

## 6. Stelle e monete

In una favoletta dei fratelli Grimm la povera orfanella dona generosamente i vestiti e l'ultimo tozzo di pane a bambini più bisognosi di lei e si ritrova nuda di notte nel bosco. Allora prega ed ecco che le stelline cadono dal cielo e si trasformano in monete d'oro risolvendo i suoi problemi. Nella filosofia succede l'opposto: che le lucide monete ascendano e si fissino nel cielo stellato, che notoriamente sovrasta l'uomo quando in lui parla la legge morale. Monete e stelle sono metaforiche, esprimendo il principio di cui sono segno: non il valore d'uso delle prime o la natura fisica delle seconde, ma le regole che presiedono allo scambio e al movimento e cui accede il soggetto della libertà morale.

Almeno in prima battuta l'intelletto comune non può coincidere in Kant con la ragion pura, per il carattere esclusivamente formale delle forme a priori della sensibilità e delle categorie, che regolano attivamente l'esperienza fenomenica passiva senza farne parte oggettivamente, e per l'universalità formale della funzione dell'io penso, che garantisce lo schematismo trascendentale ma non si presta (se non per paralogismo) a una sostanzializzazione legittima dell'intelletto-anima-persona. Per dirla con E. Cassirer<sup>1</sup>: «il contenuto essenziale della dottrina kantiana non è costituito né dall'io, né dal suo rapporto con gli oggetti esterni. Ciò cui essa si rivolge in prima linea è rappresentato dalla normatività e della struttura logica dell'esperienza». Un mondo di leggi più che di cose. Tanto meno l'intelletto comune può collimare con la ragion pratica, che sperimenta direttamente il noumenico e lo fa valere nell'ambito della libertà della persona come imperativo morale incondizionato, secolarizzando in autonomia un codice di approssimativa matrice cristiana. Sohn-Rethel<sup>2</sup>, con approccio assai suggestivo, definisce il concetto trascendentale, nella sfera dell'essere, come concetto feticcio della funzione di capitale del denaro e spiega il carattere aprioristico dei principi dell'intelletto puro con la loro preformazione sociale, con la loro capacità di descrivere il movimento delle merci pur eliminando ogni traccia del significato empirico, in base alla separazione drastica tra fenomeni di scambio e fenomeni d'uso. I concetti dell'intelletto, di cui tratta la *Critica della ragion pura*, esistono solo nella coscienza umana, ma non scaturiscono da essa. Il posto dell'appercezione pura come soggetto della sintesi trascendentale è occupato dal denaro, quale sostegno attivo e funzionale dell'essere sociale. L'universalità del formale non empirico, applicabile alla natura come mondo fisico separato antitetivamente dalla realtà sociale, riproduce la forma-denaro del valore delle merci a prescindere dal calcolo delle grandezze di valore fissato dal lavoro. Tutta la costruzione kantiana della sintesi trascendentale nell'idealità della coscienza vuole trovare una spiegazione non empirica dell'origine del potere dell'intelletto e segue per analogia quel modello. L'occultamento più o meno consapevole dell'origine rafforza il suo sottrarsi all'area fenomenica e il riferimento all'altrimenti inattuabile noumeno.

Sviluppando l'assunto di Sohn-Rethel<sup>3</sup> si può aggiungere che la distinzione fra noumenico e fenomenico, lungi dal costituire un limite (come avverrà per le filosofie postkantiane), diventa in tal modo un elemento di garanzia. Se il noumenico è una scatola nera, che è inutile investigare con il metodo discorsivo razionale e che si può sperimentare solo in via intuitiva e morale, tutta l'attenzione va concentrata sul come funziona nel determinare trascendentalmente i nessi fenomenici e prima ancora nel garantire l'unità dell'esperienza. L'incondizionato viene tenuto fuori dall'esperienza, campo libero

<sup>1</sup> *Storia della filosofia*, cit., II pp. 718-719.

<sup>2</sup> *Lavoro intellettuale*, cit., pp. 68-70 e 74; *Il denaro*, cit., pp. 15 e 42-44.

<sup>3</sup> Senza assolutizzarne il riferimento alla forma di scambio, che certo è il più importante di una serie di processi astrattivi reali connessi alla socializzazione umana e fra di loro, ma che nella coscienza di Kant si presentavano con altro ordine di priorità –per esempio l'astrazione giuridica o quella delle scienze naturali. Per i riferimenti testuali cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781 e 1787), edizione critica dell'Accademia delle Scienze, Berlin, III (seconda stesura), 1904, trad. it. a cura di G. Gentile e L. Lombardo Radice, Bari 1909, rev. V. Mathieu 1959, e *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), vol. V della predetta edizione accademica, Berlin 1908, trad. it. di F. Capra, Bari 1909, rev. E. Garin 1955.

(sebbene vuoto), che autorizza altri metodi non discorsivi di indagine ed elimina una serie di contraddizioni dal mondo fenomenico. In tutto il II libro della Dialettica trascendentale la denuncia dei paralogismi e delle antinomie irresolubili della ragion pura spinge incessantemente verso la collocazione di un termine incondizionato fuori dalla serie dei condizionati: se i fenomeni fossero cose in sé si moltiplicherebbero le antinomie in tutta la conoscenza empirica e in particolare si perderebbe la libertà umana, che cadrebbe come causalità fra le condizioni empiriche temporalizzate in un generale determinismo. Se invece la condizione viene posta nell'intelligibile, fuori dalla serie dei fenomeni, essa non è soggetta a nessuna condizione sensibile e determinazione temporale antecedente, in positivo è facoltà di cominciare da sé una serie di fatti.

In questa cornice si installa tutto il sistema kantiano. La conoscenza trascendentale, che si occupa non di oggetti ma del nostro modo di conoscerli in quanto possibile a priori, articolata in estetica trascendentale, fondata sulle due forme pure di intuizione sensibile (spazio e tempo), e analitica trascendentale, fondata sulla spontaneità produttiva dell'intelletto, che ordina diverse rappresentazioni sotto rappresentazioni comuni categoriali e concettuali; il meccanismo della loro deduzione e dello schematismo; l'unità sintetica originaria dell'appercezione che accompagna ogni rappresentazione con l'Io penso, veicolo di tutti i concetti senza peraltro alcun titolo sostanziale. In altri termini, il soggetto di esperienza non è, in quanto tale, soggetto di predicati. Che l'intelletto possa fare un uso soltanto empirico e mai trascendentale di tutti i suoi principi a priori e concetti, che cioè debba sempre riferirsi a fenomeni ossia a oggetti di un'esperienza possibile equivale a dire che la possibilità di proposizioni sintetiche a priori si fonda totalmente su questa relazione, mentre è illusorio pensare di fare un uso trascendentale di categorie che funzionano soltanto in collegamento con le condizioni formali della sensibilità e il materiale da esse organizzato. Il contrario sarebbe proprio di un'intuizione non sensibile né discorsiva, cui la molteplicità fosse data immediatamente nell'autocoscienza: essa sarebbe noumenica, ma non è la nostra! Fantasticarne significa in realtà limitare la validità oggettiva della conoscenza sensibile, mentre riconoscere l'inattingibilità del noumeno lo configura come concetto-limite (*Grenzbegriff*), che delimita al suo interno uno spazio vuoto e al suo esterno la sfera dei principi empirici, che a questo punto però funzionano e bene, non per humana abitudine. Ci consentono, per esempio, di attribuire al reale fenomenico oggetto della sensazione una quantità intensiva, un grado misurabile in ordine all'esperimento scientifico o alla determinazione del valore di scambio o all'indennizzo giudiziario. Consistenza oggettiva dei fenomeni e validità universale delle proposizioni scientifiche sono inversamente proporzionali. Qui si coglie anche la potenza strutturante e produttiva della coscienza impersonale e non sostanzializzabile dell'Io penso nella sua relazione con le mutevoli coscienze empiriche felicemente immerse nello spazio e nel tempo. Poiché l'intelligenza non è una proprietà dell'Io, le rappresentazioni sono oggettive e mordono nella realtà mediante la loro efficiente organizzazione.

Una situazione analoga si riscontra nella *Critica della ragion pratica* per quanto attiene al rapporto, nella sfera del dover essere, fra imperativi categorici incondizionati e imperativi ipotetici, semplici precetti dell'abilità: solo i primi sono leggi, indipendenti da condizioni patologiche e da inclinazioni sensibili o codici tramandati e imposti. L'esclusione dell'accidentale e dell'empirico (se non quale ostacolo presupposto) contrassegna la massima propriamente morale, mentre tutti gli altri precetti pratici sono variazioni intorno al tema della felicità più o meno saggiamente perseguita. L'imperativo, nella misura in cui prescinde da ogni materia, conserva semplicemente la forma e in quanto tale si fa legislazione universale e risulta trascendentale rispetto alla causalità fenomenica. Anche in questo caso si ha uno stringente parallelismo con il rapporto fra astratto valore di scambio e concreti valori d'uso. Il primo si riferisce sempre ai secondi (lo scambio presuppone che le merci abbiano una qualche utilità per qualcuno), ma non ne è condizionato. Dunque è estremamente potente nel manipolarli. Il *corpus mysticum* degli esseri ragionevoli dotati di libero arbitrio sotto leggi morali, chiamato fuori dal sistema di dipendenze del mondo sensibile, in effetti lo domina per indifferenza, come il lavoro

astratto, indifferente a ogni determinazione particolare, è il più efficace e duttile nella trasformazione della materia prima in qualsivoglia prodotto, vendibile su tutti i mercati. L'imperativo incondizionato ha il potere della globalizzazione, riduce i costi di ogni inclinazione sensibile, subordina ogni imperativo ipotetico, produce e spaccia ovunque le Nike e gli hamburger del buon vivere. Con in più il diritto alla felicità e all'immortalità.

La causalità mediante la libertà è difficile da sostenere in modo continuativo e l'intera perfezione dell'intenzione morale o ideale di santità non è raggiungibile da nessuna creatura, è piuttosto un esemplare a cui dobbiamo cercare di avvicinarci secondo un progresso ininterrotto ma infinito (libro I, Analitica, cap. 3); la virtù, di conseguenza, è intenzione morale in lotta e non creduto possesso della santità, segno tuttavia della nostra appartenenza a una sfera soggetta a leggi speciali, indipendente dal comune meccanismo della natura. Finalismo e principio di pienezza riemergono in questo contesto, perché l'impensato delle categorie trascendenti –che Kant non vuole occultare con trucchi dialettici e lo scioglimento dell'empirico nello spirituale<sup>4</sup>– esige confusamente l'istituzione di un termine medio (*Mittelglied*) fra intelletto e ragione legislativi, anzi di più termini medi come ideali regolativi (non obblighi materiali) per la realizzazione di tutte le possibilità insite nella specie. Si tratta di una variante d'uso delle idee trascendentali, di cui si era discusso nel I libro e nell'appendice alla Dialettica trascendentale nella *Critica della ragion pura*. Kant adotta quindi due strategie complementari.

