

Marx pensatore dialettico?

AMEDEO VIGORELLI¹

Abstract: The role of dialectics in Marx's thought has been interpreted in various ways. Soviet dialectical materialism and Western Marxism emphasized it, as a scientific method of analysis, or reduced it to a mere philological question, related to the evolution of his philosophical position. From time to time, the young and the mature Marx were placed in contrast or read in continuity. It is perhaps time to rethink Marx's relationship with the classical tradition of dialectical thought, going beyond traditional schemes, proceeding in the light of the historical transformations of capitalism and socialism, as only apparently alternative models of society.

Keywords: *capitalism, Soviet dialectical materialism, Karl Marx, Western Marxism, socialism.*

Il bicentenario della nascita di Karl Marx (2018) è trascorso quasi inosservato, senza suscitare passioni e contrasti paragonabili a quelli che avevano accompagnato le celebrazioni del primo centenario della sua morte (1983)². Era ampiamente prevedibile, alla luce dell'esaurimento storico del ciclo novecentesco dei conflitti che avevano accompagnato il primo scontro epocale di capitalismo e socialismo. Ma il generale silenzio della filosofia professionale nella ricorrenza di un centenario così importante, che in analoghe occasioni non aveva mancato di sollecitare un ripensamento teorico nei confronti di un autore ormai entrato nel novero dei classici del pensiero, richiede forse qualche considerazione supplementare. Una delle ipotesi che più immediatamente si propone alla nostra attenzione è la diffusa ostilità nei confronti uno stile di pensiero che si è definito dialettico, con ciò evidenziando la storica dipendenza da un'epoca ormai trascorsa dello spirito filosofico. Il prevalere di modelli di pensiero analitico o post-analitico, in sostituzione delle grandiose narrative storiche di eredità otto-novecentesca, unito a una diffusa insofferenza nei confronti delle residue forme di umanesimo sopravvissute alla bancarotta del pensiero moderno, ha operato come una sorta di rasoio di Occam sulle interminabili diatribe marxologiche intorno alla scientificità di Marx. Per questo motivo, è forse al nodo della dialettica che bisogna una volta di più indirizzare l'attenzione, per formulare una valutazione oggettiva e decisamente post-ideologica della eredità ancora viva del pensatore di Treviri.

1 Professore associato di "Filosofia morale", Dipartimento di filosofia, Università degli Studi di Milano

2 Basterà riferirsi ai due imponenti progetti concepiti in vista di quelle celebrazioni: AA. VV., *Storia del marxismo contemporaneo*, a cura della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Feltrinelli, Milano 1977; AA. VV., *Storia del marxismo*, a cura di E. J. Hobsbawm, Einaudi, Torino 1978-1982. Ma alcuni tra gli studiosi più avvertiti avevano già sollevato consistenti dubbi sulla solidità di quelle *grandi narrazioni* ideologiche: L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, con un saggio su *Marxismo e dialettica*, Laterza, Roma-Bari 1974; S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milano 1977.

Come ammoniva Norberto Bobbio, in uno scritto divenuto anch'esso ormai un classico³, la prima avvertenza da tener presente è che, anche nel caso di Marx, si verifica Roma-Bari, la validità del detto che di dialettica (come dell'essere) si deve parlare *in molti modi*. La scolastica marxista ha finito per concentrarsi sulla questione cronologica (indubbiamente preliminare) dell'avvicinamento graduale di Marx al metodo dialettico nelle due fasi (giovanile e matura) in cui è divenuto consueto suddividere il suo pensiero⁴. Come documentano le esplicite dichiarazioni dell'autore, circa il recupero del pensiero dialettico di Hegel che andava di pari passo con l'approfondimento metodologico dei requisiti scientifici della critica dell'economia politica, e come specialmente Engels, nell'*Anti-Dühring*, ha contribuito a rendere un luogo comune del materialismo dialettico; la fase giovanile sarebbe caratterizzata da un sostanziale rifiuto della dialettica, sostituita da un empirismo naturalistico di impronta feuerbachiana, mentre quella matura sarebbe qualificata dalla applicazione in chiave materialistica delle categorie dialettiche della *Scienza della logica* di Hegel. In parallelo con questa lettura, che introduceva tra l'altro una dicotomia tra materialismo storico e materialismo dialettico assai discutibile, si è consolidata la tesi della progressiva scomparsa della critica filosofica (relegata nella fase giovanile), sostituita dall'esame scientifico dei concetti dell'economia politica: con l'aggravante di considerare *Il capitale* una sorta di manuale di economia politica socialista, anziché un'opera filosofica.

