamo visto, oggettivare in esso per manifestarsi, se si sente per un verso da esso minacciato per l'altro necessariamente lo brama poiché la sua esistenza di soggetto dipende dal permanere dell'oggetto nella sua condizione di oggettività. Qui il valore degli incisi sta proprio nel fatto che essi mettono in luce, ad ogni passaggio, il rovesciamento avvenuto, e così allo stesso tempo tutta la complessità della **dialettica** reale, che, al contrario di quella di Hegel, possiede entro di sé un punto in cui è sempre possibile l'avvio di un processo di autodissoluzione. E' vero, ambedue i termini presentano al proprio interno una relazione tra differenza e identità, che è la stessa relazione che li tiene uniti in quanto estremi della **dialettica**. Ad esempio, la dialettica esistente tra capitale e classe operaia è una dialettica di soggetto e oggetto all'interno della quale i due termini si sono tra loro rovesciati e scambiate le funzioni. Ma al contempo questa stessa **dialettica** vive all'interno dei suoi estremi. Così la classe operaia vive internamente a sé un conflitto tra il proprio essere oggetto e il suo farsi nella lotta soggetto; così come il capitale vive al proprio interno una **dialettica** che corrisponde in modo speculare a quella vissuta dalla classe operaia, tra il suo essere soggetto e il suo essere posto dalla lotta operaia come potenziale oggetto (o anche reale oggetto: il '900 ci ha insegnato che ciò è possibile). Naturalmente la contraddittoria forza che il capitale possiede in quanto soggetto, e cioè l'immane potenza che esso rappresenta come **pratico-inerte** - la generale struttura, o meccanismo di riproduzione di sé in quanto soggetto -, fa sì che ogni tentativo della classe operaia di ergersi a soggetto sia ogni volta sconfitto e riassorbito più o meno lentamente dall'oggettività. Purtroppo ogni volta che emerge la soggettività della classe, la figura soggettiva del capitale è resa opaca e tendenzialmente il capitale, in quanto momento dell'economico, torna ad essere oggetto, cioè funzione del soggetto reale, non in quanto capitale ma come sua semplice espressione economica. Così anche dal lato del capitale sembra esistere una possibilità di uscita dalla circolarità **dialettica** del processo, ma questa possibilità è solo indirettamente determinata, poiché la finalità vera che domina all'interno della vita del capitale è soltanto quella di rendere ogni volta impossibile questa uscita: il capitale deve sconfiggere dentro di sé in modo tendenzialmente permanente il suo essere oggetto, così da poter permanere stabilmente all'interno della **dialettica** che lo costituisce e in cui consiste. Dal lato invece della classe operaia, la **dialettica** che in essa vive possiede in un ben determinato punto il principio della sua stessa dissoluzione, che a sua volta rappresenta l'avvio di un processo di dissoluzione della dialettica esterna che lega nell'unità del **sistema** classe operaia e capitale. La classe, nell'insorgere come soggetto, sempre sopprime la reale **dialettica** che vive al suo interno, e nel fare ciò rende possibile un principio di rottura della **dialettica** esterna, un'uscita da essa e la ricostituzione in altro luogo della sua speciale **unilateralità**, che non è espressione della durezza di un particolare opposto alla necessità dell'universale, ma, al contrario, espressione di un'universalità concreta, opposta all'astratta universalità del **sistema dialettico**.

Ciò che va sottolineato e che mai pienamente si è compreso è il significato autentico di questa rottura: ogni volta che la classe operaia si riappropria di sé in quanto soggetto viene a spezzarsi la circolarità **dialettica** e ciascuno dei termini ritorna in sé, nella propria **unilateralità**: la classe nella propria soggettività (che permane comunque mi-

nacciata dall'oggettività) e il capitale nella propria oggettività (che è contrastata però dal generale meccanismo di riproduzione della sua astratta soggettività). Insomma siamo ora in presenza di una opposizione reale: due universalità, quella concreta della classe e quella astratta del capitale, si contrappongono in un conflitto frontale in cui il primo termine è in lotta con la forza residuale del passato soggetto dominante nella prospettiva di rendere stabile e definitiva la propria presenza come soggetto; mentre il secondo, facendo reagire adeguatamente il meccanismo generale della sua riproduzione (che svuotato di significato permane comunque come residuale potenza della generale struttura), tenta di instaurare nuovamente la relazione **dialettica** nella quale può ritornare ad essere pienamente soggetto.

In Hegel questa rottura viene necessariamente occultata: quel che conta è mantenere intatta la fluidità del processo dialettico attraverso il quale lo spirito si ricongiunge a sé in quanto spirito assoluto. Il servo, ad esempio, prende coscienza di sé in quanto soggetto, e ciò corrisponde allo spirito che trapassa nella **libera autocoscienza**, incarnandosi questa volta nella figura del moderno borghese. È significativo che proprio a questo punto lo spirito inizi un percorso interno alla stessa autocoscienza, che attraversando la coscienza infelice lo farà approdare finalmente alla ragione. Certo è vero, alla figura del moderno borghese, colui che si è emancipato dal lavoro servile viene ad un tratto a contrapporsi la plebe. Ma è un'opposizione accidentale e laterale: di essa viene sottolineata l'estrema pericolosità, la sua rozza unilateralità, e subito dopo viene fatta uscire di scena, sciolta nella sua inessenzialità, consegnata nelle mani della polizia. Non poteva comportarsi altrimenti: per Hegel nulla deve disturbare il divino percorso dello spirito. Appare ormai necessario mettere a fuoco il reale cominciamento di questo cammino e scoprirne il vero significato. E' una questione per noi di estrema importanza.

Nel porre fin dalle prime righe della **Fenomenologia** lo spirito assoluto come il soggetto dominante, Hegel pone con ciò stesso come dominante la logica del rovesciamento di soggetto e predicato, di essere e pensiero: l'andamento dialettico della **Fenomenologia** è anche il progressivo dispiegarsi di questo rovesciamento, la storia delle figure in cui esso opera. Dobbiamo quindi tenere sempre presente che ciò che nel pensiero di Hegel si presenta come **astratto** è per noi il concreto, e al contrario ciò che per Hegel è il più **concreto** (l'intero, che è poi un pensiero divenuto nel rovesciamento un soggetto autonomo dominante) è invece per noi il più astratto. E questo rovesciamento si compie sin dall'inizio: nella **certezza sensibile**, e poi nella **percezione**, e ancora nell'**intelletto**, momento questo in cui Hegel esprime con maggior forza tutta la sua ostilità nei confronti di ciò che nel suo pensiero ipostatizzante viene presentato come l'**astratto**. Senza dimenticare che queste due **figure** - l'astratto e il concreto - si muovono all'interno di un pensiero dialettico, e pertanto ciò che in una prima fase è il **concreto** che viene opposto all'**astratto**, nella fase successiva diviene esso stesso **astratto** al quale si oppone dialetticamente un nuovo **concreto**, in una progressiva dissoluzione dell'autentica concretezza e di ogni determinazione reale del pensiero. Una critica veramente efficace di Hegel deve dunque smascherare fin dall'inizio questa assoluta irrequietezza del negativo, questa modalità dell'esistenza dello spirito assoluto che nel rovesciare il soggetto in predicato spinge di continuo il pensiero verso un falso compimento, il ricongiungimento di sé a se stesso, che è poi per Hegel il vero intero, il vero **concreto**. Allora è proprio nella **certezza sensibile** che è posto il mistero della filosofia hegeliana, e cioè all'inizio dell'esposizione, laddove Hegel deve, come suo primo compito, demolire il fondamento stesso del corretto pensare, l'essere come radicale differenza rispetto al pensiero. Scrive Hegel (siamo al primo capoverso della **certezza sensibile**, prima riga): «Il sapere che innanzitutto o immediatamente è **nostro**¹ oggetto [...] è un sapere dell'**immediato**² [...] Al riguardo, il **nostro**³ comportamento dev'essere altrettanto **immediato**⁴, di modo che questo sapere venga **accolto**⁵ come ci si offre, senza la minima alterazione». Prendiamolo in parola, non possiamo pensare che questa iniziale dichiarazione di intenti sia volutamente falsa. Ma chiediamoci allo stesso tempo chi è il **noi** che ha per oggetto il sapere dell'immediato, ovvero la coscienza irriflessa nella sua esperienza immediata: chi è il **noi** che si prefigge di rispettare la specificità dell'oggetto che sta osservando? Chi è che osserva? Non siamo di certo noi, lettori della **Fenomenologia**, ma non è neanche Hegel: infatti Hegel stesso scrive nella condizione del posseduto. L'osservatore è lo spirito assoluto: è lui che osserva, che dichiara, e che traccia il cammino lungo il quale incontrerà se stesso. Già questo dovrebbe farci riflettere e metterci nella condizione di scoprire dietro l'iniziale dichiarazione di intenti un'alterazione già compiuta fuori scena, ancor prima che iniziasse l'azione: ciò che non viene alterato è ciò che lo spirito pensa sia l'immediatezza, ma ciò che pensa lo spirito è l'immediatezza della coscienza irriflessa osservata dall'esterno, privata pertanto della sua autentica vita interiore. La mediazione qui è già all'opera, predispone da dietro le quinte i modi stessi dell'accoglienza. Lo sguardo riflessivo dello spirito tratta la coscienza irriflessa come una coscienza che ancora non ha raggiunto sé come coscienza; non penetra realmente in essa poiché questa reale immediatezza non è considerata **ancora** coscienza: il modello di coscienza dominante in Hegel è quello riflessivo. La coscienza immediata non è dunque una vera coscienza, e la dialettica diadica di **riflesso** e **riflettente** che in essa vive viene di continuo confusa con la dialettica di riflesso e riflettente della coscienza riflessiva, di modo che è sempre possibile per questa dialettica risolversi in una sintesi che chiude in unità superiore i due poli opponentisi. Ma allora l'immediatezza così concepita è già pronta per essere negata e superata. E non a caso questo è il modo in cui Hegel introduce il sapere della certezza sensibile: «Sulla base della **concretezza**⁶ del suo contenuto, la certezza sensibile **appare**⁷ immediatamente come la co-