La prima identifica nell'umanità il soggetto della storia contro un astratto individualismo e contro una mistica romantica dei popoli –recuperando esplicitamente l'obliata nozione averroista di intelletto unico<sup>5</sup>– e costruisce un percorso antirussoiano che va dal mito della caduta edenica dell'uomo al travaglio della libertà e del male, dall'arcadica e pecorina felicità primitiva allo sviluppo, mediante la diseguaglianza, delle forze produttive e al progresso di una civiltà fondata sull'insocievole socievolezza (*ungesellige Geselligkeit*), il conflitto, in cui le spinte individuali antagonistiche vengono compensate provvidenzialmente secondo criteri statistici sulla scia di Turgot e Condorcet, la guerra e la cultura, intesa come posizione arbitraria e onnilaterale di fini (ricordiamo Pico!) e culminante con l'instaurazione del libero mercato di tipo smithiano, dello stato di diritto e, in remota prospettiva, di una grande federazione di popoli<sup>6</sup>. La sofferenza, che è

<sup>4</sup> Per analoghe ragioni Schelling, che mantiene il dualismo kantiano, preferisce identificare trascendentalmente l'empirico e l'apriori, l'inconscio della Natura e l'attività dell'Io.

<sup>5</sup> Nella recensione alle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* di J. G. Herder del 1785 (trad. it. in *Scritti politici e di filosofia di storia e del diritto*, a cura di G. Solari e G. Vidari, Torino 1965, pp. 151 sgg.) sostiene che la pienezza del progresso materiale si realizza non nell'individuo ma nella specie e che da questo punto di vista le categorie aristotelico-averroiste sono tutt'altro che insensate: «se (la specie) indica la totalità di una serie di generazioni che vanno all'infinito, cioè verso l'indeterminabile, e se si ammette che questa serie di generazioni si avvicini continuamente alla linea della sua destinazione, che le corre a lato, allora non vi è alcuna contraddizione nel dire che tale totalità in tutte le sue parti è rispetto a queste asintotica, ma che nel complesso si incontra con essa. In altre parole ciò significa che nessun membro di tutte le generazioni umane, ma solo la specie raggiunge pienamente la sua destinazione». L'intelletto generale, come funzione della specie distinta dalla soggettività categoriale della ragion pura e dall'individualità incoercibile della ragion pratica, è il supporto schematico e oggettivo del progresso verso il meglio che si identifica con la cultura e prescinde dalla casuale felicità personale. Un certo tono averroista era risorto in Lessing e Weishaupt con colori politico-morali e in connessione con le strutture apolitiche semiclandestine per cui la libertà in segreto diviene il segreto della libertà; cfr. R. Koselleck, *op. cit.*, cap. II/2-3 (trad. it. pp. 77 sgg.).

<sup>6</sup> Vedi soprattutto, fra i *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, (revisione di K. Vorländer, Leipzig 1913), la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* del 1784 (trad. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, cit., pp. 123 sgg.), il *Muttmasslicher Anfang der Menschengeschichte* del 1786 (trad. it. *Congetture sull'origine della storia*, ib., pp. 195 sgg.); i §§ 83-84 della *Kritik der Urteilskraft* –le cui successive stesure risalgono al 1790, 1793 e 1799– (edizione critica dell'Accademia delle Scienze, Berlin, V, 1913; trad. italiana di A. Gargiulo, rev. di V. Verra con testo a fronte, *Critica del Giudizio*, Bari 1997, pp. 542-557); successivamente *Zum ewigen Frieden* del 1793 (trad. it. *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici*, cit., pp. 283 sgg.) e la seconda parte di *Der Streit der Fakultäten* (trad. it. *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, ib., pp. 213 sgg.). Per una rassegna più circostanziata di questi scritti cfr. A. Illuminati, *Kant politico*, Firenze 1971, capitoli III-V.

il prezzo di una socializzazione costruita in base allo scollamento fra istinto e ambiente, è destinata ad essere compensata nello sviluppo asintotico del diritto e del benessere, che offre le migliori condizioni anche per la crescita della moralità individuale. La sistematica disciplina delle inclinazioni sensibili, che reprime il dispotismo degli appetiti (*Begierden*), e la cultura dell'abilità (*Geschicklichkeit*), culminante nell'organizzazione del lavoro e del cosmopolitismo, rinviano alla potenza del formalismo per l'organizzazione intellettuale dell'esperienza e morale del comportamento che abbiamo riscontrato nelle altre due *Critiche*: la regola astratta stacca l'uomo dal resto della natura (riecco, contro Spinoza, *l'imperium in imperio!*) e gliene consente l'assoluto governo, nella misura in cui l'inibizione del desiderio serve a controllare l'angoscia come l'ascesi risparmia energie vitali e il differimento del consumo incrementa la produttività<sup>7</sup>.

La seconda strategia è esposta nel § 40 della *Critica della facoltà di giudizio*<sup>8</sup> e presuppone naturalmente la sua specificità di sussumere il particolare sotto l'universale, distinguendosi in giudizio determinante, che sussume il particolare nell'universale dato, e giudizio riflettente, che deve trovare l'universale dato il particolare, escogitando ogni volta le regole applicabili al singolo caso. Quest'ultimo non costituisce un mondo autonomo (natura o libertà), non è *konstitutiv* ma solo *regulativ* di realtà già esistenti, una guida o *focus imaginarius* per raggruppare molte cose sotto una certa prospettiva: per esempio che nulla in natura avvenga invano. Ha inoltre bisogno di un principio trascendentale senza poterlo derivare da altro, ma non può imporlo alla natura (che non si accomoda a noi), se non nella forma di un'ipotesi che rende possibile la migliore organizzazione dell'esperienza secondo particolari leggi della natura –per esempio il principio di finalità, in analogia all'arte umana, nella molteplicità dei fenomeni sottoposti a leggi empiriche descrivibili meccanicamente. Il titolo del paragrafo, “Del gusto come una specie di *sensus communis*”, ristabilisce nei suoi diritti la benemerita figura aristotelica, contro lo slittamento nel parlare corrente al volgare *Gemeinsinn* o *gemeiner Verstand* (intelletto comune), che non è affatto un merito né un privilegio possedere e che, in ogni caso, procede non per sentimenti ma sempre secondo concetti, sebbene oscuri (cfr. § 20). Il “comune” non è più solidale interferenza fra i vari sensi, ma per analogia scambio fra le rappresentazioni di persone diverse, anzi condizione generale della comunicabilità, indipendente da ogni osservazione psicologica (cfr. §21), “disposizione” (*Stimmung*) delle facoltà conoscitive a comporre il molteplice, nonché delle singole voci a ritrovare, senza mediazione concettuale, una voce comune (*allgemeine Stimme*) che sia il consenso (*Einstimmung* o *Beistimmung*) di ognuno (estetico) e non di tutti (logico), per usare la terminologia del § 8.

«Per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori, del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il suo giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive; illusioni che avrebbero un'influenza dannosa sul giudizio. Ora ciò avviene quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro, astraendo soltanto dalle limitazioni che sono attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio: il che si ottiene rigettando dal nostro stato rappresentativo tutto ciò che è materia, cioè

<sup>7</sup> Per A. Negri, «l'ascetica del lavoro in cui consiste l'eticità dell'uomo moderno è il punto centrale della genealogia del comune. È l'uomo che lavora duramente e che con senso civico paga l'imposta, è l'uomo che da lavoratore si fa cittadino, a dominare il quadro. Ma tutto questo si svolge dentro un orribile segreto; quello di colui che sacrificandosi vuole il dominio, di un privato che attraverso il diritto costituisce un pubblico a sua immagine e somiglianza, e solo attraverso lo sfruttamento si esalta» (*Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Roma 2000, pp. 114-115). In effetti la tonalità emotiva che risulta da quelle pagine kantiane è assieme etica e sociale: il membro della specie e cittadino dello stato di diritto (come l'individuo soggetto alla legge morale) “sta in tiro” e si protende a realizzare la possibilità empirica che abita rinviando il godimento immediato e disobbedendo all'inclinazione sensibile. Ne guadagna un accrescimento collettivo di potenza e meriti personali da spendere nel noumenico, oltre a una notevole autostima. Un'etica per la (migliore) burocrazia a preludio di una prassi fordista.

<sup>8</sup> Che citiamo, con qualche variante, dalle pp. 262-269 della citata edizione Gargiulo-Verra.

sensazione, e portando unicamente l'attenzione sulle proprietà formali della nostra rappresentazione o del nostro stato rappresentativo. Ora, questa operazione sembrerà forse troppo artificiosa perché possa essere attribuita alla facoltà che chiamiamo senso comune; ma essa pare così quando è espressa in formule astratte; in se stesso non v'è niente di più naturale che l'astrarre dalle attrattive e dall'emozione, quando si cerca un giudizio, che deve servir da regola universale».

Prende qui risalto la comunicabilità (*Mittheilbarkeit*, che a volte si renderebbe meglio con condivisibilità, condivisione o addirittura contagio) dei contenuti intellettuali e dei giudizi estetici, che altrimenti non si accorderebbero per nulla con l'oggetto e resterebbero un gioco puramente soggettivo della facoltà rappresentativa (cfr. § 21), nonché la possibilità del gusto (*Geschmack*) come apprensione di un oggetto nell'immaginazione posto poi in relazione all'intelletto e uniformemente trasmissibile a chi è dotato degli stessi sensi e facoltà, senza intervento di concetti. Ma la facoltà di giudizio, cui popolarmente inerisce il nome di "senso", mantiene questa caratteristica preminente di comunicazione anche fuori dal campo estetico, nell'abituale lavoro di raccolta e chiarificazione del particolare sotto il generale e Kant vuole fornire tre "massime" che non sono parti della critica del gusto, bensì principi del senso comune: «1) pensare da sé; 2) pensare mettendosi al posto degli altri; 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso. La prima è la massima del modo di pensare libero dai pregiudizi, la seconda del modo di pensare largo, la terza del modo di pensare conseguente. La prima è la massima di una ragione mai passiva ed eteronoma – insomma la battaglia dell'illuminismo contro la superstizione. La seconda indica un modo di pensare non necessariamente acuto per altezza di intelligenza, ma tale da elevarsi al di sopra della ristrettezza delle condizioni soggettive particolari del giudizio, fra cui i più restano impigliati, pervenendo a «un punto di vista universale, che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri». Non verità oggettiva o imperativo ma *Stimmung*. La terza è la più difficile e richiede il concorso delle prime due, nonché un lungo esercizio. «La prima di queste massime è la massima dell'intelletto, la seconda della facoltà di giudizio, la terza della ragione».