Non si è saputo (o forse voluto) approfondire l'altra questione, più propriamente teoretica, del diverso articolarsi, in funzione dei temi specifici e anche dei bersagli polemici affrontati da Marx, dell'idea di dialettica, volta a volta implicitamente richiamata dall'autore. In particolare Bobbio sottolineava la presenza, negli scritti giovanili e in quelli della maturità, di due accezioni di dialettica difficilmente compatibili o riducibili entro un quadro sistematico di materialismo dialettico. In una prima accezione, la dialettica è intesa come metodo della «compenetrazione degli opposti» o della «azione reciproca» tra gli elementi di una «totalità»; in una seconda accezione, essa è il metodo della «negazione della negazione» o «sintesi degli opposti»⁵. Nella prima accezione (che noi potremmo definire kantiana) «la dialettica della reciprocità è una relazione tra due termini che non generano un terzo termine»; nella seconda (che è quella propriamente hegeliana) «la dialettica del movimento è una relazione triadica, cioè una relazione tra due termini che ne generano un terzo diverso dai primi due»⁶. Anziché equiparare i due metodi (come faranno Engels e il *Dia-Mat* sovietico), si sarebbe dovuto analizzare la diversità dei contesti teorici e della specifica finalità che Marx (non sempre con distinta consapevolezza) riserva ai due metodi: «le opposizioni a cui si trovò di fronte come filosofo della storia, ossia le opposizioni tra i grandi movimenti storici, non erano dello stesso tipo di quelle tra concetti della scienza economica tradizionale, a cui si trovò di fronte come economista»⁷. Non vi sarebbe perciò una precisa corrispondenza tra le tesi di *filosofia della storia* e quelle della *critica dell'economia politica*, e la mancata chiarezza su questo punto sarebbe una delle ragioni degli equivoci o

3 N. Bobbio, *La dialettica di Marx*, "Rivista di filosofia", XLIX, n. 2, aprile 1958, pp. 334-354, ristampato in *Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997 (da cui sono tratte le citazioni seguenti).

4 Della vasta letteratura in proposito, si è tenuto conto specialmente di: H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, Einaudi, Torino 1949; M. Rosenthal, *Les problèmes de la dialectique dans le Capital de Marx*, Editions Sociales, Paris 1959; L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967; K. Korsch, *Karl Marx*, Laterza, Bari 1969; E. V. Il'enkov, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milano 1975; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1976.

5 N. Bobbio, *op. cit.*, pp.89-90.

6 *Id.*, p. 90.

7 *Id.*, p. 91.

dell'applicazione ideologica del metodo marxiano: «la negazione della negazione è per Hegel la categoria generale di comprensione di tutto il movimento storico, mentre la teoria dell'azione reciproca non è che un capitolo della logica. L'assolutizzazione compiuta da Engels, di un capitolo della logica (qui "logica" intesa nel senso di teoria dell'indagine), getta un'ombra oscura sul materialismo dialettico, che può essere dissipata solo distinguendo il lato forte dal lato debole della dialettica»⁸.

Possiamo nel complesso accettare questa interpretazione di Bobbio, in seguito ripresa (con maggiore acribia) da Mario Dal Pra, nel libro che rimane un punto di riferimento tuttora valido, pur nella distanza di anni che ce ne separano: *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all' "Introduzione alla critica dell'economia politica"*⁹. Le vicende storiche del XX secolo (pur nelle immancabili diversità di interpretazione, in sede di giudizio storico-politico) hanno contribuito a rendere plasticamente evidente la distanza del Marx *profeta* o *filosofo della storia* dal Marx *scienziato*, sollecitando una critica *ricostruzione* del suo materialismo storico¹⁰. Anche per questo (e non solo affidandosi a una risorta *filologia* marxiana, che si presente spesso col volto di modesti epigoni) potrebbe risultare utile riprendere la domanda circa l'appartenenza di Marx ad uno stile di pensiero dialettico, che certe fortunate letture militanti degli anni Sessanta hanno spesso contribuito ad offuscare¹¹. Mi limiterò qui ad alcune osservazioni parziali, che non pretendono minimamente di esaurire il problema, e nemmeno di inserirlo in una visione di insieme del rapporto Hegel-Marx, ma solo stimolare ad una ripresa della discussione filosofica.

Si è detto che il Marx pensatore dialettico dei manoscritti giovanili (1843-1844) è un Marx ancora feuerbachiano, non è il *vero* Marx antihegeliano e materialista della *Ideologia tedesca* e delle Tesi su Feuerbach (1845), opera da cui far partire quella *rottura epistemologica* indispensabile alla comprensione del *Capitale*¹². Non si è voluto osservare il travaglio critico che coinvolge già la fase cosiddetta feuerbachiana e che è evidente nel passaggio dalla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1843) ai *Manoscritti economico-filosofici* (1844). Solo per il primo dei due scritti si può parlare di un Marx che dipende *in toto* da Feuerbach, nell'addebito di «misticismo logico» rivolto alla dialettica di Hegel, e nella applicazione letterale alle proposizioni della hegeliana *Filosofia del diritto* dello schema dell'inversione predicato-soggetto, come unica chiave di lettura della dialettica:

«Ciò che è rilevante è che Hegel dappertutto fa dell'idea il soggetto e del soggetto propriamente detto, reale [...] fa il predicato. Ma lo sviluppo procede sempre dalla parte del predicato»¹³.