¹ Sottolineatura nostra.

² S.n.

³ S.n.

⁴ S.n.

⁵ S.n.

⁶ S.n.

scienza più ricca anzi come una coscienza infinitamente ricca [...] Inoltre essa **appare**⁸ come la conoscenza più vera»⁹. Hegel avrebbe potuto fermarsi a quel contenuto concreto, e al suo interno cercare la vita autentica della coscienza irriflessa, ma alla concretezza Hegel immediatamente oppone la resistenza dello spirito e tutto lascia precipitare nella mera apparenza: che sia la coscienza più ricca e più vera, che sia la più concreta, è solo apparenza. Senza la **minima alterazione**, aveva affermato, e invece questo è il modo in cui lo spirito accoglie nel suo sguardo la coscienza immediata: già predisponendo il meccanismo concettuale entro cui tenerla prigioniera e pronta al suo sacrificio. E non tarda a venire: «Di fatto, però, tale certezza si rivela proprio come la verità più **astratta**¹⁰ e più **povera**¹¹, il suo sapere si riduce **soltanto** all'**enunciazione**¹² "esso è", e la verità contiene unicamente l'**essere** della cosa». Non poteva essere altrimenti: è proprio la visione esteriore che ha lo spirito dell'esperienza immediata della coscienza irriflessa, che costringe questa coscienza a **enunciare** il **sapere** che possiede al suo stesso interno (che seppur negato permane intatto nella sua ricchezza e verità). In realtà la certezza sensibile rappresenta il momento in cui la coscienza irriflessa **afferra** l'essere, ma l'afferramento dell'essere - il più concreto - si mostra soltanto ad uno sguardo rivolto all'interno della coscienza immediata, ad uno sguardo che non ha la consistenza della mediazione. Solo questo sguardo riesce a cogliere il vissuto **muto**, il più ricco e il più vero proprio perché originario, dal quale il pensiero, con i suoi concetti e idee, non ha ancora ritagliato e tratto l'oggetto. Costringere dall'alto di uno sguardo oggettivante questo vissuto pre-linguistico all'espressione **immediata**, significa perderlo come vissuto e ridurlo all'astratto balbettio dell'**essere**. **Esso** è: se costretto non può dire altro, essendo l'essere che la coscienza ha afferrato l'assoluto singolare, che proprio per questa sua assolutezza non può **immediatamente** avere espressione nel linguaggio. La coscienza immediata **vive** questo afferramento come la condizione del suo stesso essere, e l'essere-afferrato come il suo primordiale fondamento. Hegel non può immergersi in questo vissuto, poiché qui perderebbe inevitabilmente lo spirito. Lo occulta con disprezzo in quanto è autentica concretezza, lo spinge fuori di sé, là dove è già perso nel pensiero, che ora lo domina come soggetto dissolvendolo e capovolgendolo nel suo contrario, nel più astratto. Non è vero che la sua verità contiene **unicamente** l'essere della cosa, cioè di un ancora **oggetto** indeterminato, poiché l'essere qui, nell'afferramento, si presenta come singolarità assoluta, pienezza della distinzione, come un essere materialmente indipendente dalla coscienza che lo afferra: l'essere-afferrato non è **unicamente** l'essere della cosa, ma è l'essere nella sua verità d'essere: l'assoluta e immediata differenza rispetto alla coscienza, la quale qui non può porsi come mediazione, in quanto è solo nella misura in cui ha afferrato l'essere. E' l'essere semmai che con la sua indipendenza media la coscienza in se stessa. Se non si cade nell'illusione di una coscienza sovrana in se stessa e quindi origine dei **suoi** stessi contenuti (l'essere-afferrato non è un suo semplice contenuto, ma la condizione stessa del suo essere), il pensiero permarrà correttamente nella sua naturale funzione di predicato. Allora nel momento in cui la coscienza interrogata risponde: **ciò** è, i giochi sono già fatti e la coscienza immediata ha perso se stessa. Ed ha poi ragione Hegel a presentare questo **essere**, che è il risultato di un procedimento vizioso, come l'essere più astratto: lo è **realmente** poiché è già l'essere sciolto nel pensiero, ad esso identificato, ovvero reso identico al nulla. Così, una volta mostrato il concreto come il più astratto, facile è per lo spirito farlo cadere in contraddizione. Ora chiedere alla certezza sensibile quale sia il suo sapere, ovvero cosa sia ciò di cui ha afferrato l'assolutamente vero, di cosa sia quell'essere di cui è tanto certa, significa farla cadere definitivamente in contraddizione: dalla risoluzione di quest'ultima vien tratta poi la negazione della stessa certezza sensibile, negazione che subito si configura come la sua unica e **concreta** verità, che in questo caso, all'inizio del cammino dello spirito, è appunto il puro universale. Così rispondendo: è **questo**, è ciò che è **qui ed ora**, la certezza sensibile cade definitivamente nel tranello del pensiero ipostatizzante. Quale verità si può trarre da **questo** essere che è **qui** casa e **là** (che è sempre un **qui**) **albero**, **ora** giorno **poi** (che è sempre un **ora**) **notte**, se non quella del **Questo**, del **Qui** e dell'**Ora** in quanto universali? Nel dileguare della casa e dell'albero, del giorno e della notte, nello svanire perpetuo del sensibile, stabile permane soltanto l'universale, che qui, a questo punto, è il più **concreto**. Così la verità che la certezza sensibile porta con sé senza saperlo non è la sua stessa verità, ovvero ciò che la coscienza **coglie** nella sua immediatezza irriflessa, la verità dell'essere-afferrato, ciò che non può non essere **muto**, ma è purtuttavia piena ricchezza dell'esistenza vera, origine e fondamento dello stesso pensiero e del linguaggio; bensì soltanto una verità portata dall'esterno che la nega e le si oppone - a lei che ormai è il più astratto - come il più **concreto**. Naturalmente questo **concreto** si rovescia subito dopo nell'astratto preparando così il terreno per il salto dialettico successivo, ossia il salto nella percezione. Ma in realtà il suo essere astratto non consiste nella sua **universalità**, nel suo essere in quanto soggetto ipostatico negazione della reale concretezza della immediata coscienza irriflessa, così come noi potremmo pensare. Ma al contrario, è ora divenuto astratto in quanto intrattiene ancora legami unilaterali con la molteplicità del sensibile, in quanto è ancora, rispetto a questa molteplicità in **qualche modo** dipendente.