In conclusione il termine di "senso comune" spetta, più ancora che al sano intelletto, alla facoltà di giudizio estetico, come facoltà di giudicare «ciò che rende universalmente comunicabile il nostro sentimento rispetto a una data rappresentazione, senza la mediazione di un concetto», termine di passaggio (§ 22) fra la necessità soggettiva dell'accordo universale (*allgemeine Beistimmung*) e la sua rappresentazione oggettiva<sup>9</sup>. In questo però rientra la valutazione storico-politica. La comunicazione richiede la partecipazione di intelletto e immaginazione; che si uniscono non in un concetto ma nel sentimento intimo di uno stato finalistico dell'animo, la cui condivisione è avvertita quasi come un dovere. Se la terza massima (pensare conseguentemente) implica le due precedenti e anche la seconda (mettersi al posto degli altri nel pensare, cioè comunicare) coinvolge il pensare da sé, cioè l'illuminismo, si arriverà senza sforzo a identificare la comunicabilità con il presupposto dell'uso pubblico della ragione, che costitutivamente «non è fatta per isolarsi ma per entrare in comunità»<sup>10</sup>. C'è da sospettare (o da augurarsi) che questo Kant, come il Kafka di Benjamin, riesca a rinunciare alla verità pur di non rinunciare alla trasmissibilità, all'elemento haggadico, narrativo. Per di più, nell'alternativa fra due ipotesi – che il senso comune sia un principio costitutivo della possibilità dell'esperienza, quindi «una facoltà originaria e naturale», oppure «ci sia fornito solo come principio regolativo da un principio più alto della ragione in vista di scopi superiori», vale a dire risulti «l'idea di una facoltà artificiale ancora da acquisire» per poter raggiungere l'unanimità– Kant nel §22 propende decisamente nella seconda direzione, facendo dell'intelletto pubblico qualcosa da costruire (l'obbiettivo

<sup>9</sup> La continuità-parallelismo fra senso comune e intelletto risale ad Aristotele e ai suoi interpreti, basti ricordare Averroè: *Et ideo videmus quo ista virtus [sc. sensus communis] iudicat intentiones quas proprie recipit, et earum privationes. Et similiter est de virtute rationabili, sed differunt in hoc quod ista virtus est intentionum materialium, illa autem est intentionum non mixtarum cum materia* (CMDA II/149).

<sup>10</sup> *Reflexionen zur Anthropologie*, n. 897, nel XV volume dell'edizione accademica, p. 392.

dell'*Aufklärung*) sulla base di una disposizione emotiva (*Stimmung*) che è il supporto della socializzazione della specie (lingua, accordo conversazionale dei giudizi e delle pratiche civili), secondo una tradizione invalsa nell'età dei Lumi<sup>11</sup>.

Il trionfo del senso comune quale facoltà di giudizio (riflettente) e linguaggio pubblico, che si articola in base al valore esemplare di situazioni e gesti, si contrappone al trionfo del *sensus privatus* quale "ostinazione logica" (*logischer Eigensinn*) che è tipico della pazzia: per l'esattezza del nostro giudizio e la sanità dell'intelletto la pietra di paragone soggettivamente necessaria è il confronto con gli altri, il rifiuto di isolarci e di servirci di rappresentazioni private per formulare giudizi pubblici<sup>12</sup>. L'accento cade sulle condizioni per l'argomentazione, non sui criteri di validità del vero. Sembrano già gli argomenti di Wittgenstein per condurre all'assurdo l'ipotesi di un linguaggio privato. Nel linguaggio, come è noto, gli uomini concordano, ma questa «non è una concordanza delle opinioni (*Meinungen*) bensì della forma di vita (*Lebensform*)»<sup>13</sup> –cioè un tessuto comunitario non frutto di accordo ma immanente dall'origine ai parlanti, una forma linguistica della figura trascendentale di possibilità della comunità suggerita nel retroterra noumenico del *sensus communis*. Questo vale per tutti i giochi linguistici e tutte le forme di vita e delimita anche l'interesse del tema. In un'indagine sull'intelletto pubblico sembra più rilevante trovare una forma di vita in cui le condizioni trascendentali dell'accordo si presentino come strutture dirette dell'intelletto comune e della disposizione emotiva che ne discende.

Confrontandosi con questo Kant (e con il retrostante Smith della *Theory of Moral Sentiments*) H. Arendt<sup>14</sup> ha analizzato la figura dello spettatore ipoteticamente imparziale

<sup>11</sup> In stile più prosaico già B. de Fontenelle (*Digression sur les anciens et les modernes*, 1688, trad. it. *Digressione sugli antichi e sui moderni*, a cura di A.M. Iacono, Roma 1996, pp. 28-29) aveva stimato che le menti (*esprits*) sono fra di loro molto meno diverse dei volti, anzi forse lo sono in partenza ma lo diventano sempre meno in misura del confronto reciproco, «*par le commerce qu'ils ont ensemble*». Egli concepisce il rapporto fra antichi e moderni come l'evoluzione cumulativa di un'unica mente, che se l'è cavata molto bene in giovinezza con l'immaginazione e con l'età migliora le facoltà razionali senza incappare nella vecchiaia. La proiezione utopica di questa fragile ragione collettiva, inizialmente riservata a una piccola compagine illuminata, è la Repubblica delle Lettere, dichiaratamente estranea ai circoli politici ufficiali, dove contano solo i talenti e i meriti, la tolleranza delle idee e la ricerca disinteressata della verità. R.J. Turgot qualche decennio più tardi vede il progresso come un'alternanza di avanzate e ritirate in cui lo spirito umano si illumina e l'umanità tende a riunificarsi malgrado le passioni, le guerre e gli interessi: «attraverso questa combinazione di avvenimenti ora favorevoli ora contrari, la cui azione opposta deve alla lunga autodistruggersi, il genio che la natura ha diffuso nella massa totale degli uomini a distanze approssimativamente eguali agisce senza posa e i suoi effetti diventano gradualmente sensibili» (*Oeuvres*, Paris 1914, II, pp. 598-601). Da ultimo M.-J.-A.-N Condorcet, allievo dei fisiocrati e di Turgot poi leader girondino, aveva scandito le fasi di progresso intellettuale e materiale della specie sul presupposto della considerazione statistica di grandi aggregati e della crescita quantitativa delle relazioni morali al loro interno, che dimostrano la perfettibilità delle facoltà umane con l'unico limite della durata del globo. Contro Rousseau difende la causa dell'incivilimento, considerandone le contraddizioni come un prezzo da pagare, una crisi necessaria nel cammino graduale verso il perfezionamento integrale, e propugnando il massimo sviluppo delle arti e delle scienze, specialmente del calcolo delle probabilità cui assegna un ruolo decisivo per la correzione delle disegualianze sociali mediante un sistema assicurativo privato, per la programmazione economica e perfino per la manipolazione genetica: «l'intero sistema dei lavori degli uomini è simile a un'opera ben fatta, le cui parti, distinte con metodo, devono essere nondimeno collegate, formare un solo tutto e tendere a un unico scopo», così da poter prevedere gli avvenimenti dell'avvenire dall'esperienza del passato sulla base di congetture fondate su osservazioni esatte e costanti (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793, trad. it. *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di M. Minerbi, Torino 1969, pp. 6, 8, 153-155, 160-163, 165-166 e 192).

<sup>12</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst* (1798), nell'edizione accademica, vol. VII, Berlin 1917, p. 151, trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, ed. P. Chioldi, Torino 1970, p. 640. Proprio mediante l'udito gli uomini possono costituire una comunità di pensieri e di sensazioni (p. 576), articolando discorsivamente la pubblicità.

<sup>13</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1953, I § 241, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Torino 1967, rist. 1980, p. 117. Non a caso nelle pagine seguenti si denuncia l'impossibilità di un linguaggio privato.

<sup>14</sup> Cfr. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (seminari tenuti presso la New School for Social Research nel 1970 e i cui materiali avrebbero dovuto confluire nella terza parte della *Vita della mente*), Chicago 1982, trad. it. *Teoria del giudizio politico*, Genova 1990, lezioni X-XII.

quale soggetto del giudizio e del gusto, nella misura in cui la ridotta partecipazione diretta lo mette meglio in grado di entrare nei panni degli altri e di costruire un'opinione pubblica giudicante e, in quanto tale, influente sul corso degli eventi. Nel lavoro della riflessione, che paradossalmente si appoggia sul gusto più che sul sano intelletto umano, è decisiva l'immaginazione, giudizio sociale degli oggetti esterni, che nel singolo rende presente ciò che è assente, trasforma gli oggetti dei sensi in oggetti di percezione interna, nell'intelletto pubblico rende reciprocamente scambiabili le rappresentazioni e instaura la discussione critica. Così il più soggettivo e privato diventa intersoggettivo e pubblico, anzi il gusto, il non disputabile, si afferma solo in società, dove l'uomo giudica in presenza degli altri in quanto membro di un gruppo e non di una sfera sovrasensibile, abitata da esseri dotati forse di ragione ma non dello stesso apparato sensoriale. Il senso comune, legandoci a una comunità (almeno virtualmente cosmopolitica), manifesta l'attributo in base al quale gli uomini si distinguono da animali e dei. Al contrario la verità è immediatamente costrittiva e l'imperativo morale rimane valido anche se non potesse essere trasmesso, come nel famoso esempio dell'ultimo carceriere e dell'ultimo condannato sull'isola da abbandonare.

Qui Kant resta, sì, unico prigioniero della sua dottrina nella tripartizione più rigida, mentre Schelling lo segue più responsabilmente, adottando l'esito effettivo dell'ultima *Critica* e concludendo che «un essere razionale isolato non soltanto non potrebbe pervenire alla coscienza della libertà, ma nemmeno alla coscienza del mondo oggettivo come tale, e che dunque unicamente delle intelligenze al di fuori dell'individuo e un'incessante azione reciproca con esse completino la coscienza intera con tutte le sue determinazioni»<sup>15</sup>. L'uomo di Kant, ultima versione, è infatti quello del *sensus communis*, l'uomo «di mondo», non moralmente migliorato ma costumato (*nicht sichtlich besser, doch gesittet*, § 83), l'abitante ragionante di un universo cosmopolitico. Non è certo «l'amico della verità e della natura» sepolto all'Île des Peupliers, nessuno si sognerebbe mai di rivolgersi a lui con il "tu", come accadeva con l'immagine familiare e assieme culturale di Jean-Jacques. L'anonimia della comunicazione (o la sua opaca precondizione) è il limite affettivo. Il contenuto intellettuale è altrettanto sbiadito, ma forse non sino al punto di parlare, come J.F. Lyotard<sup>16</sup>, di una comunità inintelligente, in quanto riferita a un'universalità diversa da quella della conoscenza e in via di principio empiricamente inespugnabile. Il mezzo è il messaggio, ma nella misura in cui effettivamente diffonde messaggi. Tanto più che lo stesso Kant va a parare alla creazione asintotica di un pubblico giudicante e critico, sulla base appunto di una facoltà artificiale ancora da acquisire (*noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen*). Il senso comune, vagamente affine al familiare intelletto materiale unico della specie in versione illuministica, rinvia a un'idea della ragione, a un sostrato sovrasensibile di tutte le facoltà umane (§ 57 e nota prima) inattuabile dai concetti dell'intelletto, che mediante il loro accordo rende possibile la conoscenza in genere (con ciò inibendo ogni slittamento della Sostanza in Soggetto). La barriera fra noumenico e fenomenico e la tripartizione delle facoltà impedisce la condensazione in intelletto generale ma lascia sussistere un luogo equivoco di confronto e osmosi fra ragione e mondo, dove l'esempio e il segno storico (*signum prognosticum, rememorativum, demonstrativum*), la partecipazione e le reazioni emotive servono, ben più di massime e categorie, ad additare le disposizioni morali della specie.

Le due strategie per la creazione di termini medi fra le due potenti astrazioni della ragion pura e pratica confluiscono (soprattutto negli anni successivi al grande scossone nella Rivoluzione Francese) sul terreno della *Publizität*, la dimensione privata dell'opinione pubblica che aspira a permeare la vita civile e a cambiare per riforme il potere assoluto in stato di diritto. Quel tanto di intelletto comune che è contenuto nel *sensus communis* ora si identifica con l'opinione pubblica (di cui i filosofi sono quasi liberi

<sup>15</sup> F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800); trad. italiana con testo a fronte *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cura di G. Boffi, Milano 1997, pp. 446-447.