Sarebbe dunque sufficiente invertire l'ordine dei rapporti tra reale empirico e ideale, per rimettere sui piedi la dialettica hegeliana, che rappresenterebbe un riflesso e una ipostasi ideale di rapporti reali empirici.

8 *Id.*, p. 97.

9 Editori Laterza, Bari 1965, 478 pp. A questa ponderosa ricerca si è voluto di recente accostare il testo di alcune lezioni universitarie degli anni 1958-1959, che approfondiscono (senza particolari novità rispetto all'opera edita) il primo periodo giovanile: cfr. M. Dal Pra, *Il pensiero filosofico di Marx*, a cura di D. Borso, Shake Edizioni, Milano 2011, 223 pp.

10 Cfr. J. Habermas, *Per la ricostruzione del materialismo storico*, ETAS libri, Milano 1979.

11 Per un bilancio critico di quegli anni cfr. C. Preve, *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Franco Angeli, Milano 1984; R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, Torino 2004; *Id.*, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.

12 L. Althusser-E. Balibar, *Leggere Il capitale*, Feltrinelli, Milano 1968.

13 K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 21 (d'ora in avanti citate con la sigla OFG).

Come noto, questo schema trova la sua adeguata applicazione all'idea di Dio come ipostasi dell'Uomo, nel suo stato di alienazione¹⁴. Ma nel passaggio dalla *critica della religione* e del diritto alla *critica dell'economia*, documentato nei *Manoscritti*, si osserva uno schema di *pensare dialettico* meno semplificato e ridotto a generico anti-platonismo. In un passo fondamentale – sovente omesso nei manuali del *Dia-Mat* sovietico – relativo alla differenza tra *comunismo* e *socialismo*, Marx si serve di questa analogia tra la posizione anti-religiosa di Feuerbach e la propria idea di critica dell'economia, per segnalare una distanza dalla sua versione di anti-hegelismo¹⁵. L'*ateismo* – afferma – sta al *comunismo*, come la *critica del pensiero economico* sta al *socialismo*. Il primo (e la medesima struttura logica è fatta propria dal comunismo come mera negazione della proprietà privata e instaurazione di una dittatura che abolisce lo Stato di diritto) è «una *negazione di Dio* e pone l'*esistenza dell'uomo* mediante questa negazione»¹⁶. Il secondo «non abbisogna più di questa mediazione».

«Esso è la positiva *coscienza di sé*, non più mediata dalla soppressione della religione, che ha l'uomo; come la *vita reale* è la positiva realtà dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*».

Questo richiamo alla necessità di una positiva *coscienza di sé*, che sostituisca (o integri) il mero processo dialettico di *negazione della negazione*, è una spia della volontà (insorta durante lo studio dell'economia politica) di instaurare un rapporto più complesso col pensare dialettico di Hegel. Anche se la piena consapevolezza di aver sviluppato una *autonoma posizione critica* nei riguardi della dialettica di Hegel, si può dire compiuta solo con le *Tesi su Feuerbach*, ed anche se l'accusa di misticismo non è assente da queste pagine, si avverte un più complice rapporto col pensare dialettico di Hegel nella parte finale del *Terzo manoscritto*, dedicata a una *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*.

Anzitutto Marx distingue qui più nettamente la versione della *Fenomenologia dello spirito* da quella delle opere della maturità: *Enciclopedia*, *Scienza della logica*, *Filosofia del diritto*. Se l'essenza del metodo dialettico consiste nella *negazione della negazione* e la presunzione teoretica di un *sapere assoluto* non può che costituirne l'esito necessario, Marx non condivide l'idea che Hegel stesso ha formulato del proprio modo di procedere (e che Feuerbach si è limitato a far propria) nelle *due versioni* del sistema da lui fornite, rispettivamente, nella prima opera e in quelle successive. Sappiamo che Hegel considera il cammino fenomenologico della *coscienza* come un mezzo per accedere al punto di vista della *scienza* come sapere assoluto, che nel sistema si espone (ossia si dimostra) dialetticamente, a partire da se stesso (*Idea-Natura-Spirito*). Una volta collocati nel giusto punto di osservazione del sapere assoluto, possiamo anche sbarazzarci del procedere fenomenologico, e gettarlo alle spalle, come una scala che non ci serve più, giunti alla sommità dell'edificio che intendevamo scalare. Marx ha invece un'idea diversa del modo di procedere di Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, e lo sottolinea deliberatamente. L'intera *Enciclopedia* non è che «l'*essenza dispiegata* dello spirito filosofico, la sua auto-oggettivazione».

14 Per una messa a punto teorica e filologica del contributo feuerbachiano alla dialettica, restano esemplari gli studi di E. I. Rambaldi, *Le origini della Sinistra hegeliana*. H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer, La Nuova Italia, Firenze 196; Id., *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, La Nuova Italia, Firenze 1966.