Sta di fatto, comunque, che Hegel ha stanato la certezza sensibile portandola fuori dei suoi stessi confini, interrogandola costringendola a parlare in prima persona, a gettarsi in ciò che immediatamente la nega: nell'opinare, nel linguaggio. E invece nulla deve essere chiesto alla certezza sensibile, va solo osservata dall'interno: sarà poi cura dell'osservatore trovare il modo di piegare l'universalità del linguaggio al tentativo di descrivere ciò che ha osservato e scoperto. Non si tratta dunque di ritornare alle ingenuità dell'empirismo, alla sensibilità come mera passività e tanto-

⁷ S.n.

⁸ S.n.

⁹ S.n.

¹⁰ S.n.

¹¹ S.n.

¹² S.n.

meno al pensiero dei mistici, ma semplicemente di comprendere ciò che accade nella dialettica diadica di **riflesso** e **riflettente**: l'afferramento è cosa ben più complessa della certezza sensibile così come ce la presenta Hegel: in esso non vi è l'inesprimibile poiché il vissuto primordiale della coscienza diviene tale, cioè inesprimibile, solo per uno sguardo esterno e ipostatizzante. E' vero, in realtà l'essere-afferrato è di continuo occultato dal percepito, ma lo sguardo che è interno, sapendo che ciò che occulta l'essere-afferrato è il pensiero, è il linguaggio, sa anche porsi come sguardo disoccultante: è il tentativo perseguito, ad esempio, da Husserl, che però poi nelle **Idee** tradisce le sue stesse premesse. Hegel cammina spedito in direzione opposta, tanta è la sicurezza d'avere in sé lo spirito che parla. E in riferimento al potere dissolvente del linguaggio è esplicito: «l'atto linguistico - egli scrive - ha dunque la divina natura di invertire immediatamente l'**opinione**¹³ di farla divenire altro e di non lasciarla giungere alla parola». Estrema è la chiarezza: l'essere-afferrato, fondamento ontologico della stessa coscienza, è trattato come mera **opinione** che il linguaggio, in quanto pensiero ipostatizzante (**natura divina**), riduce alla condizione dell'inesprimibile, e annienta in quanto verità fondamentale.

L'ermeneutica, ad esempio, prigioniera com'è dentro la magica circolarità del linguaggio, non ha fatto altro che premettere inconsapevolmente al proprio discorso (e questo potrà sembrare strano vista l'estrema raffinatezza delle sue analisi, ma a guardar bene tutta la sua costruzione concettuale è fondata sulla **banale** semplicità di una ipostasi inconsapevole) una concezione ipostatizzante del linguaggio, ossia un linguaggio inteso come realtà sovraumana, appunto divina. Seppur considerato più volte come un **cane morto**, Hegel ancora oggi tiene prigioniero nel proprio sistema il destino di molti filosofi. E' la realtà stessa che ogni volta ci riconduce inconsapevolmente al suo interno.

Marx aveva compreso tutto questo. E, come abbiamo detto altrove, avendo constatato che il pensiero di Hegel nel suo stesso farsi dissolve di continuo ogni concretezza che incontra, pensa necessario sia bloccare il cammino dello spirito ai suoi primi passi, per tornare indietro verso ciò che Hegel abbandona come l'inessenziale inesprimibile, ma che in realtà è il fondamento di ogni corretto pensare. Nell'opera di Marx ci sono alcuni passi che in proposito sono estremamente significativi: «la realtà immediata (concreta) del pensiero - scrive Marx e **non Engels** - è la lingua [...] Il problema di discendere dal mondo del pensiero nel mondo del reale si converte nel problema di discendere dalla lingua nella vita». Il senso di queste parole è incontrovertibile: qui Marx rivolge la sua critica alla **divina natura del linguaggio**, e al tempo stesso compie un ritorno all'**inesprimibile** vita dell'immediata coscienza sensibile per farne di nuovo il vero o soggetto.

PARENTESI 2

La sfera degli scambi è la sfera che caratterizza in modo essenziale la società capitalistica, oppure, al contrario, è una sfera residuale, inessenziale ai fini della determinazione storica di questa società? La questione non è di secondaria importanza anzi pensiamo che sia addirittura centrale: se dovesse risultare come la sfera delle tenui ombre proiettate in essa dal processo produttivo e non luogo in cui la reale astrazione in atto gioca un ruolo strategico e l'Astratto trova un momento della sua realizzazione, allora non sarebbe possibile una teoria del soggetto collettivo e più in generale non sarebbe possibile una critica della politica. Ma affermare che è il luogo in cui si **realizza** l'Astratto, non è forse condividere la prima tesi secondo la quale la sfera generale degli scambi caratterizza in modo essenziale la società capitalistica? Noi per ora affermiamo di no, poiché abbiamo una visione circolare del processo di autovalorizzazione del capitale. L'analisi deve essere approfondita.

Lasciamo per ora la formula M-D. Ritorniamo alla forma di valore semplice e cerchiamo di comprendere ciò che accade prima che la forma di equivalente divenga denaro. Qui, dice Marx, vi è «l'arcano di ogni forma di valore [...]». E' nella sua analisi che si incontra la vera e propria difficoltà. Qui il valore si presenta come una relazione **dialettica** di cui un termine è la forma relativa di valore e l'altro la forma di equivalente: «sono momenti interdipendenti inscindibili dei quali l'uno è condizione dell'altro; allo stesso tempo sono estremi che si escludono reciprocamente, ossia opposti, ossia poli della medesima espressione di valore.» Ma proprio per essere poli di una medesima espressione di valore devono avere qualcosa in comune: «le grandezze di cose differenti possono essere confrontate dal punto di vista quantitativo solo dopo che esse **sono ridotte**¹⁴ alla stessa unità. Sono grandezze con lo stesso denominatore e quindi commensurabili, solo in quanto espressioni della stessa unità.» Dunque lo scambio è possibile solo se le due merci, differenti in quanto valori d'uso, **sono ridotte** ad una stessa unità: è chiaro che qui la **riduzione** ha lo stesso valore di astrazione, il ridurre in questo contesto è un processo astrattivo che viene messo in luce quando due merci sono confrontate tra loro nello scambio. Ma chi è che opera questa astrazione, chi è che mette in atto la riduzione? Si potrebbe pensare ingenuamente che siano i possessori delle merci interessati allo scambio, ma così non è poiché i contraenti nello scambio si trovano nella stessa posizione in cui si era trovato Aristotele che non riuscì a comprendere le ragioni dello scambio. E' forse allora lo scienziato che nell'ipotizzare le ragioni dello scambio opera nella sua mente un'astrazione? Pensarlo è un'antica tradizione nel movimento operaio, ma non corrisponde al vero procedimento scientifico di Marx. Ciò che muove l'analisi in Marx non sono le ipotesi, ma fin dall'inizio un reale soggetto ipostatico che di continuo si nasconde dietro le quinte. E' dunque lo scambio stesso che opera ogni volta una **riduzione** delle merci a lavoro astratto, ossia a quell'elemento comune che rende le merci tra loro commensurabili. Solo questa reale **riduzione** permette alla merce A (l'abito ad esempio) d'essere, in quanto appunto lavoro astratto, la forma di

¹³ S.n.

¹⁴ S.n.

equivalente per la merce B (la tela ad esempio) la quale di conseguenza possiede un valore in forma relativa. Quindi la **dialettica** di equivalenza e relatività è il presente stesso dello scambio, l'atto reale dell'astrarre. Sembra così che lo scambio in quanto processo impersonale e nesso sociale generale, sia il luogo di creazione o di origine dell'Astratto. La questione è però più complessa ed il processo di **riduzione** non può essere confuso con un processo di pura e semplice creazione.