<sup>16</sup> *Sensus communis* (conferenza del 1986, pubblicata in «Le Cahier du Collège International de Philosophie», 3, 1987), trad. it. in *Anima minima*, a cura di F. Sossi, Parma 1995, pp. 19 sgg.

funzionari) e acquista un connotato morale più forte, sebbene ci si muova sempre nella sfera, estesa al politico, del gusto, del giudizio estetico e della comunicabilità, non certo della massima imperativa. Abbiamo infatti un aumento non della moralità delle intenzioni, ma degli effetti della legalità (esteriore): degli atti doverosi, delle buone azioni. In parallelo si sostiene con vigore che un popolo non può accontentarsi del benessere elargito dalla benevolenza dei principi, ma deve pretendere di partecipare alla stesura delle leggi o almeno che il governo, chiunque lo formi (notoriamente anche un re) abbia forma repubblicana, di stato di diritto in cui regni la legge –*Rechtsstaat, rule of the law*– e dove si governi *come se* a governare fosse il popolo. Nella *respublica phaenomenon* si sperimenta un'approssimazione indefinita alla *respublica noumenon*, una pratica “repubblicana” (non democratica) armonizzante i diritti dell'uomo con la libertà della proprietà e dei commerci. Qui hanno radice tutte le moderne fantasie sulla comunità empirico-trascendentale degli esseri empirici-razionali che si scoprono e vogliono parti di una comunicazione pratica trasparente e priva di violenza, sull'opposizione di agire comunicativo e strumentale, sugli accordi reciprocamente vantaggiosi sotto il velo di ignoranza, ecc. –con grande vantaggio dell'originale rispetto alle copie.

## 5. Furia del negativo e ribellione del povero

Hegel, come Pico e Bovillo, fa del vuoto istintuale e della non predeterminazione dell'uomo l'elemento negativo che attiva la dialettica dello Spirito: la storia procede dal lato del Servo irrequieto, messo al lavoro sotto paura di morte, non del Signore sovrano che si acquieta nel consumo felice e fa, secondo il pungente rilievo di Lacan, la parte del *cocu magnifique*. Lo spirito oggettivo, l'eticità moderna che si leva sopra il tumulto della società civile, si cristallizza teoricamente nello stato e praticamente nella burocrazia. La dinamica storicizzazione tedesca delle categorie dell'economia politica scozzese esibisce allo stesso tempo la distinzione e l'omologia tra fisicità del lavoro ed esperienza mentale. Ci rientra la rivoluzione industriale la dittatura taylorista degli ingegneri e dei loro tirapiedi, osservatori e cronometristi, sul lavoratore parcellizzato, infine l'avvento del lavoro postfordista. L'imprenditore non riproduce la figura del Signore, ma oggettiva e sublima il contributo del Servo sequestrandone tutta la potenza nel lavoro di direzione e relegandone la fisicità in lavoro di esecuzione. Da un punto di vista materiale attività sovrana e passività servile sembrano restare irrelate nella dinamica produttiva locale e nella proiezione pratica dello spirito. Solo in seguito l'elemento specifico intellettuale rivelerà appieno il proprio potenziale, portando alla luce con alterni imprevisti quanto vi era implicito sin dall'inizio. Funzionamento dell'intelletto e pratiche della produzione non restano più reciprocamente esterni e solo per metafora analoghi. Marx, partendo da una dialettica del determinato non negativo, dalla sua non metafisica povertà, scoprirà non solo il carattere rivoluzionario del lavoratore, ma la specificità della sua potenza mentale nella produzione delle merci e dei rapporti di classe.

A un intelletto in atto statico e semitrascendente subentra lo spirito oggettivo dinamico e cumulativo, infine una rete reale di interrelazioni che sussume intelligenza collettiva e lavoro materiale e immateriale. Allo stesso tempo il rapporto di esteriorità fra processi mentali e strutture pubbliche sbiadisce fino all'identificazione, per cui si può parlare di intelletto generale come modo di conoscenza e sorgente della produzione, universalità del sapere scientifico e dell'amministrazione burocratica. Il nesso fra rapporti di produzione e forze produttive sostituisce l'originaria e limitativa inerenza delle facoltà dianoetiche al cittadino libero esente dal lavoro. Gli esclusi dalla civiltà antica (donne, schiavi, stranieri e contadini) sono adesso a pieno diritto titolari della cultura e di un'anima privata in diretta relazione con Dio e il Capitale, ma in pratica il loro accesso a tali beni è condizionato dall'obbedienza a istituzioni sovrastanti e a leggi di mercato. L'esclusione si fa più sottile e drammatica, affidata un meccanismo impersonale selettivo piuttosto che alla casualità della nascita e della conquista. Su questo punto d'arrivo si innestano le speranze e le illusioni di un'ulteriore liberazione di pari passo con la smaterializzazione del lavoro e la crescente importanza del flusso di informazioni nel processo produttivo e nella gestione degli scambi. I detentori dell'intelletto pubblico in rete e coloro che sono chiamati a consumarne le merci sarebbero allora pervenuti, quasi senza accorgersene, alla bramata emancipazione, secondo la concorde vulgata di propaganda aziendale e stampa popolare.

La *Phänomenologie des Geistes* pone le cose in chiaro sin dalla Prefazione: «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto». Soggetto è l'essere effettuale in quanto la sostanza è il movimento del porre se stessa, la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stessa. In quanto soggetto essa è la semplice negatività che si scinde in due parti e si ricostituisce per riflessione creando un circolo. La barriera kantiana fra giudizio determinante e riflettente è spezzata. Non solo l'Io non è contingente, ma non è neppure il luogo di coordinamento del sistema delle categorie. La vita e il conoscere di Dio possono ben esprimersi come gioco dell'amore con se stesso (probabile allusione all'*amor Dei intellectualis*), ma tale idea è insipida quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il

travaglio del negativo (*Arbeit des Negativen*)<sup>1</sup>. Già cinque anni prima, a chiusura del saggio su *Fede e ragione* il concetto puro era chiamato a elaborare il lutto della morte di Dio dandogli un'esistenza filosofica, facendosi Passione assoluta, Venerdì Santo speculativo (*der spekulative Karfreitag*)<sup>2</sup>. La conclusione della Fenomenologia porrà la Storia compresa concettualmente (*die begriffne Geschichte*) come ricordo e Calvario dello Spirito assoluto (*die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes*). L'interezza del vero non è un dato, ma uno sviluppo –il cui carattere dialettico, traversato dal negativo, segna la grande opposizione con il termine sottinteso di confronto, Spinoza, spingendo addirittura Hegel a difendere l'Olandese contro i suoi critici ma attribuendogli un ipertrascendentalismo della Sostanza, il famigerato acosmismo<sup>3</sup>. A tutti i livelli la negazione gioca il ruolo essenziale: la forza e il lavoro (*die Kraft und Arbeit*), anzi la potenza assoluta dell'intelletto consiste nel separare il concreto, nello staccare ogni accidente dal suo vincolo vivente e portarlo a morte, la più terribile cosa. «Tener fermo il *mortuum*, questo è ciò cui si richiede la massima forza» e infatti «quella che sopporta la morte e in essa si mantiene è la vita dello spirito» e «guardare in faccia il negativo e soffermarsi (*Verweilen*) presso di lui è la magica forza che volge il negativo nell'essere», sciogliendo la determinatezza sensibile (l'immediato impotente e astratto del dato esteriore) e fluidificando i pensieri consolidati (l'immediato interiore dell'Io rigido e incondizionato)<sup>4</sup>. Il negativo non è soltanto determinatezza dell'opera, differenza fra gli operatori, ineguaglianza fra Io e sostanza che ne è oggetto, metafora del vuoto che rende possibile il movimento delle parti<sup>5</sup>, è un tratto nichilistico che rende fluido il reale derealizzandolo a favore della sua idealizzazione, riprendendo con grande profondità l'intuizione che Hobbes aveva tenuto seccamente al livello teologico-politico, con lo stesso paradossale sottinteso ateistico. La violenza, nella sua equivocità lessicale con potere (*Gewalt*), mette in opera la negazione non come semplice soppressione della vita dell'altro ma come atto simbolico nella teleologia del processo, scuotimento dell'opacità della natura per trarne i bagliori dello spirito, la vita che sopporta la morte e si mantiene in essa<sup>6</sup>. Il negativo dialettico in realtà occulta il conflitto e produce ordine.

Schematizzando abbiamo due approcci: il vero come pieno affermativo, totalità necessaria attraversata dalla guerra ma esente da contingenza se considerata *sub specie aeternitatis* (Bruno-Spinoza-Marx), il vero come prodotto dialettico che si realizza per succedersi di negazioni nella trascendenza (Cusano, Bovillo, Hobbes) o nell'immanenza (Schelling, Hegel), ma sempre attraverso un annullamento del contingente, che è il

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), in *Gesammelte Werke*, B. IX, a cura di W. Bonepien e R. Heede, Hamburg 1980, prefazione, trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, con testo a fronte a cura di V. Cicero, Milano 1995, pp. 13-14.

<sup>2</sup> *Glauben und Wissen*, apparso sul «*Kritisches Journal der Philosophie*», Tübingen 1802; ora nelle citate *GW*, B. IV, Hamburg 1968, p. 414.

<sup>3</sup> Come per esempio nei §§ 50, 86, 159 e 573 dell'*Encyclopädie* (vedi oltre), dove si evince non tanto il fraintendimento quanto il tentativo di omologarsi un autore cui si collega profondamente nel concetto di Sostanza, ma di cui vuole ignorare il rifiuto del Soggetto, mentre la propria operazione storica è appunto quella di presentare la Sostanza come Soggetto. La filosofia emerge dallo spinozismo (§ 415), ma essere spinoziani è il principio del filosofare, non il suo punto di arrivo. Il ritorno da Hegel a Spinoza registra e accelera, per converso, la messa in crisi della dialettica.

<sup>4</sup> Prefazione alla *Phänomenologie*, cit., trad. it. pp. 84-89. Autorevole e mortuaria lettura di questa pagine fu quella dei ben frequentati corsi parigini di Kojève fra il 1933 e il 1939: A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947 (trad. it. Milano 1996); G. Bataille, *Hegel, la mort et le sacrifice*, «*Deucalion*», n. 5, Neuchâtel 1955, *Hegel, l'homme et l'histoire*, «*Monde Nouveau-paru*», nn. 96-97, 1956 (vol. XII delle *Oeuvres complètes*, Paris 1988, trad. it. in *Aa.Vv.*, *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Napoli 1985, pp. 11 sgg. e 71 sgg., e G. Bataille, *L'aldilà del serio*, a cura di F.C. Papparo, pp. 149 sgg. ). Ma già in un saggio del 1932 sulla «*Critique sociale*» gli allora surreal-trotskyisti G. Bataille e R. Queneau avevano colto benissimo l'ascendenza gnostica della dialettica di Hegel (cfr. trad. it. in *Sulla fine della storia*, cit., pp. 111 sgg.). Folgorante apertura di Queneau, *Une histoire modèle*: «I popoli felici non hanno storia. La storia è la scienza dell'infelicità degli uomini».

<sup>5</sup> Prefazione alla *Phänomenologie*, cit., trad. it. pp. 90-91.