15 Per una disamina equilibrata dei presupposti teorici del *Dia-Mat*, è ancora utile la classica ricostruzione di G. A. Wetter, *Il materialismo dialettico sovietico*, Einaudi, Torino 1948.

16 OFG 235.

Dove per *spirito filosofico* si intenda «lo spirito pensante del mondo dentro la sua autoalienazione», ossia «lo spirito alienato astrattamente comprensivo di sé». La *esistenza reale* di tale spirito è «l'astrazione»¹⁷. Interessante è qui la definizione della *Logica* (prima parte dell'*Enciclopedia*) come «la moneta dello spirito, il valore speculativo, di pensiero, dell'uomo e della natura». La metafora economica vuole sottolineare che, come nello scambio monetario si prescinde completamente dal contenuto *concreto* dei beni scambiati, tenendo conto unicamente del loro astratto valore, così lo schematismo logico del pensiero, prescindendo da «ogni reale determinatezza» del *contenuto di pensiero*, rende possibile la giustificazione formale di qualsiasi empirica materia. Di qui l'addebito di «positivismo acritico»¹⁸, riferito principalmente alle opere che seguono la *Fenomenologia dello spirito*, anche se nemmeno da quest'opera è del tutto assente il germe di questo allontanamento speculativo dal reale concreto, storico-naturale.

Diverso è il giudizio sulla *Fenomenologia* espresso qui da Marx: «La *Fenomenologia* è quindi la critica nascosta, ancora non chiara a se stessa e mistificatrice; ma in quanto tiene ferma l'*alienazione* umana – anche se l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito – si trovano in essa nascosti tutti gli elementi della critica, e spesso preparati ed elaborati in guisa che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano»¹⁹. Nella *Fenomenologia* Hegel non tratta solo delle determinazioni astratte del pensiero filosofico, ma si confronta con le *positive* espressioni della coscienza dell'uomo, colte e descritte nel loro reale prodursi nella storia. Per questo Marx può affermare che «la 'coscienza infelice', la 'coscienza nobile', la lotta della 'coscienza nobile' con la 'bassa' etc. etc., questi particolari capitoli contengono – sebbene in una forma ancora straniata – gli elementi di una *critica* di intere sfere quali la religione, lo Stato, la vita civile etc.». Il riferimento, naturalmente, è all'analisi del *lavoro alienato*, anticipata da Marx nel *Primo manoscritto*, come risultato della sua prima disamina critica delle categorie economiche (Salario, Profitto del capitale, Rendita fondiaria). L'importanza della *Fenomenologia*, e del suo risultato finale («la dialettica della negatività come principio motore e generatore») risiede nel fatto che «Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione e soppressione di questa alienazione»; che egli «coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*»²⁰.

In questo riconoscimento al lavoro di una positiva realtà storico-dialettica, Hegel si separa dal punto di vista astratto della filosofia pura, e dal suo misticismo logico, per accostarsi al punto di vista concreto dell'*economia politica moderna*²¹. Egli ne accetta il presupposto di partenza: l'esistenza del lavoro salariato e del capitale, sulla base di una *divisione sociale* del lavoro storicamente matura (e tale, perciò, di apparire come *naturale*). Perciò Hegel «vede soltanto l'aspetto positivo del lavoro, non quello negativo»²².

17 OFG 261

18 OFG 262.

19 OFG 263.

20 Ibid.

21 Su questi temi rimangono classiche le analisi di G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1975 e di K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 1957.

22 Hegel confonderebbe *oggettivazione* con *alienazione*. «La <ri>appropriazione dell'ente alienato oggettivo o la soppressione dell'oggettività nella determinazione dell'*alienazione* [...] ha per Hegel a un tempo, principalmente, il significato di sopprimere l'*oggettività*, in quanto non il carattere *determinato* dell'oggetto, quanto il suo carattere *oggettivo* è per la coscienza lo scandalo dell'*alienazione*. L'oggetto è quindi un che di negativo, che si sopprime da sé, una *nullità*» (MEF 269).

Non può vederlo (sottintende Marx) perché gli manca quella positiva *coscienza di sé*, che appartiene al lavoratore in quanto lavoratore. Anche la sua visione è perciò condizionata dalla divisione sociale di lavoro *manuale* e *intellettuale*: «il lavoro che Hegel soltanto conosce e riconosce è il lavoro *spirituale astratto*». Entro i limiti consentiti dall'astrazione filosofica, tuttavia, egli coglie un elemento essenziale. Quello per cui «il lavoro è il *divenir per sé dell'uomo* nell'*alienazione* o in quanto uomo alienato». Conseguentemente, anche se Hegel «resta al punto di vista dell'economia politica moderna», alcuni motivi di fondo del suo pensare dialettico, e anzitutto la funzione dinamica del *negativo*, nel processo della *Aufhebung* dialettica, possono esser messi a frutto, ai fini di una critica dell'economia politica, che muova dal presupposto materialistico della positiva *coscienza di classe* del lavoratore.