Scriva Marx: «Se, ad esempio, **si fa**¹⁵ dell'abito, come cosa di valore, l'equivalente della tela, il lavoro contenuto nell'abito **viene posto**¹⁶ come equivalente al lavoro contenuto nella tela.» Ecco qui sembra che l'atto dell'astrarre sia in realtà interno al procedere ipotetico del pensiero di Marx. In effetti è proprio questa terminologia che ha sempre tratto in inganno: invece proprio qui Marx sta **civettando** in modo sostanziale con Hegel. Chi è che agisce, chi è che pone come equivalente il lavoro contenuto nell'abito al lavoro contenuto nella tela? Se non vogliamo confondere l'atto della **riduzione** con un atto inteso quale unico e vero momento in cui origina l'Astratto (ed è ciò a cui crede Rubin, il quale, avendo identificato del tutto lavoro astratto e lavoro sociale, pensa che nel processo produttivo sia in atto fondamentalmente un lavoro concreto), ma al tempo stesso non vogliamo considerare il processo di scambio come estraneo ad ogni processo di astrazione, dobbiamo dare una risposta convincente alla domanda appena formulata. Così come Hegel, fin dalle prime righe **Fenomenologia dello spirito**, introduce per mezzo del pronome «noi», come sappiamo, lo spirito assoluto nella sua essenza più vera (e cioè, non nella sua dispiegata compiutezza, ma solo come modalità d'esistenza di un soggetto ipostatico che tutto muove in vista della sua realizzazione e del finale ricongiungimento a sé, ossia di un soggetto che con la sua irriducibile irrequietezza tutto assolutamente nega e media); così Marx, fin dalle prime righe del **Capitale** introduce il punto di vista di questo soggetto ipostatico reale che è appunto l'Astratto, la sostanza del capitale, e lascia ad esso condurre l'analisi lungo il suo reale cammino, che è poi un ritornare di continuo a sé in modo accresciuto. A volte lo stesso Marx, dopo aver lasciato parlare questo soggetto teme l'equivoco, e torna quindi a correggere l'affermazione in modo da darle un chiaro significato oggettivo non più equivocabile. Diversi sono i luoghi in cui ciò accade, ma uno in modo particolare esprime con estrema chiarezza questo timore: è un passaggio utilizzato da Rubin ma per ragioni diverse, e che qui vale la pena riportare. Nella seconda edizione tedesca del **Capitale** Marx scrive: «L'eguaglianza di lavori *toto coelo* differenti può consistere soltanto in un **far astrazione**¹⁷ dalla loro reale diseguaglianza nel **ridurli**¹⁸ al carattere comune che essi posseggono, di dispendio di forza-lavoro umana, di lavoro astrattamente umano.» Nell'edizione francese del '75, quindi successiva alla seconda edizione tedesca, Marx toglie il punto, pone una virgola e così prosegue: «e solo lo scambio realizza tale **riduzione**¹⁹, confrontando tra loro come equivalenti le diverse forme di lavoro.» Anche se dal punto di vista del soggetto ipostatico reale l'espressione «l'eguaglianza consiste in un far astrazione» risulta essere un coerente modo di esporre, qui Marx purtuttavia ha avuto la netta sensazione che si potesse facilmente scambiare l'azione del soggetto storico da lui presupposto, con un'azione compiuta dal suo stesso pensiero e perciò in quanto ipotetica non **immediatamente** corrispondente alla realtà. Così nella successiva edizione francese esplicita il suo pensiero sottolineando l'oggettività del reale processo.

Ritorniamo dunque alla tela ed all'abito. Ora è chiaro che il processo di scambio è **anche**, proprio in quanto meccanismo impersonale, un processo di astrazione: nel momento dello scambio si svolge un'attività astrante e l'Astratto è all'opera, riduce l'abito ad equivalente e l'astratto nella tela lo pone nella forma della relatività, scinde cioè se stesso in un lato passivo e in un lato attivo. Così prosegue Marx: «**In realtà**²⁰ l'arte della sartoria che si esplica nell'abito, è un lavoro concreto di genere differente da quello della tessitura che si esplica nella tela.» **In realtà?** Ora non ci possiamo più ingannare: la contrapposizione non è tra realtà e pensiero, bensì tra **realtà** in quanto concreto (la visibilità del lavoro utile e il valore d'uso che esso produce) e **realtà** in quanto Astratto (l'invisibilità del lavoro **sociale** e il valore e plusvalore che esso produce). Ciò risulterà più chiaro dal passo successivo: «Tuttavia l'equiparazione alla tessitura riduce **effettivamente**²¹ la sartoria all'elemento veramente eguale presente nei due lavori: il loro carattere comune di lavoro umano», cioè astratto. Viene in chiaro così che l'equiparazione (o eguagliamento) riduce **effettivamente**, ossia in realtà, la diversità del molteplice all'elemento comune, all'Astratto: insomma per Marx anche l'Astratto è **una** realtà, così come lo scambio è un reale processo d'astrazione. Questo è ormai un punto fermo.

Ma è anche un punto che ci pone di fronte ad una evidente contraddizione: avevamo tentato di tenere distinto il concetto di **riduzione** da quello di **creazione**. La contraddizione sta proprio in questo: se teniamo distinti questi due concetti perdiamo la chiarezza che abbiamo raggiunto nel definire lo scambio come un reale processo di astrazione. Se tale è, allora, deve essere anche il luogo in cui viene prodotto l'Astratto: Rubin scioglie la contraddizione presente nel concetto di lavoro astratto esattamente in questo modo. E' allora dunque nello scambio (M-M, M-D) che ha origine, e che viene creato, cioè **prodotto**, il lavoro astratto in quanto contenuto oggettivo o sostanza del valore? L'atto della riduzione può essere un atto di produzione? Se così fosse allora non avrebbe senso parlare della sostanza del valore come coagulo di lavoro astratto **passato**: è una contraddizione nei termini poiché se rimanessimo

¹⁵ S.n.

¹⁶ S.n.

¹⁷ S.n.

¹⁸ S.n.

¹⁹ S.n.

²⁰ S.n.

²¹ S.n.

fermi allo scambio come processo reale di astrazione e **quindi** come momento di **produzione** dell'Astratto, questa sostanza non potrebbe più avere un passato in quanto sgorgherebbe permanentemente dal presente dello scambio in atto, e la sua realtà non sarebbe altro che questo continuo presente. E così la circolarità del processo vitale dell'Astratto si spezzerebbe esattamente in questo punto di continua e attuale creazione. Sembra, in questo contesto, che la dimensione reale del passato appartenga soltanto al lavoro concreto visibile nell'utile fisicità della merce. Ma allora come è possibile parlare di lavoro astratto passato? Questo lavoro astratto passato non è forse solo idealmente passato? A questo proposito non possiamo mai dimenticare che ogni passaggio analitico è sempre tutto interno all'analisi del capitale e che dunque non avrebbe senso sostenere una presenza semplicemente **ideale** del lavoro astratto nel processo produttivo. Ora gli estremi della contraddizione mostrano la loro massima tensione. Ed è proprio in questa forma che Marx l'introduce in modo consapevole ed esplicito. Scrive infatti Marx: «Con ciò si è anche detto che neppure la tessitura, **in quanto tesse valore**²², possiede caratteristiche particolari che la differenziano dalla sartoria e che quindi è anch'essa lavoro umano astratto.» Il testo è qui chiarissimo: Marx non allude al lavoro morto, oggettivato, appunto passato, bensì proprio alla tessitura in quanto lavoro vivo astratto. Insomma quel che scrive Marx è esattamente questo: **la tessitura, in quanto tesse valore, è anch'essa lavoro umano astratto in atto**. Il passo è di straordinaria importanza e chiarezza: nel mentre parla dello scambio, già rivolge l'attenzione alla sfera produttiva e individua in questa sfera la realtà del lavoro astratto in atto, ossia dell'unico lavoro che produce valore (e **quindi** plus-valore), e cioè che oggettiva se stesso nella merce come valore. Il concetto di coagulo di lavoro astratto passato riacquista così il suo pieno significato.