<sup>6</sup> Cfr. V. Morfino, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Como-Pavia 2000, p. 78.

necessario per altro o attraverso l'essere-per-altro. Vecchia canzone, a partire dalla polemica fra Averroè e Avicenna! Althusser, rigettando l'idealismo dialettico fondato su necessità e teleologia, denunciava tutte le ideologie che antepongono il Senso alla realtà e nel loro essenzialismo fanno dell'origine l'anticipazione del Fine nella Ragione; rifiutava ogni Ordine del Tutto a vantaggio della dispersione e del disordine. Alla totalità che precede e determina gli incontri delle parti si contrappone la sua posteriorità risultante, come fatto compiuto, dal carattere aleatorio di un incontro contingente che può avvenire o no, "prendere" o meno. I fantasmi della contraddizione e del negativo non servono più, anche se il vuoto del caso e l'annientamento della fondazione continuano a svolgere il loro ruolo consentendo un decorso imprevedibile degli eventi, un risultato interpretabile a posteriori ma non programmabile<sup>7</sup>. Puntuale critica del secondo schema e aggiornamento del primo, registrando le incongruenze di Marx. Ci sono però anche le prestazioni storiche. Il positivo ostenta un'ingenua naturalezza contro l'efficienza della negazione trasformatrice. *Annihilatio* è industria, spinozismo è potenza della relazione fra i modi. Fordismo e postfordismo vi troveranno titoli da rivendicare.

Il percorso hegeliano, a partire dal geniale annientamento della statica semplicità del "qui" e "ora" nel primo capitolo della *Phänomenologie*, si dà come rovescio dialettico di quel positivo, per altro concomitante con la rivoluzione industriale e il grande sviluppo applicativo della scienza moderna, che trasforma il materiale naturale in artefatto seriale. La furia del dileguare si fa «appetito tenuto a freno, un dileguare trattenuto» (*gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden*), si converte in sviluppo fine a se stesso delle forze produttive, con tutti i risvolti che conosciamo, ivi compresa una forte inflessione nichilistica della conforme tonalità emotiva. Per Kojève il nucleo germinale della filosofia hegeliana consisteva nell'idea che il fondamento della realtà oggettiva e dell'esistenza empirica umane sia il Nulla manifestantesi in azione negatrice o creatrice e che tutta la dialettica sia una filosofia della morte e dell'ateismo, della distruzione della natura e della creazione, mediante il lavoro, di un mondo che prima non esisteva<sup>8</sup>. L'agire risulta dalla lotta a morte contro la natura e per il riconoscimento fra autocoscienze, dall'intreccio fra negatività della morte e del lavoro, che lascia al margine la sovranità del Signore, la bellezza impotente che sa solo uccidere e consumare ma non trattenere il *mortuum* nell'elaborazione, nella trasformazione lavorativa del materiale, che è il prezzo e il vanto del Servo, il preludio alla sua emancipazione e alla fondazione delle macchine dello stato e della storia. La centralità antropologica del capitolo dedicato a signoria e servitù (replicato in forma più breve e distesa nei §§ 430-435 dell'*Encyclopädie*) ne assicura una postuma fortuna, attraverso Marx, nel dibattito sulle dinamiche produttive e lavorative. Al di là dell'uso nichilistico-dialettico per avviare il lungo processo di distruzione dell'intelletto astratto e spiritualizzazione del reale, la predetta *via crucis* dello spirito assoluto, risulta una metafora sorprendentemente adeguata per la potenza di un nuovo modo rivoluzionario di produzione della ricchezza e dei rapporti umani<sup>9</sup>. Anticipiamo qui che,

<sup>7</sup> Cfr. i saggi del 1985-1986 raccolti in L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano 2000, in particolare le pp. 56-57, 76, 93-95, 106-107 e 111 sgg., tradotte da *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris 1994, e le pp. 158 sgg. ricomposte dal frammentario *L'unique tradition matérialiste*.

<sup>8</sup> In Bataille la finitezza dell'uomo, la morte dell'animale che costituisce il suo essere naturale e la coscienza angosciata della mortalità producono l'uomo, esposto alla propria negatività, come spirito libero e come storia. Kojève immagina la fine della storia come ritorno all'accordo fra animale e natura o essere-dato, soppressione dell'azione negatrice e della stessa coppia soggetto-oggetto, ritorno dalla fatica del lavoro e del concetto al gioco, fourieriano regno della libertà e del disinteresse, fine dell'uomo storico, del tempo e della filosofia. Bataille, dal canto suo, sottolineò l'affinità, anzi l'omologia fra lavoro e sapere, criticando l'utilitarismo "servile" di entrambi e postulando una fuoriuscita estatica dalla storia nella sovranità improduttiva (che non è comando ma "un nulla") e nel non-sapere, complemento della soppressione del lavoro produttivo in una dura tragica e accezione del gioco come perdita del sé.

<sup>9</sup> Lo sviluppo delle caratteristiche innovative e rivoluzionarie della divisione del lavoro (in primo luogo della meccanizzazione) viene però condotto molto più concretamente nelle *Grundlinien der Philosophie*

ritornandoci sopra nel § 433 dell'*Encyclopädie*, Hegel fa sfociare la lotta per il (o del) riconoscimento (*der Kampf der Anerkennung*) e la sottomissione al Signore nella convivenza degli uomini come cominciamento (esterno e fenomenico, non già principio sostanziale) degli stati – tanto per smorzare una lettura troppo esistenziale.

Marx e Hegel convergono nell'assumere dal lascito umanistico la ragione come genere di tutti i generi empirici, il comune di tutte le cose che non risiede in particolare in nessuna di esse. Il mondo può così essere inteso come attuazione del lato attivo (*tätige Seite*) dell'uomo proteiforme, l'oggetto come oggettivazione del soggetto. La differenza è che «anziché fare della ragione il soggetto stesso (innalzandolo così a Logos divino), Marx tien fermo alla naturalità dell'uomo, l'elemento sviluppato dalla tradizione propriamente materialistica»<sup>10</sup>: l'autocoscienza è una qualità della natura umana, non la natura umana una qualità dell'autocoscienza. Persino il pesante retaggio hobbesiano che trama il mito del Servo e del Signore con le figure onnipresenti della lotta e della paura – la lotta per il riconoscimento dell'autocoscienza e la paura assoluta della morte<sup>11</sup>, la messa in gioco della propria vita immediata nell'uccisione dell'altro, il tremore che fluidifica il dato e introduce alla manipolazione di sé e della materia (disciplina e tecnologia)– si rovescia in Marx in una razionale determinazione della centralità del conflitto per lo sviluppo delle forze produttive e l'emancipazione del lavoro. L'abilità, temprata dalla paura assoluta e non da una particolare ansietà, efficace non su un singolo alcunché ma sull'intera essenza oggettiva<sup>12</sup>, diventa lavoro astratto. Sia in Hegel che in Marx la messa in gioco della soggettività del lavoratore è inseparabile dalla qualità della potenza lavorativa esplicita: la relazionalità universale implica il comando sull'universale e la cosa dominata si riflette nell'interiorità dell'operatore, gli fa superare l'iniziale pervicacia (*Eigensinn*, l'ostinazione logica o *sensus privatus* che abbiamo incontrato in Kant), la libertà ancora irretita nella servitù (come nei filosofi cinici). Ovvero, in un regime di sfruttamento del lavoro, occorre mettere al lavoro anche le facoltà psichiche, non solo le braccia del lavoratore sfruttato. Bisogna colonizzare le cosceinze. Il lavoro fisico è inseparabile da una dimensione cognitiva. Ne vedremo in seguito gli esiti in un contesto postfordista, che amplifica e approfondisce il portato della prima modernità. Nel testo hegeliano è anche implicito che la coscienza del Servo, che giunge all'intuizione dell'essere indipendente come di se stessa, è identica alla coscienza del filosofo: la paura del Signore (si dice con ardito trasferimento omonimico dalla Bibbia) è l'inizio della sapienza. Allo stesso tempo entra così in gioco il cominciamento esterno e fenomenico (non il principio sostanziale) della dinamica costitutiva degli stati. Non c'è che un passo per l'XI tesi marxiana su Feuerbach secondo cui i filosofi sinora hanno interpretato il mondo, d'ora in poi dovranno cambiarlo con l'azione rivoluzionaria<sup>13</sup>.

---

*des Rechts* (1821), §§ 196-201 (cfr. trad. it. a cura di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari 1913, rist. 1965, pp. 175-178), l'altro testo base delle analisi di Marx.

<sup>10</sup> L. Colletti, *op. cit.*, pp. 397-400.

<sup>11</sup> La morte inerisce alla costituzione della comunità nel mito di Antigone (*Phänomenologie VI A a*, trad. it. pp. 508 sgg.) e nella polemica antigiacobina della sezione "Libertà assoluta e Terrore" (VI B III, trad. it. pp. 782 sgg.).

<sup>12</sup> *Ib.* IV A, trad. it. pp. 274 sgg. Che il lavoro produttivo astratto sia, come poi scriverà Marx, «una disgrazia» è ben presente nelle citate *Grundlinien* § 187 (trad. it. p. 171), riecheggianti anche le considerazioni kantiane sulle meraviglie dolorose della cultura: «questa liberazione è nel soggetto il duro lavoro contro la semplice soggettività del comportamento, contro l'immediatezza degli istinti, come contro la vuotezza soggettiva del sentimento e contro l'arbitrio del libito. Il fatto che essa sia tale duro lavoro costituisce una parte del disfavore che ricade su di essa. Per altro, mediante questo lavoro della civiltà, la volontà soggettiva acquista in sé l'oggettività, nella quale soltanto essa è, da sua parte, degna e capace di essere la realtà dell'idea».