Tale positivo richiamo al ruolo della coscienza, per l'attuarsi del rovesciamento dialettico della *praxis*, teorizzato a partire dalle *Tesi su Feuerbach*, pare tuttavia smentito dalle formule più tarde, in particolare dalla *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, in cui il lato materialistico della dialettica è costretto entro le formule schematiche del rapporto base/sovrastuttura e la funzione critica della coscienza è fortemente ridimensionato: «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»²³. In effetti, nel *Capitale* la dialettica viene usata prevalentemente nel suo lato astratto, con un *ritorno a Hegel* che conserva un elemento di *ambiguità*. Da un lato Marx tende infatti a ridurre ad espediente retorico, utile all'esposizione critica delle categorie astratte dell'economia, il suo *kokettieren* con la *Logica* di Hegel. Dall'altro, la ricostruzione di un *Gedankenconcretum*, a partire da concetti semplici astratti, costituisce un procedimento scientifico valido, mirante alla totalità concreta e storica del capitale²⁴. Il *concetto generale* di capitale (a questo primo livello di astrazione si attiene gran parte della trattazione del primo libro) viene descritto, nel suo carattere di *autosviluppo* (proprio come lo spirito hegeliano), attraverso le categorie della *Scienza della logica*. La trasformazione della merce in denaro e del denaro in capitale ripercorre la logica reificata dell'essere (*qualità, quantità, misura*). Il passaggio dalla sfera apparente dello scambio a quella essenziale della produzione, si inoltra nella dottrina dell'essenza, cogliendo piani di realtà sempre più complessi (*identità e differenza, contraddizione, fondamento*). Per riferirsi al processo totale del capitale, e anche all'interno delle sue partizioni, non esita ad utilizzare elementi della dottrina del concetto (*meccanismo, teleologia, processo vitale*). Fatta eccezione per la *Einleitung* del 1857 a *Per la critica dell'economia politica* (sostituita dalla più breve ed ellittica *Prefazione* del 1859), Marx non si è mai impegnato in una chiara esposizione del suo metodo dialettico, accontentandosi di accenni nei suoi epistolari, puntualmente ripresi e sistematizzati da Engels nel suo celebre nell'*Anti-Dühring*, la cui aderenza all'intento originale di Marx nel *Capitale* è peraltro questione controversa.

Mi limito qui a segnalare alcuni aspetti problematici. In primo luogo, lo spostamento dell'interesse analitico dal tema del *lavoro* a quello di *produzione materiale*. Anche se il motivo della *alienazione*, fondamentale per l'analisi del lavoro umano *Manoscritti*, si conserva sotto traccia nell'analisi del *feticismo* della merce, e anche se il termine *entfremdung, entfremdete*, riferito alla condizione di sfruttamento del lavoro operaio, si incontra sovente sia nella prima versione dei *Grundrisse* che in quella definitiva di *Das Kapital*, il vero soggetto del *processo capitalistico* è il modo di produzione, non il lavoro.

23 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, a cura di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1971, p.5.

24 Sul tema della *concretezza*, nel significato dialettico, rimane pionieristica l'analisi di K. Kosík, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano 1965 (nuova edizione, a cura di G. Pacini, Mimesis, Milano 2014).

Ciò non solo implica una radicale trasformazione del rapporto uomo-natura, che sembra affidare all'*autonomo* sviluppo delle forze produttive e dello *strumento* tecnico, la funzione motrice del processo dialettico, obliando il primitivo riferimento alla coscienza, nella forma della *sensibilità* e della educazione dei *sensi umani*²⁵. Ma pone il lavoro stesso, nella sua finale destinazione a mezzo di emancipazione e *liberazione*, in una situazione ambigua e indeterminata. Questa problematicità del lavoro, restituitaci in forme plastiche dalle posteriori dinamiche di sviluppo del socialismo reale e del neocapitalismo, viene lasciata da Marx in un incerto statuto di tematizzazione, che apre un consistente spazio di *utopia*, entro la scienza.

Nel passaggio da una *sussunzione formale* (collegata alle forme più primitive di estorsione del plusvalore assoluto) alla *sussunzione reale* (collegata alla forma più moderna di estrazione del plusvalore relativo) del lavoro sotto il capitale, viene sottratto al processo lavorativo ogni residua *differenza* dialettica dal processo di valorizzazione²⁶. Nelle forme di capitalismo mercantile la *non identità* di *valor d'uso* e *valore*, di lavoro *concreto* e lavoro *astratto*, di lavoro *vivo* e lavoro *morto*, poteva venire rintracciata in tutte le sue *metamorfosi formali* (capitale *costante* e capitale *variabile*, saggio di *plusvalore*, saggio di *profitto*, *composizione organica* di capitale). Mediante tale dialettica – come espressione del movimento *reificata* del denaro, e come astratta *possibilità* della crisi – si mostra la natura contraddittoria del capitalismo (come separazione e non corrispondenza tra divisione *tecnica* e divisione *sociale* del lavoro, tra il carattere *organizzato* e razionale della produzione e il carattere *anarchico* del mercato e della distribuzione)²⁷.