Dunque non è lo scambio l'autentico luogo in cui origina l'Astratto, bensì il processo produttivo, sfera nella quale l'Astratto, in quanto soggetto attivo, si estrinseca nel lavoro astratto in atto (questo continuo fare astrazione dalle particolarità del lavoro concreto in cui esso - il lavoro astratto - si incarna), producendo se stesso come risultato: il circolo che l'Astratto istituisce con se stesso, e cioè tra l'astrazione come momento agente e l'Astratto come risultato - un circolo che è temporalmente determinato, una **dialettica** di soggetto e oggetto all'interno dello stesso soggetto in quanto soggetto ipostatico -, può essere considerato la chiave di volta di tutto il **sistema**. Ora la contraddizione è pienamente dispiegata. La semplice formula M-M sviluppata quale momento della più generale **logica** del capitale, sembra averci condotto ad un paradosso, che è poi forse l'arcano di cui parla Marx. Insomma la contraddizione sussiste proprio perché M-D-M, di cui M-M è la formula **abbreviata**, non è in Marx una formula semplicemente residuale, e cioè un residuo storico che sopravvive nella società capitalistica e proprio in quanto residuo viene da essa utilizzato, bensì, al contrario, di questa società la sua propria caratteristica. Nelle società del passato lo scambio vive soltanto nei loro interstizi e non rappresenta affatto per esse una determinazione essenziale. Lo scambio in queste società non è direttamente e organicamente connesso al modo in cui queste società organizzano al loro interno la produzione; vive invece in una condizione di subordinazione essendo una realtà di confine. Si produce non per lo scambio, si scambia solo l'eccedente. Ciò che viene prodotto non è la merce, si producono fondamentalmente valori d'uso. E così proprio dentro queste condizioni potrebbe risultare vero che, una volta portato l'eccedente al mercato, lo scambio, essendo pur sempre un processo astrattivo, crei e produca **realmente** l'astratto. Ed è ciò che realmente accade. Con questo non vogliamo affermare che gli antecedenti storici dell'Astratto capitalistamente inteso, debbano essere rintracciati in questo semplice astratto precapitalistico, poiché tra i due vi è una radicale differenza, una rottura di continuità: l'astratto nello scambio precapitalistico non è un soggetto, è senz'altro **reale**, ma non è un soggetto ipostatico: solo nel capitalismo l'Astratto diviene il soggetto dominante, la caratteristica specifica di questo modo di produrre. L'errore di Sohn-Rethel è stato appunto quello di aver confuso il semplice astratto reale che vive nello scambio delle passate società con l'Astratto quale soggetto ipostatico che domina nella società del capitale: ha visto insomma, dimenticando le determinazioni storicamente reali, nel primo l'origine del secondo, confondendo così differenze storiche essenziali. Così una teoria dell'astrazione reale che rimanesse ferma a questa sua semplice determinazione, cadrebbe inevitabilmente in una acritica genericità e confonderebbe fatti storici tra loro qualitativamente diversi.

Ma sembra saltare agli occhi **comunque** una continuità: lo scambio in quanto eguagliamento in atto è un processo di astrazione reale sia nelle società del passato, che nella società capitalistica. Ma ciò che è pur sempre utile all'analisi non è altro che il risultato di un nostro astrarre: una volta messa in evidenza la nota comune, deve essere scartata in modo così da poter procedere verso il concreto storico. Infatti nella società capitalistica, come già abbiamo accennato, l'Astratto diviene un'ipostasi, presuppone un rovesciamento, non è più un semplice astratto reale, semplice funzione dello scambio, bensì, al contrario, vero e proprio soggetto dominante: al mercato, insomma, ora vengono portate merci già provviste di valore, contenenti in sé un coagulo di lavoro astratto passato. Qui le merci hanno **già** in sé l'Astratto. Ma allora, di nuovo, nella società capitalistica lo scambio, in quanto processo astrattivo, è forse soltanto un falso movimento, pura apparenza? Abbiamo cercato di dimostrare che così non è: lo scambio è un reale movimento astrattivo. Ma un fare astrazione, quando non ha come risultato un suo specifico astratto, poiché l'astratto è già presupposto proprio in quanto risultato, può ancora definirsi astrazione? **Il problema ancora non è risolto.**

Marx così conclude il passo che abbiamo in parte già citato: «Soltanto l'espressione di equivalenza fra merci di genere differente **mette in risalto**²³ il carattere specifico del lavoro **creatore di valore**²⁴ in quanto **riduce effettivamente**²⁵ i differenti lavori contenuti nelle differenti merci a ciò che in essi hanno in comune, lavoro umano in

²² S.n.

²³ S.n.

²⁴ S.n.

²⁵ S.n.

genere.» Una soluzione è qui da Marx tratteggiata: in questo passo è l'equivalenza che gioca un ruolo determinante, siamo pertanto rimandati alla formula M-D, e in modo particolare a D nella quale questa equivalenza trova la sua conclusione. Siamo ora provvisti di un concetto, o meglio di un passaggio teorico nuovo, introdotto da Marx non certo in modo casuale: lo scambio nel momento del suo equiparare, **mette in risalto** il lavoro che crea valore, ossia il lavoro astratto. O ancor meglio mette in risalto il lavoro astratto passato e oggettivato nella merce. Ma non è tutto: questo **mettere in risalto** è l'effetto della reale astrazione che si compie nel momento dell'equiparazione, atto essenziale dello scambio; ossia è il risultato della effettiva riduzione dei diversi lavori contenuti nelle differenti merci al loro elemento comune: è un vero e proprio transumare della sostanza sociale. Da questo lato lo scambio si presenta come un reale e indiscutibile processo di astrazione. Possiamo ora comprendere appieno il significato del concetto di **riduzione**: è certamente un atto astrattivo che mette capo però ogni volta ad un Astratto ad esso preesistente. L'atto astrattivo quindi in questo caso si presenta come un atto che ogni volta **spoglia** l'Astratto già esistente della sua veste concreta, o meglio della concretezza in cui si era incarnato e dietro cui si nascondeva. Lo porta fuori insomma: è un atto di **svestimento** (se così ci è concesso dire) e assieme di trasferimento. Non è poco, ma è comunque un atto al quale pur sempre sembra mancare il suo specifico risultato, essendo il suo reale risultato una semplice **nessa-in-risalto**. Noi pensiamo che le cose siano più complesse: certo, non vi è creazione di Astratto in senso stretto o assoluto ma l'astrazione dello scambio comunque ha il suo **Astratto** come risultato. Ciò sarà evidente nella formula M-D, in quanto questo **mettere in risalto** è la premessa della metamorfosi della merce in denaro. L'Astratto, abbiamo detto, è nella merce oggettivato, passato, morto. L'astrazione in atto è presenza viva, è l'Astratto agente, l'Astratto che vive nel presente come atto. La forza di questa sua irrequietezza si estrinseca nella negazione della molteplicità concreta in cui nel passato si era oggettivato. Dunque nel farsi astrazione vivente, con lo scambio, dà nuova vita a ciò che è morto, vivifica la morta oggettività, rende presente il passato, raccoglie il passato nell'attuale ricordo, e così lo mostra metamorfizzato in questa sua nuova vita. Ogni volta che è in atto uno scambio, si può dire che si rinnova una sorta di miracolo: ciò che è morto ritorna a vivere.