<sup>13</sup> Ancora e concludendo sulle differenze fra Hegel e Marx; in quest'ultimo il carattere generico-naturale dell'uomo fa sì che egli abbia la sua natura fuori di sé, nella relazione sociale (non nell'idea), quindi l'uomo si riferisce a sé nel rapporto produttivo con gli altri. Viene così messa a frutto la lezione spinoziana per cui l'uomo è un segmento della natura, non *imperium in imperio*, e il suo istinto di sopravvivenza e perseveranza (*conatus*) richiede vari gradi di socializzazione e coincide, nella forma più dispiegata, con la massima adeguatezza delle idee, la partecipazione intuitiva all'intelletto infinito di Dio. Hegel aveva sì

La formula hegeliana dell'intelletto generale deve dunque staccarsi radicalmente da tutte le precedenti, perché viene impiantata su un processo dinamico e dialettico, non statico e atemporale come nella tradizione o semplicemente cumulativo nel tempo come per certi aspetti in Kant. La differenza si legge tanto nella dimensione sovrapersonale dell'intelletto quanto nel suo rapporto con la pubblicità. Quest'ultima dimensione risulta dalla riflessività dell'autocoscienza che si aliena e recupera nel mondo sensibile e nelle altre autocoscienze, costruendo di volta in volta le figure dell'eticità (*Sittlichkeit*), dell'Io-Noi, dello spirito oggettivo. La relazione dell'eticità con le teorie economiche correnti non è celata, sin dalla sua prima formulazione nella *Phänomenologie*, che si ispira per un lato alla bella unità greca e romantica del popolo, per l'altro alle pratiche di segmentazione e cooperazione industriale: «come l'uomo singolo nel suo lavoro singolo compie già inconsapevolmente un lavoro universale, così, per converso, compie il lavoro universale come suo oggetto di cui egli è consapevole; l'intero diviene opera sua come intero al quale il singolo si sacrifica e proprio così ne riottiene se stesso [...] Questa unità dell'essere per altro o del farsi cosa, e dell'essere-per-sé, questa universale sostanza parla il suo linguaggio universale nei costumi e nelle leggi di un popolo [...] Le leggi esprimono ciò che ogni singolo è o fa»<sup>14</sup>. Ciò che sarà spiegato ancor meglio nell'ordinata sintesi dell'*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817)<sup>15</sup>. Si parte dall'anima del mondo, che è sostanza universale senza essere soggetto, e dunque vige effettivamente soltanto come soggettività individuale, vengono poi spiriti locali o caratteri intellettuali e morali dei popoli e infine i *Volksgeister*, depositari dell'eticità. Lo spirito soggettivo, attraverso l'odissea fenomenologica dalla certezza alla verità e grazie al privilegio del dolore proprio del vivente che fa sentire il negativo come contrasto interiore, perviene per vari gradi fino alla ragione e all'idea, unità processuale di coscienza e autocoscienza, identità di soggettività e oggettività del concetto, per poi ulteriormente oggettivarsi nell'ethos o costume (*Sitte*) che unifica volere razionale e volere singolo nella libertà e in vera spirito soggettivo e oggettivo facendosi seconda natura come spirito fiducioso di un intero popolo nella nota tripartizione di famiglia, società civile e stato, la cui articolazione storica universale genera lo spirito del mondo (e in esso forse, paradossalmente, la fine della storia). Al culmine l'idea si attua, si produce e gode se stessa eternamente quale spirito assoluto. E qui si chiude l'*Encyclopädie* citando la *Metafisica* aristotelica XII 7, proprio uno di quei passi che venivano invocati nella tarda antichità e nel medioevo arabo-ebraico a raffigurare le gioie della congiunzione con il supremo principio intellettuale e che lo stesso Hegel nelle lezioni di storia della filosofia commenta evidenziando l'identità fra l'attività (*energeia*) del pensiero e il pensato posseduto, quasi ad anticipo dell'unità nel vero di soggettività e oggettività. Del resto la morte, che aveva aperto lo spazio al pensiero assoluto e alle forme della pura idealità, è il tratto di congiunzione fra *Phänomenologie* e *Wissenschaft der Logik*, in cui il regno del pensiero si schiude proprio sul presupposto del compiuto lavoro del negativo.

Veniamo al sodo. Dove si manifesta in pratica la sempre virtuale oggettività comune dell'intelletto ai nostri giorni e soprattutto dove entra in relazione effettuale con la

---

dissolto la necessità di Dio e l'inconoscibilità del noumeno, ma anche risolto la realtà esterna delle cose permeandola del processo di pensiero nella sua autodeterminazione, in tal modo svalutando il finito come un non-vero, snaturalizzando l'uomo e rendendo incomprensibile la legalità naturale –come evidenziano le grottesche analisi scientifiche che ostinatamente ripropone in tutta la sua opera e che tanto si discostano dal cauto aggiornamento kantiano. Lo Spirito è la figura più esigente di Dio, ma il molteplice vi si è fuso molto peggio che nel presunto acosmismo spinoziano.

<sup>14</sup> *Ib.* V B, trad. it. pp. 484-485.

<sup>15</sup> Ci riferiamo però d'ora innanzi all'edizione ampliata del 1830, sulla quale è stata condotta la classica traduzione italiana di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari 1907, rist. 1963. I riferimenti sono specialmente ai §§ 391, 394, 60, 485, 513-514, 577 (pp. 359, 361, 64-67, 446, 460-461 e 529). La parte conclusiva chiarifica didatticamente la sezione sullo spirito assoluto che concludeva la *Phänomenologie* (VIII, trad. it. II pp. 287 sgg.).

sfera pubblica, configurandola strutturalmente e facendovi precipitare un ceto e uno stile di vita che dall'intelletto dipendono direttamente? La risposta è fin troppo evidente e risulta palmare dalla lettura delle citate *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, che nelle prime due parti e nelle prime sezioni della terza riprende e sviluppa le analisi della *Phänomenologie*, ma nelle sezioni conclusive affronta in modo assai concreto e moderno (malgrado le apparenze codine) il problema dello stato. La dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni porta a un movimento dialettico di mediazione dell'individuo per mezzo dell'universale (§ 199), che si raccoglie selezionando masse generali o sistemi particolari della produzione dell'educazioni –*Stände* (ordini, ceti), § 201. Quello sostanziale o immediato (i proprietari fondiari), quello riflessa o formale (la borghesia artigianale, commerciale e manifatturiera) e l'ordine generale che ha per proprio compito gli interessi generali dello stato sociale e quindi deve essere esonerato dal lavoro diretto per i bisogni e stipendiata pubblicamente (§ 205). Si tratta del ceto politico governativo e della burocrazia, mescolandovisi i compiti di polizia a mantenimento e garanzia esteriore dell'universale degli interessi dei privati e della società civile (§§ 231-249), di legislazione (che definisce le regole giuridiche e ripartisce gli oneri fiscali), di governo e amministrazione per ciò che supera la sfera delle competenze corporative autogestibili. Lo stato è la realtà dell'idea etica, nel senso che esso ha nell'*ethos* la sua esistenza immediata e nell'autocoscienza e attività del singolo la sua esistenza mediata, mentre il singolo vi trova la sua libertà sostanziale, oggettività e verità (§§ 257-258): è il geroglifico della ragione. Se il Leviatano era un Dio mortale, questo è Dio reale, ingresso di Dio nel mondo: *Es ist der Gang Gottes in der Welt* (aggiunta Gans al § 258). Una passione legittima. Nel rondò di Zerbinetta dell'*Ariadne auf Naxos* di Hofmannsthal-Strauss, ogni nuovo innamorato irromperà come un Dio: *als ein Gott kam jeder gegangen...*

La soggettività, per converso, si fa decisione ultima di volontà nella figura del sovrano che concentra a unità i poteri distinti (§ 273), riassumendo in sé lo spirito e l'*ethos* del popolo espressi storicamente nella legge e nella costituzione (§274). Non lo si può concepire quale estremo isolato contrapposto a una moltitudine inorganica o folla disgregata (*formlose Masse, blosse ungeschiedene Masse, noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge*, §§ 279 e 303) –diciamo Luigi XVI e i sanculotti– ma il sovrano è la sintesi, il moderno «io voglio» dell'autocoscienza (aggiunta Gans ai §§ 279-280) e la personalità dello stato, mentre la moltitudine mantiene l'individuo nell'accidentalità dell'arbitrio e dell'opinione, nella generalità empirica delle vedute (§§ 262, 301 e 303) e intellettualistica astrattezza (§ 279) e l'ordine generale assume l'universale nell'esercizio del potere legislativo e nell'oggettività del servizio burocratico conforme al dovere, prestazione sottratta all'accidentalità del contratto (§§ 294 e 303), configurandosi come classe media nella quale si trova l'intelligenza educata e la coscienza giuridica della massa di un popolo (§297). Con l'ultima essenziale addizione si completa lo schema hobbesiano della trasmigrazione del popolo nel sovrano in contrapposto alla pericolosa insubordinazione della moltitudine, ora ridotta a *Pöbel*, plebe sfortunata e famelica, da deportare periodicamente nelle colonie (§248). Tolti alcuni dettagli la storia è finita e le rivoluzioni del 1830 riuscirono piuttosto antipatiche al cattedratico di Berlino, tanto inferiore al proprio genio filosofico. Si vede in tal modo quanto storia (compiuta) e statualità restino esterne al pensiero, quanto l'intuizione di un intelletto comune e pubblico riesca ancora inadeguata al suo svolgimento nelle manifestazioni effettive –che d'altronde erano ben lungi dall'implicarlo fattualmente. In questa incongruenza si appalesa la difficoltà di anticipare il senso alla realtà, di far prevalere la realtà del razionale sulla razionalità del reale, tradendo la forte intuizione originaria e antimoralistica della loro unità. Lo svuotamento preventivo degli eventi fa cilecca. *Stop making sense!*

La fusione di filosofia e stato come intelletto comune provoca sin dall'inizio il rigetto marxiano verso entrambe le tematiche e a censurare ogni ampio sviluppo di una

teoria dello stato e di una filosofia autonoma in senso tecnico<sup>16</sup>. Ma questo avviene attraverso un percorso contorto e ingrato. Nella giovanile *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* del 1842-1843<sup>17</sup> il pensatore di Treviri deride il misticismo logico di Hegel, che fa ovunque dell'idea il soggetto e del soggetto reale il predicato. Non la filosofia del diritto ma la logica è il vero interesse, così che il singolo, impigliato nell'allegoria, non giunge in alcun luogo alla sua vera universalità e quest'ultima resta sempre particolare e rattrappita. Al contrario lo stato è *ein Abstrakten* e il popolo unicamente è *das Konkreten*. La democrazia è la verità della monarchia e non viceversa, è l'enigma risolto di tutte le costituzioni, in cui anzi la costituzione è non solo essenza ma anche esistenza sul fondamento reale dell'uomo e del popolo come loro autodeterminazione. Nelle pagine sulla burocrazia, fondata organicamente sulla separazione fra stato e società civile, Marx bolla sarcasticamente il ceto governativo prussiano (e, a futura memoria, sovietico) come spiritualismo gesuitico dello stato. Tuttavia in questa inoppugnabile demistificazione si perde proprio quella straordinaria incarnazione dell'intelletto generale in un apparato e in un corpo di servizio pubblico che è il diretto antecedente del *general intellect* dei *Grundrisse*: persino il misticismo scivolerà dolcemente dallo spiritualismo gesuitico dello stato alla latria positivista della macchina, i cui ultimi araldi sono oggi gli apologeti delle mirifiche virtù della Rete. Che la gerarchia burocratica del sapere rifletta l'autocoscienza illusoria del ceto e la sua organizzazione empirica non elimina il fatto che nel potere si concentra effettivamente in qualche modo il sapere. Non diversamente nel Marx maturo la scienza si incorporerà al capitale e si cristallizzerà nelle macchine riducendo il lavoro trasformativo a sorveglianza di apparati automatici. L'arcaicità degli *Stände* e il conservatorismo hegeliano fanno velo al critico, che vi contrappone un baldanzoso quanto poco risolutivo democraticismo organico alla Rousseau, fino alla pretesa aporetica che il suffragio universale con mandato imperativo dissolva lo stato politico astratto e la separazione della società civile. Attenendosi a un concreto alquanto oscillante fra genere e individuo e miscelando dialettica con essenzialismo<sup>18</sup> Marx si lascia sfuggire, per il momento, la potenza dell'astrazione reale dello stato hegeliano, salvo a recuperarla più tardi, forte dell'uso strutturale delle classi, vera chiave di riarticolazione della coesa separazione di stato e società civile. Tutte le categorie, anche quelle fuggevolmente o equivocamente anticipate nei primi scritti, si riorganizzano allora intorno alla logica dei rapporti sociali di produzione, che però non sempre riescono a mantenere la loro ricca astrattezza e si presentano nel loro versante di forze produttive o ancor più poveramente nella loro buccia tecnologica. Che il mulino ad acqua dia il medioevo è una sgargiante imprecisione e qualcosa di simile si verifica per l'analisi dei processi di automazione industriale nel *Capitale* e materiali preparatori.