25 G. D. Neri, *Marx: prassi e natura*, in: AA. VV. *Natura e... Esplorazione polifonica di un'idea*, a cura di L. Mortari, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 121-145. Per una attenta disamina del problema dello strumento si veda l'interessante studio di M. E. Cucchiani, *Il senso dello strumento. Lavoro e vita nel pensiero di Karl Marx*, Edizioni Unicopli, Milano 2016.

26 Questa trasformazione è ancora interpretata in termini dialettici nel Capitolo VI inedito. Risultati del processo di produzione immediato: «Il presupposto perché il rapporto capitalistico si stabilisca è un determinato stadio storico, una determinata forma storica, della produzione sociale. È necessario che, in seno a un modo di produzione antecedente, si siano sviluppati dei rapporti di produzione e circolazione e dei bisogni tali, che premano verso il superamento degli antichi rapporti di produzione e la loro trasformazione nel rapporto capitalistico. Ma se, a questo fine, è sufficiente che essi si siano sviluppati tanto da permettere la sottomissione formale del lavoro al capitale, sulla base del nuovo rapporto si sviluppa un rapporto di produzione specificamente diverso, che da un lato crea nuove forze produttive sociali, dall'altro si svolge sulle loro fondamenta creandosi nuove condizioni reali.

Così si produce una rivoluzione economica completa: essa da una parte genera per prima le condizioni reali del dominio del capitale sul lavoro, gli dà forma adeguata e compiuta, dall'altra crea nelle forze produttive del lavoro, nelle condizioni di produzione e nei rapporti di circolazione da essa sviluppati in antitesi al lavoratore, le condizioni reali di un nuovo modo di produzione destinato a sopprimere la forma antagonistica del modo di produzione capitalistico, e perciò getta le basi materiali di un processo di vita sociale diversamente organizzato, quindi una formazione sociale nuova» (K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1975, pp. 1288-1289. D'ora in poi, citato con la sigla C). Si noti l'ingiustificato finalismo della espressione «destinato a sopprimere la forma antagonistica del modo di produzione capitalistico», che funge da scorciatoia dialettica per risolvere una difficoltà reale.

27 «La circolazione spezza i limiti cronologici, spaziali e individuali dello scambio di prodotti, proprio perché nell'opposizione di vendita e compera scinde l'*identità immediata* presente nel dare in cambio il prodotto del proprio lavoro e nel prendere in cambio il prodotto del lavoro altrui. Che i processi contrappoentisi indipendentemente l'uno dall'altro costituiscano un'*unità interna*, significa però anche che la loro unità interna si muove in *opposizioni esterne*. Se il farsi esteriormente indipendenti dei due momenti, che internamente non sono indipendenti perché s'integrano reciprocamente, prosegue fino ad un certo punto, l'unità si fa valere con la violenza, attraverso ad una *crisi*. L'opposizione immanente alla merce, di valore d'uso e valore, di lavoro privato che si deve allo stesso tempo presentare come lavoro immediatamente sociale, di lavoro concreto particolare che allo stesso tempo vale solo come lavoro astrattamente generale, di personificazione dell'oggetto e oggettivazione della persona, questa contraddizione immanente riceve le sue *forme sviluppate di movimento* nelle opposizioni della metamorfosi delle merci. Quindi queste forme includono la *possibilità*, ma soltanto la possibilità, delle crisi» (C 138).

Ma, nel passaggio dalla manifattura alla grande industria l'antagonismo tra gli *imperativi tecnici* della produzione e a soggettività espropriata del lavoro, sembra sostituirsi alla *contraddizione* dialettica, elaborata sul piano formale-astratto. L'analisi del *macchinismo* della grande fabbrica industriale mostra in che modo il capitalismo può superare le sue contraddizioni, trasformandole in mere *opposizioni reali*, che non obbediscono necessariamente alla legge dialettica della «negazione della negazione»:

«un sistema articolato di macchine operatrici che ricevono il movimento da un *meccanismo automatico centrale* soltanto mediante il macchinario di trasmissione, costituisce la forma più sviluppata della produzione a macchina. Quivi alla singola macchina subentra un mostro meccanico, che riempie del suo corpo interi edifici di fabbriche, e la cui forza demoniaca, dapprima nascosta dal movimento quasi solennemente misurato delle sue membra gigantesche, esplose poi nella folle e febbrile danza turbinosa dei suoi innumerevoli organi di lavoro in senso proprio»²⁸.