Ogni volta che si compie uno scambio è in atto questa astrazione che è un effettuale astrarre dalla forma concreta della merce, dal suo valore d'uso e perciò al medesimo tempo dal lavoro particolare che l'ha prodotto. Questo rinnovarsi continuo e processuale dell'astrazione è al tempo stesso **produzione** di Astratto. Cerchiamo allora di comprendere i tratti specifici di questo particolare Astratto che lo scambio ha come suo proprio risultato. E' rimasto fino ad ora nell'ombra poiché è un risultato che in quanto Astratto nasconde per definizione la propria presenza dietro l'Astratto che trova e che **mette in risalto**. La sua natura non è invadente, ma è comunque **discreta**: è un Astratto che non possiede un proprio peso specifico, non aggiunge nulla all'Astratto che incontra, eppure, proprio in quanto condizione di possibilità dell'eguagliamento, è un risultato reale e specifico dell'astrazione in atto dello scambio, la quale, nel liberare l'Astratto oggettivato nella merce, proprio da questa sua figura fenomenica, in modo da renderlo disponibile ad acquistare altre sembianze e altre figure, deposita in esso il suo risultato. Ed è proprio per questo che il suo risultato si presenta sempre come ad essa preesistente: tutta l'azione del suo astrarre sembra ogni volta concludersi con un semplice **mettere in risalto** il già costituito. Comunque, anche se il risultato fosse soltanto questo, difficile sarebbe presentarlo come una semplice attualizzazione, poiché l'Astratto presente nella merce è un Astratto reale, oggettivo, passato certamente, ma non in potenza: senza il compiersi dello scambio esso ricadrebbe nel non essere. L'Astratto al passato è un essere che, in quanto certamente è stato, seguita a persistere e permanere in questa sua forma morta poiché è valore di una merce accolta senza soluzione di continuità all'interno della sfera dello scambio. Ma a sua volta lo scambio può mettere in risalto qualcosa solo se essa - questa cosa - è già realmente esistente: e l'essere morto di un qualcosa (interno ovviamente ad una circolarità che non possiamo mai dimenticare) è sempre una modalità d'essere **in atto** di questa cosa stessa. Così, proprio perché l'atto di astrazione nel suo farsi incontra il già costituito, l'Astratto che esso stesso **produce** nel suo compiersi perde di visibilità. La **riduzione** quindi è una modalità particolare di **produzione** dell'Astratto: è una produzione che ha nel proprio prodotto il momento del suo apparente dileguarsi. Qui l'Astratto dissolve e discioglie immediatamente la propria sostanza nella sostanza che incontra: lascia inalterata quest'ultima rispetto alla sua quantità (non potrebbe essere altrimenti: siamo nella sfera dello scambio), ma la trasforma radicalmente per quanto riguarda invece la sua qualità, la sua forma. La presenza quindi del risultato dell'attuale astrarre, di questo nuovo **Astratto**, può essere individuata esattamente nella mutazione di forma che subisce il già costituito. Non possiamo individuarla immediatamente, ma solo osservando i suoi effetti. E' un **Astratto** che si consuma nella sua funzione, nell'atto stesso di ridar vita a ciò che è morto, nel riportare il passato nel presente, e nel dare qui ad esso la veste stessa del presente: è dunque l'Astratto nella sua nuova figura di denaro. Questo dare al passato una nuova veste, questa **mistica** rammemorazione vivificante, insomma il farsi stesso della metamorfosi, è l'astrazione in atto, vivente, presente; questa nuova veste, questa nuova vita - l'Astratto nella forma di denaro - è invece il suo **prodotto** specifico. Può a prima vista sembrare una tautologia, ma a veder bene è solo un processo reale: due merci, l'abito e il denaro ad esempio, possono passare dalle mani dell'uno alle mani dell'altro non tanto perché al loro interno abbiano incorporato lavoro astratto passato e pertanto posseggano un valore, questa è senz'altro la condizione necessaria perché il trasferimento avvenga, ma non è sufficiente. E' solo lo scambio che, nel **mettere in risalto** ciò che è comune alle due merci, ossia nell'equiparare astraendo, rende possibile il contatto e la relazione fluida tra ciò che nelle due merci è il già costituito, e cioè rende possibile il duplice trasferimento e la metamorfosi.

Abbiamo tentato di dimostrare che l'astrazione in atto nello scambio e il suo risultato specifico - l'**Astratto** che si dilegua nel ridar vita a ciò che è già costituito quale risultato di un precedente atto di astrazione svoltosi in un'altra sfera -, sono momenti reali ed essenziali di quella processualità circolare in cui consiste la società capitalistica, e all'interno della quale ogni sfera si getta e si risolve di continuo nell'altra. Facile a questo punto sarebbe muovere la classica obiezione secondo la quale ogni teoria critica che abbia come proprio fondamento l'analisi della circola-

zione semplice delle merci (M-D-M), è inevitabilmente inficiata da genericità e per ciò stesso criticamente inefficace. Il nostro intento era proprio quello di dimostrare che la formula M-D-M non è così generica quanto a molti sembra, e che nella misura in cui la circolazione semplice delle merci si generalizza quale nesso sociale a tutta la società entrando in circolo con la sfera della produzione, ossia in un rapporto organico col modo di produzione capitalistico, muta radicalmente rispetto al passato, acquista una sua specificità storica ed essenzialità determinata, diviene cioè momento storicamente significativo in cui i **molti capitali** che operano nel privato dei loro processi produttivi, ossia indipendentemente e separatamente gli uni dagli altri, possono compenetrarsi e comporsi in un unico soggetto, come vera figura dominante della società, come capitale. Può sembrare che tutto ciò non sia ancora sufficiente: pur sempre M-D-M rappresenta la sfera della equiparazione e della eguaglianza. Anche a girare e rigirare questa formula all'infinito, così com'è data, con queste sue incancellabili determinazioni generiche, non si potrà mai trarre da essa neanche un atomo di valore accresciuto, e mai al suo interno si potranno scoprire le tracce dello sfruttamento. Sembra così che l'unica formula veramente significativa dal punto di vista storico, l'unica caratterizzante e pregnante, sia quella della circolazione del denaro in quanto capitale: D-M-D'. In questa formula che mette capo a un denaro accresciuto, il medio, M, è contemporaneamente merce forza-lavoro (e assieme materie prime e macchine), processo produttivo (e quindi sfruttamento) e merci prodotte: sembra così che sia proprio questa la formula specificatamente storica della società capitalistica, la formula che è perciò a fondamento di M-D-M, la dipendenza della quale è anche la sua insensibilità. Ma queste sono solo le apparenze. In realtà la formula D-M-D' nel mettere in risalto la specificità del processo di produzione capitalistico, nel mostrare **immediatamente** le sue note caratterizzanti pone come suo stesso **fondamento** la formula M-D-M. Cerchiamo di capire. D-M-D' è solo la formula del **singolo** capitale, o meglio mette in risalto il tratto caratterizzante di tutti i singoli capitali, ma non è certo la formula del capitale in quanto tale, la formula che tiene in sé i tratti caratterizzanti della società capitalistica. Solo attraversando M-D-M, i singoli capitali divengono soggetto unico, capitale appunto. Mettiamo in chiaro i diversi passaggi.

Siamo partiti dal fatto che la formula M-D-M con il suo generalizzarsi diviene figura specificatamente capitalistica anche se, proprio a causa delle sue determinazioni generiche, non mostra direttamente ed esplicitamente ciò che caratterizza il capitale, ossia lo sfruttamento. Lo abbiamo già accennato, un passo in avanti potrebbe essere il seguente: la circolazione semplice delle merci è un nesso generale determinante, poiché in essa i singoli capitali trovano la loro unità come capitale. Invece la formula D-M-D' a ben vedere, se per un verso è valida per tutti i singoli capitali - è la formula della circolazione del denaro in quanto capitale -, per l'altro però rimane pur sempre una formula legata alla particolarità. Possiamo invece cogliere il capitale quale unico soggetto dominante e operante nella società, solo se la formula delle particolarità, D-M-D', passa attraverso la formula generale della circolazione semplice delle merci. Questo passaggio trasferisce inevitabilmente l'analisi ad un successivo livello. Più cresce la produzione finalizzata alla vendita, più si generalizza il nesso sociale rappresentato dalla sfera degli scambi. Più la ricchezza si concentra nelle mani di pochi, più si generalizza l'espropriazione dei molti. Sono processi che si compenetrano e si svolgono simultaneamente, ma quel che più conta è che essi trovano una loro organica connessione, e quindi una loro vera effettualità, solo all'interno delle circolazione semplice delle merci. E' proprio all'interno di questa sfera che il capitale si riconosce in se stesso e trova le condizioni del suo esistere. La circolazione semplice delle merci, con il suo potere astrattizzante e livellante, **libera** da ogni vincolo e sospinge al proprio interno il mondo degli espropriati, ponendo così le condizioni di possibilità della comparsa storica della merce **per** il capitale. Quando il denaro comincia ad acquistare questa merce diviene propriamente capitale, un soggetto assoluto, e il mercato, la sfera generale degli scambi, momento essenziale del nuovo sistema sociale. Mai era accaduto prima di allora che la stessa capacità lavorativa degli uomini venisse ridotta a merce. Nelle società del passato il lavoro in potenza non può neanche essere concepito: chi appartiene alla comunità tribale non si distingue dal tutto, lo schiavo aliena una volta per tutte il suo corpo, il servo delle glebe pur divenuto persona è incatenato alla terra e depredata del suo prodotto, comunque sia in tutte queste società il lavoro si presenta e viene conosciuto solo come lavoro in atto. Con l'emergere delle forza-lavoro la circolazione semplice delle merci compie il salto definitivo **dentro** il modo di produzione capitalistico divenendone non solo momento di connessione, generale nesso sociale, ma anche **fondamento** o sua condizione di possibilità: si rovescia così l'idea di chi ha sempre considerato la formula solo apparentemente generica M-D-M come un mero predicato non caratterizzante di D-M-D'. Infatti noi sappiamo che ciò che si presenta all'inizio dell'analisi come l'elemento più generico diviene, lungo il cammino verso il concreto, elemento essenziale rovesciandosi così, proprio in quanto il più astratto, nell'elemento più specifico e caratterizzante: è il caso ad esempio del valore d'uso che fin dalle prime pagine del **Capitale** viene escluso dall'analisi proprio in quanto determinazione generica e così consegnato alla scienza merceologica, ma poi, proprio per quella sua genericità inizialmente non utilizzata ai fini della determinazione storica delle merci, diviene, nella particolarissima merce forza-lavoro, determinazione, essa sì e non il valore (di scambio), massimamente caratterizzante, segreto più intimo della vita stessa del capitale. Cerchiamo di mettere a fuoco l'oggetto.