La transizione fra fordismo e postfordismo chiarisce *ex post* che il *general intellect* non consiste nel sistema delle macchine, nella scienza congelata in patrimonio tecnico materiale, come era ancora possibile fraintendere in quel tempo e forse pensava lo stesso Marx per contagio del positivismo. L'intelletto in generale, a differenza dalle altre astrazioni determinate che si fondano sul principio di equivalenza, definisce invero una

<sup>16</sup> Secondo la celebre ipotesi avanzata da Louis Althusser nella conferenza di Granada del 1976, ora tradotta in italiano, *Sulla filosofia*, Milano 2001, pp. 148-149.

<sup>17</sup> Che citiamo nel testo tradotto e commentato da R. Finelli e F.S. Trincia, *Critica del diritto statale hegeliano*, Roma 1983 (pp. 49, 58, 71, 77-81, 94, 112 sgg., 132, 225), sulla base dell'edizione tedesca di H.-J. Lieber e P. Furth, *K. Marx, Frühe Schriften*, Stuttgart 1962. Ricordiamo anche la classica versione di G. della Volpe in K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1950, assai influente nel dibattito degli anni '60, poi rivista, in base al 1° volume della MEW, Berlin 1956, da N. Merker nelle *Opere complete* di K. Marx e F. Engels, vol. III, Roma 1976.

<sup>18</sup> Come osservano, non senza eccessi di puntigliosità, i curatori della più recente edizione italiana della *Kritik*, per es. nelle pp. 297, 376-378, 382-387, 438-439 e 478 (per il plesso uomo-popolo-genere e l'ipostatizzazione dell'essenza comune nella democrazia ontologicamente assunta); 531, 533, 569 e 641-642 (per l'incomprensione del carattere reale, dissimulativo e non simulativo, dell'astratto hegeliano). Per un aggiornamento di quelle posizioni vedi l'intervento di R. Finelli negli atti del convegno del 1998, *Il Manifesto del Partito comunista, 150 anni dopo*, a cura di R. Rossanda, Roma 2001.

potenza (la spinoziana *actuosa potentia*, energia tutta calata in atto) non un risultato tangibile e neppure un patrimonio tecnico-scientifico incorporato in oggetti e strumenti, caso mai la capacità di accrescerli e usarli senza limiti. Nel mondo classico era un'attitudine contemplativa, che non accumulava sapere ma si risolveva nella ripetuta percezione della verità e delle sue relazioni interne logiche, restando così affine all'esercizio delle altre virtù e al "virtuosismo" politico, fine a se stesso. In un'epoca successiva, governata dal principio di prestazione e di lavoro, *general intellect* è prima l'incorporazione della scienza al capitale, che lascia il lavoratore di sorveglianza "accanto" al processo industriale automatizzato e non più quale suo agente *principale* –er tritt neben den Produktionsprozess, statt sein Hauptagent zu sein<sup>19</sup>–, poi emancipazione delle forze produttive dai rapporti di produzione borghesi, abbondanza pluriversa del comunismo. Marx paragona questa tendenza agli ideali dell'infantile mondo antico, in cui la miglior forma di proprietà era quella che creava i migliori cittadini e la ricchezza come fine a se stessa era indifferente. L'aristotelismo marxiano consente per un verso di cogliere l'affinità con la contemplazione, dall'altro di segnare il limite di quest'ultima, che è soddisfazione da un punto di vista limitato come base di classe ed estensione del sapere. Il genuino superamento della contraddizione fra una virtù dianoetica aristocratica e un culto volgare della ricchezza sta nel concepire la ricchezza, cancellata la limitata forma borghese, come universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive, dominio sulla natura interna ed esterna, totalità dello sviluppo senza dimensioni predeterminate, dove l'uomo non resta qualcosa di divenuto ma è nel movimento assoluto del divenire (*nicht irgend etwas Gewordnes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist*)<sup>20</sup>. Hölderlin più che Rousseau, a differenza delle giovanili ingenuità neoclassiche della *Kritik*. La processualità riscontrata ma anche idealizzata rischia di prestarsi a tutti gli equivoci del progressismo: lo dimostra lo scivolamento del *general intellect* in apologia della macchina e la sviante metafora per cui l'aumento del tempo libero e della capacità di godere equivale a produzione di un capitale fisso, che sarebbe l'uomo stesso<sup>21</sup>. Sembra quasi che il residuo organicistico del giovane Marx si completi (o si vendichi) in un rigurgito di storicismo.

Il Marx maturo utilizza l'armamentario hegeliano nella critica dell'economia politica, senza tematizzare più di tanto la forma stato. Il terreno assunto è quello del rapporto fra forze produttive e rapporti di produzione. L'intelletto in generale in cui si rappresenta e di cui si nutre lo sviluppo delle forze produttive non resta intrecciato con un'esperienza singolare, ma tende a sostituire un quadro oggettivo alla privata beatitudine del saggio, realizzando così in termini di classe il programma dialettico hegeliano di ritorno a sé dello spirito. Già dal punto di vista borghese non era più dato arrampicarsi sulle sbarre dell'estasi (per citare ancora Dickinson), al contrario «*In insecurity to lie, / Is Joy's insuring quality*». Si profila un modello di sentire che distingue una o meglio due pluralità di soggetti, secondo la spaccatura di classe che li percorre. La situazione emotiva di base, associata alla logica accumulativa delle nozioni scientifiche e dei capitali, è quella del rinvio (della certezza, del godimento), della proiezione al futuro, che si configura per etica del sacrificio e del risparmio, asceti intramondana (Weber) per le classi possidenti, sofferenza in termini di potere d'acquisto e d'orario e intensità del lavoro per le classi proletarie, per cui essere lavoratore produttivo, cioè integrarsi in forma subalterna al *general intellect*, è «una disgrazia» (Marx). La posizione di partenza affettiva e ontologica del proletariato è un'assoluta povertà, nel senso che il lavoro vivo è il non-capitale, il negativo dell'oggettivazione, anzi un'esistenza puramente soggettiva (*rein subjektive*

<sup>19</sup> K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953, p. 593; cfr. trad. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 vv., Firenze 1968-1970 (a cura di E. Grillo), II p. 401. Si tratta di appunti per il *Capitale* risalenti per lo più al 1857-1859.

<sup>20</sup> *Ib.*, pp. 387-388 =111-113.

<sup>21</sup> *Ib.*, p. 599 =410.

*Existenz*), materialità non staccata dalla persona, coincidente con la corporeità (*Leiblichkeit*) immediata. Questa realizzazione negativa si intensifica quanto più viene inserita nel processo lavorativo sotto rapporti di produzione capitalistici: nondimeno la povertà assoluta (*absolute Armuth*) come oggetto (*als Gegenstand*) si rivela una possibilità generale della ricchezza come soggetto e come attività (*als Subjekt und als Tätigkeit*), il non-valore come sorgente viva del valore (*als die lebendige Quelle des Werts*). La soggettività del lavoro vivo temporalmente presente si contrappone al lavoro oggettivato spazialmente presente e temporalmente passato<sup>22</sup>. L'accento cade, sì, sulla deprivazione, ma in quanto potenza costituente opposta al valore costituito, senza accenti nichilisti che scandirebbero l'installazione di una tecnica onnipotente sopra un pensiero negativo, secondo una preferenza neoplatonica e hegeliana che più o meno consapevolmente ritorna anche in recenti letture di Marx<sup>23</sup>.

Con il passaggio dalla sussunzione formale a quella reale del lavoro e a un grado crescente di indifferenza rispetto alle determinazioni specifiche, determinante per la produzione non è più la prestazione immediata ma il tempo (sempre più esiguo) di lavoro necessario e questo stesso risulta secondario rispetto alla produttività generale derivante dallo sviluppo tecnologico e dall'articolazione sociale complessiva del lavoro vivo. Il singolo è produttivo solo nei lavori collettivi che subordinano a sé le forze della natura: ciò che *prima facie* appare impotenza nei confronti del comando capitalistico esige a lungo termine la dissoluzione del rapporto di capitale quale forma dominante della produzione. Marx pensa al rapporto fra cooperazione sociale e sfasciamento della parassitaria gabbia capitalistica che in un primo tempo se ne è nutrita, non alla mobilitazione astratta della tecnica conseguente all'azzeramento dell'individuo ridotto a pura potenza produttiva. Qui la confluenza della *Eigentumslosigkeit* degli operai e della *Illusionlosigkeit* della teoria sembrerebbe sciogliersi dall'essenzialismo giovanile, cioè mancanza di proprietà e mancanza di illusioni non rinviano all'armonia prestabilita di una classe metafisica, ma descrivono il proletariato (in linea di tendenza e non senza equivoci) come punto di incontro congiunturale fra un processo produttivo che sbalza in rilievo la sua componente più astratta e una serie di pratiche di lotta che lo costituiscono come classe rivoluzionaria. Tanto congiunturale che in realtà ne risultò una riconfigurazione del sistema capitalistico e non il suo superamento, che resta oggi e domani affidato ad altri processi eventuali e a livelli sempre più dislocati di quell'assenza di qualità che, fin dall'inizio ma in grado sempre mutevole, contrassegna la figura del proletario<sup>24</sup>. Classe rivoluzionaria e verità non sono principi trascendenti ma effetti di una condensazione eccezionale di movimenti di massa. Marx sembra invero oscillare fra una visione messianica che dissolve con la limitatezza del lavoro concreto ogni residuo ideologico e un'analisi delle conseguenze per il modo di produzione capitalistico della permanente eccedenza del lavoro vivo cooperante sul regime salariale. Sul secondo aspetto si regge l'attualità del comunismo.

Entra ora in scena il *general intellect*: nella misura in cui si sviluppa la grande industria, la creazione della ricchezza viene a dipendere meno dal tempo e dalla quantità di lavoro impiegato che dalla potenza degli agenti messi in moto e che deriva essenzialmente dallo stato delle scienze e della tecnologia. Il lavoro non si presenta più

<sup>22</sup> *Grundrisse*, pp. 183, 203, 262-263, 356 sgg. = I 251-252, 279-280, 360-361; II 71 sgg. Negli appunti del 1861-1863 i testi vengono ripresi con alcune notevoli varianti. L'unica oggettività posseduta dalla pura capacità di lavoro è la corporeità, mentre il lavoro vivo separato, non materializzato, è creatore di ricchezza in quanto soggettività e attività (*MEGA II 3*, 1 pp. 147-148; cfr. trad. it. *Manoscritti del 1861-1863*, Roma 1980, a cura di L. Calabi, pp. 172-173). Si tratta dell'elogio rinascimentale della dignità dell'uomo senza qualità riproposto come produttività della nuda forza-lavoro, nudità del povero e del suddito come potenziale di rivolta.

<sup>23</sup> Via Schelling, come in Enrique Dussel, o via Nietzsche, come in Massimo Cacciari.