Questo «mostro» fuoriesce dunque dalla fabbrica, per investire del proprio moto (la propria «danza»), l'intera *società*: «la rivoluzione del modo di produzione in una sfera dell'industria porta con sé la rivoluzione del modo di produzione nelle altre sfere»²⁹. La *grande industria* «dovette impadronirsi del proprio caratteristico mezzo di produzione, la macchina stessa, e produrre macchine mediante macchine»³⁰. La spinta all'*automazione* diviene l'autentico motore sociale dello sviluppo capitalistico. Che fine ha fatto la *negazione* operaia? E' una effettiva antitesi, produttiva di una sintesi ulteriore, o è una parte che si contrappone ad un'altra, in un *conflitto* privo di reale soluzione? Entro la *totalità* delle forme di socializzazione permangono divisione e contraddizione, ma il capitale sembra aver trovato un modo di riassorbirle e di renderle funzionali ai fini della propria *riproduzione allargata*:

«Come macchina, il mezzo di lavoro diviene subito concorrente dell'operaio stesso. La autovalorizzazione del capitale mediante la macchina sta in rapporto diretto col numero degli operai dei quali la macchina distrugge le condizioni di esistenza. Tutto il sistema della produzione capitalistica poggia sul fatto che l'operaio vende la propria forza-lavoro come merce. La divisione del lavoro rende unilaterale questa forza-lavoro, facendone un'abilità del tutto particolarizzata di maneggiare uno strumento parziale. Appena il maneggio dello strumento è affidato alla macchina, si estingue il valore d'uso e con esso il valore di scambio della forza-lavoro. L'operaio diventa invendibile, come certo denaro fuori corso»³¹.

La possibilità di *sostituire il lavoro*, in quanto fattore unico di aumento della produttività e di profittabilità del capitale impiegato, sino ad *annullarlo*, concedendo al lavoratore un *riconoscimento sociale* nella figura (esterna alla fabbrica) di mero *consumatore* è per un lato intravista da Marx, ma dall'altro respinta, in quanto distruttiva della sua ambiziosa costruzione teorica.

28 C 466

29 C 468.

30 C 470.

31 C 526-527.

Con l'incorporazione della scienza e della tecnologia (nella forma di *general intellect*) nella fabbrica automatizzata, la stessa legge del valore (come Marx riconosce nei *Grundrisse*) può essere abolita, pur restando all'interno di un contesto capitalistico³².

Entro la fabbrica permane la possibilità di un antagonismo operaio, ma solo nella forma della *rivolta*, della rivendicazione di un contributo necessario al processo di valorizzazione del capitale:

«Soltanto dopo l'introduzione delle macchine l'operaio combatte proprio il mezzo di lavoro stesso, ossia il modo materiale di esistenza del capitale. Si rivolta contro questa forma determinata del mezzo di produzione come fondamento materiale del modo capitalistico di produzione»³³.

Ma fuori della fabbrica, nella società, il suo spazio di azione sembra ridursi a quello del *consumo* e del *tempo libero*³⁴. All'idea dei *Manoscritti*, di una liberazione *del* lavoro, si sostituisce quella di una *separazione* tra lavoro *necessario* e tempo *libero*, produzione e consumo, e in definitiva, di una liberazione *dal* lavoro³⁵.

Naturalmente questa possibilità è esclusa dal Marx *dialettico*, che non può rinunciare al ruolo propulsivo della negazione della negazione, e continua a concepire il socialismo (la *società dei produttori associati*) come *tertium datur* tra capitalismo e comunismo. Ma qui l'istanza prassistica prende il sopravvento su quella scientifica, riaprendo un consistente spazio di utopia.

32 «La ricchezza reale si manifesta invece – e questo è il segno della grande industria – nella enorme sproporzione fra il tempo di lavoro impiegato e il suo prodotto, come pure nella sproporzione qualitativa fra il lavoro ridotto ad una pura astrazione e la potenza del processo che esso sorveglia. Non è più tanto il lavoro a presentarsi come incluso nel processo di produzione, quanto piuttosto l'uomo a porsi in rapporto al processo di produzione come sorvegliante e regolatore. [...] *Il furto del tempo di lavoro altrui, su cui poggia la ricchezza odierna*, si presenta come una base miserabile rispetto a questa nuova base che si è sviluppata nel frattempo e che è stata creata dalla grande industria stessa. Non appena il lavoro immediato ha cessato di essere la grande fonte della ricchezza, il tempo di lavoro cessa e deve cessare di essere la sua misura, e quindi il valore di scambio di essere la misura del valore d'uso. *Il pluslavoro della massa* ha cessato di essere la condizione dello sviluppo della ricchezza generale, così come il *non-lavoro dei pochi* ha cessato di essere condizione dello sviluppo delle forze generali della mente umana. Con ciò la produzione basata sul valore di scambio crolla, e il processo di produzione materiale immediato viene a perdere anche la forma della miseria e dell'antagonismo» (K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, II, pp. 401-402. D'ora in poi citato con la sigla G I-II).