La società capitalistica è, come abbiamo già detto, un organismo costituito sulla circolarità di un processo **dialettico** in cui l'Astratto, l'unico vero soggetto del processo, accresce di continuo se stesso: è una società che per la prima volta nella storia trova il suo fondamento e la sua differenza specifica rispetto alle società che l'hanno preceduta, nell'Astratto quale soggetto dominante e reale ipostasi. Dal punto di vista di questa circolarità, M-D-M, che all'inizio dell'analisi sembrava formula generica e insignificante, diviene poi una formula che sa contenere in sé tutte le fasi del processo: solo in questa sua determinatezza storica contiene in sé occultandola la compravendita della forza-lavoro, che è al tempo stesso inizio e termine di tutto il processo. Solo in quanto generale nesso sociale e momento ricompositivo dei **molti capitali**, la realtà di M-D-M possiede la potenza di spingere fuori dal mondo della spoliazione e della privazione, come quasi suo atto creativo, la forza-lavoro in quanto tale, cioè in quanto merce: solo all'interno di M-D-

M la capacità di lavoro può porre sé come **sapere ormai di sé**, e cioè come un **qualcosa** che può essere alienato, venduto, così come accade a tutte le altre merci. E' vero, questa merce fa la sua prima apparizione soltanto quando si giunge all'esposizione del punto di vista particolare del capitale, in D-M-D', come medio dell'accrescimento, ma essa mostra la sua interna struttura e il suo vero significato storico soltanto quando si ritorna a M-D-M, formula questa che rappresenta il suo stesso punto di vista (che è ciò che costantemente sorregge e spinge in avanti l'analisi). Solo perché nella circolazione semplice delle merci, generalizzata a tutta la società, si compie un reale eguagliamento, è possibile per questa stessa sfera trarre dal **nulla** e assieme occultare la particolarissima merce forza-lavoro, - che dal canto suo, essendo segnata in tutti i suoi aspetti da un atto reale di astrazione, si presenta come **eguagliamento** in se stessa, massima astrazione, luogo in cui l'astrazione in atto dello scambio si riconosce, in quanto suo risultato, non solo nel momento del suo dileguare, del **metter in risalto**, ma anche e soprattutto in un nuovo Astratto che mostra se stesso direttamente, ossia come **prodotto in sé e per sé** esistente: è l'Astratto che avendo opposto sé in quanto **per sé** (è questo il suo lato vivificante) all'**in sé** che è (è questo il suo essere immediatamente dato nell'oggettività), ritrova se stesso a livello dell'**in sé e per sé**, in quanto identità dei suoi due estremi, in quanto momento del suo ricongiungimento a sé, come soggetto assoluto: è proprio questa dialettica hegeliana la struttura interna della forza-lavoro, di **ogni** forza-lavoro. Ma questa struttura può essere osservata solo all'interno della circolazione semplice delle merci, che è anche il punto di vista della forza-lavoro, dove perfino il corpo e la materia, che caratterizzano il valore d'uso di ogni merce, si volatilizzano nel mondo del sovrasensibile: qui sembra chiudersi il cerchio.

Insomma noi possiamo comprendere la specificità storica della forza lavoro solo se nel porre a tema il suo valore (di scambio), volgiamo lo sguardo al passato, e al passato troviamo solo processi reali di eguagliamento; e solo se, nel porre a tema il suo valore d'uso (presupposto dell'accrescimento del valore) proiettiamo il nostro sguardo al futuro verso il processo produttivo (sfera di un particolare consumo privato), il quale richiede allo scambio solo potenzialità di lavoro astratto, poiché lo scambio, la sua mediazione oltre che iniziale anche finale, richiede ad esso a sua volta lavoro astratto passato: e così siamo nuovamente nel luogo del reale eguagliamento. Che il suo valore (di scambio) sia lavoro astratto passato e che il suo valore d'uso sia possibilità di lavoro astratto futuro, morto o potenziale che sia, sempre sono il risultato della necessità del reale eguagliamento che si compie nella circolazione semplice delle merci e che domina con ferrea legge tutta la circolarità del processo.

La forza-lavoro fa del suo possessore un nulla d'essere: è l'estraneo che lo domina. E' incontestabile, solo nella sfera privata del processo produttivo, là dove l'Astratto inizia il ciclo delle sue figure, questa merce darà i suoi frutti e si compirà un reale sfruttamento: la formula non può essere che D-M-D'. Ma le premesse di questo processo, il vero suo inizio, le possiamo cogliere solo all'interno di M-D-M: solo nel mondo dell'eguagliamento quantitativo vengono poste le premesse della differenza e della diseguaglianza. Vogliamo soltanto dire che se la formula M-D-M viene intesa capitalistamente, ossia correttamente determinata come sfera di ricomposizione del capitale, e luogo in cui esso può trovare e acquistare la merce forza-lavoro, come sfera dunque dell'astratto eguagliamento, allora deve essere letta come la formula fondamentale all'interno della quale soltanto può trovare una corretta collocazione la formula particolare della circolazione del denaro come capitale.

Scopriamo così che con la formula M-D-M siamo, a differenza di ciò che comunemente si crede, nel cuore stesso del capitalismo, essendo M-D-M espressione del processo alienante in cui vive ed è prigioniera la classe degli espropriati. E' certamente vero che all'interno della circolazione semplice delle merci non compare mai un incremento di valore: questa assenza è la sua legge e la sua caratteristica. Ma a veder bene è anche la caratteristica di quel particolarissimo **processo produttivo** in cui l'operaio nel produrre la merce forza-lavoro, trasmette ad essa in modo invariato il valore delle merci che ha impiegato per produrla: in questo paradossale processo produttivo non vi è creazione di plusvalore. Come sempre il massimo di genericità si capovolge nel massimo di specificità storico-sociale. In questo suo esser generica si è sempre voluto vedere non l'espressione della reale astrazione, l'intero processo determinato storicamente, bensì una dimensione appunto generica fondamentalmente ideologica. Se scomponiamo la formula e poniamo la sua prima M come merce forza-lavoro, prodotta precedentemente durante quel particolarissimo processo produttivo che è il **consumo privato** dei singoli operai, noi dobbiamo conseguentemente porre la D, non come semplice mediazione dello scambio, ma come capitale che qui rispetta la legge dell'eguaglianza dominante in questa sfera. Allora dal punto di vista del venditore, ossia del singolo operaio, la prima fase M-D può essere fatta valere come l'inversione della prima fase di D-M-D', e cioè di D-M che è esattamente il punto di vista del singolo capitalista che acquista sul mercato la merce forza-lavoro: qui naturalmente acquisto e vendita della merce prodotta dal singolo operaio che entra così in possesso del denaro (il salario), si svolgono nel pieno rispetto della legge dell'eguagliamento quantitativo. Se manteniamo ferma la determinazione secondo la quale la prima M di M-D-M corrisponde alla forza-lavoro e il medio D al capitale, noi avremo conseguentemente nella seconda fase D-M l'espressione dell'acquisto operaio: il singolo operaio una volta ricevuto il denaro in cambio della propria forza-lavoro, torna successivamente sul mercato per acquistare tutte quelle merci che gli occorrono per sopravvivere e riprodursi, ossia necessarie a dare avvio al nuovo ciclo del proprio particolarissimo processo produttivo. Le merci acquistate sul mercato non sono altro che quelle prodotte dai **molti capitali** nella privatezza e indipendenza del loro processo produttivo: anche in questo caso dal punto di vista dell'operaio lo scambio avverrà nel pieno rispetto della legge del reale eguagliamento. Allora questa seconda fase D-M, della formula M-D-M, può essere fatta valere come l'inversione della seconda fase di D-M-D', in cui però l'accrescimento di D viene messo tra parentesi indicando qui soltanto un investimento maggiore precedentemente compiuto (noi dobbiamo osservare il processo nella sua globalità: può sembrare un discorso aporetico, se viene dimenticato il fatto che la circolarità di denaro e forza-lavoro non è un processo chiuso in se stesso ma aperto di continuo ad altri fattori). Dunque noi dobbiamo vedere nella M di D-M, il capitalista nella veste di un singolo venditore che scambia secondo le leggi dell'eguaglianza le proprie merci precedentemente prodotte: M-D', la seconda fase di D-