<sup>24</sup> Tema affrontato, con accenti stimolanti ma non sempre coincidenti con la presente impostazione, da É. Balibar, *La vacillazione dell'ideologia nel marxismo* (1983-1984), trad. it. in *La paura delle masse*, Milano 2001, pp. 95 sgg.

semplicemente incluso nel ciclo di produzione: piuttosto l'uomo si pone verso quest'ultimo come sorvegliante e regolatore. L'operaio non si limita a inserire l'oggetto naturale modificato quale termine medio fra l'oggetto e se stesso, ma inserisce il processo naturale (ora industriale) come mezzo fra sé e la natura organica di cui si impadronisce. Egli si colloca accanto al ciclo industriale, anziché esserne l'agente principale, e la sua evoluzione come individuo sociale è una base per la produttività ben più adeguata del miserabile furto odierno del tempo di lavoro. L'industria umana trasforma i materiali naturali in organi del cervello umano creati dalla mano umana, capacità scientifica oggettivata, e tale oggettivazione non solo non coincide con ma comincia a rigettare l'alienazione del lavoro vivo:

«Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a quale grado il sapere sociale generale, *knowledge*, è diventato forza produttiva immediata, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del *general intellect*, e rimodellate in conformità ad esso, fino a quale grado le forze riproduttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale. [...] Con la soppressione del carattere immediato del lavoro vivo come lavoro solamente singolo, o solo interiormente, o solo esteriormente generale, con l'attribuzione alla realtà degli individui di un carattere immediatamente generale o sociale, questa forma dell'alienazione viene cancellata dai momenti oggettivi della produzione; e con ciò essi vengono posti come proprietà, come corpo organico sociale in cui gli individui si riproducono come singoli, ma come singoli sociali»<sup>25</sup>.

Per un verso l'economia effettiva, in quanto risparmio del tempo di lavoro, si identifica con la produttività determinata mediante l'incremento dei bisogni, della cultura e delle attitudini relazionali, rese possibili dalla riduzione del tempo di lavoro diretto:

«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 (*und als dies andre Subjekt*) che egli entra anche poi nel processo di produzione immediato. Il quale è insieme disciplina, se considerato in relazione all'uomo che diviene, ed esercizio, scienza sperimentale, scienza materialmente creativa e oggettivantesi, se considerato in relazione all'uomo divenuto, nel cui cervello esiste il sapere accumulato dalla società»<sup>26</sup>.

Per altro verso, grazie alle caratteristiche appena acquisite, l'individuo trasformato diviene il nuovo soggetto della produttività sociale e in quanto tale viene messo al lavoro, garante ma anche eccedente rispetto alla disciplina di fabbrica e all'esecuzione dei compiti. Il sapere sociale si condensa meno nel capitale fisso come sistema di macchine che nel lavoro vivo che incorpora permanentemente la capacità relazionale dell'essere generico. Il passaggio (processuale e per fasi che ogni volta ridefiniscono i termini) alla sussunzione reale realizza praticamente l'indifferenza dell'abilità e della costituzione generica dell'uomo mediante la trasformazione del lavoro concreto in appendice della macchina sulla base di una totalità molto sviluppata di generi reali di lavoro, nessun dei quali domina più sull'insieme. Il lavoro si è spinto oltre i limiti dei bisogni naturali, creando gli elementi materiali per lo svolgimento di un'individualità dotata di aspirazioni universali nella produzione non meno che nel consumo, ricca di bisogni perché ricca di qualità e di relazioni. Questa indifferenza ha i tratti ambigui della versatilità e dell'oggettivazione fuori di sé, in particolare nel sistema di macchine che viene a rappresentare in uno la sussunzione della tecnica e del lavoro nel rapporto di capitale, nel capitale fisso «che come mostro animato oggettivizza il pensiero scientifico e ne è di fatto la sintesi»<sup>27</sup>. Il lavoro, negato quale lavoro concreto dell'operaio isolato, è posto in quanto sociale come altro dai lavori singoli realmente esistenti, conduce un'esistenza particolare accanto ad essi. Notiamo di passaggio che ancora negli anni successivi (1861-1863) Marx nega che la

quasi naturalmente (senza essere pagata), come avviene per la prestazione tipica del lavoro vivo di attivare il lavoro morto (materiali e macchine) per il semplice fatto di usarlo<sup>28</sup>. Questo uno accanto ai molti replica la misteriosa relazione fra unicità dell'intelletto materiale e molteplicità degli intelletti individuali, uno in-esistente nella pluralità individuata per materia, sensibilità e immaginazione: idea dell'Uomo Archetipo o metafora dell'unità della specie umana?

Non si sfugge all'impressione che qui, al pari della statualità hegeliana, il generale dell'intelletto resti esterno all'uomo, più fattore di disciplinamento e sviluppo della specie che pulsione inerente a ogni singolarità. La soggettività è sì prodotta, ma l'individuazione si compie *a posteriori*, nella religione e nella filosofia (Hegel), nel bisogno ricco (Marx) e definisce lo stato pacificato che segue al lavoro del negativo (Hegel) e alla lotta di classe (Marx). L'intelletto generale sta invece dentro il singolare e resta luogo comune di conflitto per il controllo. Può costituire il veicolo di una statizzazione ancor più spinta dell'intelletto o sprigionare gli effetti positivi della rottura in via di principio di un'equivalenza astratta, moltiplicare il carattere personale della dipendenza e il cinismo adattivo che l'accompagna o supportare la capacità di produzione e godimento di una moltitudine effettivamente plurale<sup>29</sup>. L'impossibilità di sciogliere il legame, per quanto spostato verso il primo termine, fra capacità lavorativa oggettivata e lavoratore empirico nella sua corporeità fa sì che il *general intellect* si identifichi con il lavoro vivo e non con il sistema di macchine. Dunque mantiene in sé la contraddizione, non è l'ultimo Leviatano.

L'espropriazione assoluta moltiplica la potenza del lavoro –cioè la sua applicazione alla natura, l'azione di un modo (spinoziano) su altri modi, non una sovranaturale forza creativa, come opportunamente ci ricorda con accenti antisoggettivisti il paragrafo iniziale della *Critica del programma di Gotha*– così da riattivare il tema rinascimentale del generale-comune in termini di sviluppo delle forze produttive ed espansione dei bisogni. Per dirla con Negri<sup>30</sup>, «alla dotta ignoranza umanistica corrisponde la potente povertà in cui la moltitudine si apre nel processo teleologico dell'essere comune», soggettivandosi prima come presa di coscienza, poi diffondendo comportamenti resistenti singolari di autovalorizzazione, accumulazione estensiva nell'esodo postmoderno, produzione di nuova natura e di nuova soggettività. L'incontro della potenza comune dell'intelletto con la liberazione dei nuovi soggetti dallo sfruttamento resta aleatorio, come lo era stato quello fra automazione tendenziale del sistema delle macchine ed emancipazione del proletariato industriale.

Se vogliamo spingere la riflessione ancora più avanti, osserviamo che la separazione del lavoro dagli strumenti di produzione, che per Weber contrassegnava le grandi istituzioni moderne –l'esercito, l'apparato amministrativo, il lavoro di fabbrica–, e la logica dell'efficienza e dell'organizzazione, che celebra i suoi trionfi con Ford e Taylor, si ritrovano tal quali nei partiti rivoluzionari di massa e nelle loro esperienze di governo con intenzioni del tutto opposte<sup>31</sup>. Disciplina militare e disciplina della militanza<sup>32</sup>. È un comune colore di sfondo su cui furono costruiti progetti diversi, ma da cui non discese nessuna svolta liberatoria, tanto meno il mitico salto nel regno della libertà. L'abbandono o il drastico ridimensionamento dell'illusione della necessità storica, della tendenza inarginabile, equivale per il nostro tempo a quello che fu nei secoli XVI-XVII il rifiuto del

<sup>28</sup> MEGA II, 3, 1 p. 148 =trad. it. 172.

<sup>29</sup> P. Virno, voce "General intellect" in Aa.Vv., *Lessico postfordista*, a cura di A. Zanini e U. Fadini, Milano 2001. Nello stesso dizionario cfr. al riguardo le voci "Globalizzazione" e "Panico" (C. Marazzi), "Cooperazione" (A. Casilli) e "Moltitudine" (A. Zanini).

<sup>30</sup> Kairòs, *Alma Venus, Multitudo*, cit., p. 84, 91-92 e 166.

<sup>31</sup> Il tema è stato fin troppo enfatizzato nella prima parte di *Oltre il Novecento* di M. Revelli (Torino 2001), che unifica nella figura dell'*homo faber* Ford e Gramsci, *Lager*, *gulag* e fabbrica, aguzzino e militante rivoluzionario. C'è peraltro una logica oggettiva con cui esperienze dissimili fanno i conti con esiti spesso disastrosi.

<sup>32</sup> Nella sua specifica accezione novecentesca, che è una piccola parte della lunga storia della militanza, il cui tratto originario è piuttosto la declinazione apocalittica di un'ideologia religiosa.

finalismo sistemico aristotelico. Gli agenti predeterminati di un cambiamento necessario del modo di produzione hanno fatto la fine dei cieli tolemaici. Avrebbero potuto svolgere quel ruolo, così come oggi potrebbero farlo altri soggetti, così come i contadini tedeschi in rivolta nel Cinquecento avrebbero potuto instaurare il regno millenario sulla terra o anticipare lo spirito capitalistico radicale dei coloni americani della Frontiera di tre secoli dopo. Ma si rimane al modo condizionale. Non cambia il discorso quando il movimento storico e i suoi agenti assumono i caratteri della flessibile adattabilità più che della regolarità, si assoggettano a pratiche di controllo indiretto e interiorizzato più che di disciplina esteriore e formale, quando la relazionalità fa premio sulla rigida divisione del lavoro produttivo e delle funzioni amministrative e il nomadismo attraversa incessantemente i confini fra lavoro e non-lavoro<sup>33</sup>. L'emergenza diffusiva del *general intellect* si incontra con serie variabili di eventi e realizza dunque possibilità del tutto alternative. Prendiamo l'incontro della crescente indifferenza del capitale finanziarizzato ai contenuti industriali e della crescente indifferenza dei lavoratori alle modalità di prestazione: per un verso allude al collasso della disciplina salariale e all'inutilità del capitalismo per lo sviluppo delle condizioni di vita degli uomini, per l'altro genera bolle speculative borsistiche, redistribuzione della ricchezza fra i vari segmenti della borghesia e precarizzazione e disarmo sindacale della forza lavoro. Si possono fare ipotesi per l'avvenire allo stesso modo in cui si possono immaginare diversi scenari susseguenti a una vittoria eventuale di Spartaco o della Comune di Parigi. Anzi è utile esercitarsi in questo per sconfiggere l'illusione perniciosa della necessità storica di vittorie o sconfitte. Sappiamo solo, come nella discussione aristotelica sulla modalità, che ci sarà una battaglia navale, non in cha modo andrà a finire.

---

<sup>33</sup> Come sobriamente riassume Revelli, *cit.*, pp. 141-142. Cfr. anche le considerazioni di F. Berardi (Bifo), *La fabbrica dell'infelicità - New Economy e movimento del cognitariato*, Roma 2001, pp. 44-47, sulla convergenza di interessi fra sviluppo del capitale e autonomia sociale, per cui l'autorealizzazione è incanalata verso l'impresa e ricarica il capitalismo gratificando le spinte libertarie creative di una minoranza ma svuotando desiderio e vitalità fuori del lavoro.