33 C 523.

34 «Il risparmio di tempo di lavoro equivale all'aumento di tempo libero, ossia del tempo dedicato allo sviluppo pieno dell'individuo, sviluppo che a sua volta reagisce, come massima produttività, sulla produttività del lavoro. [...] Il tempo libero – che è sia tempo di ozio che tempo per attività superiori – ha trasformato naturalmente il suo possessore in un soggetto diverso, ed è in questa veste di soggetto diverso che egli entra poi anche nel processo di produzione immediato» (G II 410).

35 «Subentra il libero sviluppo delle individualità, e dunque non la riduzione del tempo di lavoro necessario per creare pluslavoro, ma in generale la riduzione del lavoro necessario della società ad un minimo, a cui corrisponde poi la formazione e lo sviluppo artistico, scientifico, ecc. degli individui grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro. Il capitale è esso stesso la contraddizione in processo, per il fatto che tende a ridurre il tempo di lavoro a un minimo, mentre, d'altro lato, pone il tempo di lavoro come unica misura e fonte della ricchezza. [...] Quanto più si sviluppa questa contraddizione, tanto più viene in luce che la crescita delle forze produttive non può più essere vincolata all'appropriazione di plusvalore altrui, ma che piuttosto la massa operaia stessa deve appropriarsi del suo pluslavoro. Una volta che essa lo abbia fatto – e con ciò il *tempo disponibile* cessa di avere una esistenza *antitetica* – da una parte il tempo di lavoro necessario avrà la sua misura nei bisogni dell'individuo sociale, dall'altra lo sviluppo della produttività sociale crescerà così rapidamente che, sebbene ora la produzione sia calcolata in vista della ricchezza di tutti, cresce il tempo disponibile di tutti. Giacché la ricchezza reale è la produttività sviluppata di tutti gli individui. E allora non è più il tempo di lavoro, ma il tempo disponibile la misura della ricchezza» (G II 402, 405).

Egli riscontra un «paradosso economico» nella circostanza che «il *mezzo* più potente *per l'accorciamento del tempo di lavoro*» (come pensava Aristotele) si trasforma, nella realtà della fabbrica capitalista, «nel mezzo più infallibile per trasformare il *tempo della vita* dell'operaio e della sua famiglia in *tempo di lavoro disponibile* per la valorizzazione del capitale»³⁶.

Ma questo, semmai, è un paradosso *etico*, che corrisponde a uno stadio storico completamente nuovo, di cui Marx è perfettamente conscio, tanto da usare in senso *ironico* l'antico concetto di *Economica*. La reale sussunzione (tramite il macchinismo e l'automazione) del lavoro sotto il capitale, e la tendenziale riduzione della forza-lavoro a un ruolo di mero *controllo* del macchinario, il quale incorpora in sé la funzione di creatore di un *surplus* economico sempre crescente, non può che sminuire il ruolo di *antitesi negatrice* assegnato al lavoro produttivo, costringendolo in un spazio di *contrattazione* del salario e di positiva *interazione* con il capitale. Quella scelta morale assoluta tra *servitù* o *libertà* – che, nei *Manoscritti*, faceva intravedere la storica possibilità di una sovversione della dialettica signoria-servitù, coscienza nobile e coscienza bassa – sembra riportarsi ad una scelta (di mero significato tecnico-pratico) tra *servitù volontaria* al lavoro produttivo o *rinunzia* alla identificazione e al riconoscimento sociale dell'operaio come *produttore*. La utopia capitalista, di una liberazione dalla *schiavitù del lavoro*, incarnata nella figura del gaudente consumatore e di un accresciuto tempo libero per la *middle class*, e quella socialista, di una liberazione *della società dei produttori*, attuata attraverso una diversa forma di assoggettamento *volontario* alla servitù del lavoro, appaiono oggi come i due volti di un medesimo orizzonte storico³⁷, non sufficientemente pensato dal teorico del materialismo storico e dialettico (il cui posto, per altro, nel Pantheon dei *classici* del pensiero moderno, non si intende qui affatto maramaldescamente diminuire).

36 C, 499.

37 Rimando, per questo argomento, alle fondamentali riflessioni di J. Patočka, *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, a cura di F. Tava, Edizioni Unicopli, Milano 2012. Fin dagli anni Cinquanta, in una fase di apparente stabilizzazione del socialismo reale, il filosofo ceco aveva intravisto la possibile confluenza dei due sistemi economici alternativi, verso un modello sociale unico di civilizzazione. Nei posteriori *Saggi eretici di filosofia della storia* (Einaudi, Torino 2008) troverà il modo di relativizzare la visione marxistica della storia, diversamente articolando i concetti di *storia* e *preistoria*, e ribadendo l'impossibilità di un superamento della alienazione del lavoro, affidata *esclusivamente* alla razionalità economica e tecnico-scientifica. Un originale ripensamento delle tematiche del lavoro nella contemporaneità è quello di R. Rozzi, *Costruire e distruggere. Dove va il lavoro umano?*, Il Mulino, Bologna 1997.