M-D' indica lo stesso atto di scambio osservato dal punto di vista del capitalista, e cioè del valore che si valorizza. In realtà cosa è accaduto? Le due formule, è vero, si compenetrano scambiandosi reciprocamente il proprio contenuto, in realtà però è solo il punto di vista della classe degli espropriati che mette in luce la verità nascosta di tutto il processo: la merce forza-lavoro è il punto in cui questo processo ha inizio e termine, luogo in cui l'Astratto si presenta nella sua massima purezza e feticistica potenza, momento in cui questo soggetto ipostatico reale, in quanto valore (di scambio) e valore d'uso, si ricongiunge a sé come soggetto assoluto. E' da questa realtà che l'analisi del **nuovo** capitalismo dovrà necessariamente prendere le mosse.

Siamo giunti così alla formula dispiegata del processo: M-D (D-M) - (M-D') D-M. In questa formula generale del processo M-D-M contiene in sé e sostanza D-M-D'. In essa lo scambio D-M mette capo al consumo privato dei singoli operai e perciò al tempo stesso a quel particolarissimo processo produttivo nel quale verrà prodotta la merce forza-lavoro; mentre lo scambio (D-M) mette capo ad un consumo privato nel quale verrà consumata la merce forza-lavoro, ossia mette capo al processo produttivo capitalistico propriamente detto, entro il quale il consumo di quella merce produrrà più valore di quanto essa inizialmente contiene. Ma ciò che si vuole sottolineare è che ambedue i processi fanno parte di un medesimo processo entro cui il primo si presenta come condizione di possibilità del secondo, e quest'ultimo al medesimo tempo come estrinsecazione delle potenzialità del primo.

E noi sappiamo che l'estrinsecazione di queste potenzialità non sono altro che il consumo della merce forza-lavoro, ossia lavoro astratto in atto. E' vero, nella sua invisibilità questo particolarissimo lavoro che si incarna e nasconde nei particolari lavori concreti, non è altro che l'urgenza del generale nesso sociale all'interno stesso del processo produttivo: la necessità del capitale, già viva all'interno dei singoli capitali, mette in moto reali processi di astrazione, appunto il lavoro come realissima astrazione in atto, come reale atto ipostatizzante. Ma, come giustamente sottolinea Bellofiore, è un errore identificare il lavoro astratto con il lavoro **deconcretizzato** (dequalificato, scomposto, parcellizzato, ridotto ad un semplice movimento ripetuto nel tempo) e perciò sempre **fisicamente** rilevabile. Non bisogna però neanche dimenticare che il lavoro astratto, vivendo in modo occulto nel lavoro concreto, facendosi da esso manifestare, con esso intrattiene un legame **dialettico**, entro il quale il primo degli estremi, e cioè esso stesso proprio in quanto astratto, domina e piega costantemente alle proprie esigenze il secondo, e cioè il lavoro concreto proprio in quanto concreto. Insomma il lavoro parcellizzato e ripetitivo non è in nessun modo lavoro astratto, permane lavoro concreto, particolare, utile, **privato**, foss'anche ridotto alla ripetizione ossessiva del movimento di un dito. Ma non dobbiamo dimenticare che questo lavoro pur rimanendo concreto ha subito e subisce di continuo dei processi di progressiva semplificazione e degradazione, di progressiva sottrazione di significato; processi messi in atto dalla necessità che ha l'Astratto di riprodurre sé di volta in volta a livelli di maggiore intensità e generalizzazione: in quanto lavoro concreto parcellizzato e ripetitivo è dunque solo l'**effetto** del reale lavoro astratto in atto, che è poi per il lavoro concreto stesso l'alterità in sé, ciò che vive al proprio interno negandolo e all'insaputa di sé. E questo lavoro non è altro che un'astrazione in atto, un'effettuale indifferenza verso il concreto, un'indifferenza crescente che modella e manipola di continuo lo stesso lavoro concreto. Non sono dunque il comando e la disponibilità che riducono il lavoro concreto al lavoro astratto, è semmai quest'ultimo che, proprio in quanto Astratto, comanda e rende disponibile un lavoro concreto che, pur subendo progressivi processi di semplificazione della sua concretezza, indispensabili per rendere permanente la disponibilità ed effettuale il comando, rimane pur sempre lavoro concreto. L'indifferenza, così, è la **socialità** stessa del lavoro in atto nella sua forma alienata, che è poi in realtà l'unica possibilità che ha il singolo capitale di assicurarsi la **sua** futura socialità: nel lavoro astratto in atto, che è l'atto dell'indifferenza vissuto come dolorosa estraniamento e insignificanza dall'operaio, non vive neanche un atomo di lavoro concreto, essendo quest'ultimo soltanto il modo in cui l'Astratto si manifesta occultandosi. Ma non è tutto. L'indifferenza, essendo astrazione in atto dalla particolarità dei lavori concreti, separa da essi e porta con sé l'ideazione e le finalità, capovolgendo però nella separatezza il loro vero significato, ossia facendo di esse una pura funzione della valorizzazione, di modo che il lavoro concreto, lungo tutto il processo della sua semplificazione e parcellizzazione, mai possiede in sé il suo fine, che invece di continuo gli si presenta come estraneo e nemico.

E' tutto questo il lavoro astratto in atto, ma di esso non vi è visibilità, eppure è ciò che domina e anima costantemente il lavoro concreto. Sono visibili soltanto i suoi effetti: la storia scritta da Braverman non è la storia del progressivo rendersi astratto del lavoro concreto, è semmai la storia di questi effetti, la storia di una concretezza privata della sua finalità e, proprio perché scissa dal suo significato più profondo, investita da un processo di continua e progressiva **sottrazione** di parti sempre più grandi di concretezza.

C'è chi come Rubin, ha voluto vedere nel processo produttivo soltanto il lavoro concreto, ossia ha voluto sopprimere o ridurre a semplice ipotesi il lavoro astratto presente in questa sfera, spostando così la sua origine, in quanto lavoro sociale non ulteriormente specificato, direttamente nello scambio; e c'è invece chi nella produzione non sa vedere altro che lavoro astratto, non sa far altro che sopprimere di continuo in questa sfera la presenza del lavoro concreto, non riuscendo più a comprendere così la reale **produzione** di Astratto che si svolge nella sfera dello scambio: sono ambedue posizioni che non riuscendo a cogliere la reale **dialettica**, scambiano di continuo l'astratto con il concreto e viceversa. Chiudiamo così questa seconda parentesi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

- ❑ Riccardo Bellofiore, **Le condizioni della libertà. Dinamica capitalistica e questione del soggetto nell'epoca della "globalizzazione": una rilettura teorica e politica del Manifesto del partito comunista**, testo della relazione svolta al Convegno di studi su "Il Manifesto del Partito comunista di Karl Marx e Friedrich Engels, centocinquanta anni dopo", Roma, 11/12 dicembre 1998, Biblioteca della Camera dei Deputati.
- ❑ Harry Braverman, **Lavoro e capitale monopolistico**, Einaudi, Torino, 1978.
- ❑ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Fenomenologia dello spirito**, Rusconi, Milano, 1995.
- ❑ Karl Marx, **Il capitale**, vol. I, Rinascita, 1956.
- ❑ Karl Marx e Friedrich Marx, **L'ideologia tedesca**, Editori Riuniti, Roma, 1969.
- ❑ Marco Melotti, **Al tramonto del secolo. Note a margine per una resa dei conti ed una ripresa della critica**, su "Vis-à-vis", n. 4, 1996.
- ❑ Isaak Iljic' Rubin, **Saggi sulla teoria del valore in Marx**, Feltrinelli, Milano, 1976.
- ❑ Alfred Sohn Rethel, **Lavoro intellettuale e lavoro manuale**, Feltrinelli, Milano, 1977.